

Tomasz Drewniak

ORCID: 0000-0002-6747-6017

Wydział Nauk Społecznych, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Nysie

Wieża jako symbol *axis mundi* i *axis personae*. Zstąpienie do otchłani a *metanoia* w dramacie „Życie snem” Calderóna. Cz. I

The Tower as a Symbol of *Axis Mundi* and *Axis Personae*. Descent into the Abyss and *Metanoia* in Calderón’s Play “Life is a Dream”. Part I

Abstrakt

Artykuł w nawiązaniu do koncepcji rzeczy (M. Heidegger, Ch. Norberg-Schulz) prezentuje symbolikę przestrzeni architektoniczno-egzystencjalnej jako zapis drogi transformacji duchowej człowieka. Porządek przestrzenno-aksjologiczny opiera się w kulturze europejskiej na odniesieniu wartościowym, konstytuującym relację względem centrum (*axis mundi*). Nadaje ono sens i jedność istnieniu, harmonizuje relację ziemi i nieba, tj. tego, co sytuuje się poniżej człowieka (natura), i tego, co znajduje się nad nim (Bóg). Wieża stanowi wyróżnioną formę architektoniczną, w której manifestuje się jedność człowieka z ojcowską postacią *sacrum*. Wieża wprowadza w uniwersum przestrzenno-symboliczne odniesienie normatywne. Można wyróżnić w niej trzy moduły: jej części skrajne uwidaczniają relację z ziemią (ciałem) i niebem (porządkiem moralnym), pomiędzy nimi sytuuje się warstwa przestrzenno-funkcjonalna, w której przebiega życie ludzkie. Ten

trójczłonowy układ oraz dokonująca się w nim droga „na dół” i „do góry” odpowiada poziomom ludzkiego ducha: temu, co przedludzkie (nieludzkie), temu, co ludzkie, i temu, co nadludzkie (G. Bachelard). U podstawy życia osobowego sytuują się ukryte i niezobiektywizowane emocje, pragnienia, popędy i potrzeby (fundamenty, piwnica, loch). Z nich wyrastają aktywności człowieka zwrócone ku światu (sfera aktywności dziennych – mieszkanie), które winny być kierowane poprzez centrum aksjologiczne (*axis personae*, sumienie) zwrócone ku transcendującej człowieka boskości (dach, kopuła). W analizowanym dramacie Calderóna wieża odgrywa pierwotnie rolę miejsca izolacji, uwięzienia oraz eksperymentu pedagogicznego. W aspekcie emocjonalnym miejsce to wypełnione jest lękiem ojca przed synem i nienawiścią syna względem ojca. Staje się też ona miejscem radykalnej przemiany głównego bohatera. W części pierwszej, analizując na przykładzie Zygmunta regresywno-progresywną dynamikę ludzkiej duchowości, która realizuje się poprzez przekraczanie i powściągnięcie natury, czemu towarzyszy m.in. obiektywizacja wad, asymilacja błędów, doświadczenie cierpienia, wskazuję, że w procesie tym następuje transformacja antagonistycznej relacji ojcowsko-synowskiej warunkowana przez chrześcijańską symbolikę sprawiedliwego i miłosiernego ojca oraz posłusznego syna.

Słowa kluczowe: Calderón, tragedia, *axis mundi*, figura ojca, dialektyka Pana i Niewolnika

Abstract

Referencing the concepts of “thing” (M. Heidegger, Ch. Norberg-Schulz), this paper presents the symbolism of architectural and existential spaces as records of human spiritual transformation. In European culture, the spatial and axiological order is based on a vertical reference, establishing a connection to the center (*axis mundi*). This order gives meaning and unity to beings and harmonizes the relationship between the earth and the sky, i.e., what is below man (nature) and what is above him (God). The tower is an architectural form that manifests the unity between humans and the paternal figure of the sacred. The tower introduces a normative spatial-symbolic reference into the universe. Three modules can be distinguished within it. Its extreme parts show the relationship with the earth (the body) and heaven (the moral order). Between them, there is a spatial and functional layer in which human life takes place. This three-part system and the manner in which “down” and “up” occur within corresponds to the levels of the human spirit, according to G. Bachelard: what is pre-human (non-human), what is human, and what is superhuman. Hidden and unobjectified emotions, desires, drives, and needs (the foundations, basement, and dungeon) are situated at the base of personal life. From them grow human activities directed towards the world (dwelling), which

should be directed through the axiological center (*axis personae*, conscience) towards the divinity that transcends man (the roof, the dome). In Calderón's drama, the tower plays the roles of a place of isolation and imprisonment, as well as a pedagogical experiment. Emotionally, this place is filled with the father's fear of the son and the son's hatred of him. It also becomes a place of radical transformation for the main character. Using Zygmunt as an example, I analyze the regressive-progressive dynamics of human spirituality. This process involves transcending and restraining nature and is accompanied by the objectification of faults, the assimilation of errors, and experience of suffering. I demonstrate that in this process transforms the antagonistic father-son relationship, which is influenced by Christian symbolism depicting a just and merciful father and an obedient son.

Keywords: Calderón, tragedy, *axis mundi*, father figure, the master-slave dialectic

Wprowadzenie: Osoba a jaźń, czyli o tragizmie nowożytnej figury suwerenności

Mikołaj Fiodorow, zwany też „moskiewskim Sokratesem”, wskazywał, że początek ludzkiej mowy opiera się na słowach „mama” i „tata”¹. Wyrażają one nie tylko pierwotne, lecz także fundamentalne relacje międzyludzkie – bycie rodzicem i bycie dzieckiem. Ludzki byt osobowy kształtuje się bowiem nie w samotności (od-osobnieniu), lecz we wspólnocie. Świadomie czy też nie, współmyślimy i współczujemy wraz z innymi, egzystujemy razem w *ethosie*, w „porządku serca” i w odpowiadającym mu porządku przestrzennym. Ta wspólnota obejmuje, według rosyjskiego filozofa, żyjących, zmarłych i przyszłych, a najważniejszą rolę odgrywa w niej figura cielesnego i duchowego ojca. Podstawowa linia identyfikacyjna osoby ludzkiej przebiega tym samym wzdłuż linii filiacji, tj. relacji synowsko-ojcowskiej, bycia potomkiem i rodzicem oraz wzajemnej odpowiedzialności za zbawienie. W tej relacji można wyróżnić podstawowe odniesienia: ojcostwo boskie, ojcostwo naturalne, ojcostwo dyskursywne i ojcostwo instytucjonalne. Człowiek bez rodovodu to człowiek bez tożsamości, pozbawiony „szlachectwa”, wartości, zadomowienia jako odniesienia do *axis mundi*, uznania i ciągle o nie walczący z innymi, naturą i Bogiem.

1 Николай Ф. Фёдоров, *Собрание сочинений в четырех томах* (Москва: Прогресс, 1995), t. 2, 140; t. 3, 271.

Tymczasem filozofia nowożytna za pierwotne uznaje Ja, które myśli, przedstawia, chce, pragnie i przeciwstawia się nie-Ja. *Ego cogito* zostaje pozbawione przez Kartezjusza naturalnej lub duchowej genealogii, która mogłaby zaburzać czystość i tym samym pewność jego poznania. Oddziela się od innych, już nie jest wraz z nimi i dla nich. Kartezjańskie Ja, przypomnijmy *Medytacje*, sytuuje się w *quasi*-laboratorium, gdzie naprzeciw niego znajdują się rzeczy i idee, a przez stosunek do nich rozpoznaje siebie i własne granice jako granice rozumu i woli².

W przeciwnym kierunku, choć początkowo w tę samą stronę, zwrócona jest struktura myślowa organizująca tragedię Calderóna *Życie jest snem*³, napisaną w 1635 roku, a więc przed *Rozprawą o metodzie* (1637) i przed *Medytacjami* (1641). Kartezjusz i Calderón sięgają – jak wiadomo – do szczególnie eksplorowanego w baroku toposu snu⁴, usiłując przy tym dotrzeć do niepodważalnej rzeczywistości. Kartezjusz znajduje ją w niepowątpiewalności samego aktu myślenia i jego podmiotu, jasności i wyrażności przedstawienia, a także w boskiej prawdomówności. Natomiast Calderón pierwotne odniesienie odkrywa w sumieniu, odpowiedzialności wobec przekraczającej człowieka instancji normatywno-osobowej (Bóg Ojciec). O ile u Kartezjusza rozumność człowieka ma przemieszczać się od Prawdy ku Dobru (u korzenia drzewa wiedzy znajduje się metafizyka, a etyka ma stanowić jego poszukiwane owoce), o tyle u Calderóna Prawda i Dobro są ze sobą nierozzerwalnie związane. W przeciwieństwie do Kartezjusza Calderón nie usuwa snu, lecz rozciąga go na całość życia, ujmując śmierć jako przebudzenie, a wyzwolenie spod wszechwładzy rozumu, namiętności i natury znajduje w transformacji relacji pomiędzy ojcem i synem. To ona *de facto*, a nie rozum uformowany *more geometrico*, chroni człowieka przed zawładnięciem przez ciemną podstawę ludzkiego jestestwa. Kartezjusz nie uwzględnia bowiem, że *ego cogito* może być swoim własnym Zwodzicielem, że było już, zanim stało się siebie świadome, że nigdy nie jest dla siebie w pełni przejrzyste, że

2 René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001), 42–43.

3 Przyjmując za J.M. Rymkiewiczem regułę heurystyczną, wedle której dramat Calderóna „mówi nam (...) o tym, co rozgrywa się tu i teraz – zawsze tu i teraz – bo na terytoriach naszej pamięci kulturowej” (Jarosław Marek Rymkiewicz, „Co to jest imitacja?”, w Pedro Calderón de la Barca, *Życie jest snem*, imitował J.M. Rymkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971), 10), w cytowaniach korzystam z przekładu autorstwa J. Szujskiego: Pedro Calderón de la Barca, *Życie snem*, przeł. Józef Szujski (Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1882).

4 Janusz K. Goliński, „Do smaczniejszego snu przysposobienia...» Igraszki oniryczne Stanisława Herakliusza Lubomirskiego(?)”, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne. Filologia Polska* 38 (1995): 7–24.

przeciw ojcu i bez ojca staje się niewolnikiem tego, co „nieprzedmyślne” i umykające poznaniu przedstawiającemu czy spekulatywnemu, a co artykułuje się na poziomie symboli, wyobrażeń i marzeń sennych.

Tragedia Calderóna, podobnie jak *Oresteja* Ajschylosa, *Król Edyp* Sofoklesa, *Fenicjanki* czy *Elektra* Eurypidesa, stanowi dramat rodzinny – jej oś to konflikt pomiędzy najbliższymi. Podobnie jak wymienione tragedie, stawia wyraźnie kwestię filiacji, właściwej postaci relacji ojca i syna. Bazylego, ojca Zygmunta⁵, z Lajosem, ojcem Edypa, łączy fakt, że ze względu na przewidywaną przyszłość, pragnąc zachować swą władzę i uniknąć śmierci lub upokorzenia, wyrzekają się ojcostwa. Aby nie dopuścić do ojcobójstwa, stają się, choć w odmiennym znaczeniu, synobójcami. W micie o Edypie ojciec pragnie śmierci syna, a w dramacie Calderóna ojciec pragnie synowskiej doskonałości („śmierci” tego, co naturalne w synu), czyniąc go przedmiotem okrutnego eksperymentu wychowawczego. Lajos usiłuje odwrócić przeznaczenie poprzez zabicie syna, Bazyl poprzez jego uwięzienie i transformację. Obaj synowie nie znają ojca, obaj zostali przez niego skrzywdzeni. Obaj też dziedziczą cechy ojcowskiego charakteru – pragnienie władzy i gwałtowność. Tutaj jednak linie podobieństw się rozchodzą – jeżeli Edyp z nieświadomego ojcobójcy przekształca się w świadomego winowajcę, przekazując władzę i rodzinne *fatum* potomstwu splodzonemu z matką (ród ulega wyniszczeniu, a Teby wstrząsane są konfliktami), to Zygmunt, kierujący intencjonalnie swą złością i pragnieniem zemsty ku ojcu, pokonuje następnie ojca i doprowadza do ojcowsko-synowskiego pojednania (chroni królestwo przed rozpadem). W świetle dramatu Calderóna okazuje się zatem, iż na człowieku ciąży wprawdzie *fatum* ojco- i synobójstwa, lecz zarazem może się on z niego wyzwolić.

Jaka jest geneza owego *fatum*? Odtwarza się w nim, jeśli ujmemy je w perspektywie chrześcijańskiego mitu upadku, demoniczny gest prarodziców, usiłujących wykroczyć poza granice kondycji ludzkiej. Tragedię rodzinną konstytuuje splątanie genealogiczne, w którym ojciec wraz z napięciem normatywnym przekazuje potomstwu „grzech Adama” i „skłonność Kronosa”, sytuje swe dzieci (w szczególności synów) w polu dialektyki Pana i Niewolnika. Pycha, zrodzona z kontaminacji woli z rozumem i odseparowania ich od „porządku serca”, wywołuje zaślepienie nieuwzględniające dwóch podstawowych granic ludzkiej kondycji – śmiertelności i powinności. W przypadku ojca przejawia się

5 Według B. Baczyńskiej już sama etymologia imion wskazuje na konflikt ojca z synem (Beata Baczyńska, *Dramaturg w wielkim teatrze historii. Pedro Calderón de la Barca* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005), 430).

to w dążeniu do wiecznego trwania, a u syna w dążeniu do suwerenności rozumianej jako zanik wszelkich ograniczeń. Korelatem pierwszego z dążeń jest pragnienie śmierci syna, korelatem drugiego – śmierci ojca. Koniec życia i ponadludzki status wartości stawiają wolę przed niemożliwością realizacji tego, czego pragnie – uzyskania nieśmiertelności i wszechmocy. Wszakże doświadczenie chcenia niemożliwego i przekształcanie niemożliwego w to, co możliwe, charakteryzuje człowieka, co utwierdza go w przekonaniu, że nic nie jest dla jego woli niemożliwe, a więc że może stać się taki „jak Bóg”, może kształtować byt wedle swej woli. Obie tendencje definiują tragizm współczesnego człowieka – żyjącego dla siebie ojco- i synobójcy, który usiłuje wykroczyć poza ontyczne i aksjologiczne uwarunkowania swego istnienia oraz wyzwala się spod ograniczeń, a im bardziej staje się wyzwolony (od kultury), tym większy jest jego poziom zniewolenia (przez naturę). Przegląda się w świecie, odnajdując w nim odbicie samego siebie – własnej ulotnej mocy i nieuchronnej słabości, której nie może znieść. Nowożytny „Ja” ufundowane zostaje zatem na pysze, gniewie, nienawiści, egoizmie, przekształceniu serca w „głaz”. Zatraca też systematycznie oparte na sprawiedliwości i miłosierdziu odniesienie ojcowskie, które chroni człowieka przed demoniczną autodestrukcją, oscylującą pomiędzy iluzją wszechmocy a przerażeniem własną potwornością i nicością, czego doświadcza też główny bohater sztuki hiszpańskiego artysty, żołnierza i kapłana.

Jeżeli figurę ojcobójstwa („śmierci Boga”) można uznać za jeden z centralnych toposów nowożytności, to *Życie snem* ukazuje wyłaniającą się dopiero nowożytność wraz z jej skrajnymi konsekwencjami. „Śmierć ojca” – jako unieważnienie porządku normatywnego – nie daje bynajmniej suwerenności, pogrąża człowieka we władzy tego, co popędowe (Nietzscheańskie figury „człowieka szalonego” i „ostatniego człowieka”). Z niewolnika ojcowskiego despotyzmu przekształca się on, jak później wskazuje Schiller w *Zbójcach*, Turgieniew w *Ojcach i synach*, a Dostojewski w *Braciach Karamazow*, w niewolnika własnej natury.

Wieża jako miejsce radykalnego eksperymentu pedagogicznego

Przedstawmy najpierw treść dramatu. Jego akcja rozgrywa się w Polsce. Czas nie jest bliżej określony, choć można dostrzec pewne nawiązania do skomplikowanych relacji polsko-rosyjskich na początku wieku XVII,

jak również do epizodów z historii rodzinnej Wazów (późniejszy król Polski Zygmunt III Waza narodził się w więzieniu)⁶.

Bazyli, król Polski, poważnie traktuje swój obowiązek względem podanych: chce zapewnić ciągłość linii dynastycznej i przygotować swojego następcę do pełnienia obowiązków władcy. Jednocześnie jest także badaczem tajemnic natury – matematykiem, astronomem i astrologiem. Na podstawie interpretacji znaków nieba oraz snów ciężarnej żony, jak również zaćmienia słońca w momencie narodzin syna, a także śmierci małżonki w połogu, stwierdza przyrodzoną dzikość i okrucieństwo potomka. Aby uniknąć ujawnienia owej potworności, ogłoszono śmierć dziecka, zamknięto je w wieży, a proces wychowania powierzono Klotaldowi. Bazyli tworzy swoiste laboratorium, w którym izoluje swego syna, traktowanego jako przedmiot wychowania, od niekontrolowanych wpływów zewnętrznych. Nauki przekazywane przez Klotalda mają ukształtować „rozum” i „sumienie” przyszłego króla Polski, sprawności niezbędne do pełnienia przeznaczonej mu roli. Zygmunt ma stać się w wieży władcą doskonałym, wyzbywając się swej dzikiej natury.

Bazyli uchodzi za bezdzietnego, co powoduje, iż o koronę zaczyna ubiegać się jego siostrzeniec (Astolf), władca Moskwy, chcący pojąć za żonę mieszkającą na dworze Bazylego kuzynkę i infantkę – Estrellę. Wkracza on zresztą na teren Polski z liczną armią. Dyplomacja i ogłada Astolfa nie wykluczają bynajmniej argumentu siły w ubieganiu się o koronę. W tym momencie król-astronom decyduje się na kolejny eksperyment: ujawnia istnienie syna, a dodatkowo zaleca jego uwolnienie i przyznanie mu praw księcia. Jeżeli syn „okaże się moralnego pełnym zdrowia”⁷, to zostanie królem, jeśli nie, to będzie wydziedziczony, a władzę po Bazyliu przejmie siostrzeniec wraz z siostrzenicą.

Zamknięty w wieży syn zna, mimo że jest już dorosły, tylko swojego wychowawcę, Klotalda oraz pilnujących go strażników. Wieża znajduje się na górkim pustkowiu, imitując swą formą głazy i skały. Zygmunt nie wie, kim jest – nie zna swego pochodzenia, ani też powodów uwięzienia. Mimo iż przebywa w wieży, to nie jest ona jego domem, lecz więzieniem. Ten despotyczny rodzaj kształtowania młodego człowieka, mający na celu złamanie krnąbrności charakteru, okazuje się przeciwnie skuteczny:

6 Marta Eloy Cichocka, „Życie to sen: Calderón w nowej odsłonie”, *Przekładaniec* 31 (2015): 188. O strategicznej współpracy pomiędzy Polską a hiszpańskimi Habsburgami pisze B. Baczyńska (Beata Baczyńska, „Życie jest snem i Książę Niezłomny, czyli dwa „polskie” dramaty Pedra Calderóna de la Barca”, w *Arcydzieła literatury hiszpańskiej. Dziesięć wykładów*, red. Magda Potok (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 135–139).

7 Calderón de la Barca, *Życie snem*, 44.

miast powstrzymać, eskaluje porywczość Zygmunta. Rodzą się w nim rozpacz, gniew, poczucie wyobcowania ze świata, poniżenia także wobec zwierząt, którym natura nie uniemożliwia swobody ruchów.

Zygmunt traktuje nagłą odmianę losu jako otwarcie możliwości nieskrępowanej realizacji pragnień. Królewicz obraża Astolfą, wyrzuca służącego przez okno, próbuje zgwałcić Rosaurę i zabić broniącego ją Klotalda. Eksperyment wychowawczy okazuje się nieudany. W mniemaniu Bazylego wynika to z natury Zygmunta i podtrzymuje słuszność decyzji o uwięzieniu syna, a także prawdziwość astrologicznej prognozy. Skoro syn nie nadaje się na władcę, to sukcesorem ma zostać Astolf. Syn króla powraca do wieży, a wyjaśnieniem zaistniałej chwilowo odmiany losu ma być wmówienie mu przez Klotalda, że w tym czasie śnił. Formuła snu uruchamia w Zygmuncie proces autorefleksji, kontroli i transformacji postępowania. Jednocześnie wybucha bunt poddanych, którzy wobec istnienia naturalnego następcy tronu nie chcą poddać się przyszłej władzy Moskwy. Zygmunt zostaje uwolniony i staje na czele wojska, jednakże jego postępowanie ulega przemianie, co ostatecznie, mimo pokonania ojca i jego (samo)upokorzenia, prowadzi do ich pojednania. W finale sztuki Zygmunt zostaje prawowitym następcą tronu, Rosaura małżonką Astolfą, a infantka – Zygmunta. W tym sentymentalnym zakończeniu powraca także wieża. Ma ona teraz stać się miejscem kary dla przywódcy buntowników, który uwolnił Zygmunta, a po zwycięstwie zaczął domagać się nagrody za swoje zasługi.

Konceptualizacja symboliczno-przestrzenna: figura ojca a *axis mundi*

Utwór Calderóna podnosi, moim zdaniem, kwestię kluczową dla zrozumienia współczesnej kultury, a mianowicie doświadczenia utraty związku z centrum egzystencjalnym, wyrażanego pod postacią metafor „śmierci Boga”, „bezdumności”, „osierocenia”, „płynnej tożsamości”, „człowieka niezamieszkałego”. Człowiek przebywa wprawdzie w różnych miejscach, ma też miejsce zamieszkania czy raczej adres, lecz pozbawiony jest zadowolenia, jego *axis personae*, a więc indywidualnie przyjmowany, przeżywany i realizowany układ wartości, coraz bardziej przestaje być związany z *axis mundi*, obiektywnym porządkiem wartości⁸. W świecie,

8 Stanisław Grygiel, *W kręgu wiary i kultury* (Warszawa–Kraków: Michalineum, 1990), 81–82.

w którym wieża przekształca się w wieżowiec, a sam świat w wieżę Babel, staje się przestrzennie i aksjologicznie zdeorientowany.

Wyjaśniając kondycję duchową człowieka żyjącego w erze „płynnej nowoczesności”, zauważmy, że istotą ludzką od świata przyrody odróżnia, jak wskazują poeci, filozofowie, etnolodzy czy teologowie, pozycja wertykalna. Nie polega ona na wyłącznym byciu wyprostowanym, lecz na wykroczeniu poza świat natury – rozumiany jako realizacja potrzeb, pragnień i podleganie dualizmowi życia oraz śmierci – ku światu wartości. Istota ludzka, transcendując przyrodę, transcenduje zarazem siebie: zwraca się ku górze, ku niebu, ku temu, co ją przekracza i co wskazuje jednocześnie, kim być powinna⁹.

W wymiarze symbolicznym napięcie normatywne wraz z oddzieleniem człowieka od ziemi, natury oraz wynikających z niej potrzeb konstituowane jest poprzez figurę boskiego i niecielesnego ojca. Poprzez nią człowiek, uświadamiając sobie własną skończoność (śmiertelność), zwraca się ku niebu jako symbolowi nieskończoności i nieśmiertelności. Proces powstawania człowieka jako istoty meta-fizycznej (przekraczającej *physis*), odwołajmy się raz jeszcze do analiz Mikołaja Fiodorowa, przedstawia się następująco: „Jedynym celem istot zwróconych ku ziemi, ku pokrywającym ją roślinom i zamieszkującym ją innym istotom, jest pożeranie (rozmnażanie jest jedynie uwieńczeniem pożerania); postawa wertykalna zaś stanowi wyraz wstrętu do pożerania, wyraża pragnienie wzniesienia się ponad królestwo umierania”¹⁰. Człowieczeństwo kształtuje się w stosunku do śmierci najbliższych – rodziców. Jeżeli to, co matczyne, dalej odradza się w przyrodzie, co wyraża symbolika Matki-Ziemi oraz pojęcia natury i materii (religia chtoniczna), to śmierć ojca kieruje, według tego filozofa, ku idei nieśmiertelności, ku Ojcu, który „jest w Niebie” i który wyznacza również niecielesną genealogię człowieka i jego ponadcielesne powołanie (religia uraniczna). Pozycja pionowa, połączona z narodzinami świadomości śmierci, pamięci i sumienia¹¹ (porządku symboliczno-aksjologicznego), pozwala człowiekowi ujmować świat jako całość, czyni go, mówiąc po Heideggerowsku, istotą światową (metafizyczną), gdy tymczasem zwierzę pozostaje „bezświatowe” (*weltlos*), bo zanurzone w przyrodzie i w środowisku życia. Wskażmy na podstawowe elementy oraz wektor układu wertykalnego: człowiek

9 Zob. Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, przeł. Jerzy Janiszewski (Warszawa: PWN, 2014).

10 Фёдоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, t. 2, 252. Cyt. za Michał Milczarek, *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013), 56.

11 *Ibidem*, 249–257.

przekracza przyrodę, a jednocześnie doświadcza przekroczenia samego siebie przez Boga.

Jaką rolę odgrywa w tym architektura? Środowisko zbudowane, wraz ze swym aspektem symbolicznym, w którym decydującą rolę odgrywa oś pionowa, oddziela w sposób trwały człowieka od natury, nadając mu samoświadomość i wertykalną tożsamość. Narodziny samoświadomości, która wymaga dystansu względem świata, wiążą się z domem, podłogą, sufitem i ścianami, które separują człowieka od otoczenia¹², pozwalają na bycie z samym sobą¹³, a zarazem ucieleśniają wertykalne odniesienie. Budowle materializują i stabilizują granicę pomiędzy człowiekiem a naturą, przedmiotami, własnością i innymi. Bez niej człowiek pozostaje „nagim ciałem”¹⁴, stapiającym się ze środowiskiem¹⁵, istotą oscylującą pomiędzy zaspokajaniem potrzeb a ekstazytą¹⁶.

Człowiek w sensie duchowo-kulturowym wznosi się ponad przyrodę poprzez wznoszenie budowli, które nie tylko dają mu miejsce schronienia i zamieszkiwanie, zabezpieczają jego czynności, lecz w wymiarze symbolicznym wyznaczają kształt jego wertykalności¹⁷ poprzez, jak za Hölderlinem wskazywał Heidegger, „mierzenie się z boskością”, konstytuujące „domiar Pomiędzy: owego „w górę” ku niebu jako „w dół” ku ziemi”¹⁸. „Jest ona [boskość] – jak wyjaśnia Heidegger – „miarą”, którą człowiek wymierza swoje zamieszkiwanie, pobyt na ziemi pod niebem. Jedynie przemierzając w taki sposób swoje zamieszkiwanie, człowiek może być na miarę swojej istoty. Zamieszkiwanie człowieka polega na spoglądaniu w górę przy przemierzaniu wymiaru, do którego niebo należy w tym samym stopniu co ziemia”¹⁹. Lucyfer, na którego wskazuje Heidegger²⁰,

12 Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: PWN, 1998), 178–179.

13 Sokrates w *Hippiaszu Większym* wiązał powrót do domu z intensyfikacją wewnętrznego dialogu (Platon, *Hippiasz Większy*, w *Hippiasz Mniejszy. Hippiasz Większy*, przeł. Władysław Witwicki (Warszawa: Wydawnictwo Recto, 1992), 90).

14 Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, 186.

15 Christian Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń, architektura*, przeł. Barbara Gadomska (Warszawa: Murator, 2000), 43.

16 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, przeł. Erazim Kohák (Chicago and LaSalle: OPEN COURT, 1996), 99–105.

17 Wzniosłość jako wartość estetyczna odsyła do porządku moralnego, do tego, co – pomimo swej kruchości ontycznej – jest ponad naturą, co ze względu na swoją „moc obowiązywania” (wysokość) jest dla niej normatywne.

18 Martin Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, w *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2002), 172.

19 *Ibidem*, 173.

20 *Ibidem*.

upada, bo spogląda w górę z zazdrością o boską moc i zawiścią o boską miłość, a w dół z samouwielbieniem, pogardą i pychą. Odtąd stosunek względem nieba wyraża się w stosunku względem ziemi: demoniczność polega na realizacji pragnienia człowieko-bóstwa (*homo-deus*) poprzez zawładnięcie ziemią, wypieranie rzeczy, które jednoczą ziemię z niebem, przez przedmioty, stanowiące obraz ludzkiej mocy.

Symboliczna funkcja budowli jako podstawowej postaci rzeczy polega na scalaniu, jednoczeniu tego, co pozostaje odseparowane i przeciwstawione, a zatem uobecnianiu obrazu świata (*imago mundi*). Architekt i teoretyk architektury Christian Norberg-Schulz, rozwijając Heideggerowską koncepcję rzeczy, dowodzi, iż budynek stanowi obraz relacji ziemi i nieba, aspektu horyzontalnego i wertykalnego, centrum (zadomowienia) i drogi, ochrony (zamknięcia) i otwarcia²¹. Obrazuje, a zarazem kształtuje swoją formą i funkcją przestrzeń egzystencjalną człowieka, która umożliwia zadomowienie. Architektoniczna symbolika uwidacznia relację względem centrum, które z kolei powiązane jest z *axis mundi* – osią świata, łączącą dół i górę, umożliwiającą przemieszczanie się z góry na dół i z dołu do góry. Symbolika ta orientuje człowieka w świecie w wymiarze przestrzennym, dyskursywnym i aksjologicznym (normatywnym), nadając kierunek jego drodze życia i organizując jedność *sacrum* i *profanum*, natury i kultury. Oś pionowa, wyjaśnia Norberg-Schulz, prezentuje „drogę» ku rzeczywistości, która może być «wyżej» lub «niżej» niż codzienne życie; rzeczywistości, która przewycięża siłę przyciągania ziemskiego, czyli istnienie na ziemi, lub się jej poddaje. *Axis mundi* więc to coś więcej niż centrum świata – przedstawia ona związek między trzema kosmicznymi dziedzinami. Przejście z jednej dziedziny do drugiej może nastąpić jedynie wzdłuż centralnej osi²².

Wieża jest podstawowym symbolem owej wertykalności, tożsamości oraz stabilności porządku świata ludzkiego. Może też zostać zawłaszczona przez ludzkie pragnienie samostanowienia, emancypacji względem natury („tego, co pod”) i świata wartości („tego, co nad”). Przypomnijmy, że wieża stanowi w judaizmie i chrześcijaństwie pierwszą budowlę, poprzez którą człowiek zwraca się przeciw Bogu. W Księdze Rodzaju przedstawiono budowę miasta i wieży Babel (*Bab-ili* – „brama boga”), która wiązała się z kultami astralnymi. Na wieży tej sprawowano kult

21 Zob. Christian Norberg-Schulz, *Genius loci. Towards a Phenomenology of Architecture* (New York: Rizzoli, 1979).

22 Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń i architektura*, 21.

boga Marduka utożsamianego z Jowiszem²³. Mezopotamskie zigguraty stanowiły też obiektywizację ludzkiej mocy, dążenia człowieka do osiągnięcia nieba, ubóstwienia siebie w swym dziele²⁴, samowystarczalności, wieczności i samowoli²⁵. W architekturze współczesnej, poczynając od będącego dla Dostojewskiego obrazem „współczesnego Baala – kultowy[m] zbiornik[iem], w którym ludzie składają hołd demonom Zachodu – władzy pieniądza, czystego ruchu i pobudzająco-otępiającym uciechom”²⁶ Kryształowego Pałacu, poprzez wieżę Eiffla, wieżowce na Manhattanie oraz ostatecznie niezbudowany w całości Pałac Rad w Moskwie²⁷, a kończąc na obecnie najwyższym budynku – Burdż Chalifa (828 m), wielkość i wysokość stały się potwierdzeniem (wszech) mocy techniki, potencjalnego braku ograniczeń dla kosmicznej ekspansji człowieka²⁸. Tymczasem Bóg, którego nie „obejmuje (...) to, co największe”, a który „daje się (...) objąć temu, co najmniejsze”²⁹, wykracza poza widzialną manifestację cykliczności kosmicznego porządku, poza

23 Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken Books, 1970), 70.

24 Dariusz Adamczyk, „Występek mieszkańców całej ziemi w świetle Księgi Rodzaju (11, 1-9)”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 25 (2011): 68. Budowla upamiętniała imię twórcy, czyniła go nieśmiertelnym. W fundamentach zigguratów uwieczniano imiona budowniczych (zob. Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*, 74).

25 Stefan Szymik, „«Wieża Babel» P. Breughla czytana oczami biblisty”, w *Biblia kodem kulturowym Europy*, red. Stefan Szymik (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 76. Opowieść z rozdziału 11 Księgi Rodzaju odnosi się do rozważanej w tym tekście kwestii filiacji. W jej finale Bóg rozprasza ludzkość, aby ustanowić poprzez Abrahama nową wieżę opartą na zaufaniu i posłuszeństwie (zob. Bernhard W. Anderson, *From Creation to New Creation. Old Testament Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 178). Zresztą etymologię wieży Babel można odczytywać też, jak podaje Ewa Rewers, następująco: *Ba* (ojciec) i *Bel* (bóg) (Ewa Rewers, „Podążając za Cassirerem: moc i przemoc metafory”, w *Symbol a rzeczywistość*, red. Bolesław Andrzejewski (Poznań: Wydawnictwo UAM 1996), 14). Transformację filiacji wyraża zmiana imienia „ojca mnóstwa narodów”: Abraham nosił wcześniej imię Abram (od babilońskiego *abi-ramu*), oznaczające „ojciec jest wywyższony” i wskazujące na związek z kultem astralnym.

26 Peter Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzna teorii globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011), 18.

27 Robert Harbison, *Zbudowane, niezbudowane i nie do zbudowania. W poszukiwaniu znaczenia architektonicznego*, przeł. Barbara Gadomska (Warszawa: Murator, 2001), 64–65.

28 Jacek Krenz, *Architektura znaczeń* (Gdańsk: Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej 1997), 62.

29 *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* – maksyma znajdująca się na grobowcu św. Ignacego Loyoli (Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodkowska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 147).

„niebo”³⁰, sytuując się z jednej strony „powyżej dachu”³¹, ponad idolami boskości (postaciami mocy jako samoubóstwienia), a z drugiej „pośród najmniejszych”, stanowi też właściwe odniesienie dla ludzkiego chcenia.

Fundację wieży Babel, a także wszystkich monumentów odwracających ojcowski porządek wertykalny, można odczytywać jako akt ponownego stworzenia świata poprzez ustanowienie centrum, które pozostaje teraz w ludzkiej dyspozycji³² i w którym, pod postaciami różnorodnych idoli mocy, człowiek umieszcza samego siebie. Wprawdzie, jak czytamy w Księdze Rodzaju, dzieło takie jednoczy ludzi, lecz zarazem wyrażając bunt człowieka przeciw Bogu, wywołuje poróżnienie i wrogość. Zanik metafizycznego i aksjologicznego odniesienia, uwidaczniający się w fenomenach „śmierć Boga” i „śmierci ojca”, powoduje, co dostrzegał już Pascal, a po nim w poetyckiej postaci to doświadczenie oddawali Jean Paul Richter i Fryderyk Nietzsche, dezorientację człowieka, utratę sensu życia. Ojciec – pisał M. Foucault w tekście komentującym szaleństwo Hölderlina – „ogłaszając Prawo, wiąże w szersze doświadczenie przestrzeń, regułę i język”³³. Stąd też unieważnienie, czy niejawnosc figury ojca – Lucyfer jest w interpretacji J. Böhme pierwszym zbuntowanym synem Boga – musi wiązać się z załamaniem się porządku, różnicy i języka, umiejscowienia oraz orientacji³⁴, a wraz z tym symbolicznego porządku architektury³⁵. Rewersem inflacji Ja, prometejskiego buntu przeciw Bogu i faustycznego nienasycenia, ubóstwienia człowieka („człowieko-bóstwa”), które odzwierciedla się w architektonicznym monumentalizmie („ogromie”), staje się jego demonizacja i autodestrukcja, korelatem rozumu instrumentalnego szaleństwo³⁶, rezultatem (samo)uwielbienia człowieka egzystencjalna pustka, a samowoli naturalizacja³⁷.

30 Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, 174–178.

31 Janusz St. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1983), 5–6.

32 Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*, 74.

33 Michael Foucault, *Le „non” du père*, w *Dits et Écrits I (1954-1969)* (Paris: Gallimard, 1994), 200. Cyt. za: Claudio Risé, *Ojciec. Niezgoda na nieobecność*, przeł. Dariusz Chodyniecki (Kielce: Jedność, 2005), 118.

34 Claudia Nitschke, *Der öffentliche Vater. Konzeptionen paternalen Souveränität in der deutschen Literatur (1755-1921)* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2012), 9.

35 Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga. W kręgu znaczeń symbolicznych* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu UMK, 2011), 64–69.

36 Jan Krasicki, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej* (Kraków: Homini, 2012), 70–71.

37 Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (Salzburg–Wien: Otto Müller Verlag, 1998), 170.

O trzech przemianach

Modelowa struktura domu (budynku) stanowi, jak wskazuje G. Bachelard, „jeden ze schematów wertykalnych ludzkiej psychiki”³⁸. W układzie tym piwnica odpowiada podświadomości (*id*), strych i dach marzeniom, wartościom (*super ego*), a sfera pośrednia, tj. dzienna część domu, relacjom rodzinnym i społecznym (*ego*). Główny bohater dramatu Calderóna nie ma domu, nie zna bliskich, nie znajduje się w wieży u siebie, nie jest ona jego miejscem zamieszkania, nie wychodzi z niej i nie powraca. Nie kocha i nie jest kochany. Nie zna przytulności domu i związanego z nią spokoju, poczucia wartości oraz łagodności³⁹. Żyje w od-osobnieniu, co nie tylko pozbawia go możliwości relacji z innymi, ale i deformuje jego byt osobowy. Nie widzi twarzy swego wychowawcy i strażników, a zatem też nie może ukształtować własnego oblicza. W tym też sensie, nie doświadczając międzyludzkiej aksjofery realizującej się we wzajemnym byciu dla innych, nie jest (o)sobą, bo nie mieszka⁴⁰. Wieża jest przede wszystkim dla niego lochem, dominująca w niej część przyziemna (dolna wieża) oddziela go od świata, nie dając mu jednocześnie schronienia. Budzi to w nim pragnienia i namiętności, których nie jest świadom, a które wypełniają jego „centrum osobowe”. Z drugiej strony w wieży przebiega jego proces edukacyjny – Kłotald przekazuje mu wiedzę na temat świata, dobre maniere, powinności i *arcana* sztuki rządzenia. Na skutek braku związku ze światem Zygmunt nie potrafi rozpoznawać pragnień i towarzyszących im namiętności, ani rozumnie nimi kierować. Nie zna samego siebie, albowiem nie doświadcza własnej wolności, nie czyni ani dobra, ani zła, będąc pozbawionym możności sprawstwa. Jest wyedukowany, lecz nie wychowany (nie przyswoił wartości)⁴¹.

W zarysowanej przez Calderóna dynamice transformacji postaci Zygmunta możemy wyróżnić moment regresywny, zejście na dół, do podziemi, własnej otchłani (*id* wyzwolone od *super ego*) oraz moment progresywny, świadomość własnych pragnień i skuteczne panowanie nad nimi (*ego*, które „reguluje” skłonności poprzez cnoty). Pierwszy z tych

38 Gaston Bachelard, „Dom rodzinny i dom oniryczny”, w *Wyobrażenia poetycka*, przeł. Henryk Chudak, Anna Tatarkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975), 309.

39 Ulrich Schrade, Bogusław Wolniewicz, Jan Zubelewicz, „Dom jako wartość duchowa”, w Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości II* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018), 169.

40 Jan Galarowicz, „Aksjologia domu jako przestrzeni duchowej”, w *Powrót do wartości* (Kraków: Petrus, 2011), 190.

41 Schrade, Wolniewicz, Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, 169.

momentów staje się warunkiem drugiego. Inaczej mówiąc: przesłanką *metanoi* Zygmunta jest obiektywizacja jego skrywanych pragnień, urazów, a nawet uczynienie zła. Duchowy rozwój człowieka, jak zauważa polski psychiatra Kazimierz Dąbrowski, dokonuje się poprzez dezintegrację pozytywną, która prowadzi do integracji wtórnej⁴². Moment alienacji, bycia poza sobą, regresu, a więc moment związany z cierpieniem, deprywacją na niższym poziomie struktury osobowej człowieka, jest zarazem krokiem do tzw. integracji wtórnej, scalenia na wyższym poziomie aksjologicznym. Duch człowieka znajduje się w ciągłej drodze do samego siebie, a koniecznym warunkiem rozwoju jest doświadczenie tego, co nie powinno zaistnieć, czego człowiek nie chce, z czym pozostaje w niezgodzie i co powoduje jego cierpienie. Proces „Odysei” oraz „fenomenologii ducha” dokonuje się, jak wykazywał Heidegger, poprzez interpretację poezji Hölderlina, poprzez utratę tego, co bliskie, oparcia w bycie i przyswojenie własnej bezradności, „bycia poza sobą” jako „bycia u siebie”⁴³. Droga w górę wiąże się ze zstąpieniem do „głębi”, „wnętrza”, Otchłani⁴⁴, poznania własnego „cienia”.

Istotnym składnikiem sztuki życia okazuje się zatem właściwy stosunek do cierpienia jako korelatu klęski, a więc nadawanie sensu cierpieniu⁴⁵. Ujmijmy cierpienie, na potrzeby dalszych analiz, jako stosunek woli do tego, co istnieje lub czego nie ma, polegający po pierwsze na niechęci do tego, co jest, było lub będzie, a także na pragnieniu tego, czego nie ma, co się nie stało i co się nie stanie. Cierpienie jest zatem doświadczeniem rozbieżności porządku ontycznego i normatywno-wolicjonalnego, rozbieżności, wobec której człowiek jest bezradny i która jawi się mu jako zło.

Tragizm wiąże się z uobecnianiem się najbardziej skrajnych i bolesnych doświadczeń, zaistnieniem tego, co nie powinno zaistnieć, a także wiążącym się ze zniszczeniem tego, co winno istnieć⁴⁶. Opiera się zatem na skrajnej rozbieżności pomiędzy stanem pożądanym i stanem faktycznym. Zarazem owa sytuacja upadku i zniszczenia zostaje wpisana w sztuce tragicznej w najgłębszy poziom istnienia, uobecnianie

42 Kazimierz Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną* (Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Powszechnej, 1975), 87–157.

43 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister”* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984).

44 Martin Heidegger, „Wozu Dichter?”, w *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 169–220.

45 Victor Frankl, *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki, Józef Morawski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984), 80.

46 Henryk Elzenberg, „Tragizm”, w *Pisma estetyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, 1999), 250.

się boskości, a także osiąganie mądrości. Cierpiący heros, stwierdza Arystoteles w *Poetyce*, budzi grozę i współczucie, odpycha od siebie, a jednocześnie przyciąga. Jest niehumaniczny, ale też i arcyhumaniczny. Doświadcza tego, czego nie chce, aby zaistniało i co nie powinno zaistnieć, a jednak musi nastąpić. Według Arystotelesowskiej wykładni, dla której modelem tragedii jest *Król Edyp* Sofoklesa, widowisko sceniczne przedstawia kończące się klęską zmaganie człowieka z losem, którego nieuchronność pragnie odwrócić, a którą sam wywołuje⁴⁷.

Jeżeli skoncentrujemy się teraz na upadku, można zapytać: Co zrobić z doświadczeniem tego, co istnieć nie powinno, a musi zaistnieć? W jaki sposób zachcieć tego, co było wcześniej niechciane? Lekcja Arystotelesa zmierza z jednej strony w kierunku unikania nadmiaru, zabezpieczenia człowieka przez cnoty przed popadaniem w *hybris* i *hamartia*. Z drugiej strony przedstawienie tragiczne, przeprowadzając widza przez upadek, powoduje *katharsis*, wyzbycie się tego, co negatywne, a więc co zaburza właściwe widzenie świata, innych i siebie. *Katharsis* prowadzi do uporządkowania całości życia osobowego na poziomie wolicjonalnym, afektywnym i intelektualnym. Sztuka tragiczna, zauważał Nietzsche, który z kolei uznał dionizyjski nadmiar za przejaw twórczo-destrukcyjnego aspektu istnienia, odwraca kierunek woli człowieka, uczy pragnienia wiecznego powrotu, które opierając się na afirmacji przeszłości, pozwala kreować przyszłość. W przewyciężaniu samego siebie, nauczaniu się chcenia siebie w całości, w przyswojeniu sztuki chcenia tego, co niechciane (Zaratustra chcąc nadczłowieka, musi i chcieć człowieka), kształtuje się postawa wolności od woli „zemsty na istnieniu”.

Odnosząc powyższą kategorię do losu Zygmunta, można w wyraźny sposób wyróżnić trzy takie momenty. Pierwszym jest jego uwięzienie, którego jest świadom i które zaszczerpa w nim pragnienie zemsty. Drugim etapem jest pobyt na zamku, gdzie niechęć do tego, co było, wyzwala w nim aktywną wolę zemsty i realizację pragnień. Trzecie stadium przedstawia się jako przewyciężanie woli zemsty, utwierdzanie panowania wartości oraz rozumu nad pragnieniami, miłości nad nienawiścią, a dobra ogółu nad dobrem własnym. Schemat – niewola, samowola, wolność – w którym odzwierciedlają się trzy fazy życia człowieka – (wczesne) dzieciństwo, bunt młodości i dojrzałość – opisuje też trzy podstawowe perspektywy, w których Calderón przedstawia postać Zygmunta.

Przyjrzyjmy się teraz tym przemianom, wskazując krótko, jak kształtuje się „wola zemsty na istnieniu”, w jaki sposób się przejawia i w jaki

47 Arystoteles, *Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983), 17; 35–39.

może zostać przetransformowana. Niewola Zygmunta związana jest z doświadczeniem braku możliwości, wynikającym z totalnego panowania woli „Innego”, który dodatkowo jest nieznany, a zatem może nim być ktokolwiek. Zniewolenie ogranicza przysługującą mu na bazie jego ludzkiej egzystencji zdolność do działania, poruszania się, wiedzy o samym sobie. Pragnie wolności, a więc zdolności do działania zgodnie z własną wolą, ujmowaną jako zerwanie ograniczeń i zemsta na ciemnościach. Nie zna przyczyny cierpienia, dlatego można określić go, za Ricoeurem, jako lamentującą „ofiara niegodziwości drugiego człowieka”⁴⁸, a wobec tego „żywą ranę”⁴⁹, dotykaną przez każdego, skoro nie można wskazać osoby odpowiedzialnej za krzywdę. Krzywda, której doznaje, nie tylko zadaje mu niewytłumaczalny ból – nie wie bowiem, dlaczego znajduje się w takiej sytuacji, ale zło przenika do jego serca, infekuje go. Zygmunt zostaje obezwładniony przez zło w taki sposób, że nie jest się mu w stanie przeciwstawić. Może odpowiedzieć na doznane zło tylko zemstą i gwałtownością, odwetem, tytanicznym pragnieniem zniszczenia porządku świata. Rozumie swoją ludzką godność, a zatem wyższość względem świata przyrody, którego funkcjonowanie jest mu znane. Jest człowiekiem, a nie zostaje uznany jako człowiek, co – oprócz kajdan – wyrażają zwierzęce skóry okrywające jego ciało. A zarazem widzi własne poniżenie – w jego życiu, w odróżnieniu do wszystkich istot, nie ma niczego prócz cierpienia:

O! pierś moja od gniewu się wzdyma,
Serce moje wybucha wulkanem;
Jakie prawo mnie, człowieka, trzyma,
Że nie danem mi, co wszystkim danem,
Kto bezprawnie mi, okrutnie bierze,
Co ma strumień, ryba, ptak, co zwierzę?⁵⁰

W tej sytuacji jest bezradny: nie może walczyć o wolność i uznanie przez innych własnego człowieczeństwa. Nie może też znaleźć racji swego stanu, a więc winy, która odpowiadałaby karze. Może cierpieć i złorzeczyć, żyjąc nadzieją, że kiedyś zło zostanie odwzajemnione. Jego wola staje się wolą zła.

48 Paul Ricoeur, *Zło: wyzwanie rzucone teologii*, przeł. Ewa Burska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992), 15.

49 Paul Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1992), 56.

50 Calderón de la Barca, *Życie snem*, 23.

W tym momencie następuje raptowna odmiana okoliczności. Budzący się w pałacu królewskim Zygmunt przenosi się w nowe otoczenie wraz ze swoim bolesnym doświadczeniem. Dowiadyuje się, kim jest, oraz otrzymuje władzę. Teraz zna już odpowiedzialnych za swoje cierpienie i wie, ku komu może zwrócić swoją złość. Zło pochodzi od innego człowieka (w szczególności ojca), a zatem to inni, pozbawiając Zygmunta godności, sami muszą zostać jej pozbawieni. Pojawia się zatem pragnienie, aby odwrócić role i stanąć na miejscu tego, kto zniewala, być panem poprzez zniewolenie innych, wznosząc się za sprawą ich umniejszenia.

W samowoli wola dochodzi do świadomości samej siebie jako połączonej z możliwością, zdolnością do urzeczywistniania możliwości w przekraczaniu ograniczeń środowiska przyrodniczego, społecznego i moralnego. Wola innego sytuuje się tutaj naprzeciw i jako taka musi zostać pokonana, a motywy działania wypływają ze sfery pragnień. Królewicz wchodzi w rolę „dziecka” czy też zbuntowanego młodzieńca, różniąc się od niego posiadaną pozycją społeczną, siłą fizyczną i rodzajem pragnień, a zarazem w sposób dziecięcy narzuca swą wolę otoczeniu i reaguje agresją na każdą sugestię oraz każdy zakaz. Odkrywa wolę, która nie tylko może chcieć, lecz posiada zarazem moc, aby zrealizować swe pragnienia. Nawiązując do koncepcji Dąbrowskiego, można stwierdzić, że w Zygmuncie następuje regres świadomości samego siebie i świadomości aksjologicznej, ujawnia się to, co popędowe i afektywne, pierwotne i prymitywne. W kulturze wojowniczo-rycerskiej czy dworskiej etos honoru umożliwiał panowanie nad sobą, nad pragnieniami, oddzielenie się od bezpośredniości pożądania. Tymczasem Zygmunt odrzuca reguły poszanowania względem służby, kobiet, mężczyzn, starców. Zygmunt już nie tylko złorzeczy, lecz staje się złoczyńcą i stosownie do tego znajduje się „u siebie”, ujawniając, co się w nim skrywa, a zarazem „poza sobą”, bo nie jest taki, jaki być powinien. A co ważniejsze, nie chce tego, co powinien chcieć, bo wraz z władzą innego człowieka, zniknęła wszelka powinność.

Samowola prowadzi Zygmunta do ponownego zniewolenia, którym w istocie jest sama na poziomie wewnętrznym. Tutaj dokonuje się, jak wiemy, odmiana zewnętrznej sytuacji powiązana z kolejną metamorfozą bohatera. Dzięki fikcji snu i rekonstrukcji relacji ojcostwa jako porządku duchowego (Klotald), instytucjonalnego (władza królewska) i kosmicznego (Bóg Ojciec) – do analizy obu kwestii wrócimy niżej – Zygmunt rozwija refleksyjną i krytyczną świadomość. Zauważmy tutaj tylko, że w wolności wola syna zostaje poddana woli ojca, odniesiona do figury boskiego Ojca oraz powinności. Wola ojca przestaje być wyrazem woli arbitralnej i tyrańskiej, a uobecnia w sobie porządek moralny i społeczny.

Boski Ojciec konstituuje napięcie normatywne niezależne od ludzkich pragnień, dzięki któremu człowiek może zacząć panować nad samym sobą, zyskując stałość odniesienia. To odniesienie pozwala na wyrzeczenie się zła i podjęcie z nim skutecznej walki: złorzeczący niewolnik, a następnie złorzeczący złoczyńca przekształca się stopniowo w dobroczyńcę, jako że dotychczasowe doświadczenia przestaje przyjmować z niechęcią i zemstą i wykorzystuje je do kształtowania dojrzałości afektualno-wolicjonalnej. Życie ujęte jako sen staje się najważniejszą lekcją w drodze ku przebudzeniu – śmierci. Panowanie nad innymi wymaga uprzedniego zapanowania nad sobą, a zatem nad sferą afektów, bezpośrednich pragnień i potrzeb. Wymaga ono też uwzględnienia osób, wartości, praw i norm; przyjęcia przekraczającego człowieka porządku, który zostaje mu tyleż dany (zastaje go), ile zadany, bo jest powołany do jego poszanowania i utrwalania. To z kolei wymaga ukształtowania świadomości refleksyjnej, dystansu względem siebie, oglądania samego siebie nie z perspektywy pragnień i namiętności, lecz z perspektywy powinności, a więc różnicy aksjologicznej. Jednak to dopiero człowiek wolny od zemsty, od bólu związanego z niechęcią do tego, co było, staje się wolny do sprawiedliwości, wyrzeczenia, poświęcenia, przezorności.

Figura ojca a dialektyka Pana i Niewolnika

Ujmijmy teraz te trzy stadia w aspekcie relacji ojcostwa, rozumianej jako wyznaczenie granicy działaniu i ukonstytuowanie odniesienia normatywnego. W zniewoleniu prawo ojcowskie jest zewnętrzne, przymuszające i utrzymujące się w mocy, dzięki pozbawieniu możliwości realizacji zła. Jednak to ono samo zakorzenia zło, powodując dążenie do buntu i zemsty. Na poziomie samowoli prawo (podobnie jak sama figura ojca) zostaje unieważnione, co symbolicznie wyraża dążenie Zygmunta do ojcobójstwa.

To rodzicielstwo, wskazuje Tischner na podstawie interpretacji dialektyki Pana i Niewolnika z Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*, formuje źródłową sytuację egzystencjalną człowieka, nadającą sens i wartość jego istnieniu⁵¹. Rodzic pozostaje w pewnym sensie zawsze dla swojego dziecka Panem, a ono dla niego Niewolnikiem. Ale i odwrotnie: przedstawienie Pana zawiera w sobie aspekt ojcostwa, tak jak w obrazie Niewolnika uwidacznia się aspekt dzieciństwa. Owo rodzinne splątanie wzmacnia się jeszcze, jeżeli włączymy w nie figurę Boga Ojca. Odzyskanie suwerenności

51 Józef Tischner, *Filozofia dramatu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 158–159.

możliwe jest w tej strukturze tylko poprzez wtargnięcie na pozycję Pana, unicestwienie odniesienia (względem ojca i Ojca), które konstytuuje granicę dla pożądania, samowoli w dysponowaniu rzeczami: „Droga synów do wolności, pisze Tischner, musi odtąd prowadzić przez winę ojcobójstwa”⁵². Uzyskując prawo samostanowienia, wyemancypowania z „ręki O(o)jca” muszą oni stać się „ojcobójcami”⁵³.

Tragizm opisywanej sytuacji polega na tym, że osoby mogą zmieniać w niej pozycje, lecz posiadanie Pana i Niewolnika okazuje się niezbędne do rozumienia samego siebie i świata, do kształtowania własnej wartości. Przemieszczają się one z miejsca Pana na miejsce Niewolnika, z miejsca Niewolnika na miejsce Pana, zmieniają wreszcie swych Panów i Niewolników. Dodatkowo nie wystarczy tutaj przemiana i wycofanie się jednej ze stron z pola konfliktu: jego transformacja wymaga wzajemnej przemiany. Zbawienie (wyzwolenie od zła) ojca/Pana/Niewolnika, przywołajmy jeszcze raz Fiodorowa (prawosławną tradycję nadziei powszechnego zbawienia), następuje wraz z synem/Panem/Niewolnikiem.

W konsekwencji, gdy odniesiemy powyższe rozważania do analizowanego dramatu, otrzymujemy następującą zależność: Zygmunt, aby odzyskać własną wartość, zobaczyć w sobie człowieka-Pana, musi upokorzyć własnego ojca, uczynić go swoim Niewolnikiem. Ale, aby stać się człowiekiem-synem, „synem człowieczym”, musi wykroczyć poza dialektykę Pana i Niewolnika. Tragizm tej sytuacji polega jeszcze na tym, że jej transformacja wymaga odegrania jej do samego końca. Dopiero, gdy jedna ze stron przegra, a druga wygra, otwiera się możliwość zmiany struktury samego pola relacji. Zygmunt musi stać się ojcobójcą, aby doprowadzić do transformacji i wskrzeszenia ojcostwa.

Bibliografia

Książki i monografie

- Anderson Bernhard W., *From Creation to New Creation. Old Testament Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983).
- Baczyńska Beata, *Dramaturg w wielkim teatrze historii. Pedro Calderón de la Barca* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005).

52 *Ibidem*, 159.

53 Dieter Borchmeyer, Schiller. *Die Tragödie vom verlorenen Vater*, <https://literaturkritik.de/id/8136> (dostęp: 10.09.2023).

Wieża jako symbol *axis mundi* i *axis personae*...

- Bałus Wojciech, *Gotyk bez Boga. W kręgu znaczeń symbolicznych* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu UMK, 2011).
- Calderón de la Barca Pedro, *Życie snem*, przeł. Józef Szujski (Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1882).
- Dąbrowski Kazimierz, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną* (Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Powszechnej, 1975).
- Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001).
- Elzenberg Henryk, „Tragizm”, w *Pisma estetyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie), 249–268.
- Фёдоров Николай Ф., *Собрание сочинений в четырёх томах* (Москва: Прогресс, 1995), t. 2-3.
- Foucault Michael, *Le „non“ du père*, w *Dits et Écrits I (1954-1969)* (Paris: Gallimard, 1994), 189–203.
- Frankl Victor, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. Roman Czernecki, Józef Morawski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984).
- Grygiel Stanisław, *W kręgu wiary i kultury* (Warszawa–Kraków: Michalineum, 1990).
- Harbison Robert, *Zbudowane, niezbudowane i nie do zbudowania. W poszukiwaniu znaczenia architektonicznego*, przeł. Barbara Gadomska (Warszawa: Murator, 2001).
- Heidegger Martin, *Hölderlins Hymne „Der Ister”* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984).
- Krasicki Jan, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej* (Kraków: Homini, 2012).
- Krenz Jacek, *Architektura znaczeń* (Gdańsk: Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, 1997).
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: PWN, 1998).
- Milczarek Michał, *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013).
- Nitschke Claudia, *Der öffentliche Vater. Konzeptionen paternaler Souveränität in der deutschen Literatur (1755-1921)* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2012).
- Norberg-Schulz Christian, *Genius loci. Towards a Phenomenology of Architecture* (New York: Rizzoli, 1979).
- Norberg-Schulz Christian, *Bycie, przestrzeń, architektura*, przeł. Barbara Gadomska (Warszawa: Murator, 2000).
- Pasierb Janusz St., *Pionowy wymiar kultury* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1983).
- Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, przeł. Erazim Kohák (Chicago and LaSalle: OPEN COURT, 1996).
- Platon, *Hippiasz Mniejszy. Hippiasz Większy*, przeł. Władysław Witwicki (Warszawa: Wydawnictwo Recto, 1992).
- Ratzinger Joseph, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodkowa (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006).
- Ricoeur Paul, *Zło: wyzwanie rzucone teologii*, przeł. Ewa Burska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992).

- Ricoeur Paul, *Filozofia osoby*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1992).
- Risé Claudio, *Ojciec. Niezgoda na nieobecność*, przeł. Dariusz Chodyniecki (Kielce: Jedność, 2005).
- Sarna Nahum M., *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken Books, 1970).
- Sedlmayr Hans, *Verlust der Mitte*, (Salzburg–Wien: Otto Müller Verlag, 1998).
- Sloterdijk Peter, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski, (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011).
- Sloterdijk Peter, *Musisz życie swe odmienić*, przeł. Jerzy Janiszewski (Warszawa: PWN, 2014).
- Tischner Józef, *Filozofia dramatu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006).

Rozdziały w monografiach

- Bachelard Gaston, „Dom rodzinny i dom oniryczny”, w *Wyobrażenia poetycka*, przeł. Henryk Chudak, Anna Tatarkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975), 301–330.
- Baczyńska Beata, „Życie jest snem i Książę Niezłomny, czyli dwa «polskie» dramaty Pedra Calderóna de la Barca”, w *Arcydzieła literatury hiszpańskiej. Dziesięć wykładów*, red. Magda Potok (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 131–158.
- Galarowicz Jan, „Aksjologia domu jako przestrzeni duchowej”, w *Powrót do wartości* (Kraków: Pertrus, 2011), 185–203.
- Heidegger Martin, „Wozu Dichter?”, w *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 169–220.
- Heidegger Martin, „...poetycko mieszka człowiek...”, w *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2002), 165–181.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, „Co to jest imitacja?”, w Pedro Calderón de la Barca, *Życie jest snem*, imitował Jarosław Marek Rymkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1971), 5–12.
- Rewers Ewa, „Podążając za Cassirerem: moc i przemoc metafory”, w *Symbol a rzeczywistość*, red. Bolesław Andrzejewski (Poznań: Wydawnictwo UAM, 1996).
- Schrade Ulrich, Wolniewicz Bogusław, Zubelewicz Jan, „Dom jako wartość duchowa”, w Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości II* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018), 163–185.
- Szymik Stefan, „«Wieża Babel» P. Breughla czytana oczami biblisty”, w *Biblia kodem kulturowym Europy*, red. Stefan Szymik, (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 71–86.

Wieża jako symbol *axis mundi* i *axis personae*...

Czasopisma

Adamczyk Dariusz, „Występek mieszkańców całej ziemi w świetle *Księgi Rodzaju* (11, 1-9)”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 25 (2011): 57–83.

Eloy Cichocka Marta, „Życie to sen: Calderón w nowej odsłonie”, *Przekładaniec* 31 (2015): 182–200.

Goliński Janusz K, „«Do smaczniejszego snu przysposobienia...» Igraszki oniryczne Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (?)”. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne. Filologia Polska* 38 (1995): 7–24.

Netografia

Borchmeyer Dieter, *Schiller. Die Tragödie vom verlorenen Vater*, <https://literaturkritik.de/id/8136> (dostęp: 10.09.2023).

