

DARIUSZ BAWOŁ

Łódź

MIĘDZY POWIEŚCIĄ A DIALOGIEM FILOZOFICZNYM. O TRANSGENICZNEJ STRUKTURZE CZĘŚCI DRUGIEJ *TWARZY KSIĘŻYCA* TEODORA PARNICKIEGO

1. Uwagi terminologiczne

Wprowadzony w temacie termin „transgeniczny” domaga się pewnego wyjaśnienia. Mianowicie zapożyczony jest z genetyki, gdzie określa się jako transgeniczne organizmy, „w których do zespołu genów powstałych w wyniku ewolucji, w wyniku świadomych zabiegów człowieka, wprowadzono nowy gen” lub geny. Operacja ta nazywana jest transgenezą. Nowo powstały w jej wyniku organizm spełnia nowe funkcje, za które odpowiedzialne są obce geny wprowadzone do jego genomu¹.

Na czym polegałaby jednak transgeniczność struktury dzieła literackiego. Sama już nazwa wskazuje, że pomysł dotyczyłby przedmiotu genologicznego i możliwych przekształceń w ramach jego struktury. Przekształcenia te polegałyby na wprowadzeniu do struktury gatunkowej dzieła elementów strukturalnych heterogenicznych, czego efektem byłoby jego wzbogacenie o funkcje elementów przemieszczonych ze struktury obcej.

¹ Zob. *Encyklopedia biologiczna*. Red. Z. Otałęga i in. T. II. Kraków 2000, s. 51-52. Termin „sztuka transgeniczna” stosuje się do działań Eduardo Kaca, który transplantuje lub implantując DNA produkuje biotechniczne hybrydy w celu stworzenia genetycznego dzieła sztuki. Zob. O. Grau, *Nowe obrazy z życia. Rzeczywistość wirtualna, sztuka genetyczna i transgeniczna*. Przeł. E. Dżurak. „Kwartalnik Filmowy” 2001, nr 35-36, s. 108-119. W moim rozumieniu termin „transgeniczny” dotyczy struktury genologicznej dzieła literackiego.

Na tego typu transformacje gatunkowe zwróciła już uwagę Stefania Skwarczyńska, wprowadzając na ich określenie termin „instrumentacja gatunkowa” (bądź gdzie indziej „rodzajowa”). W jej rozumieniu, odnosiłby się on do takich sytuacji, gdy konkretny utwór literacki zbudowany jest na podstawie więcej niż jednej struktury genologicznej (gatunkowej lub rodzajowej), co wywoływałoby zjawisko powiązania i wzajemnego ustosunkowania w poszczególnych utworach różnych form rodzajowo-gatunkowych².

Takie, jak rozwija tę myśl Teresa Cieślukowska, wprowadzenie w obręb jednej struktury gatunkowej innych gatunków literackich, przy jednoczesnym funkcjonalnym ich powiązaniu z elementami poetyki tegoż gatunku, powoduje wniesienie w obręb danego utworu elementów poetyki nowej³. Poprzez ową swoistą „aluzję do gatunku” ewokowana jest tradycja literacka, do jakiej dana forma genologiczna należy⁴.

Jest to ujęcie prekursorskie w stosunku do badań intertekstualnych, które otwierają tekst na relacje, w jakie wchodzi on nie tylko z innymi tekstami, ale i traktowanym *quasi*-tekstowo architektem, tj. między innymi „realizowanymi” w nim strukturami genologicznymi⁵.

W konkretnym przypadku tekstu, który będzie przedmiotem mojej uwagi – części drugiej powieściowej trylogii Teodora Parnickiego *Twarz księżycy*, chodziło będzie o obecność w jego strukturze gatunkowej ele-

² Zob. S. Skwarczyńska, *Nie dostrzeżony problem podstawowy genologii*. W zb.: *Problemy teorii literatury*. S. 2 Wyb. H. Markiewicz, Wrocław 1987, s. 103; S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*. T. 3 Warszawa 1965, s. 198–200.

³ Zob. T. Cieślukowska, *Warsztat współczesnej prozy narracyjnej*. Łódź 1967, s. 77.

⁴ Zob. Skwarczyńska, *Wstęp...*, *op. cit.*, 198–199.

Kwestiami podobnymi zajmował się również Jan Trzynadłowski, określając je mianem „zjawisk międzygatunkowych”. Zob. J. Trzynadłowski, *O zjawiskach międzygatunkowych w utworach literackich*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1962, z. 1, s. 147–150.

⁵ Na temat architektu zob. G. Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*. Przeł. A. Milecki. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Oprac. H. Markiewicz. T. 4 Cz. 1. Kraków 1996, s. 317, 321–322; L. Jenny, *Strategia formy*. Przeł. K. i J. Faliccy. „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 1, s. 273; R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*. W: tenże: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Kraków 2000, s. 91–94.

W związku z tym „realizowaniem się” struktur gatunkowych w konkretnych utworach literackich nie należy zakładać istnienia jakichś apriorycznych paradygmatów gatunkowych, ale raczej możliwą hermenutyczną rozpoznawalność znanych z tradycji form literackich.

Zob. S. Balbus, *Zagłada gatunków*. W zb.: *Genologia dzisiaj*. Red. W. Bolecki i I. Opacki. Warszawa 2000, s. 27.

mentów struktury dlań heterogenicznej – gatunku dialogu filozoficznego, który w tym aspekcie należy teraz przybliżyć⁶.

2. Dialog filozoficzny jako gatunek literacki

Na istotną rolę gatunków literackich w filozofii zwrócił uwagę Julian Marias. Jego zdaniem: „filozofia wyraża się, a więc realizuje w pełni w jakimś gatunku literackim; nim doszło do jej wyrażenia, istniała wyłączenie jako intencja i jako wysiłek bycia⁷. Wśród znanych z historii gatunków literatury filozoficznej wymienia on między innymi dialog sokratyczno-platoński. Za jego twórcę uważa się powszechnie ucznia Sokratesa – Platona. Już Arystoteles uznał jego dialogi za nowy rodzaj literacki, coś pośredniego między poezją a prozą, intelektualny dramat w mowie niewiązanej⁸. Giorgio Colli wiąże wręcz pojawienie się formy dialogu z końcem archaicznej greckiej mądrości i powstaniem filozofii: „Platon stworzył [...] literaturę w postaci dialogu, wynalazł odrębny gatunek dialektyki i retoryki pisanej, który w toku swojej opowieści prezentuje dyskusje zrodzone w wyobraźni i toczone wobec nieokreślonej publiczności. Ten nowy rodzaj literacki został przez samego Platona obdarzony nową nazwą „filozofia⁹. Ta myśl wyraża dobitnie to, na co zwracają uwagę badacze tradycji platońskiej z kręgu tybińskiego, m.in. Thomas A. Szlezák, który stwierdza, że „forma dialogu platońskiego nie jest czymś zewnętrznym, lecz czymś istotnym dla jego treści”¹⁰.

⁶ Na związek struktury powieści Parnickiego z dialogiem platońskim i genealogicznie z nim powiazaną powieścią polifoniczną zwrócili już uwagę Antoni Chojnacki i Mieczysław Jankowiak. Zob. A. Chojnacki, *Parnicki w labiryncie historii*. Warszawa 1975, s. 181, 183, 236; M. Jankowiak, *Przemiany poetyki Parnickiego*. Bydgoszcz 1985, s. 112-121.

⁷ J. Marias, *Gatunki literackie w filozofii*. Przeł. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 2, s. 309.

⁸ Zob. W. Jaeger, *Paideia*. Przeł. M. Plezia. T. 2. Warszawa 1964, s. 69.

⁹ G. Colli, *Narodziny filozofii*. Przeł. S. Kasprzysiak. Warszawa 1991, s. 95-96.

Trudno dziś ustalić, czy rzeczywiście Platon jako pierwszy korzystał z formy dialogu. U Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa można wprawdzie znaleźć pewne wzmianki, że dialogi pisali wcześniej Aleksamenos ze Styry, Zenon z Elei i Protagoras, ale wyrażane w nich przekonanie oparte jest wyłącznie na tym, iż stosowali metodę zbliżoną do dialektyki. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewska. Warszawa 1988, s. 184, 547; T. Sinko, *Literatura grecka*. T. 1. Cz. 2: *Literatura klasyczna (w. V-IV przed Chr.)*. Kraków 1932, s. 474.

¹⁰ Th. A. Szlezák, *Czytanie Platona*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1997, s. 96.

Platon starał się zapewne w swoich dziełach naśladować sokratejską metodę filozofowania, której istotnym znamieniem było badanie, wypróbowywanie, leczenie i oczyszczanie ludzkiej duszy, co odbywało się za pomocą pytań i odpowiedzi po to, aby uwolnić ją od błędów i doprowadzić do prawdy¹¹. Dialog sokratyczny jawi się zatem jako wspólnie uprawiane ćwiczenie duchowe¹².

Oczywiście z trudności zrealizowania za pośrednictwem pisma takiej psychagogii Platon w pełni zdawał sobie sprawę, czego wyraz dał w *Fajdosie* i *Liście VII*. Tym bardziej, że ateński myśliciel chciał uczynić z filozofii swoiste misteria, których celem było wzniesienie się dzięki pozwalającej na anamnezę dialektyce do *epoptei*, rozumianej tu jako jednocząca kontemplacja tego, co wiecznotrwałe, a zatem według Greków boskie, i tym samym uświadomienie sobie nieśmiertelności własnej duszy. Platoński Sokrates jako *psychopompos* poprzez rozmowę indukuje niejako autosoteryczny proces, dzięki któremu dusza adepta (a właściwie jej część najwyższa z natury boska i nieśmiertelna – *logistikon*) wznosi się i powraca do dziedziny boskości i nieśmiertelności, poznając to, co jej w istocie pokrewne – boskie i wiecznie istniejące¹³. Ten ruch wznoszący stanowił „właściwy temat dramatycznej *mimesis* dialogów¹⁴. Skoro tak, to lektura dialogu mogła pełnić tylko rolę protreptyczną i hypomnematyczną¹⁵, sam zaś dialog służył jako wzorcowe ćwiczenie przygotowujące doświadczenie tego, czego zapisać nie sposób¹⁶.

Ta Platońska wersja dialogu sokratycznego, mimo że przewyższająca inne, nie jest jedyna. Mniej więcej w tym samym czasie powstały dialogi Ksenofonta i Aischinesa. Biorąc pod uwagę i te realizację, wiązać można powstanie dialogu filozoficznego nie tylko z dialektyką jako

¹¹ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński. T. I. Lublin 1993, s. 370; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński. T. 2. Lublin 1997, s. 37.

¹² Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1992, s. 29.

¹³ Na ten temat zob. zwł. K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Warszawa 1991; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*. Lublin 1994, s. 91-92, 100-133, 163; Reale, *op. cit.*, s. 37-38, 189-198; Hadot, *op. cit.*, s. 34; Szlezák, *op. cit.*, s. 85.

¹⁴ Szlezák, *op. cit.*, s. 73.

¹⁵ Zob. M. Wesoly, *Świadectwa niepisanej nauki Platona*. „Meander” 1988, nr 2-3, s. 82; Reale, *Historia...* T. 2. jw., s. 50-53.

¹⁶ Hadot, *op. cit.*, s. 31.

metodą filozofowania¹⁷, ale też z agonami w tragedii i komedii attyckiej oraz mimami Sofrona i Epicharma¹⁸. Znaczy to, że już u źródeł dialogu znajdujemy elementy literacko-teatralne. Istotne było dla powstania dialogu filozoficznego – jak zaświadcza Arystoteles¹⁹ – dokonane przez Ajschylosa ograniczenie w tragedii roli chóru i zapewnienie naczelnego miejsca dialogowi, który pod wpływem sofistyki nabrał charakteru agnitycznego. W dialogu filozoficznym ta forma podawcza fundamentalna dla dramatu, gdzie pełni rolę przede wszystkim fabularną, nabiera nowego znaczenia – mianowicie jej rola staje się poznawcza czy dialektyczna²⁰. Ta dwoista, filozoficzno-literacka geneza dialogu sprawi, że stanie się on gatunkiem otwartym²¹.

¹⁷ Dla Diogenesa Laertiosa dialektyka to po prostu „sztuka rozmawiania, dzięki której albo odpieramy, albo podtrzymujemy pewne stanowisko za pomocą pytań i odpowiedzi osób biorących udział w rozmowie”. Zob. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 184.

Tak rozumiana dialektyka odsyła do ludowych źródeł filozofowania w postaci zagadek dotyczących początków wszechrzeczy, popularnych zabaw polegających na zadawaniu „aporiów”, czyli pytań, na które nie można znaleźć definitywnej odpowiedzi, czy rozmów z mędrcami w pytaniach. Zob. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza. Warszawa 1985, s. 163-164; O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański, Warszawa 1996, s. 61-62.

¹⁸ Zob. K. Holzman, *Studia o technice literackiej i osobowości twórczej Lukiana*. Warszawa 1988, s. 84.

O tym, że starożytni dostrzegali podobieństwo dramatu i dialogu może świadczyć fakt, iż aleksandryczyk Arystofanes z Bizancjum układał utwory Platona w tetralogie. Zob. Sinko, *op. cit.*, s. 663.

Sam Platon zresztą prawdopodobnie pisał tragedie, a poza tym grupował swoje utwory w tetralogie. Zob. K. Leśniak, *Platon*. Warszawa 1993, s. 19.

Jeśli zaś chodzi o mim, to o dostrzeganiu przez dawnych teoretyków podobieństwa niech świadczy uwaga Arystotelesa o trudności znalezienia wspólnej nazwy między innymi dla mimów Sofrona i Ksenarcha oraz dialogów sokratycznych. Zob. Arystoteles, *Poetyka*, 1447b. Przeł. H. Podbielski, Wrocław 1989.

Również współcześnie dialog łączony bywa z mimem. Olga Frejdenberg pisze o dialogach platońskich jako mimach filozoficznych. Zob. O. Frejdenberg, *Mit i literatura drevnosti*, Moskwa 1998, s. 296-305.

¹⁹ Zob. Arystoteles, *op. cit.*, 1449a.

²⁰ Zob. T. Parnicki, *Autentyzm dokumentarny a wyobraźnia twórcza we współczesnej powieści historycznej i biograficznej*. W: tenże: *Szkice literackie*, Warszawa 1978, s. 83.

²¹ Heraklides z Pontu wprowadził do dialogu motywy baśniowe i awanturnicze. Cynicy dodali elementy bajki zwierzęcej. U Plutarcha znajdujemy anegdoty, zagadki, różne ciekawostki z rozmaitych dziedzin: fizyki, gramatyki, estetyki itp. Wreszcie Lukian z Samosat łączy dialog z komedią attycką i satyrą mennipejską.

Warto nadmienić, że choć nie należał dialog do gatunków kodyfikowanych przez dawne poetyki, to stał się przedmiotem refleksji genologicznej u takich autorów, jak: Dio-

W kontekście dalszych rozważań podkreślić należy trzy zwłaszcza formalne własności gatunkowej struktury dialogu filozoficznego: 1) specyfikę występującej w nim formy podawczej, gdzie dominuje rola poznawcza kosztem roli fabularnej, co sprawia że akcja przybiera charakter „akcji umysłowej”²², czyli jest właściwie prezentacją procesu dialektycznego; 2) tego typu akcja zakłada bohatera, który jest aktywny przede wszystkim w sferze *logosu*, tj. myśli i słowa; 3) dwoisty i otwarty charakter tej struktury, dzięki czemu mógł on łatwo wchodzić w związki z innymi gatunkami.

Co do tej trzeciej własności, od razu zaznaczę, że w rozpatrywanym przypadku chodzi o fuzję struktur gatunkowych dialogu filozoficznego z innym otwartym gatunkiem literackim – powieścią. Na obecność w genealogii powieści typu „dialogowego”, czy inaczej polifonicznego, struktur dialogu sokratycznego wskazał Michaił Bachtin²³. W prozie polifonicznej dialog staje się zasadą strukturalną, która formuje wszystkie inne elementy struktury utworu. Może on przybierać formę dysputy i tym samym wyrażać się w odpowiedniej dla niej formie podawczej. Albo też może opierać się na wystąpieniu jakiegoś problemu myślowego, co dialogizuje wewnętrznie świadomość bohatera, czyni go aktywnym w sferze *logosu* głównie, oraz także wchodzić w relacje dialogowe z innymi, dzięki czemu utwór w swojej najgłębszej strukturze przypomina równie podstawową dla dialogu strukturę pytania i odpowiedzi.

3. Teodor Parnicki o dialogu

Wypowiedzi metaliterackie Teodora Parnickiego świadczą, że zdawał sobie sprawę z możliwości twórczych, jakie daje forma dialogu. Mia-

genes Laertios, Albinos, Lukian, Konrad z Hirschau, Th. Sebillet, J. F. Marmontel, Ch. Batteux, J. de La Porte, E. Słowacki, wreszcie R. Hirzel.

Autorzy antyczni uznają dialog za rozważanie z formie pytań i odpowiedzi zagadnień filozoficznych lub politycznych. Przy czym, na co warto zwrócić uwagę, w praktyce literackiej Lukiana dialog obejmuje też formy składające się z dłuższych przemówień (*Peregrinos*), zbijania kolejno uprzednio postawionych zarzutów (*Najemni uczeni*), czy wymiany listów (*Życzenie zwrócone do Kronosa*). Cechą wspólną jest skłonność do „dialektycznego” spojrzenia na pewne kwestie. Zob. A. M. Komornicka, *Dialog*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1981, z. 2, s. 100-101. Marmontel, Słowacki i Hirzel zwracają uwagę, że forma podawcza pełni w dialogu rolę poznawczą, co pozwala go odróżnić od gatunków dramatycznych, gdzie forma ta spełnia głównie rolę fabularną.

²² Sinko, *op. cit.*, s. 663.

²³ Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przeł. N. Modzelewska. Warszawa 1970, s. 168.

nowicie ubolewa, że w *Quo vadis* Sienkiewicz nie pokazał intelektualnej strony chrześcijaństwa, reprezentowanej przez św. Pawła: „...stracona sposobność przysłuchiwania się dyspacie Pawła i Petroniusza, owej walce dwu światów duchowych i myślowych, dwu kultur, dwu historiozofii – jest szkoda nie do powetowania”²⁴.

Dialog uważał Parnicki za „doskonałe narzędzie [...] dialektyki”²⁵. W komentarzu do swojej twórczości nieco rozwija tę myśl: „uważam procesy myślowe uzewnętrzniające się w formie starć myśli – dialogu – za jedno z głównych tworzyw dzisiejszego powieściopisarstwa. W moich książkach nie ma „dziania się”, jest „przed” dzianiem się i „po”. Są procesy myślowe, z których dzianie się, fakty wynikają, lub które to procesy myślowe są następstwem faktów i wydarzeń”²⁶.

Własną twórczość postrzega pisarz jako proces poszukiwania prawdy, gdzie „poszukiwania metafizyczne z natury rzeczy łączą się z poszukiwaniami formalnymi”²⁷.

Taki sposób myślenia przywołuje tradycję dialogu sokratejsko-platońskiego.

Przedstawione wyżej refleksje implikują postawienie dla dalszego toku rozważań dwóch zadań: odszukanie w strukturze *Twarzy księżycy* takich własności, które wskazywałyby na transpozycję w jej obręb elementów struktury dialogu filozoficznego, oraz wskazanie, w jakim stopniu taka transgeniczna transformacja projektuje sposób odczytywania dzieła.

4. Dialog filozoficzny w strukturze części drugiej *Twarzy Księżycy* Teodora Parnickiego

W części drugiej *Twarzy księżycy* narracja prowadzona jest przeważnie z punktu widzenia kilku postaci, co znajduje kompozycyjny wyraz nie tylko w formie podanego niezależnie dialogu, ale i listach czy dialogicznych rozprawach. U Parnickiego bowiem dialog może toczyć się

²⁴ T. Parnicki, *Dziedzictwo twórcze Sienkiewicza w obliczu dnia dzisiejszego*. W: tenże: jw., s. 165.

²⁵ Parnicki, *Autentyzm ...*, op. cit., s. 83.

²⁶ „*Powieść to rozwiązywanie tamigłówki...*” Rozmowa z Teodorem Parnickim, „Kultura” 1968, nr 32, s. 3.

²⁷ T. Parnicki, List do Zygmunta Lichniaka (cyt. za: Z. Lichniak, *Nad szaradą pisarstwa Parnickiego*. W: tenże: *Monologi kibica literackiego*. Warszawa 1959, s. 31-32).

zarówno poprzez kompozycyjnie zaznaczony dialog, jak i korespondencję, notatki, relacje, fragmenty dziennika itp., które stają się nosicielami kontrowersyjnych tez²⁸. Przebieg narracji jest motywowany tokiem procesu poznawczego. Ruch myśli, prawda rodząca się w dialogu, wyznaczają kompozycję całości. Jak pisze Teresa Cieślukowska: „Konstrukcja dialogów uderza podobieństwem do dialogów Platona, to znaczy, iż dla podania pewnych problemów dyskusji narracja została „rozpisana na głosy”²⁹.

Świat przedstawiony kreowany w powieści przez Parnickiego wypełniają pozory, które jednocześnie stanowią znaki innej rzeczywistości. Jest to już motyw odsyłający do myśli Platona, który przeciwstawia ujmowalny zmysłami pozór – to, co czasowe, zmienne, i jako takie mogące stać się wyłącznie przedmiotem mniemania (*doxa*), rzeczywistości prawdziwej – wiecznej, inteligibilnej, będącej przedmiotem wiedzy (*episteme*). Jednocześnie pozór, dzięki temu, że partycypuje (*methexis*) w świecie rzeczywistym i jest jego imitacją (*mimesis*), staje się znakiem, który odsłania prawdę. Widzialne odsyła do tego, co niewidzialne, czyni je obecnym (*parousia*).

Bohaterowie postawieni są wobec pozorów-znaków. Takim kryjącym prawdę pozorem jest zwłaszcza gra, która toczy się między Maksymianem – pozornie notariuszem, który ma przyłączyć się do delegacji senatu starego Rzymu, szukającej w Bizancjum pomocy dla dotkniętych głodem prowincji italskich, a w rzeczywistości tajnym wysłannikiem biskupa rzymskiego Leona – i agentami tajnych służb cesarstwa o możliwość przekazania listu Leona do Augusty Pulcherii. Ale nie tylko – pozorami są też sprawa małżeństwa Konstancjusza z Hermogenią, zabiegi Rufusa o zwolnienie dóbr żony z tymczasowej konfiskaty, podejmowane przez Storacjusza próby doprowadzenia do rewizji procesu skazującego Żydów za morderstwo na Saturninie, wreszcie kwestia zagrozenia cesarstwa ze strony wodza Hunów Attyli. Osobiste motywacje ukrywają prawdziwe przyczyny przybycia protagonistów intelektualnych zmagających do stolicy Wschodu.

W rezultacie rzeczywistość stanowi szyfr, którego odczytanie jest zasadniczą dla przedstawionych postaci kwestią egzystencjalną. Stawia to ich w sytuacji problemowej w źródłowym sensie tego słowa – jak pisze Giorgio Colli: „źródła obdarzają zagadkę nazwą *problema*. Za-

²⁸ Zob. Chojnacki, *op. cit.*, s. 174.

²⁹ T. Cieślukowska, *Pisarstwo Teodora Parnickiego*. Warszawa 1965, s. 185.

gadka jest wyzwaniem, jakie rzuca bóg człowiekowi. Dialektyka wprowadzi się z zagadki³⁰.

Pierwsza zagadka pojawia się w powieści wraz z charakterystycznym dla Parnickiego modelem procesu poznawczego w postaci wątku kryminalno-szpiegowskiego. Urzędnicy tajnych służb (*agentes in rebus*) Bizancjum próbują dociec, co zawiera umieszczona w butelce z winem metalowa puszka przekazana przez Maksymiana Konstancjuszowi: czy odpis zakazanych Ksiąg Porfiriańskich (możliwość rychło odrzucona), czy list Leona do pobożnej Augusty Pulcherii. Te dwa pisma wprowadzają już do zasadniczej w *Twarzy księżycy* zagadki, którą jest tajemnica nieśmiertelności i sposobu jej osiągnięcia. Wiemy bowiem, że patriarcha Zachodu rzeczywiście wysłał taki list, obok listu do samego cesarza, a także dogmatycznie ważnego listu do patriarchy Konstantynopola Flawiana (w powieści Storacjusz domniemywa, że Maksymian mógł i to pismo „chrystoznawcze” przemycić), gdzie wyklada stanowisko Kościoła łacińskiego na temat relacji między naturą boską a ludzką w osobie Chrystusa (*Ep. 28: Tomus ad Flavianum* – 449 r.)³¹. List ten jest dogmatycznie ważny, bo formułuje ortodoksyjną naukę o unii hipostatycznej, która zostanie przyjęta na soborze w Chalcedonie w 451 roku (powieść nosi podtytuł: „Opowieść bizantyńska z 450 roku” – kontekstem historycznym jest więc czas pomiędzy *Latrocinium Ephesinum*, na którym przyjęto naukę Eutychesa, a Soborem Chalcedońskim, gdzie przywrócono ortodoksję). Kwestia zaś określenia relacji między boską a ludzką naturą w osobie *Logosa* jest fundamentalna dla przybliżenia tajemnicy zbawienia przez Wcielenie. Jak pisał wcześniej św. Atanazy: „Słowo [...] przyjęło dla siebie ciało mogące umrzeć, aby uczestnicząc w Słowie [...] stało się zdolne do śmierci za wszystkich i by pozostając niezniszczalnym dzięki zamieszkującemu w nim Słowu, przerwało odtąd rozkład wszystkich przez łaskę zmartwychwstania. [...] A zjednoczony ze wszystkimi przez podobne im [ciało] niezniszczalny Boży Syn słusznie wszystkich odział w niezniszczalność poprzez obietnicę co do zmartwychwstania. [...] poprzez wcielenie Bożego Słowa dokonało się obalenie śmierci i zmartwychwstanie życia. [...] Boże Słowo [...] się wcieliło (*enenthropesen*), żebyśmy zostali ubóstwieni (*theopoiesomen*)”³². Jak

³⁰ Colli, *op. cit.*, s. 75-76.

³¹ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*. Cz. I: *Dzieje*. Tarnów 1994, s. 66-67.

³² Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 9, 1-2; 10, 5; 54, 2-3. Przeł. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 29-31, 73.

napisze św. Leon: „Jednorodzony narodził się z Ducha Świętego i Maryi Panny. Doczesne te narodziny tamtym boskim i wiecznym nic nie ujęły i nic nie dodały, ale całkowicie obróciły się na naprawienie człowieka, kiedyś oszukanego, aby mocą swoją przewyciężyły śmierć i tego szatana, który panował nad śmiercią. [...] Przyjął na się postać sługi bez zmyły grzechowej, ludzkość potęgując, boskości nie umniejszając [...]. Zachowuje bowiem bez jakiegokolwiek braku swoje własności każda z natur; i jak postaci sługi nie pochłania postać Boska, tak postaci Boskiej, nic nie ujmuje postać sługi. [...] Ten sam i prawdziwym Bogiem jest i prawdziwym człowiekiem [...], boć przyjąć jedno bez drugiego nie przydawało się do zbawienia”³³.

List do Pulcherii wysłany jest w czasie, gdy przewagę zyskują monofizyci, a to dzięki protekcji cesarza Teodozjusza II oraz pałacowego eunucha Chryzafiusza (nota bene chrześniaka Eutychesa). Treść jego natomiast sprzeczna jest z cesarskimi sympatiami, bowiem biskup Leon uznaje w nim synod efeski za bezprawny (nazywa go „rozbojem efeskim”, bowiem przeciwników monofizytyzmu zmuszono tam gwałtem do podpisania uchwał), a przyjętą na nim doktrynę określa jako heretycką: „*nec opus est epistolari pagina comprehendere quidquid in illo Ephesino non iudico, sed latrocinio potuit perpetrari; ubi primate synodi nec resistantibus sibi nec consentientibus, pepercunt: cum ad infringendam catholicam fidem, et ad execrabilem haeresiam roborandam...*”³⁴.

Natomiast Księgi Porfiriańskie to zapewne nie zachowane dzieło neoplatonńskiego filozofa Porfiriusza *Przeciw chrześcijanom*, w którym dokonuje on krytyki Biblii i doktryny chrześcijańskiej, a czyni to z punktu widzenia konkurencyjnej nauki soteriologicznej; uznawał bowiem filozofię za drogę oczyszczenia i zbawienia duszy, narzędzie wznoszenia się do Boga³⁵.

Zagadka pierwsza, która powoduje przebudzenie, rozpoznanie tego, co brało się za rzeczywistość jako pozoru, prowadzi do konwersji, zwrócenia się ku prawdziwej rzeczywistości, która stanowi autentyczną

³³ Św. Leon Wielki, *List do Flawiana*, 2-5. Przeł. K. Tomczak. W: K. Tomczak, *Wstęp*. W: Św. Leon Wielki, *Mowy*, Poznań 1957, s. XXXIX, XLII-XLIII, XLV.

³⁴ S. Leo Magnus, *Ep.95: Ad Pulcheriam Augustam*, 2. W: *Patrologiae cursus completus*. Ed. J.-P. Migne, *Series Latina*. T. 54: S. Leo Magnus *Romanus Pontifex*, Parisiis 1881, kol. 943.

³⁵ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. T. 4. Przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 629, 633; L. Siorvanes, *Porphyry*. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E. Craig, London and New York 1998, s. 546.

zagadkę-tajemnicę, wyzwanie rzucone ludzkiemu rozumowi przez Boga: w jaki sposób człowiek może uzyskać nieśmiertelność. W powieści problem ten wiąże się ściśle z roztrząsanymi wówczas kontrowersjami teologicznymi – ich temat pojawia się już w jednym z listów urzędniczych, składających się na Prolog, przy czym wyznaczony zostaje też tu sposób podejścia do spornego zagadnienia: „...o własnych siłach – a na myśli mam siły rozumu i rozumowania – tropić musimy rozwiązanie zagadki, czym jest naprawdę istota Chrystusowa”³⁶. Jest to ważna informacja, albowiem ta teologiczna Tajemnica będzie rozpatrywana na sposób filozoficzny, tj. w obrębie samego rozumu, bez pomocy objawienia i wiary³⁷.

W tym kontekście ważnym znakiem jest przywołanie już również w Prologu „tezy” Klemensa z Aleksandrii, że „zbawienie to poznanie”. Według sformułowania chrześcijańskiego myśliciela: „Jeśliby więc, założmy tylko, zaproponował ktoś gnostykowi, czy wolałby wybrać poznanie Boga czy zbawienie wieczne i gdyby to było rozdzielone (aczkolwiek ponad wszelką wątpliwość jest to bytowa tożsamość), to bez jednej chwili zwłoki gnostyk wybrałby poznanie Boga w tym głębokim przeświadczeniu, że godna jest wyboru ze względu na samą siebie szczególna odrębność drogi gnostycznej, wiodącej ponad wiarą poprzez miłość do poznania”³⁸. Jest to wyraźny motyw platoński, bowiem ateński myśliciel deprecjonuje wiarę (*pistis*), ze względu na jej nikłe walory poznawcze, a wynosi poznanie (*episteme*), które daje wiedzę prawdziwą. Jak komentuje to stanowisko Lew Szestow: „Kiedy Klemens z Aleksandrii uczył, że gnoza i wieczne zbawienie są nierozłączne i że gdyby były rozłączne i musiałby wybierać, wybrałby gnozę – powtarzał jedynie najcenniejszą myśl Sokratesa i greckiej mądrości”³⁹.

³⁶ T. Parnicki, *Twarz księżycy*. Część druga, Warszawa 1961, s. 44.

³⁷ Przywołuje to raczej zachodnią tradycję spekulatywnego zagłębiania się w tajemnice Bożej natury (Mariusz Wiktoryn, św. Augustyn, Boecjusz), niż apofatyczną ascezę umysłu wobec niezgłębionej Tajemnicy, właściwą tradycji wschodniej (św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, Pseudo-Dionizy Areopagita), której ówczesnym wyrazem stało się ujęcie przez chalcedoński dogmat zjednoczenia dwóch natur w osobie Logosa czterema określeniami negatywnymi: bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania, bez rozłączenia. Zob. o apofatycznym wymiarze dogmatu chalcedońskiego W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Przeł. M. Szczaniecka. Warszawa 1989, s. 126–127; W. Hryniewicz, *Chrystologia. W teologii prawosławnej*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Lublin 1985, kol. 316.

³⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 136, 5. Przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa 1994, s. 373.

³⁹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*. Przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 319.

Czego dotyczył wywołany w czasowej okolicy Soboru Chalcedońskiego spór? Mianowicie wywołany przez Eutychesa, archimandrytę wielkiego klasztoru w Konstantynopolu, spór dotyczył kwestii, czy, jak twierdził, w Chrystusie bóstwo pochłonęło człowieczeństwo, jak morze pochłania kroplę miodu, która weń wpadła, tak że człowieczeństwo zmieniło się w bóstwo, z czego wynikało, że przed Wcieleniem Chrystus miał dwie natury, a po Wcieleniu jedną, czy też, jak wykładał w swoim Tomie patriarcha Leon, w jednej osobie Chrystusa zjednoczyły się dwie natury: prawdziwie boska i prawdziwie ludzka⁴⁰.

Kontrowersja ta jest istotna o tyle, że ma głębokie implikacje soteriologiczne. Chrystologia bowiem diofizycka (antiocheńska) w skrajnym sformułowaniu przyjmuje, że w Chrystusie są dwie osoby: człowiek-Jezus i Bóg-Logos, co wyklucza perychorezę, i w konsekwencji zbawienie rozumiane jako przebóstwienie człowieka⁴¹, a tym samym uwolnienie go spod kosmicznego panowania śmierci.

Problemy te zyskują w powieści szerszy jeszcze kontekst za sprawą wyznającego gnostycki doketyzm Domnina Egipcjanina oraz przywołanej w dialogach między głównymi rozmówcami Storacjuszem, Rufusem i Maksymianem *Księgi o dziejach życia i majaczeniach chorobowych Chorezmijki Mitroani* (nota bene Storacjusz jest autorem dialogu komentującego to dzieło). Pierwsze stanowisko wprowadza rozumienie zbawczej misji Jezusa jako zstąpienia do upadłego kosmosu, by poprzez przesłanie o wyzwalającym poznaniu (gnosis), obudzić drzemiącą w człowieku boskiej natury *pneumę*, i wezwać go do powrotu w stronę boskiej *Pleromy*, skąd pochodzi⁴².

Natomiast *Księga Mitroani*, której treść ujawniona jest w części pierwszej *Twarzy księżycy*, odsyła do kosmologicznej spekulacji pitagorejskiej, której ukrytym sensem jest wtajemniczenie przez „świętą” geometrię i ezoteryczną astronomię w arkana istoty boskiego bytu, a tym samym nieśmiertelności ludzkiej duszy⁴³. Część tej wiedzy Mitroanidzi,

⁴⁰ Zob. Starowieyski, *op. cit.*, s. 64-76.

⁴¹ Zob. Metropolita Sawa (M. Hrycuniak), *Sobór w Chalcedonie i jego dogmat*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2000, z. I, s. 336-337, 342.

⁴² Zob. na temat głównych idei gnostyckich i roli Jezusa w systemach Walentyna i Maniego H. Jonas, *Religia gnozy*. Przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.

⁴³ Zob. S. Weil, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*. Przeł. M. E. Pleciński, Poznań 1993, s. 120-141; J. Gajda, *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 67, 84. Pitagorejczycy widzieli w uprawianiu nauki i kontemplacji (*bios theoretikos*) drogę oczyszczenia duszy, która wiodła do wyzwolenia się z cyklu reinkarnacji i ponownego połączenia z tym, co boskie. Zob. G. Reale, *Historia...*, T. I, jw., s. 119-121.

a dalekimi potomkami Mitroani są Storacjusz i Rufus, przekazują z pokolenia na pokolenie jako tajemnicę wspólnoty mędrców, co znów jest wyraźnym rysem pitagorejskim⁴⁴.

W ten sposób pojawiają się w powieści cztery soteriologie: chrześcijańska, platońska, pitagorejska i gnostycka, z tym co dla nich wspólne: przekonaniem, że dusza jest nieśmiertelna, ale obecnie znajduje się w stanie upadku (*resp.* śmierci); powinna więc dążyć do wyzwolenia czy zbawienia, i tym samym odzyskania pierwotnego stanu. Podstawową kwestią zatem staje się możliwość i sposób uzyskania przez człowieka nieśmiertelności, co rozwikłać można przez odsłonięcie tajemnicy prawdziwej natury boskości. Kwestia ta pojawia się dzięki przywołaniu przez Storację, siostrę Storacjusza, lektury dialogu *Metodego*, biskupa Olimpu, a zapewne chodzi o dialog *Aglaophon, czyli o zmartwychwstaniu*, gdzie zwalcza on naukę Orygenesisa o preegzystencji dusz i broni tożsamości ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim⁴⁵.

W dysputach Maksymiana, Rufusa i Storacjusza tajemnica nieśmiertelności łączy się bezpośrednio z problemem relacji boskości i człowieczeństwa. W ich treści obecne są wszystkie wspomniane rozwiązania.

I tak Rufus szuka odpowiedzi w Księdze Mitroani, gdzie opisana jest Pierwoziemia (taką nazwę nosi tutaj Antychton pitagorejczyka Filolaosa⁴⁶). Mają na niej zamieszkiwać bogowie, którzy są jedynie pierwotnymi, a więc istotami starszymi od ludzi i z tej przyczyny więcej wiedzającymi i dojrzałszymi umysłowo. Ich nieśmiertelność nie jest odwieczna, ale nabyta. Stwórca, któremu wydarli tajemnicę nieśmiertelności (symbolizowaną przez nektar i ambroję), też nie jest wyższy ontycznie od stworzenia. Wszystko bowiem nawet On, powstało wskutek zderzania się atomów, jak nauczał Epikur (przywołany jest tu poemat Lukrecjusza *De natura rerum*⁴⁷). Zarówno zatem Stwórca, jak i bogowie, różnią się od ludzi wyłącznie ilościowo. To właśnie może budzić nadzieję na przewyciężenie śmierci. O ile bowiem wzrośnie moc ludzkiego rozumu, to możliwe stanie się znalezienie sposobu na pokonanie ograniczeń cza-

⁴⁴ Zob. Gajda, *op. cit.*, s. 51, 69. Wiedzę tę zrekapitułuje w *Timajosie* Platon. Zob. K. Dowgiałło, *Wiedza ezoteryczna Platona zawarta w dialogu „Timaios”*. Warszawa 1996.

⁴⁵ Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 306.

⁴⁶ Zob. Arystoteles, *O niebie*, 293a-293b. Przeł. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 87-88; Gajda, *op. cit.*, s. 102.

⁴⁷ W poemacie Lukrecjusza cel soteriologiczny, choć zredukowany, jest obecny: to dążenie do uwolnienia człowieka od lęku przed śmiercią.

su i przestrzeni, a tym samym uzyskanie nieśmiertelności. Rufus żywi wiarę w pomoc bogów-pierwoludzi, którzy posiadli tę umiejętność: „A jeśli on nieśmiertelny nie jest z natury, tylko stał się – najdawniej; jeśli tę samą nieśmiertelność – później jednakże, to prawda – osiągnęli i pierwoludzie też – żarliwie wierzę: osiągniemy ją i my, ludzie Ziemi, choć później jeszcze... Niech tylko bracia starsi z Pierwoziemi – nie oszukańczo, jak niegdyś, tylko z prawdą i miłością – zaofiarują nam, młodszym braciom, to właśnie, czym sami się żywią od buntu przeciw Stwórcy (rzeczywistemu, domniemanemu czy rzekomemu raczej jedynie): ambrozię i nektar [...]”⁴⁸. Rozmyślanie to ma kontekst chrystologiczny. W tym to właśnie celu Chrystus – Mechanik Naczelny Pierwoziemi wcielić się miał w Jezusa Galilejczyka, „iżby poznać władny był z bardzo bliska a bezpośrednio braki, więc też potrzeby i nadzieje, właściwe Ziemi ludziom – młodszym braciom miłym Pierwoludzi”⁴⁹.

Nieco inaczej widzi tę ostatnią tezę Storacjusz, który poza tym w toku dyskusji zbliża się do poglądów Rufusa. Według niego Chrystus miałby „osiedlić się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa”, żeby doświadczyć na sobie władzy śmierci i lęku ludzi przed nią. Doświadczenie to bowiem na Pierwoziemi zostało zapomniane. Dzięki temu doznaniu Naczelny Mechanik Pierwoziemi mógł zyskać przewagę nad innymi bogami. To właśnie Chrystus ma w przyszłości spowodować, że sprowadzeni „rydwanem międzyplanetarnym” na Pierwoziemię, obudzą się Mitroanidzi ze snu śmierci ziemskiej do życia wiecznego.

Tę wyznawaną przez Mitroanidów współzależność pomiędzy bogami i ludźmi obrazuje przekonanie, że ludzka krew jedynie, dostarczana przez Olmeków, umożliwia Pierwoziemianom „loty międzyplanetarne”, a więc pokonywanie czasoprzestrzeni. Motyw ten opiera się na przywołaniu wierzeń prekolumbijskich ludów Mezoameryki. Choć o samych Olmekach niewiele wiadomo, to pewnie dzielali oni powszechną w owym kręgu kulturowym wiarę, iż bogowie żywią się ludzką krwią, co widoczne jest w rytuale *p'a chi*, kiedy to krwią ludzkiej ofiary ocierano usta posążka bóstwa. Aztekowie wierzyli – a była to wiara zakorzeniona w wielowiekowej tradycji, której częścią są również wierzenia Olmeków (ich kultura zaczyna chylić się ku upadkowi ok. V w. a. Ch. n.) – że człowiek został stworzony za cenę poświęcenia się bogów i w podzięce winien jest im składać ofiarę z własnej krwi, która zawiera magiczną substancję, esencję życia – *chalchiuatl*. Bez niej Huitzilopochtli,

⁴⁸ Parnicki, *Twarz księżycy*, jw., s. 375.

⁴⁹ Tamże, s. 397.

jedno z wyobrażeń Słońca, nie mógłby zwyciężyć Księżyca i gwiazd, a tym samym nie pojawiłby się dzień. Aztekowie, naród wybrany przez Słońce, mają mu dostarczać tego pokarmu. Bogowie i ludzie nie mogliby więc bez siebie istnieć⁵⁰.

Maksymian z kolei przyjmuje postawę poszukującą. Przejawia się to między innymi w tym, że wciela się w głosy innych rozmówców, argumentując na rzecz ich tez, których właściwie nie podziela. To właśnie on, podobnie jak Sokrates u Platona, spełnia rolę tego, kto pobudza ruch myśli, ożywia proces poznawczy. Jego poglądów możemy się jedynie domyślać – skoro służy rzymskiemu biskupowi Leonowi, to być może są one najbliższe ortodoksyjnemu chrześcijaństwu.

Poglądy Rufusa i Storacjusza przypominają poglądy orfickie, pitagorejskie, platońskie i gnostyckie. Odwołują się one do pramitu o wspólnocie, która istniała pierwotnie między ludźmi i bogami lub bóstwem, a która uległa zerwaniu. Według pitagorejczyków i Platona (który zresztą w tej dziedzinie jest od Pitagorasa zależny), jak już zaznaczyłem, to właśnie dzięki poznaniu filozoficznemu człowiek może przezwyciężyć tę *chasmę* i wkroczyć w nadniebne miejsce (*hyperuranios topos*) boskiego bytowania. Ten też pramit leży u podstaw mitologii gnostyckiej, która zakłada pierwotną tożsamość natur boskiej i ludzkiej. Zbawienie więc może być rozumiane tylko jako ukazanie drogi do „wyzwolenia” z kosmosu, zaś Chrystus może pełnić rolę tego tylko, kto „objawia” czy wskazuje drogę⁵¹.

Ta soteriologia indywidualna splota się w powieści z soteriologią wspólnotową. Podobnie jak dla Platona, tak i dla bohaterów Parnickiego, ma ona wyraźny wymiar polityczny. Zgodnie z zasadą *do ut des*, kwestia ortodoksji, czyli poprawnego rozpoznania tajemnicy Chrystusa, jest także zasadnicza dla „zbawienia”, a więc dalszego trwania Cesarstwa. Błędne rozpoznanie relacji boskości i człowieczeństwa w Chrystusie mogłoby spowodować zerwanie Przymierza Boga z Rzeczpospolitą Rzymską, a tym samym wydanie jej na łup korupcji i barbarzyńców. Nad warunkami, korzyściami i ewentualnymi skutkami niedotrzymania warunków tego Przymierza przez Rzymian medytuje głównie Storacjusz. Ale i inni bohaterowie zdają się wierzyć, że tylko ortodoksja – pra-

⁵⁰ Zob. A. Caso, *Naród Słońca*. Przeł. M. Sten. Kraków 1974, s. 14-18, 40; M. Eliade, I. Couliano, *Słownik religii*. Przeł. A. Kuryś, Warszawa 1994, s. 46-48; J. Clendianen, *Aztekowie. Próba interpretacji*. Przeł. P. M. Sadowski, Warszawa 1996, s. 97.

⁵¹ Zob. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*. Przeł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 114.

widłowy kult oddawany Bogu, jest w stanie zapewnić opiekę Opatrzności nad państwem. W świecie kreowanym przez Parnickiego sfery religii, filozofii, polityki i ekonomii nie są rozdzielone. Kwestie religijne i filozoficzne mają ważne znaczenie dla uzyskania lub zachowania władzy, utrzymania jedności i całości państwa, określenia pozycji ekonomicznej.

Poszukiwanie nieśmiertelności nie znajduje w powieściowym dialogu zwieńczenia – nie zostaje rozstrzygnięta kwestia drogi pewnie prowadzącej do wyzwolenia czy zbawienia. I to jest również rys platoński, jak bowiem pisze Edward I. Zieliński: „Dialogi [...] sokratyczne najczęściej rozpoczynają pewien proces poznawczy, który w nich samych nie znajduje zakończenia. One są jak gdyby drogą, która podprowadza tylko pod szczyt, ale na sam szczyt już nie wchodzi”⁵².

Czy Parnicki, jak Platon, był przekonany, że wiedzy o rzeczywistości najwyższej pismu powierzyć nie sposób, albowiem ma się ona stać przedmiotem własnego doświadczenia noetycznego adepta, czy też może raczej zawiesił rozumowanie w wyniku sceptycyzmu wobec możliwości ludzkich władz poznawczych? Dwa argumenty świadczą o prawdopodobieństwie tego drugiego rozwiązania. Po pierwsze, uwzględnić trzeba tutaj tytuł powieściowego tryptyku i zamieszczone w części pierwszej motto, którego słowami kończy się również część druga: „Maksymian nie przestał nigdy (myślał nieraz Rufus) być dzieckiem, co by chciało z wody dostać twarz księżycy”⁵³. Wzięte z *Marii Stuart* Juliusza Słowackiego motto – „Dziecko! chciałbym z wody dostać twarz księżycy”, którego część stanowi tytuł powieści⁵⁴, wskazuje na człowieczą niemal dziecinną nieudolność poznawczą w próbach odróżniania pozoru od prawdy, a tym samym niemożność poznania prawdziwej rzeczywistości. Implikuje to odrzucenie gnostycznej drogi wyzwolenia, które w utworze uosabiać się zdaje Maksymian. Po drugie, odwołać się można do dalszych dzieł twórczości autora, które przypominają nieco dzieje Akademii: droga od powieści historycznej poprzez eksperyment autotematyczny do powieści historyczno-fantastycznej „odpowiada” drodze Akademii od „dogmatyzmu” do (przynajmniej egzoterycznego) sceptycyzmu.

Podsumowując, zaznaczmy, że w części drugiej *Twarzy księżycy* Parnickiego wyraźnie uwidaczniają się elementy struktury dialogu

⁵² E. I. Zieliński, *Giovanniego Reale nowa interpretacja myśli Platona*. W zb.: *Platon: nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska i E. I. Zieliński. Lublin 1993, s. 16.

⁵³ Parnicki, *Twarz księżycy*, jw., s. 518.

⁵⁴ Zob. Cieślukowska, *Pisarstwo...*, jw., s. 180–181. W tekście dramatu mamy: „Paż, dziecko, z wody chciałby dostać twarz księżycy”.

sokratejsko-platońskiego. Występują tu bowiem aktywni w sferze logosu bohaterowie, którzy roztrząsają teologiczne czy quasi-teologiczne kwestie; zasadnicza część dysputy rozgrywa się w formie niezależnie podanych dialogów („trójjrozprawa perypatetyczna”), w których naturą rzeczy przeważa rola poznawcza; proces poznawczy, który znajduje w dialogach rozwinięcie, staje się podstawą spójności przebiegu fabularnego, przy czym przebieg ten ma charakter „akcji umysłowej”, bowiem zdarzenia zewnętrzne wobec świadomości bohaterów są tu wydatnie zredukowane i raczej pretekstowe; celem dialogu jest zdobycie samozbawczej wiedzy o tajemnicy ludzkiej nieśmiertelności.

Wszystko to wskazuje na obecność w strukturze powieści Parnickiego elementów heterogenicznego dlań gatunku dialogu filozoficznego, a tym samym transgeniczną jej postać. Przetransponowanie do powieści elementów właściwych dialogowi transformuje jej strukturę gatunkową w kierunku nadania „funkcjonalnej” możliwości wprowadzenia problematyki filozoficznej i teologicznej.

Nadto zauważyć trzeba, że rozpoznanie owej transgeniczności jest niezbędne hermeneutycznie, ukierunkowuje bowiem odczytanie dzieła jako swoistej dialogowej medytacji nad podstawową kwestią egzystencjalną: pragnieniem i poszukiwaniem nieśmiertelności. I choć trudno wyrokować, czy Parnicki daje czytelnikowi wersję ćwiczenia duchowego, można domniemywać, że sam je uprawia, uznawszy, iż dialog w rzeczywistości jest monologiem autora z samym sobą⁵⁵. Podobną opinię wyraża Sokrates u Platona:

„Sokrates: Czy ty myśleniem nazywasz to samo, co i ja? Teajtet:
Węc co tak nazywasz?

Sokrates: Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi o rzeczach, nad którymi się zastanawia. Chociaż sam dobrze nie wiem, jak to jest, objaśnię ci to tak: wydaje mi się, że dusza, gdy myśli, to po prostu rozmawia z sobą, sama sobie zadaje pytania i daje odpowiedzi, mówi sobie „tak” i mówi „nie”... Zatem ja sądziem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko, że nie do kogo innego ani głosem, lecz po cichu, do samego siebie”⁵⁶.

⁵⁵ Zob. „*Powieść to rozwiązywanie tamigłówki...*”, jw.

⁵⁶ Platon, *Teajtet*, 32. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1959, s. 108.

BETWEEN THE NOVEL AND THE PHILOSOPHICAL DIALOGUE.
ON THE TRANSGENIC STRUCTURE OF TEODOR PARNICKI'S NOVEL
THE FACES OF THE MOON

Summary

The main subject of this article is to present interesting genological case - transgenic text. This text comes into being thanks to introduction to structure of basic text of elements new structure, for him heterogeneous, thanks what it gains characteristic functions of text introduced. In this concrete case - second part of Teodor Parnicki's *Twarz księżyc* (*The Face of the Moon*), author introduced to text of novel the elements of platonian philosophical dialogue, in which conversation has cognitive function and hero is active on sphere of logos. Idea this to transformed the structure of novel so that it had become useful for philosophical and theological considerations over relations between divinity and human nature, the salvation, it which aim is the conquest gnosis affirmer immortality.