


Tadeusz Sławek

UNIwersytet Śląski w Katowicach
e-mail: tadeuszslawek@poczta.onet.pl
 <http://orcid.org/0000-0002-7148-5063>

Ćwiczenie umysłu O dwóch trawelogach Kazimiera Alberti

Abstract

Mental exercises. On Kazimiera Alberti's Two Travelogues

There are two modes of establishing a relationship with space. One is, partly general and partly idiosyncratic, manner in which the past makes itself manifest in the present of the life of the human individual. The other is a most profound and intimate connection with a place which is possible when we begin to feel *situated* in a given space, i.e. when standard historical and aesthetic lines of connecting prove inadequate.

L'anima della Calabria (1950) and *Segreti di Puglia* (1951), two travelogues in a series of *Italia celebre e sconosciuta*, explore the two distinctly different regions of Italy investigating the perception of landscape, its rootedness in history and mythology as well as various practices of everyday life they have generated over centuries. Thus, the region becomes more than a series of interesting sights and historical monuments bae-dekers record and advertise for tourists. Instead, we deal with deconstruction of such ready-made cultural products and, in the effort of "mental exercise", we not only transit through but are also *situated* in places which reveal their provisional, metamorphic character, their unfinishedness, becoming thus a challenge to our moral sense. Hence, exercising memory and mind, *allenamento della memoria e della mente* morphs into *allenamento morale e sociale*.

Key words: landscape, metamorphosis, history, mythology, perception

Słowa kluczowe: pejzaż, metamorfoza, historia, mitologia, percepcja

1.

Madame de Staël wysyła swego bohatera Oswalda lorda Nelville do Włoch zimą, na przełomie 1794 i 1795 roku. Nie wchodząc w szczegóły opowieści, powiedzmy jedynie, że dwie okoliczności tego wyjazdu zwracają naszą uwagę. Młody arystokrata opuszcza ojczyznę w stanie „duchowego wyjątkowienia”, *quelque chose d'aride s'empara de son coeur* (de Staël 1985: 29). Owa jałowość oznacza szczególną modyfikację łączności z przestrzenią, z którą do tej pory łączyły go liczne więzy. Nie jest to proste odrzucenie, jednostronne zerwanie czy wyrzeczenie się w geście radykalnej odmowy. Przeciwnie – to, co do tej pory wiązało, nadal przyciąga, ale owa grawitacja jest niejako „pusta”: jestem przyciągany, ale oddziaływanie to ma charakter jakby mechanicznego przypominania pozbawionego treści, jaką jest relacja. Przyciąganie bez więzi, tak dałoby się opisać stan ducha podróżnika. Z jednej strony przestrzeń domowa, miejsca, do których nie sposób „zbliżyć się bez drżenia” (*sans frémir*) (de Staël 1985: 29), z drugiej – poczucie nadwątlonej więzi z tym, co stanowi bezpośrednio otoczenie. Wspomnienia Oswalda są „martwe” (*rien de vivant*), nie pozostają w żadnej relacji z otaczającymi przedmiotami. Wydaje się zatem, że taka właśnie relacyjność warunkuje poczucie dobrze spełnionego życia, które dałoby się opisać jako doznanie szczególnego związku człowieka z przestrzenią, pozwalającego na pełne przeżywanie teraźniejszości poprzez żywe połączenie z przeszłością (*souvenirs*). To, co przeszłe, winno w jakiejś formie uobecnić się w tym, co obecne. Deficyt tego doświadczenia jest powodem melancholii Oswalda: „nie myślał wcale mniej o tym, czego tak bardzo było mu żal; lecz coraz trudniej przychodziło mu odtworzyć jego obecność (*retracer sa présence*)” (de Staël 1985: 29).

I druga, nie mniej istotna okoliczność: w sytuacji, gdy znane oddala się coraz bardziej, nie przerywając jednak swego promieniowania, nieznane stawia przed nami dramatyczne wyzwanie. Figurą owego wyzwania jest morze, którego „spektakl czyni zawsze niezmiernie głębokie wrażenie, będąc obrazem tej nieskończoności, która nieustannie (*sans cesse*) przyciąga myśl, i w której myśl owa nieustannie się gubi (*se perdre*)” (de Staël 1985: 29). Aby stawić czoła losowi, a zatem aby żyć rozumnie, musi nastąpić zerwanie ciągłości więzi z przestrzenią domową, o której powiedzieliśmy, iż stanowi warunek dobrego życia. Gdy statek kołysze się na wzburzonej fali, Oswald Neville pyta: „dlaczego mam się poddać bez choćby momentu wytchnienia na chwilę myśli” (*sans relâche à la réflexion*) (de Staël 1985: 30), i tym samym dekonstruuje zasadę dobrego życia. Jest ono możliwe dzięki szczególnej więzi, w której przeszłe uobecnia się w teraźniejszym, ale więź owa może zostać dostrzeżona dopiero wtedy, gdy teraźniejszość odsłoni to, co w niej pozostaje poza zasięgiem takiej więzi. Mogę istotnie związać się ze światem dopiero wówczas, gdy

związę się z tym, co nie podlega związaniu. Relacja z tym-co-nie-podlega-związaniu jest z oczywistych względów zawsze ryzykowna, bowiem na dłuższą metę – jak widzieliśmy – myśl, gubiąc się w bezkresie, staje wobec ryzyka bezradna. Niemniej dopiero podjęcie tego wyzwania sprawia, że życie przestaje być zwykłym poddaniem się losowi (*se livrer*). Stawić czoła losowi oznacza szczególny stosunek wobec śmierci, która nie zaskakuje nas na mocy działania „wiecznych praw czasu i natury” (*les éternelles lois du temps et de la nature*) (de Staël 1985: 30), lecz odpowiada na nasze wezwanie. Jak ujmuje to Madame de Staël: śmierć, która przychodzi do tych, którzy nie mieli odwagi, by jej szukać (*sans que le courage l'ait cherchée*), jest śmiercią uprowadzającą w mrok wszystko, co kochamy, i obdarzającą pogardą nasz smutek. Życie mądre musi objąć odwagę ostatecznego i radykalnego ryzyka, tylko wtedy bowiem można obronić powagę ludzkiego losu (*la destinée humaine*) (de Staël 1985: 30).

2.

Mamy więc dwie zasady życia mądrego odnoszące się do przestrzeni i nas w niej ulokowanych. Po pierwsze, chodzi o specjalne związanie ze światem następujące wtedy, gdy w szczególny sposób, zapewne odmienny dla każdego indywiduum, przeszłe ujawnia się w tym, co obecne tu i teraz. Po drugie, związanie takie może być udziałem człowieka dopiero wtedy, gdy doświadczy on kryzysu owego związku, dopiero wtedy, gdy historyczne odniesienia okażą się niewystarczające, ukazując swój ludzki, arcy-ludzki charakter. Wtedy kryzys ów otwiera człowieka na ryzyko podjęcia relacji z tym-co-nie-podlega-związaniu w sensie relacji przyczynowo-skutkowej.

Obydwie te zasady zostaną dodatkowo zinterpretowane przez tytułową bohaterkę powieści Madame de Staël podczas jej wizyty na rzymskim Kapitolu. Corinne spogląda na Italię w taki sposób: wszelki t o p o s zostaje związany ze skomplikowanymi procesami historycznymi. Lokalnie podlega swoistej uniwersalizacji, nie tracąc nic ze swej szczególnej lokalności. Obeliski i „inne wspaniałości świata greckiego i egipskiego łączą się tutaj” (de Staël 1985: 65), ale proces owego wiązania dokonuje się nie tylko dlatego, że Rzym oferował wspólną dla nich przestrzeń, ale przede wszystkim dlatego, że przestrzeń ta mogła okazać się wspólna także w następstwie procesów niepoddających się przestrzennym lokalizacjom. „Italia wzbożyciła się boskimi darami, które greccy uchodźcy przynieśli w swych sercach; niebo objawiło jej prawa; jej dzielne dzieci odkryły nową półkulę; rządziła zaś za sprawą berła swej myśli; lecz owo berło wawrzynów dostało się w ręce niewdzięczników”

(de Staël 1985: 60). Italia stanowi więc wynik działania wielu sił boskich („Bóg opuścił Olimp, by schronić się w Auzonii”; de Staël 1985: 59) i ludzkich, ale również i mocy losu, konieczności, nieustępliwości nie-ludzkiego świata, którego obrazem jest błękit nieba. To boski odpowiednik bezkresu materialnego oceanu; obydwie przyciągają myśl i w obydwóch myśl gubi się, a dzieje Italii to historia owego gubienia się myśli usiłującej związać się tym-co-nie-podlega-związaniu. Corinne powie, że w ten sposób ulotne marzenia chimerycznego ludzkiego (*notre vie éphémère*) życia gubią się (*se perdent*) w przepastnej i pełnej majestatu piersi nieśmiertelnego wszechświata (de Staël 1985: 64).

3.

Italia to specyficzny węzeł zapleciony między człowiekiem a światem, który umożliwia mądre życie tylko pod warunkiem uobecniania się przeszłości po to, aby można było ocalić teraźniejszość, uprzednio krytycznie na nią spojrzawszy. Błękit nieba według Corinne otwiera i patronuje procesowi przechodzenia między światem minionym a obecnym, a tym samym śmierć staje, paradoksalnie, w służbie życia. „Przejście (*la transition*) między naszym samotnym miastem a miastem umarłych wydaje się całkiem miłe (*assez douce*)” (de Staël 1985: 66). Jest w tym niewątpliwie krytyka współczesności zbliżona do tej, jakiej dokona niewiele lat później Leopardi („nasz los niejasny jest jedynie odbiciem blasku naszych przodków”; de Staël 1985: 66), ale przede wszystkim chodzi o przekonanie, że miejsce zwane Italią daje się ująć jedynie jako kontynuacja zaczętego dawno procesu obejmującego zarówno człowieka, jak i to, co nie-ludzkie. Italia jest więc przejściem, *la transition*, i każde włoskie *topos*, o ile jest zrozumiane, musi ujawnić nie tyle swą obecną tożsamość i kształt, ile otworzyć przejście do innych miejsc, stając się w ten sposób miejscem-między-miejscami. Tym samym egzystencja człowieka zyskuje harmonijną postać, *une harmonie plus parfaite, un air plus odoriférant, se mêlent à l'existence* (de Staël 1985: 66). Oznacza to jednak, że owo miejsce tak pieczołowicie rozważane i opisywane nie zachowuje samo siebie, jest jedynie i aż „przejściem”, a zatem zachowuje siebie w tajemnicy, nie ujawniając swych sekretów do końca.

Tak postrzega Apulię współczesny polski wędrowiec.

Jadę do Apulii, do tej dziwnej krainy wiecznego „pomiędzy”. Wszystko się w niej miesza, Wschód i Zachód, Normanowie i Bizantyjczycy, Rzymianie i wojska Hannibala. Góry i morze. Jeszcze przed wyjazdem czytam o białych wapiennych skałach, stromo opadających w fale, o gajach oliwnych rozło-

zonych na kamienistych zboczach i o aniołach zstępujących tutaj widomie (Zagańczyk 2005: 73).

O krajobrazie jako o „przejściu” będzie mowa w tym eseju.

4.

Kazimiera Alberti, publikując w 1951 roku w neapolitańskim wydawnictwie Arti Grafiche D. Conte swój drugi włoski trawelog poświęcony Apulii (pierwszy był zapisem wędrówki przez Kalabrię) z serii *Italia celebre e sconosciuta*, rozpoczyna od tajemnicy i drzwi. *Segreti di Puglia* nie ukrywają niczego, przynoszą nam tajemnice już w samym tytule. Rzecz jednak jest dwuznaczna, ogłasza bowiem zarówno „kres” tajemnicy (oto sekrety zostają wyjaśnione, a zatem przestają być tajemnicami, są nimi jedynie już tylko językowo, tajemnicami „byłymi”), jak i jej kontynuację (obietnica wyjawienia tajemnicy pozostanie niespełnionym przyrzeczeniem i tajemnica zachowa swą tajemniczość, zrezygnuje z niej tylko na tyle, byśmy mogli, poznavszy niewielki jej fragment, stwierdzić, że reszta pozostanie w mroku – właściwym sekretom). Wędrówka po Italii dokumentuje więc to, czym powinno być wiązanie się z przestrzenią: rozpoznawaniem (nie do końca) jej tajemnic, przechodzeniem od jednej tajemnicy do drugiej, bez nadziei dojścia do końca.

Stąd Alberti może napisać we *Wstępie*, iż jej celem nie jest książka podróźnicza (ta bowiem ma większe ambicje rozjaśniania tajemnic), lecz jedynie seria „impresjonistycznych szkiców”. Odejście, a raczej przejście od *libro di viaggi* do *schizzi impressionistici* (Alberti 1951: 5) jest wiele mówiące: nic nie będzie gotowe, skończone, wszystko to jedynie propozycja, rozpoczęcie zawieszona w aurze domysłu i niedopowiedzenia, *aria enigmatica*. Metafora drzwi okazuje się znacząca. Drzwi mają pozostać jedynie uchylone, żadną miarą nie otwarte brutalnie na oścież tak, by wszystko było widoczne jak na dłoni, *che tutto possa essere visto attraverso di essa*. Wiązanie człowieka i przestrzeni ma charakter konspiracyjny. Fenomenologia percepcji domagająca się poszanowania tajemnicy zespaja się z dramatem najnowszej historii, którą Kazimiera Alberti znała z osobistych doświadczeń. Historia ta, z jednej strony, tragicznie akcentowała przemoc państwa dokonywaną w imię ideologicznego zakazu posiadania indywidualnych sekretów, a z drugiej, skłoniła tylu ludzi do obrony tajemnicy po to, aby uchronić to, co kruche i zagrożone, a co wymaga ochronnej otuliny tajemnicy: tajemnicy oporu podziemnych organizacji, tajemnicy piwnic i schowków ratujących życie

wyklętym i wyjętym spod prawa. Obrona godności wymagała drzwi jedynie uchylonych, wobec funkcjonariuszy państwa wyłamujących je z zawiasów, dyskretna drzwi chroniących ciemność była bowiem jedyną obroną. Także i inne prawo konspiracji obowiązuje w owym wiązaniu człowieka i przestrzeni: nikt nie zna całego obrazu sytuacji, każdy ma dostęp jedynie do fragmentu, ułamka, okrucha, po to, by chronić wszystkich pozostałych. Związani z przestrzenią zawsze zachowujemy jej część dla siebie, tak jak i ona nie zdradza wszystkich sekretów. W duchu takiej historycznej i fenomenologicznej konspiracji Alberti może napisać: „Rzecz jasna, nie wszystkie sekrety dzielę z tobą [...]. Wiele zachowuję dla siebie” (Alberti 1951: 5). Konspirować, łacińskie *conspirare*: ‘być jednej myśli i jednego ducha (*spiritus*) ze światem’ (przypomnijmy de Staël i jej *une harmonie plus parfaite*), ale jednomysłność owa kształtuje się w poszanowaniu wzajemnych tajemnic. Tylko w ten sposób istotnie wiążemy się z przestrzenią.

5.

A więc krajobraz. Otoczenie będące czymś więcej niż zbiorem geologicznych formacji i dzieł ludzkiej przemysłowości; otulina, bez której nie możemy istnieć, choć wspomniana wcześniej przemysłowość zmierza do tego, abyśmy mogli w jak największym stopniu być sami dla siebie do pomyślenia bez jej ograniczeń. A może, poszukując odpowiedniej metafory pozwalającej uchwycić związek nasz z krajobrazem, przeczytajmy krótki fragment *Lamparta*. Do pałacu księcia Falconeri wchodzi niezrównanej urody Angelica Calogero, przyszła żona siostrzeńca księcia:

Wszyscy członkowie rodziny cisnęli się przy drzwiach; księżna zapomniała o swoich sprzeciwach, które gniew mężowski nie tylko rozwiązał, ale unicestwił; obrzuciła gradem pocałunków piękną przyszłą siostrzenicę i przytuliła ją do siebie tak mocno, że dziewczynie odcisnął się na dekolcie zarys słynnego rodzowego naszyjnika z rubinów, który Maria Stella włożyła mimo wczesnej godziny dla uczczenia tak wielkiego święta (di Lampedusa 1963: 145).

Krajobraz, to, co zwiemy krajobrazem, a co jest szczególnym sposobem odczuwania rzeczywistości, wita nas w chwili wejścia na świat, odciskając na nas swój wzór, stempel, niczym oficjalną pieczęć zezwalającą nam na poruszanie się po świecie. Gdziekolwiek nie pojechalibyśmy, zawsze legitymujemy się tym paszportem, który uprawomocnia nasze podróże. Jest potwierdzeniem naszego

„rodowodu”, tym, co przyjmuje nas do siebie, włącza do wspólnoty tych, którzy dzielą ów szczególnie fragment świata. Możemy być emigrantami, bezradnymi, wykorzystywanymi i odrzucanymi ludźmi „skądinąd”, których administracja francuska z właściwym sobie hipokrytycznym wdziękiem nazywa ludźmi *sans papiers*, ale nigdy nie jesteśmy „znikąd”. Kiedy więc Alberti, spoglądając na krajobraz Apulii, pisze „Rzecz jasna, nie wszystkie sekrety dzielę z tobą [...]. Wiele zachowuję dla siebie” (Alberti 1951: 5), odnajdujemy w tym przypomnienie podstawowej reguły: to, co zwiemy krajobrazem, to szczególne spotkanie tego, *skąd* przychodzę, z tym, *do czego* przychodzę. Między tym *skąd* i *do czego* rozgrywa się krajobraz.

6.

Zostańmy jeszcze przez chwilę przy niezwykłej sycylijskiej powieści, w której krajobraz jest jednym z głównych bohaterów. Na końcu IV rozdziału gość księcia, opuszczający szarym świtem sycylijskie miasteczko, spogląda przez brudne szyby dylizansu: „Wyjrzał – przed nim w świetle koloru popiołu podrygiwał nieuchwytny krajobraz, dla którego nie było odkupienia” (di Lampedusa 1963: 195). Czytając to, dostrzegamy jeszcze jedno znaczenie zdania polskiej pisarki. „Rzecz jasna, nie wszystkie sekrety dzielę z tobą [...]. Wiele zachowuję dla siebie” (Alberti 1951: 5) – obcując z krajobrazem i godząc się na zachowanie, nawet więcej, na obronę jego tajemnicy, przyznaję, że to, co nazywam krajobrazem, nie da się „odkupić”. Nie w ekonomicznym rejestrze czytamy tę przestrożę, choć nie powinniśmy go pominąć: nie da się pojąć „krajobrazu”, gdy stanowi on dla nas jedynie pewien obszar do zawłaszczania lub wykorzystania. Rację ma Martin Heidegger, twierdząc, że wtedy świat staje się dla nas wyłącznie „obrazem”, projekcją, mniej lub bardziej arogancką, naszych pragnień i ambicji. Ale ciężar ostrzeżenia Alberti i Lampedusy spoczywa gdzie indziej. Wszak odkupienie oznacza w ostatecznym rozrachunku odślonięcie wszystkiego, następuje po tym, jak ukazano raz na zawsze, co jest dobre, a co złe, gdy radykalnie wszystko zmieniając, zamknięto pewien ciąg historii. Odkupienie prowadzące do zbawienia to tajemnica kończąca wszystkie tajemnice. Wszak istotą zbawienia nie jest „radykalny zwrot od nieszczęścia do zbawienia, od niewłaściwego do właściwego”, ale koniec wszelkich zwrotów: „zbawienie nie miało jednak dokonać zwrotu w historii, lecz ją zakończyć” (Blumenberg 2013: 73). Tymczasem, jak powiedzieliśmy, świat stanowi dla nas tajemnicę, która nigdy się nie otworzy do końca, nie przeobrazi się w kreślony wyłącznie ludzką ręką skończony „obraz”. To, co nieodkupione i niezbawione, idzie więc z nami, niesiemy to

jako ciężar, ale także i dziedzictwo; nie możemy tego po prostu odłożyć na bok, zrezygnować z tego, wycofać się, bowiem odkupienie, dotykając nas do żywego, nie leży w naszej gestii. Oto szczególna teologia krajobrazu. Andrzej Falkiewicz mówi o „moralności przestrzeni” jako o sile dekonstruującej obrazy świata zamkniętego konturami, jakimi obdarzyła go nasza wiedza i poznanie. Zacytujmy: „Ale moralność (tak, tak, moralność!) przestrzeni, która rozpościera się w głąb, może być inna, może implikować inne [...] miary zgodności i godności, może wydzielać sens inny, w naszych miarach nie mieszczący się” (Falkiewicz 2009: 158). Kiedy dostrzegamy ów szczególny charakter świata, który musi zostać z nami, nie podlegając żadnym kasującym jego teraźniejsze znaczenie i kształty procesom, wówczas – chociaż wciąż posługujemy się terminem „krajobraz” – w istocie rozstajemy się z tym, czym „krajobraz” jawi się nam w pobieżnym, codziennym użyciu. Wtedy dostrzegamy powagę świata i jego fundamentalną nie-ludzkość. Próbujemy odkupić to, co musi pozostać nieodkupione, odkupienie nie mieści się bowiem w naszych prerogatywach.

7.

Ludzkie spojrzenie zмага się z ową nie-ludzkością, ale – jak łatwo zauważyć – zadanie nie jest proste dlatego, że łatwo przychodzi spojrzeniu ulec pokusie nadmiernej prostoty. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy to, co znajduje się w polu widzenia, zostaje przeniesione do rzeczywistości uporządkowanej na wyłącznie ludzką miarę. Wówczas świat zostaje pozbawiony tajemnicy i staje się albo *kraj-obrazem* ludzkiej techniki lub *kraj-obrazem* turysty odnotowującego widoki godne utrwalenia w pamięci, przy czym pamięć coraz częściej oznacza pamięć elektronicznego urządzenia zdolnego do pomieszczenia gigantycznej ilości widoków. Rzecz jednak w tym, by spojrzenie mogło uchronić się przed tą pokusą, czyli aby mogło ludzki porządek dostrzec w jego relacji z tym, co nie-ludzkie, i co takim pozostaje, chroniąc się przed naszą tendencją do umieszczenia wszystkiego w jednolite „ludzkich” kategoriach. „To nie na tym polega”, wracam do Andrzeja Falkiewicza, „że nie umiemy budować, raczej na tym, że każdy wznosi budynek bez szerokiego rozpatrzenia okolicy i dla potrzeb tego jednego budynku projektuje od nowa miasto” (Falkiewicz 2009: 135).

Każda poważna próba pisania podróżniczego jest szkołą spojrzenia, fenomenologią widzenia. Wszak już William Blake przenikliwie zauważał, że „głupiec nie to samo widzi drzewo, które mądry widzi człowiek” (Blake 2001: 133). Nie ma po prostu „świata”, jest jedynie świat *widziany*, to zaś pociąga za sobą ważne skutki.

Po pierwsze, musimy teraz „dostrzec” własne spojrzenie, które zwykle wydaje nam się czymś naturalnie nieobecny. Po drugie, nieuchronnie uświadamiamy sobie, że widzimy zawsze przez pewien pryzmat będący wynikiem skomplikowanych procesów kształcenia, nabywania doświadczeń, odgrywania społecznych ról. Kazimiera Alberti zdaje sobie sprawę, że jej włoskie trawelogi to w istocie studium spojrzenia¹.

8.

Patrząc na Reggio di Calabria, przechodząc ulicami i zaglądając do sklepów i w zaułki, Alberti dostrzega o wiele więcej niż bieżącą codzienność miast. Można powiedzieć, że ta staje się nie więcej, jak tylko nicią w bogatej tkaninie historii i mitologii. Miasto okazuje się arrasem, dzianiną utkaną z naszej wiedzy i charakterystycznego dla danego miejsca powietrza i światła. Aby praktyka życia codziennego odzyskała swoje znaczenie, musi okazać się „niecodzienna”. Wystarczy napatoczyć się na tablicę z nazwą ulicy „Via Aschenez”, aby znaleźć się w samym środku opowieści o wnuku Noego, który był nie tylko przemysłowym wynalazcą łodzi wiosłowej, ale kupcem i strategiem, a jego bystre i czujne oko nie mogło nie zauważyć kupieckiego i militarne znaczenia miejsca nadzorującego żeglugę wąską cieśniną. Jeszcze dobrze nie przywykliśmy do tej znajomości, a już pojawi się Giocosto, syn boga wiatrów Eola, który wspólnie z mieszkającym po drugiej stronie cieśniny ojcem uczynił z Reggio miejsce dobrych i życzliwych podmuchów, a zatem i łagodnego, sprzyjającego ludzkim wysiłkom klimatu. Tą samą ulicą podąża Orestes, szukając, gdzie mógłby wznieść dwie świątynie, jedną dla Apolla, drugą dla Diany. Wszyscy oni muszą spotkać się, aby uczynić naszą codzienność czymś więcej niż zwykłym zabieganiem. Lecz to, jak powiedzieliśmy, wymaga dwóch rzeczy. Pierwsza: „wszystko to zależy od oka, które na to spogląda” (*tutto, ciò dipende dall'occhio che li guarda*), druga – „Tak błękitne powietrze Reggio rzuca na owe arrasy szczególne światło. Aby je ujrzeć, trzeba tylko być zdjął słoneczne okulary turysty” (Alberti 2007: 163–164).

¹ Podobne zdanie znajduję w tekście Marka Zagańczyka, który tak pisze o książkach Andrzeja Stasiuka: „Pejzaż jest właściwie ten sam. Nie ma w nim przewodników. A jednak traktuję ten zapis jako lekcję uważnego spojrzenia. Wyszukuję opisy krajobrazu, fragmenty notowane z czułością dla świata” (Zagańczyk 2005: 77).

9.

Nie jest dziełem przypadku, że Alberti mówi o „arrasach”, *arazzi*. To, co łączy człowieka z miejscem, wykracza bowiem daleko poza niezbędne, pragmatyczne relacje właściciela, eksploatatora czy turysty. Wszystkie te związki można dokładnie opisać wraz z ich historią, błędami i zaletami. Relacja, którą praktykuje i usiłuje wraz z nami zanalizować Alberti, jest odmiennej natury: szanując wszelkie ograniczenia naszych pragmatycznych kategorii porządkujących rzeczywistość, zabiega o to, by nieustannie je przekraczać, by nie rzecz – dekonstruować. Spojrzenie, samo ulotne, niematerialne i nietrwałe, *wiąże* nas ze światem tak, iż tworzymy wraz z nim jedną całość, jedną tkaninę, na której nieprzerwanie zmieniają się wydarzenia i postacie, tkaninę, której splot w każdej chwili może zostać rozerwany i spruty; wszak nic nie jest tak ulotne, jak spojrzenie. Krajobraz, o ile nie ma być jedynie kraj-obrazem, powtarzalnym powielaniem się tych samych schematycznych wizerunków miejsc, jest arrasem, w którym to, co po ludzku ulotne i nietrwałe, splata się z nie-ludzkiem. Jest więc tak, jak sugeruje Georg Simmel: „[...] krajobraz powstaje, gdy rozpościerające się na ziemi obok siebie zjawiska naturalne zostają związane w szczególną jedność, inną niż ta, którą utworzą w perspektywie myślącego kategoriami przyczynowymi uczonego, religijnie uwrażliwionego wielbiciela natury, teleologicznie nastawionego rolnika czy stratega” (Simmel 2006: 301).

Nic dziwnego, że dwie metafory powracają w pisarstwie Alberti: nie-ludzkie w istocie włada światem, miękkie, lecz nieprzerwane tkanie się życia skutecznie przeciwstawia się „twardym” czynnościom, takim jak podbój, ujarzmianie czy konkurencja. To wiatr jest udzielnym władcą Apulii (*il vento, sovrano signore di Puglia*; Alberti 1951: 21), a wstające słońce zaczyna tkąć swą złocistą pajęczynę (*comincia a tessere la sua ragnatella dorata*; Alberti 1951: 21). Arras miejsca powstaje z wielu nici, które biorą się nie tylko, jak widzieliśmy, z kłębka mitologii czy tradycji, ale także z rozprutej materii naszej codzienności, jak się okazuje, jedynie pozornie solidnej i trwałej. Dlatego chociaż *arazzo* można także oddać jako „tkaninę”, „dywan”, „kilim”, wybieramy arras z tej racji, że to właśnie on najlepiej przedstawia nam i unaocznia wydarzenia, umieszcza je na wysokości naszych oczu, rzuca wyzwanie naszemu spojrzeniu.

10.

Nic nie wydaje się nam tak uporządkowane jak czas, nie tylko biegnący nieubłagany w jednym kierunku, ale wyznaczający także miarę, rytm i wartość naszego życia. „Czas to pieniądź”, ta fundacyjna mądrość zachodniej kultury pozwala upatrywać w miesiącach i latach nie tylko okoliczności bogacenia się, ale także przestrzega przed marnotrawstwem czasu, nakazując niecierpliwy, pospieszny ruch. Johann Wolfgang Goethe dostrzegał w pośpiechu znamionną cechę nowoczesności. W 1825 roku pisał do berlińskiego budowniczego i kompozytora Carla Friedricha Zeltera: „[...] bogactwo i szybkość, to walory podziwiane przez świat i pożądane przez współczesnych; cywilizowany świat ceni koleje, szybką pocztę, parowce i wszelkie udogodnienia komunikacyjne, chce więcej oferować, więcej tworzyć i przez to pograżać się w miernocie” (za: Osten 2005: 22). Trzeba zatem „spruć” ten ścisły splot czasu, który tak silnie organizuje naszą codzienność. To właśnie jest punktem wyjścia fenomenologii percepcji Alberti. „Nie trzeba pokładać zbyt wielkiej wiary w kalendarz”, pisze, spoglądając na Zatokę Manfredońską. A dalej dowiadujemy się, że porządek ustanowiony wyrokami czasu jest niczym innym jak „przekładem” (z tego, co nie-ludzkie, na język kategorii zrozumiałych dla człowieka), a w związku z tym zniekształca i oszukuje: „On też – mówi Alberti o czasie odmierzonym datami kalendarza – zdradza, podrabia, wprowadza w błąd” (Alberti 1951: 21). *Tradisce, falsifica, inganna* – splot człowieka i świata, dający w efekcie arrasową tkaninę krajobrazu czerpie swą energię z chwilowego przynajmniej wymknięcia się restrykcjom kalendarza. Przeczytajmy stosowny fragment:

Dzisiaj na przykład kalendarz każe ci wierzyć, że mamy „12 lutego”. Lecz spójrz tylko na niebo, morze, całą Zatokę Manfredońską wyciętą w formie idealnego sierpa. Przyjrzyj się górom półwyspu Gargano! Ten wiosenny dzień unieważnił zapis „12 lutego” i zakpił sobie z kalendarza zanurzając wszystko w turkusie (Alberti 1951: 21).

Związaną ze światem następującą w momencie tkania się miejsca jako arrasu nie kwestionuje daty, lecz bierze ją (jak czyni to Alberti) w cudzysłów, nie unieważnia jej, lecz przekracza jej ograniczenia. Miejsce nie mieści się w dacie.

11.

Czas przewija się przez wędrówki Alberti, współtworząc arras krajobrazu niebędącego li tylko kraj-obrazem. Nitka przeszłości supła się z nicią chwili teraźniejszej. Nie chodzi wyłącznie o przeszłość odsuniętą od indywiduum na bezpieczną odległość historii, która dotyczy innych ludzi, innych zjawisk, dokonanych w innym czasie. Nie tylko w historii zatem rzecz, ale w bio-grafii, czyli w sposobie, w jaki dokonane zapisuje się i odczytuje wciąż na nowo w naszym ciele i pamięci. To, co stało się w przeszłości, jest w jakimś głębokim sensie „bezpieczne”, to, co *dokonyje się* w bio-grafii jest zawsze niepewne, bowiem czasem tam obowiązującym jest nieuchronnie czas teraźniejszy. Krajobraz, to, co wizualnie konstytuuje pewien region (nie jest bez znaczenia, że Alberti organizuje swoje wędrówki jako studium całych regionów Italii), jest zatem splotem czterech elementów: historii (tego, co dokonało się siłami natury lub człowieka), bio-grafii (tego, co choć chronologicznie minione dokonuje się nadal, kształtując wrażenia jednostki), świadomości podmiotu i stopnia jego gotowości do zainteresowania się danym zespołem zjawisk i form oraz naszego fizycznego, metabolicznego zanurzenia w świecie jednoczącego nas z tym, co nie-ludzkie. Sprowadzając te elementy do dwóch (historia wraz z biografią i refleksyjnością, tworząc jeden żywiół, odróżniają się od nieludzkiego *zoe*), Piotr Nowak pisze:

[Życie – T.S.] rozumie się jako życie konkretnej osoby, rozpięte pomiędzy datą narodzin i datą śmierci. Nazwijmy je historyczną egzystencją lub biografią *par excellence*. Obok tak pojętego życia istnieje jeszcze inne związane najogólniej biorąc z metabolizmem i reprodukcją. Pierwsze życie jest ludzkie i bardzo kruche, narażone na czającą się wszędzie śmierć, drugie nie-ludzkie i wieczne. Historyczne istnienie starożytni określali mianem *bios*, „oikonomiczne” zaś – mianem *zoe* (Nowak 2000: 365).

Innymi słowy, dopiero splot *bios* i *zoe* może pomóc w kształtowaniu się świata jako krajobrazu.

12.

To wzajemne oddziaływanie tych sił sprawia, że świat robi na nas wrażenie. Mówimy o „wrażeniach”, mając na myśli nie tyle impresyjny czy impresjonistyczny

charakter poznania, ile stopień wrażliwości na otaczający świat, który wszelako jest tylko punktem wyjścia do podjęcia głębszej nad nim refleksji. Wrażenie nie jest powierzchownym rzutem oka, przemknięciem spojrzenia po płaszczyźnie rzeczywistości właściwym turyście; inicjuje ono zaangażowanie się w postać świata, jest zaproszeniem do uczestnictwa w świecie. Oznacza to praktycznie wyjście poza zdawkowe spostrzeżenia typu „podoba mi się”, „bardzo piękne” itp. Wrażenia, o których mówimy, nie są więc tymi, o których Hannah Arendt sądzi, iż są czysto subiektywnymi obserwacjami o poważnych i negatywnych konsekwencjach:

W obliczu tej subiektywizacji, która jest jednym z aspektów nasilającej się wciąż alienacji człowieka od świata, nie wytrzymały próby żadne sądy; były zredukowane do poziomu wrażeń i kończyły się na najniższym z nich wszystkich, na doznaniu smaku” (Arendt 2011: 64).

Wrażenie, które mam na myśli w niniejszym eseju, będącym nie więcej niż próbą odczytania kilku stron trawelogów polskiej pisarki, zakłada więc możliwość takiego doświadczenia świata, w którym pewna dobrze określona przestrzeń nagle wykracza poza granice swojej widzialności, a także poza granice swojego czasu, czyli czasu datującego moją tam obecność. Spojrzenie podróżnego przestaje być (w przeciwieństwie do spojrzenia turysty, zawsze umieszczonego w kalendarium poszczególnych etapów zwiedzania) precyzyjnie datowane. W spojrzeniu Alberti data i pora czasu zawsze przywołuje inne daty, zawieszając datę obecną, acz jej nie unieważniając. Takim spojrzeniem pisarka ogarnia Bari, stare miasto marynarzy, rybaków oraz św. Mikołaja, któremu poświęcona katedra stoi zagubiona w zaułkach i placówkach *Bari vecchia*: „Zatrzymaj swój zegarek świetnej szwajcarskiej marki, twój Tissot, Omega czy Cyma, który zawsze popędzał cię na drodze do kariery, polityki, strajku, wojny, śmierci. Nie wyrzucaj go! Niech sobie tylko odpocznie! Dzisiaj zatrzymujemy czas i na zegarze słonecznym odkrywamy czas inny, czas starożytności” (Alberti 1951: 79). Jeżeli podstawimy słowo „spojrzenie” w miejsce „lektury”, zobaczymy, że w tego rodzaju wrażeniach, jakie odciska na nas świat, dokonuje się to, o czym pisał Jacques Derrida: „Data unosi, przenosi, przelatuje – i zaciera sama w swojej czytelności. Zatarcie nie przytrafia się jej jak jakiś wypadek, nie wpływa ono ani na jej sens, ani na jej czytelność – przeciwnie – zlewa się ono z samym dojściem lektury do tego, co data może jeszcze znaczyć” (Derrida 2000: 24).

13.

Gdy chcemy na poważnie doświadczać tego, czym jest region, okolica, miejsce, musimy – co czyni Alberti w swych trawelogach – porzucić ową alienującą nas od świata czystą subiektywizację, nie porzucając wszak siebie i swojej bio-grafii. Dopiero splecenie historii i bio-grafii umożliwi powstanie regionu, który zawsze, jak z tego wynika, niesie w sobie elementy zewnętrzne, wniesione weń doświadczenia zapisane w ciele i pamięci patrzącego. Region jest więc sposobem angażowania się w pewną postać świata, formą brania w nim udziału. Świat nie jest ani „obiektywny” jako zespół niezależnych ode mnie zjawisk i artefaktów, nie jest też „subiektywny”, gdyż nie ogranicza się do bycia jedynie konstelacją moich wrażeń. W pierwszym przypadku nie ufam sobie, w drugim – nie ufam światu. Tymczasem region poznajemy, zakładając ufność wobec kształtów i postaci świata oraz własnej możliwości ich doświadczenia i badania. W istocie tym, co pośredniczy w tworzeniu się regionu jako krajobrazu, czemu zawdzięczamy jego pojawienie się jako coś więcej niż jedynie geograficzno-ekonomiczno-administracyjnej struktury, jest pewnego rodzaju kultura spojrzenia, coś, co Arendt nazywa *cultura animi*, „a więc umysł ćwiczony i »uprawiany« w taki sposób, że można mu powierzyć staranie o świat zjawisk, czyli świat, który oceniamy ze względu na piękno” (Arendt 2011: 263). Region jako forma ćwiczenia umysłu to punkt wyjścia wysiłków Alberti. „Apulia”, pisze, „to region dla bardzo inteligentnych turystów; umysłem ospałym (*menti torpide*) wstęp tam powinien być wzbroniony” (Alberti 1951: 220). Chodzi więc o ćwiczenie umysłu będące nierozzerwalnie związane z ćwiczeniem spojrzenia. Tylko pod tym warunkiem okażemy się godni zadania troszczenia się o świat.

14.

Ścisłe wyznaczona trajektoria naszego działania regulowana przyjętymi powszechnie wyobrażeniami o świecie, nawykami ustalającymi punkty przeznaczenia naszych wędrówek, sądami, których prawomocności nie ośmielamy się kwestionować, teraz rwie się i strzępi. Z tak wysuportanych nici zaczyna powstawać nowa tkanina, nowy arras. To, co miało być jedynie przestrzenią tranzytowego przejazdu, zatrzymuje nas i zmusza do pobytu. Zostajemy przechwyceni przez przestrzeń, która w ten sposób zaczyna stawać się miejscem. Kalabria pojawia się najpierw jako niechciane doświadczenie przejazdu z Neapolu

na Sycylię, doświadczenie, które należałoby skrócić do minimum, westchnąwszy „Oby jak najszybciej dojechać na Sycylię” (Alberti 2007: 25). Zadaniem ćwiczącego umysł podróżnego jest złamać obowiązujące schematy turystycznych doświadczeń (*schemi turistici*), schematy, których efektem jest to, że odkrycie i uporczywe propagowanie walorów pewnych miejsc powoduje przysłonięcie innych, które traktowane są jako sfery tranzytu, przejazdu, niewarte zatrzymania i uwagi. Turysta jest zawsze *w drodze do...*, i owo *do* dysponuje paraliżującą siłą; sprawia, że wszystko inne jest mu służebne, zniewolone jego mocą i sławą. Kampania bierze nas w jasyr dobrze utrwalonym w turystycznej legendzie wybrzeżem i pieśnią *Wróć do Sorrento*; „wróć” oznacza „przyjeźdź”, spieszenie przybądź porzucając wszelkie inne miejsca. Kalabria nie ma takiej pieśni, nie ma jednego *do...*, lokalizacji obdarzonej własną trudną do pokonania grawitacją: „Kalabria nie ma takiej oficjalnej pieśni, która uwodziłaby i przyciągała turystów. Lecz być może to i lepiej!” (Alberti 2007: 27).

Schematy turystyczne rysują mapy świata, na których ostre demarkacyjne linie wyznaczają miejsca docelowe oddzielone od siebie ogromnymi białymi przestrzeniami tranzytu, które są obszarami „ignorancji i indolencji turysty” (Alberti 2007: 26). Podróżny ćwiczący umysł zatrzymuje się właśnie tam, w miejscach i przystankach pomijanych przez turystę po to, aby odkryć „piękno, które niczego nie naśladuje, nie kształtuje się w sposób dobrze już gdzie indziej wypróbowany, lecz zawsze objawia swój prawdziwy charakter, wywodzący się z jemu właściwego głębokiego źródła” (Alberti 2007: 26). Dlatego żądanie wyrażone w pieśni *Wróć do Sorrento* jest żądaniem fałszywym w świecie podróżnego ćwiczącego umysł; wie on bowiem, że nie powrotu do tego samego miejsca, do miejsca, które byłoby takie samo „jak dawniej”, „jak kiedyś”, a zatem, które byłoby „jak zawsze”. Pisze Alberti: „nie można nigdy powiedzieć, że wraca się tą samą drogą, bowiem »ta sama« droga jest zawsze inna” (Alberti 2007: 277).

15.

Ćwiczący umysł podróżny należy do człowieka tranzytu. To, co mija na swej drodze, nie jest nigdy przezeń *pomijane*. Dekonstruuje on stabilność celu zapisaną w dziesiątkach bedekerów, poświęcając się temu, *co po drodze*. Dekonstruowanie, o którym mowa, obejmuje nie tylko samo miejsce przeznaczenia, ale także inne rutynowe czynności regulujące nasze codzienne życie. Ćwiczący umysł należy do przestrzeni tranzytu, która stawia pod znakiem zapytania wszystko to, co czynimy w miejscu rozpoczęcia lub zakończenia podróży, wszystko, co łączy się z zamieszkiwaniem i jego nawykami. Nic dziwnego, że drogi i środki transportu są tak ważne

w trawelogach Alberti. W książce o Kalabrii przeczytamy o doświadczeniu jazdy samochodem górską trasą spletaną węzłami licznych serpentyn, drogą niestrudzenie zmieniającą kierunek, będącą labiryntem każącym „porzucić wszelką myśl o prostej, bezpośredniej drodze do celu (*itinerario diritto*)” (Alberti 2007: 274). To myśl, której nie można przeoczyć, bowiem – jak się wydaje – kryją się w niej dwa ważne dla człowieka ćwiczącego umysł doświadczenia. Pierwsze mówi o tym, że życie jest, mimo topografii celów, które sobie wyznaczamy, mimo naszych tak precyzyjnych planów i zamierzeń, podróżowaniem „bez celu” lub – jeśli to zbyt ryzykowny sąd – z celem nieustannie zmieniającym swoje położenie. Niczym serpentynowy górski szlak, który „wydaje się sztydzić i pogardzać geometrią”. Drugie każe nam sądzić, że radość wędrowania, a co za tym idzie i życia, jest w gruncie rzeczy, mimo całej bezwzględnej interesowności sposobów, w jakie urządziliśmy naszą ludzką rzeczywistość, bezinteresowna: „Oto droga, która jakby symbolizowała fantazmatyczne wędrówki młodego psa, który w końcu zachłysnął się wolnością” (Alberti 2007: 274). Wędrówki takie należą do terażniejszości, zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia zawierają bowiem w sobie groźbę zaprzestania ruchu, a ta – z punktu widzenia doświadczeń historycznych Alberti – stała niepokojąco blisko zagrożenia niszczącą stagnacją ideologicznych systemów, które dla narzucenia swego obrazu świata gotowe były do wszelkich bestialstw. Alberti podróżuje terapeutycznie (do tego wątku przyjdzie nam jeszcze powrócić), lecz to nie sam cel podróży ma odegrać rolę uzdrawiającą, lecz wszystko to, co przydarza się w drodze do niego. A i samo miejsce przeznaczenia rozpadnie się – rozerwane siłami historycznych skojarzeń – na fragmenty poszczególnych wydarzeń odległych od siebie w czasie i bezpośrednio z sobą niezwiązanych. W tym względzie polska pisarka przeczuwa już kondycję ludzi ponowoczesnych, którzy

nie czekają na pociągi pospieszne, i nie spieszy im się do jakichś stacji końcowych. Wszystkie bowiem stacje końcowe zostały rozpoznane jako miejsca, które kryją w sobie katastrofę. Dlatego ludzie ponowoczesni twierdzą, że w sprawie celu ostatecznego są absolutnymi ignorantami – przyjmują „stan przejściowy”, konkretne tu i teraz jako stan ostateczny... (Heller 2013: 108).

16.

Gdy opuszczamy wybrzeże apulijskie, skąd rozciąga się rozległy widok na ziemię i Adriatyk, zmieniamy środek lokomocji – samochód ustępuje miejsca kolei. Inna jest także metafora pozwalająca uchwycić pole widzenia w jednym obrazie, jednym

rzucie oka: taras apulijski staje się teraz apulijskim kotłem, może wręcz tygłem. Już nie *balconata pugliese*, lecz *calderone pugliese*. To nie tylko ruch topograficzny, lecz przede wszystkim zwrot w stronę innego materiału historii mający coś wspólnego z romantycznym ruchem do wnętrza i w głąb, gdyż „z regionem jest tak, jak z człowiekiem. Jeśli chcemy poznać jego charakter, nie wystarczy poznać brzegi i krawędzie, które z pewnością dostarczą nam kuszących i pięknych widoków. To wnętrze decyduje o wielkości człowieka i krainy” (Alberti 1951: 137). Podróż do wnętrza odbywa się koleją, a tym samym staje się podróżą serdeczną i osobistą. Nie tylko ze względu na wspomnienia („Kolej żelazna to środek lokomocji mojego dzieciństwa”; Alberti 1951: 137), lecz przede wszystkim z powodu specyficznego oglądu rzeczywistości, jakiego dostarcza podróż pociągiem („To pociąg, a nie samolot, jak w twoim przypadku, pozwalał mi poznawać świat i smakować jego uroki”; Alberti 1951: 137). Alberti wprowadza poprawkę do sądu Goethego: to prawda, że buchająca parą lokomotywa jest ucieleśnieniem „lucyferycznego” pośpiechu, ale można pośpiech ów wykorzystywać jakby przeciwko niemu, śledząc uważnym spojrzeniem wszystko, co mijamy po drodze, nie pozwalając niczemu umknąć, jakby każdy z tych widoków zatrzymywał cząstkę naszego istnienia. Alberti praktykuje fenomenologię „wagonowego okna”, *finestrino ferroviario* (Alberti 1951: 142). To anty-nowoczesne posunięcie Alberti: nowoczesność nie umie w pełni korzystać z własnych projektów i programów, może ich tylko *używać*, lecz nie potrafi wejść za ich pomocą w głęboką strukturę rzeczywistości. Nowoczesność, powiedziała by Heidegger, jedynie „dodaje” wciąż nowe przedmioty do już istniejących, nie siląc się na ich rozumienie pozwalające nie tylko dodawać, ale i modyfikować sposób postrzegania i porządkowania świata. „Człowiek nowoczesny nie wie, jak zasmakować w daniu, które nazywa się wagonowe okno” (Alberti 1951: 142).

17.

W tej krytyce nowoczesności Alberti ma znamienitego poprzednika. W drugim tomie Proustowskiej sagi kolej odgrywa niepoślednią rolę: pozwala doświadczyć rzeczy niebagatelnej – „przerwy w rutynie życia”. Obserwując z okna pociągu świat w szczególny sposób oświetlający wynurzający się z mroku krajobraz pociągu, bohater Prousta odsłania pokłady życia dotychczas ukryte pod przyzwyczajeniami: „Zazwyczaj żyjemy naszą istotą zredukowaną do minimum; większość naszych zdolności drzemie, bo wspierają się na przyzwyczajeniu, które wie, co trzeba robić, i nie potrzebuje ich” (Proust 1992: 216). Przyzwyczajenie, *l'abitudine*, redukuje nasze bytowanie i aby położyć kres owej stracie należy podjąć trud spojrzenia,

które – nie tracąc nic z widoków zewnętrznego świata – niejako zlepiąoby go na nowo, tak, iż nic nie byłoby takie jak zwykle. Trud, o którym mówimy, jest także wysiłkiem fizycznym („Apulia to ziemia, która wymaga pary dobrych butów, które zużyjesz podczas wędrówki...”; Alberti 1951: 12), któremu nie kładzie kres podróż w wygodnym przedziale pociągu. Zmiany kolejowego szlaku dostarczają wciąż nowych widoków, co oznacza także utratę tych, które dopiero co podziwialiśmy. Oto doznania bohatera Prousta:

[...] i już rozpacziałem, że stracił swój różowy pas nieba, kiedy go ujrzał na nowo, tym razem czerwony, w przeciwnym oknie, które porzucił przy nowym zgięciu szyn; tak, że biegłem wciąż od jednego do drugiego okna, aby zbliżyć, aby posklejać przerywane i sprzeczne fragmenty mego pięknego szkarłatnego i zmiennego poranka, mieć jego całkowity widok i ciągły obraz (Proust 1992: 215).

18.

Alberti nie chce być podróżnym zamkniętym w pudle wagonu. Nim wsiądzie do pociągu mającego zawieźć ją w głąb apulijskiego kotła, przypomni to, co stanowi sprzeciw wobec biernej akceptacji nowoczesności jako struktury, która udaremnia pełne wykorzystanie stworzonych przez siebie instrumentów. Jeśli nowoczesność może zostać ocalona, można tego dokonać za sprawą tego, co procedury i wytwory owej nowoczesności dekonstruuje i przesuwa na inny poziom. Pociąg przestaje być jedynie środkiem transportu, nie funkcjonuje już tylko jako narzędzie mające jak najszybciej przenieść nas z – *do* stając się ruchomą przestrzenią przejazdu, tranzytu chwilowo zawieszającego tak silnie osadzoną w naszych przyzwyczajeniach grawitację logiki z – *do*. Wspominając podróż szwajcarskim pociągiem alpejskim Lötscherberg-Bahn, Alberti pisze, iż wraz z towarzyszką podróży (powtarzając dokładnie zachowanie Proustowskiego wojażera) „biegały niczym zahipnotyzowane [widokami – T.S.] z lewa na prawo, z prawa na lewo, od okna do okna” (Alberti 1951: 148), podczas gdy podróżujący z nimi elegancki Anglik z niezmaconym spokojem pogrążony był w lekturze gazety. „Cóż za idiota!”, powie Alberti, ale by uniknąć pułapki nadmiernie rychliwego sądu, zapyta wysiadającego pasażera, czy aby przypadkiem nie jest mieszkańcem tych okolic, który, znając doskonale widoki, nie musi poświęcać im tyle uwagi. Gdy Anglik z niezrównaną grzecznością, *perfetta gentilezza*, odpowie, że jest tu pierwszy raz, Alberti skonstruuje: „Był typowym przykładem człowieka niezdolnego docenić tego, co daje wagonowe okno” (Alberti

1951: 148). Na pytanie, co daje okno, z którego spoglądamy na mijane pola, góry, miasta odpowiemy: może dać odejście od życia zredukowanego do minimum, stworzyć okazję do wykroczenia poza powierzone pojmowany projekt nowoczesności jako spieszego postępu, a zatem może być ćwiczeniem umysłu i spojrzenia otwierającymi możliwość nowej przyszłości, innej niż tylko ta, która jest mniej lub bardziej beładnym składowaniem szczątków przeszłości.

19.

Podróż pociągiem jako doświadczenie tworzenia na nowo rzeczywistości, a nie jedynie bycie w niej przenoszonym z miejsca w miejsce – to Proustowska korekta przewin, jakimi Goethe obciąża nowoczesność. To także korektura podróży i kolei jako instytucji będącej symbolem i domeną technicznej i organizacyjnej racjonalności człowieka. To, co Proust nazywa „sklejaniem” fragmentów pejzażu, co praktykuje Alberti wraz ze swą towarzyszką w wagonie szwajcarskiej kolei, to nie odrzucenie racjonalności, lecz raczej wyjście poza jej ścisłe granice wyznaczone techniczną konstrukcją pociągu, możliwościami szyn, chronometrią rozkładu jazdy, organizacyjnymi mundurami kolejarzy. Kiedy więc Michel de Certeau twierdzi, iż „podróżuje wyłącznie zracjonalizowana komórka. Kapsuła panoptycznej i klasyfikującej władzy, moduł zamknięcia umożliwiający wytwarzanie jakiegoś porządku...” (de Certeau 2008: 111) ma rację tak długo, dopóki anarchiczny ruch „zahipnotyzownych”, *due ipnotizzante*, pasażerek beładnie przebiegających od okna do okna nie zawiesi owego porządku racjonalności pilnującego logiki z – *do*. Wewnątrz racjonalnej struktury pojawia się ruch nadający jej inne znaczenie, przekierunkowujący jej bieg: teraz liczy się nie to, co odbywa się w drodze, w której podstawowe znaczenie ma z i *do*. Teraz to „racjonalnie” zachowujący się pasażer spokojnie czytający gazetę i niezwracający uwagi na rzeczy przesuwane się za oknem jawi się chwilowo jako „idiota”, ktoś tracący niepowtarzalną szansę. Sam de Certeau, choć obstaje przy ogólnych ramach racjonalności, dopuszcza możliwość takiej dekonstruującej rewolty: „Zgromadzenie [pasażerów – T.S.] nie podporządkowuje się jednak hierarchiom porządku dogmatycznego; jest raczej ujętą w sieć technokratycznej dyscypliny będącą niema racjonalizacją wolnego atomizmu” (de Certeau 2008: 113).

Jeśli pociąg, jak pragnie de Certeau, uogólnia melancholię Albrechta Dürera, doznanie całkowitej zewnętrżności świata, kiedy to jesteśmy „poza rzeczami, które pozostają tam, odłączone, samoistne i porzucające nas” (de Certeau 2008: 111), to

zarówno trawelogi Alberti, jak i doświadczenie wojażera zdążającego do Balbec podają w wątpliwość nieodwołalny charakter tej zasady. „Wolny atomizm” ćwiczącego umysł podróżnego będzie zawsze zabiegał o to szczególne związanie z rzeczami, które Proustowi każe przywiazac się do przelotnie spostrzezonej przy szlaku dziewczyny („Życie wydawałoby mi się rozkoszne, gdyby je tylko mógł godzina po godzinie, spędzić z nią...”; Proust 1992: 216), a Alberti odnajdować filozoficzny wymiar krajobrazu („Pejzaż kalabryjski z pewnością wywołał na jego twarzy czuły, filozoficzny uśmiech, nie tylko na ustach, lecz czoło, oczy, owal twarzy, profilu, wszystko uśmiechało się w ten sposób”; Alberti 2007: 94).

20.

Postuchajmy Jacques’a Derridy:

Poprzez miejsce rozumiem zarówno relację do granicy, kraju, domu, progu, jak i każde usytuowanie, każdą *sytuację* w ogóle, począwszy od której – praktycznie, pragmatycznie – zawiązują się związki, ustalają się kontrakty, kodeksy i konwencje, które nadają znaczenie nieznaczącemu, ustalają hasła, naginają język do tego, co go przekracza, czynią z niego moment gestu i kroku, sprawiają, że staje się on drugorzędny lub „odrzucają” go po to, aby na powrót go odnaleźć (Derrida 2000: 33).

Miejsce zatem to przede wszystkim „sytuacja” (termin wyróżniony kursywą w oryginalnym francuskim tekście), nie każda – dodajmy – lecz taka, w której zawiązują się, a więc (by uciec się do przyjętej przez nas metafory) splatają, splatują, tkają się luźne do tej pory nici. Splot ów tworzy to, co Alberti nazywa „arrasem”, a więc łączy i wiąże nici tak, by tworzyły historie obdarzone znaczeniem, ale – co nader istotne, wręcz nie do przeoczenia – znaczenie to nie posuwa się do zdrady wobec tego, co „nieznaczące”. Ludzkie kategorie funkcjonują tak, iż wciąż rozbrzmiewa w nich echo nie-ludzkiego; inaczej mówiąc, puls nie-ludzkiego daje się wciąż odczuć w ludzkich opowieściach i ludzkim sposobie organizowania świata.

Kiedy Alberti ogląda w Giurdignano megalityczne kamienne bloki, odnotuje głęboką różnicę między tym tajemniczym skalnym ogrodem a klasycznymi ogrodami ofiarującymi wędrowcowi „przyjemny moment wytchnienia w podróży”. W przeciwieństwie do nich, do kwietno-drzewnych ogrodowych fantazji Florencji czy Granady, kamienne ogrody Giurdignano „dają do myślenia”. Chodzi właśnie

o owo *tensione di pensiero* będące osnową tworzenia się arrasu miejsca. Oto jak pisze o tym Alberti: „Na przykład ta wysoka na trzy metry lita skała, nawet dzisiaj nasuwająca myśl o jakiejś nadludzkiej sile (*qualche forza sovrahumana*), bowiem stajemy jakby twarzą w twarz z tym, co boskie (*la Divinité*)...” (Alberti 1951: 219).

21.

Nie-ludzkie musi powrócić w ludzkiej historii, aby mógł uformować się krajobraz. Powraca również w języku, odnajdując na nowo „zgubione” na chwilę, zatarte przelotnie w codziennym użyciu znaczenia. Powrót ten przekierowuje mowę, nadaje jej charakter pierwotnego wezwania, suplikacji, której adresat dopiero co odsłonięty na nowo, już niknie i pogrąża się w milczeniu. To szczególnie, trudny do uchwycenia moment, w którym mowa ludzka wykracza poza porządek *logos*, aby otrzeć się o modlitewne wezwanie. Podkreślmy, nie o modlitwę jako taką tu chodzi, bowiem ta zakłada już spójne wypowiedzenie, wyartykułowanie prośb, lecz właśnie wezwanie, wszak ono pozostaje na poziomie minimalnej artykulacji; jest nie więcej niż wykrzykiem. To pierwsze wezwanie brzmi *Theos*, „jak zapewniają uczeni i językoznawcy, pierwsze słowo wypowiedziane na ziemi przez człowieka” (Alberti 1951: 219). Wykrzyknięcie przekierowuje mowę, ale jest to ruch jednostronny. W przywołanym cytacie Derridy odnajdziemy istotę problemu: język zostaje nagięty do tego, co go przekracza, stając się drugorzędny. Krajobraz pozwala doświadczyć tej drugorzędności ludzkiej mowy w sposób, paradoksalnie, nader *wymowny*. Wiążąc się ze światem w ćwiczeniu umysłu po to, aby się o niego troskać, doznajemy *wymownego* milczenia świata i w ten sposób uwalniamy go od ścisłych zależności narzuconych mu przez *logos* ludzkich wysiłków i starań. Pisze Andrzej Falkiewicz: „Każda modlitwa jest wygraną – bo wytrąca z nawyku, zmusza do szukania. Każda modlitwa jest wygraną – bo przy tej okazji można wypowiedzieć słowa, które inaczej nie zostałyby wypowiedziane” (Falkiewicz 2009: 32). Krajobraz „zmusza do szukania” i do kształtowania się do form, które inaczej pozostałyby nie-foremne.

To, co przekracza język, milczy, zaklinając milczenie w nader *wymownej* postaci prastarych kamieni, menhirów i dolmenów megalitycznego ogrodu. *Theos*, później przeobrażony w łacińskie *deus*, zachowuje milczenie, *non responde*. Ta cisza jest ciszą świata stającego się krajobrazem, w którym człowiek mieści się bezgranicznie (jako element *zoe*, wiecznie podtrzymującego się życia metabolizmu i reprodukcji), ale jednocześnie jest bezwzględnie z niego wyłączony (jako *bios*, twórca kultury

i cywilizacji). Tak zapisuje tę sytuację Alberti: „Jego [boga – T.S.] milczenie może sprawić, że deszcz przestanie padać, ale odpowiedź temu, który rozbił atom, zważył ciężar Betelguezy zdecydowanie nie mieści się w boskim planie” (Alberti 1951: 220). By zrozumieć krajobraz, musimy *usłyszeć* ów brak odpowiedzi, jaki milczeniem przedmiotów i zjawisk *wypowiada się Theos/Deus* nie-ludzkiego.

22.

Podróż Alberti i właściwe jej spojrzenie niestrudzenie ćwiczącego się umysłu ma także walor terapeutyczny. Czytając kalabryjskie i apulijskie wrażenia, raz za razem napotyamy miejsca, w których przestrzeń, stając się arrasem, opowiada wydarzenia mające być źródłem sanującego pouczenia. Alberti stąpa ścieżką wytyczoną siedem wieków wcześniej przez Francesca Petrarę, dla którego podróż była nie tylko modelem życia, lecz stanowiła wyobrażenie „terapii i metody zdobywania mądrości”, a więc stanowiła znak „zainteresowania tym, co inne, przekraczania granic” (Ugniewska 2011: 55). To, co przydarza się w tej terapii (właśnie *przydarza*, bowiem przestrzeń ujawnia się przed nami niespodziewanie, podatna na wszelkie przygodne zjawiska i wydarzenia nie do przewidzenia w swej ulotnej, codziennej banalności), to przede wszystkim jej uderzający moment początkowy, w którym stwierdzamy, iż nasze rzekomo niezawodne przygotowanie do życia okazuje się iluzoryczne. Jest (w najlepszym razie) przygotowaniem do tego, co dzieje się jedynie na dobrze wytyczonym szlaku zwyczaju i nawyku, modelu życia wynikającego z przyjętej organizacji świata. Rozdział o św. Franciszku di Paolo rozpoczyna Alberti od wyznania takiej niegotowości: „Jako córka epoki przemysłowej lubiąca (być może wbrew własnej woli) realistyczny sposób myślenia, nie byłam zapewne przeznaczona do tego, by kreślić sylwetkę Francesco di Paolo jako świętego” (Alberti 2007: 86). Rytm współczesnego życia nie harmonizuje ze świętością. Wyznaczany jest bowiem niepohamowaną tendencją do bogacenia się, która swą logiką nieubłaganej ekwiwalencji (zawsze coś za coś, zawsze jedno przeliczalne „coś” zostaje zamienione na inne przeliczalne „coś”, „nic nie wynika z nic” – to wiedział już stary Lear) obejmuje wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego. „Zarabiać, zarabiać, jak najwięcej się da! Nic za nic! Płać! Płać! Dwie ręce! Jedna liczy pieniądze! Druga już wyciągnięta, czekaj! Nie zapłacisz, nie będziesz miał! Rzecz jasna, że organizacja społeczeństwa nie może oprzeć się jedynie na miłosierdziu (*Carità*)...” (Alberti 2007: 88). Poniżenie i upodlenie narzucone przez bezlitosną strukturę porządku rzeczywistości sprawiają, że nad światem zapadają ciemności. Świętość jest niczym innym jak skromnym rozbłyskiem światła w tych mrokach. Stąd wielkość św. Fran-

ciszka di Paolo, którego „osobowość, dzisiaj, w epoce ponizającego kłonięcia się przed moźnymi tego ŗwiata, emanuje imponującym ŗwiatłem...” (Alberti 2007: 92).

23.

Ale wędrowka ćwiczącego umyśl i spojrzeuie podróźnego jest takźe terapią na nieubłaganą historyczność naszego istnienia. Gdy *zoe* staje się *bios*, czyni to w imię obietnic, których nie będzie w stanie dotrzymać. Historia to zapis owych zdradzonych przyrzeczeń. Przypominając sobie dramatyczne wydarzenia powstania warszawskiego, niepogrzebane zwłoki leźące na ulicach, kobiety słuźące jako żywe tarcze nacierającym niemieckim czołgom, Alberti mówi o człowieku obnaźonym nie tylko z wszelkiej moralności, ale nawet z prostych ludzkich przyzwyczajęu i nawyków (Alberti 1951: 234). Niedotrzymana obietnica, to wiecznie zdradzana promesa Boźego pokoju, Boźego zawieszenia broni, *Tregua di Dio*, którą złoźył w 1093 roku papieź Urban II. Dzieje ludźkości powtarzają i odgrywają wciąź na nowo historię zdradzonej i wziętej podstępem Troi lub krwawych pól pod Kannami.

Utopistyczne zadanie Alberti brzmi więc następująco: naleźy wydobyc z historii wszystko to, co pozwoli jej *wydobyć się* z historii. Poznanie faktów i genezy wypadków jest niezbędune, ale naprawdę ukaźe ono swe znaczenie i doniosłość dopiero wtedy, gdy umoźliwi przyszłość nie pisaną pod dyktando minionego czasu. Bliska to wizja historyczności tej, którą zapisał Walter Benjamin w swym słynnym komentarzu do obrazu Paula Klee. Anioł historii, *Angelus novus*, dostrzega jedynie groźę przeszłości, „jedną wielką katastrofę” (Benjamin 1975: 156)², niezdolny jest bowiem do zwrócenia spojrzenia w inną stronę. Pęd wydarzeń okazuje się tak niepowstrzymany, że nie pozwala nawet na dopełnienie podstawowych ludzkich obowiaźków („Chciałby się pewnie zatrzymać, zbudzić pomarłych i poskładać szczątki zaścielające pobojowisko. Lecz od rajy wieje wicher...”); pozostaje jedynie dodawanie wciąź nowych ofiar, a przyszłość nie moźe być niczym innym, jak ich beźładnym mnożeniem. Wicher pędzący anioła jest siłą napędową historii, troszczącą się jedynie o utrzymanie naleźytego tempa, bez utrudnieu i modyfikacji. „Wicher ten niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim aż pod niebo wyrasta zwalisko ruin. To, co nazywamy postępuem, to właśnie ten wicher”. Historia jest w sensie dosłownym *bez przyszłości*, gdyż przyszłość wymagałaby spojrzenia, do którego nie jesteźmy zdolni. Dlatego Alberti przemierza pola pod Kannami pamiętając lek-

2 Kolejne cytaty pochodzą z tej samej strony.

cję strategii, jakiej wojskowym akademiom udziela stale Hannibal oraz dumnego patriotyzmu obrońców Rzymu, ale niestrudzenie podkreśla, że nie dociekanie tych spraw jest jej zadaniem: „dzisiaj nie interesuje nas genialna strategia semickiego wodza, ani dumny ogień aryjskiego heroizmu [...], dzisiaj zajmuje nas psychologia i filozofia Kann” (Alberti 1951: 129). Dodajmy – bitwy uznanej za jedną z najważniejszych batalii w dziejach, zmagania, którego cenę zapłaciło 120 tysięcy żołnierzy padłych między świtem a wieczorem.

24.

Utopistyczny zamiar Alberti polega na podjęciu próby zaleczenia rany, jaką jest historia. Chce wyrwać się z pędu dziejów, wypowiedzieć posłuszeństwu oświeceniowej idei postępu, wydobyć się z historii, by – jak chciałby to uczynić Anioł Klee/Benamina – należycie pochować zmarłych (przypomnijmy tkwiący w pamięci pisarki obraz niepogrzebanych ofiar powstania warszawskiego), by w ten sposób móc odwrócić spojrzenie tak, by przyszłość ukazała się nie tylko jako krwawe powtórzenie tych samych błędów. Odkrywamy teraz jeszcze jeden cel ćwiczenia umysłu i spojrzenia: to droga do zwrócenia się w stronę tego, co nadchodzi, a nie jedynie rozpaczliwe przypatrywanie się rosnącym zgłiszczom. Gdy Alberti zwalnia kroku, spowalnia swą wędrówkę, czyni to po to, by, wydostawszy się spod władzy „lucyferycznego pośpiechu”, dokonać re-wizjonistycznej próby zbudowania przyszłości w duchu Bożego rozejmu; *Tregua di Dio* dokonać się może tylko przez odnowione spojrzenie, przez siłę moralną umożliwiającą wypowiedzenie posłuszeństwa mechanizmom regulującym nasz sposób działania. Alberti powie o tym jako o *forza di dissuasione morale* (Alberti 1951: 181), ta zaś dokonać się może wtedy, gdy dzieje przestaną być jedynie materiałem historycznym, polem dociekań „jak było”, a staną się, jako „pouczenie moralne”, *esortazione morale*, podstawą do przebudowania praktyki politycznej i społecznej. Tylko tak można zaleczyć ranę otwierającą się wciąż na nowo, ranę, która jest historią: *la ferita che tragicamente si ripete e si riapre ad ogni generazione, su tutto l’orbe terraqueo* (Alberti 1951: 181). Utopistyczna historiozofia Alberti chce być praktyką społecznego dobrostanu, „kulturą opartą na sprawiedliwości i równości wszystkich” (Alberti 1951: 181). Jak u Benamina, stawką tego myślenia jest przebudowana terazniejszość otwierająca możliwość innej, „nowej” przyszłości. Nie jest więc Alberti przedstawicielką historyzmu, lecz zgłębia historię jako doświadczenie materialności świata przeżywanego przez nas tu i teraz. Przywołajmy jeszcze raz cytat z tekstu Benamina z *Tez historiozoficznych*:

„Materialista historyczny nie może zrezygnować z pojęcia terażniejszości, która nie jest tylko przejściem, lecz zatrzymała się w czasie i zamarała w bezruchu. Pojęcie to bowiem definiuje terażniejszość, w której opisuje on historię” (Benjamin 1975: 161).

Bibliografia

- ALBERTI Kazimiera (1951): *Segreti di Puglia*. Trad. di A. Cocola. Napoli.
- ALBERTI Kazimiera (2007): *L'anima della Calabria*. Trad. di A. Cocola. Rubbettino.
- ARENDT Hannah (2011): *Między czasem minionym a przyszłym*. Tłum. M. Godyń, W. Madej. Warszawa.
- BENJAMIN Walter (1975): *Tezy historiozoficzne*. Tłum. J. Sikorski. W: Benjamin W.: *Twórca jako wytwórca*. Wyb. H. Orłowski. Poznań.
- BLAKE William (2001): *Zaślubiny Nieba i Piekła*. W: Idem: *Milton. Zaślubiny Nieba i Piekła*. Tłum. W. Juszcak. Kraków.
- BLUMENBERG Hans (2013): „*Sekularyzacja*”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*. Tłum. T. Zatorski. „Kronos”, nr 2.
- de CERTEAU Michel (2008): *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków.
- DERRIDA Jacques (2000): *Szibolek. Dla Paula Celana*. Przeł. A. Dziadek. Katowice.
- FALKIEWICZ Andrzej (2009): *Znalezione. Szkice do książki*. Wrocław.
- HELLER Ágnes (2013): *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*. Tłum. T. Markiewka. W: Heller Á.: *Eseje o nowoczesności*. Red. J. Hudzik. Toruń.
- di LAMPEDUSA Giuseppe Tomasi (1963): *Lampart*. Tłum. Z. Kierszys. Warszawa.
- NOWAK Piotr (2000): *Wolność albo życie*. W: Arendt H.: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łągodzka. Warszawa.
- OSTEN Manfred (2005): „*Lucyferowy pośpiech*”, czyli *Goethe odkrywa zalety powolności*. Tłum. M. Krysztofiak. Poznań.
- PROUST Marcel (1992): *W cieniu zakwitających dziewcząt*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Warszawa.
- ROSNER Edmund (1982): *Beskidzkie ścieżki pisarzy. Szkice literackie*. Katowice.
- SIMMEL Georg (2006): *Most i drzwi. Wybór esejów*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa.
- de STAËL Madame (1985): *Corinne ou l'Italie*. Paris.
- UGNIEWSKA Joanna (2011): *Podróżować, pisać. O literaturze podróżniczej i współczesnych pisarzach włoskich*. Warszawa.
- ZAGAŃCZYK Marek (2005): *Druga do Sieny*. Warszawa.

Abstract

Esercizi mentali. Sui due travelogues di Kazimiera Alberti

Ci sono due modi per stabilire la relazione con lo spazio. Uno è in parte generale e in parte idiosincratico ed è la maniera in cui il passato si manifesta nel presente dell'individuo. L'altro, è una connessione molto profonda e intima con il luogo nel quale è possibile stabilire tale relazione ovvero quando iniziamo a sentirci legati ad un dato spazio, cioè quando le linee storiche ed estetiche di connessione si dimostrano inadeguate.

L'anima della Calabria (1950) e *Segreti di Puglia* (1951), due travelogues appartenenti alla serie *Italia celebre e sconosciuta*, esplorano due regioni totalmente diverse dell'Italia indagando la percezione del paesaggio, la storia e la mitologia radicate in questi luoghi e le varie pratiche della vita quotidiana che si sono sviluppate nel corso dei secoli. Così, la regione diventa più di una serie di luoghi interessanti e monumenti storici che i baedeker esaltano e pubblicizzano per i turisti. Invece, in questo caso, ci occupiamo della decostruzione di tali prodotti culturali già pronti e, facendo un "esercizio mentale", non solo transiteremo ma saremo anche situati in luoghi che rivelano il loro carattere provvisorio, metamorfico e la loro incompiutezza, diventando così una sfida al nostro senso morale. Ne deriva che, esercitando memoria e mente, trasformiamo l'allenamento di quest'ultimi in allenamento morale e sociale.

Parole chiave: paesaggio, metamorfosi, storia, mitologia, percezione