

Joanna Raczkowska  
*Uniwersytet Warszawski*

## **Idea dialogu międzykulturowego a europejsko-afrykańskie doświadczenia Mirosława Żuławskiego**

Przysłowie fulbejskie powiada:  
„Wszystkiego, co wie mały Maur, nauczył się  
w namiocie”.

Mirosław Żuławski, *Ucieczka do Afryki*

### Wstęp

Swoje rozważania na temat idei dialogu międzykulturowego, realizowane w obrębie europejsko-afrykańskich doświadczeń Mirosława Żuławskiego, pragnę zacząć od krótkiego przypomnienia sylwetki twórczej i osobowej rzeczonoego autora, tym ciekawszej, iż spełnionej w formule „drogi”. „Dom mego dzieciństwa stał przy drodze. (...) Była to zwykła, bita, galicyjska droga, nikt jednak nie mówił o niej inaczej, jak gościniec”<sup>1</sup>. Słowa te, zanotowane przez Mirosława Żuławskiego w 1973 roku, nadają rys uniwersalności całemu życiu autora. Formuła „drogi” otwiera szeroki horyzont poznawczy, zarówno na płaszczyźnie egzystencji (ontologia), jak i filozofii (fenomenologia). Droga wyraża dążenie, linię, według której przebiega nadawanie sensu nie tylko rzeczywistości, ale i własnemu życiu. Określa to, z czym autor musiał zmierzyć się zarówno w czasie jego młodości naznaczonej wojną, jak i służby dyplomatycznej pełnionej w latach 1945-1977. Melancholijna figura wagabundy, „mieszkańca zawsze obcych krajobrazów” sprawiła, iż odbywane podróże stały nie tyle przedsięwzięciami podjętymi dla osiągnięcia pewnego punktu w przestrzeni, ile sposobem na życie. Cytując Claudio Magris można powiedzieć, że „podróż, podobnie jak opowieść – jak życie – oznacza pomijanie. Czysty przypadek prowadzi od jednego brzegu i każe ominąć drugi. (...) Podróżny jest człowiekiem oświecenia i kiedy tylko może, demaskuje ślepe i irracjonalne okrucieństwa mitu (...)”<sup>2</sup>.

Podróżnikiem jest każdy, kto przemieszczając się z jednego świata do drugiego, nieustannie przy tym doświadcza zmiany perspektywy widzenia i poznawania świata. Kto jedne miejsca obserwuje z bliska, inne z daleka, raz obiera rolę uczestnika, by za chwilę zająć pozycję świadka. Istota tej swoistej teorii przemiany znalazła bardzo ciekawe zastosowanie w dialogice Ludwiga Binswanger (1881-1966), który analizując dialog wewnętrzny jako specyficzne ćwiczenie duchowe filozofii, pisał, iż dzięki niemu osiąga się także specyficzne samopoznanie, to znaczy „przeobrażenie

<sup>1</sup> M. Żuławski, *Pisane nocą*, Warszawa 1976, s. 116.

<sup>2</sup> C. Magris, *Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002, s. 63-64.

całego siebie w sensie dojrzałości samo-ureczywistnienia”<sup>3</sup>. To ostatnie zaś nie jest stanem danym raz na zawsze, ale ciągłym poszukiwaniem i pytaniem o sens swojego życia. Centralnym pojęciem dialogicznego myślenia Binswangera jest Dasein, czyli „bycie tu”, postrzegane jednak w jego charakterze dualnym. Człowiek bowiem nie jest obecny w świecie jako jednostka neutralna, lecz zaangażowana w kategorię „my sami i inni”<sup>4</sup>. Badaczka koncepcji niemieckiego psychologa – Dominika Jacyk pisze: „Dasein nie jest czymś/kimś samym dla siebie, ale byciem dla siebie nawzajem. Dualny sposób bycia jest rozpoznawalny przez filozofa jako współbycie mnie i ciebie, miłujące spotkanie, miłość”<sup>5</sup>.

Mirosław Żuławski, jako „dziecko Saturna” wychowane na Przygodach Guliwera, Robinsona Crusoe i Trzech muszkieterów, Podróży do kresu nocy Céline’a i Wyspie pingwinów France’a, doświadcza melancholijnego imperatywu braku. Braku zamknięcia, zakończenia, a zatem imperatywu niespełnienia i „błądzenia bez granic” w poszukiwaniu dopełnienia swego istnienia w dialogicznym spotkaniu z Drugim. Etymologiczne źródła „doświadczenia” tkwią w łacińskim *experiri*, które oznacza „wystawiać na próbę”. Jako medium doświadczenia wojennego i powojennego, Mirosław Żuławski niejednokrotnie poddawany był próbom.

Urodził się 16 stycznia 1913 roku w Nisku. Pochodził z podkrakowskiej rodziny inteligenckiej, wywodzącej się ze zdeklasowanej szlachty, zamieszkującej okolice Bochni i Limanowej. Podobnie jak ojciec, studiował prawo, dodatkowo zaś także dyplomację na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. Wojnę spędził w kraju, biorąc aktywny udział w ruchu oporu, jako członek Armii Krajowej i współpracując z lwowską prasą konspiracyjną, co zaowocowało wydaniem dwóch tomików poezji we Lwowie. Redagował akowski biuletyn „Ziemi Czerwińskiej”, zaś pod koniec okupacji był redaktorem „Biuletynu Informacyjnego” BIP-u, to jest Biura Informacji i Propagandy, któremu podlegał cały ruch wydawniczy. Formalnie debiutował w okresie studiów około 1932 lub 1933 roku w lwowskich „Sygnałach”, piśmie o orientacji lewicowej. Niemniej debiut duchowy i przez samego twórcę traktowany jako autentyczny, przypada na lata 1936-1938, kiedy to zaczyna pisać prozą. W roku 1944, wraz z przesuującym się frontem wschodnim, trafił do Lublina, który przez kilka miesięcy pełnił praktycznie rolę stolicy państwa. Do roku 1945 pisarz pracował jako korespondent wojenny i równocześnie, za namową Jerzego Borejszy, podjął pracę dziennikarską w „Rzeczpospolitej”. W marcu 1945 roku został zastępcą redaktora naczelnego wspomnianego dziennika, zaś w sierpniu tegoż roku przeniósł się wraz z Borejszą do Warszawy. Zamieszkał na ulicy Wiejskiej, zarzucając tym samym pracę dziennikarską na rzecz dyplomacji.

<sup>3</sup> L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, s. 479-480, cyt. za D. Jacyk, *Dialogika Ludwiga Binswangerera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5. Poznań 2007, s. 197.

<sup>4</sup> Por. D. Jacyk, *Dialogika Ludwiga Binswangerera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, s. 196.

<sup>5</sup> Tamże, s. 197.

Z ramienia Ministerstwa Spraw Zagranicznych wyjechał na placówkę do Paryża, gdzie w latach 1945-1949, jako i sekretarz ambasady PRL, pełnił funkcję *attaché* prasowego i radcy kulturalnego. W stolicy Francji spędził w sumie dwanaście lat, a przez dziesięć pracował jako wicedyrektor Departamentu Współpracy Kulturalnej i Naukowej z Zagranicą w MSZ. Funkcję radcy kulturalnego pełnił także w ambasadzie polskiej w Pradze (1949-1952). W 1952 roku opuścił MSZ i przez trzy kolejne lata pracował w redakcji „Przeglądu Kulturalnego”. W latach 1956-1963 był stałym delegatem Polski przy UNESCO, zaś w okresie od 1974 do 1977 pełnił funkcję ambasadora PRL w Republice Mali i w Senegal. Był laureatem wielu nagród; m.in. w roku 1983 otrzymał z rąk ministra kultury i sztuki, prof. Kazimierza Żygulskiego, Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski, przyznany mu przez Radę Państwa za wybitne zasługi w twórczości literackiej.

Mirosław Żuławski zmarł nagle 17 lutego 1995 roku w Warszawie. „Upadł na podłogę z tapczanu, na którym usiadł, by wziąć pod język pigułkę. Było to w nocy. Światło – lampkę przy tapczanie sobie zapalił”<sup>6</sup> – pisze w *Zaułku pokory* syn, Andrzej Żuławski, znany reżyser i literat, od lat mieszkający w Paryżu.

1. „Sesamie, otwórz się! Ja chcę wyjść!” – Europa Środkowowschodnia jako źródło cierpień

Wobec potęgi Historii, pisanej przez duże H, Mirosław Żuławski zdawał się małym, nic nie znaczącym trybikiem w wielkiej maszynie przemian. Doznawał bicia rzuconym w otaczający świat, w jego, mówiąc dalej po Heideggerowsku, „tu oto”, tajemniczość i zagadkowość istnienia. Świat zaś stawiał swoisty opór, wyznaczał realność nieprzejrystą i zamkniętą. Samotność i smutek stanowiły tę dyspozycję ducha Żuławskiego, która nakładała, niby maskę, nowe spojrzenie na opustoszały świat tak, by móc nadal rozkoszować się jego tajemniczą przyjemnością. „Bo samotność jest ceną wolności, tak jak wolność jest nagrodą dla tych, którzy umieją być samotni, kiedy pada deszcz, kiedy zmrok zapada i kiedy zaczyna się wojna” – konstatuje autor w „Psiej gwiazdzie”<sup>7</sup>. Samotność zatem oraz tożsamość nieokreślona stanowiły swoiste „studium” Żuławskiego jako Polaka, żyjącego w dobie stalinizmu. Formułę ostatniego interesująco przedstawił, wyklęty przez ówczesne władze, Witold Gombrowicz: „Przestali być tym, czym byli, a nie skonkretyzowali się dostatecznie w żadnym nowym istnieniu. Są niewyraźni. Zamazani. Niepełni. Embrionalni”<sup>8</sup>. Pytanie o tożsamość stanowi jeden z zasadniczych punktów kultury polskiej XX wieku. Można by rzec, iż ostatnie stulecie w stopniu znacznie większym, niż poprzednie, cierpiało na „kompleks nieidentyczności”, co wiązało się zarówno z oceną sytuacji człowieka w historii, jak i oceną kultury w stanie rozpadu.

Wydarzenia XX wieku, którego Mirosław Żuławski był prawowitym dzieckiem, zdawały się raz na zawsze unicestwić wiarę człowieka w możliwość samostano-

---

<sup>6</sup> A. Żuławski, *Zaułek pokory*, Warszawa 2000, s. 8.

<sup>7</sup> M. Żuławski, *Psia gwiazda*, Warszawa 1995, s. 100.

<sup>8</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1956*, w: *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1997, s. 331.

wienia o własnym życiu, w racjonalność i humanizm ludzkich zachowań, wreszcie wiarę w zwyczajną, ludzką dobroć. Echa oskarżającego procesu kultury śródziemnomorskiej, na którą składa się nie tylko prawo rzymskie i filozofia grecka, ale też etyka żydowska, jako podstawa chrześcijańskiego systemu religijnego – dostrzec można w debiutanckiej *Ostatniej Europie*, którą Żuławski pisał podczas niemieckiej okupacji Lwowa w latach 1942-1943, a którą wydał w roku 1947. Po Wielkiej Wojnie nie można już swobodnie twierdzić, że to, co realne, jest zawsze racjonalne, gdyż właśnie to, co irracjonalne, okazuje się nieuniknione podczas urzeczywistnienia idei rozumu.

W konfrontacji z doświadczeniem dwóch totalitaryzmów, trwałość i chwała owego dziedzictwa zostały mocno podważone. Zrodziło się inne spojrzenie na stanowiącą jego część tradycję chrześcijańską. W obliczu Nietzscheańskiego stwierdzenia „Bóg umarł!”, tradycyjny, polski katolicyzm nie dawał wystarczającej odpowiedzi na nurtujące współczesność problemy. Dlatego też i pytanie o tożsamość zaczęło stopniowo wnikać w sferę dialogu człowieka z Bogiem, dialogu, w którym zarówno wizerunki człowieka, jak i Stwórcy, podlegały rozpraszającej sile. „Nigdy jeszcze nie wiedziano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy, jak w naszych czasach. Żadna jeszcze epoka nie zaprezentowała swej wiedzy w sposób równie wnikliwy i ekscytujący. Żadna epoka dotąd nie potrafiła zaoferować tej wiedzy równie łatwo i szybko, jak nasza. Ale też żadna epoka, prócz dzisiejszej, nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek. Nigdy nie był on równie problematyczny, jak dziś”<sup>9</sup> – pisał Max Scheler w *Stanowisku człowieka w kosmosie*, diagnozując tym samym istnienie swoistego „pesymizmu cywilizacyjnego i kulturowego”<sup>10</sup>.

Stąd tłem dla świata przedstawionego *Ostatniej Europie* jest rozpad tradycyjnych form życia, który przekształcił nie tylko wyobraźnię ludzką, ale i diametralnie zmienił sposób określania ludzkiej podmiotowości. Tradycyjny porządek, w którym ramy egzystencji były trwałe i wsparte autorytetem, ustąpił miejsca totalitarnemu projektowi rzeczywistości. Miejsce człowieka w świecie przestało być oczywiste, a określenie własnej tożsamości, kiedyś po prostu „przypisanej” w strukturze społecznej, jest zadaniem i wyzwaniem dla każdego z osobna. Głównym elementem pejzażu duchowego świata zachodniego tuż po wojnie stały się: poczucie straszliwej pustki i obraz ruin moralności, które wobec totalnego, historycznego przeżycia ukazały swój „bezwstydy” fałsz. Żuławski, niczym Tomasz Mann w swej „*Czarodziejskiej górze*”, stworzył symboliczny obraz całej europejskiej cywilizacji, która oparta na personalizmie łacińskim, nacechowana była w swych pierwotnych założeniach porządkiem rozwoju etycznego jednostki, warunkowanym prawem naturalnym, wyższością pierwiastków moralnych nad materialnymi, wiarą w Boga, absolutyzmem prawd moralnych oraz miłością bliźniego. Teraz zaś, po wiekach

<sup>9</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1985, s. 45, cyt. za: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 233-234.

<sup>10</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 26.

chlubnego rozwoju, wstąpiła w fazę rozkładu, chaosu i choroby, straciła kontakt z rzeczywistością, zamieszkaną przez „ludzi wydrażonych”.

Chrześcijańskie zmysłowe piękno, w które tak wierzył ksiądz Giacomo Tollini, jeden z bohaterów eseju „Ostatnia Europa”, gdyż ono zapewniało niegdyś światu zwycięstwo nad złem, w obliczu wszechpotężnej Historii okazało się jeszcze jedną igraszką losu, jaką wymierzył on przeciw człowiekowi. Bohaterowie zbioru *Ostatnia Europa* to ludzie amorficzni. Skrajni w przedstawieniu swej cielesności. Z jednej strony niemal jej pozbawieni, gdyż „urodzili się od razu jako zagęszczenie idei”<sup>11</sup> rodzin, z których pochodzą, stąd bardziej przypominają ich cienie, aniżeli odrębnie ukonstytuowane jednostki. Przykładem są małżonkowie Szczepan Kinczel i Elżbieta de Loges, bohaterowie pierwszej noweli zatytułowanej „Opowieść szycerka”. Mirosław Żuławski wyśnił ją podczas gorączki spowodowanej zatruciem białkiem wszowym, kiedy pracował w Instytucie prof. Rudolfa Weigla, skupiającym całą ówczesną inteligencję Lwowa. Bohaterowie pochodzili z rodzin, dla których rzemiosłem od dziesięciu pokoleń była wojna, przy czym „pokolenie Elżbiety pracowało od wieków nad zniszczeniem wszystkiego, co tworzyło pokolenie Szczepana” (O, s. 20). Stan wojny był dla kobiety tak oczywisty, że chwile pokoju zaczęła traktować jako naturalną „biosferę dla życia armii”.

Tymczasem „Szczepan Kinczel siedzi przy stole, z podbródkiem w dłoniach. Naprzeciw niego Elżbieta. Nie mówią już o niczym, nie ma o czym mówić, wszystko zostało powiedziane. Rozchodzą się – to wszystko” (O, s. 7). To dlatego o ich życiu dowiadujemy się za pośrednictwem obcego im Mateusza Galonika, pełniącego rolę narratora, prowadzącego swą opowieść w stanie półsnu. Dodatkowo za oknami „stoi wojna” (O, s. 19), która niezależnie od stosunku bohaterów względem niej, stanowi czas niejako nierzeczywisty, zawieszony pomiędzy realnością a fikcją, prawdą a zmyśleniem.

Z drugiej strony bohaterowie zbioru naznaczeni są swą cielesnością niczym stygmatem, zdradzającym ich przynależność etniczną i kulturową. Jak choćby Żyd Maciej Gozdawa z miniatury „Przystanek Męki Pańskiej”, który, z uwagi na swe pochodzenie, budził niechęć we własnym ojcu. „Dawniej lubił dopatrywać się w rysach syna podobieństwa do matki (...), umiłowanej przez siebie kobiety. Teraz było inaczej. Podobieństwo (...) stało się oskarżeniem o przynależność do rasy dotkniętej palcem Boga. Gozdawa czuł się osobiście odpowiedzialny za położenie syna” (O, s. 32). Niemniej wyrzekł się go, nie potrafił przyznać do swego ojcostwa, które było tyleż niechętnie, co przypadkowe.

Kaprysy losu wyznaczały rytm życia wszystkich bohaterów „Ostatniej Europy”, którzy podlegali im w sposób bezwolny, niezawiniony i całkowity. Ich doświadczenie upodabnia się do wprawionego w ruch kalejdoskopu dowolnych treści, gdzie stała zmiana znaczeń nie pozwala na wybór między dobrem a złem. Zwątpienie, utrata

<sup>11</sup> M. Żuławski, *Ostatnia Europa. Trzy miniatury*, Warszawa 1987, s. 19. W dalszej części pracy na oznaczenie obu dzieł pisarza zastosujemy skrót: O – jako *Ostatnia Europa* i U – jako *Ucieczka do Afryki*. Skrót i numery stron, z których pochodzą cytowane fragmenty będą podawane w nawiasach kwadratowych w ciągu tekstu głównego.

wiary, śmierć Boga, poczucie bezsensu istnienia – wszystkie te elementy kryzysu wartości składają się na sugestywny obraz „zmięzchu Europy”, „ziemi jałowej” zawarty w debiutanckim zbiorze Mirosława Żuławskiego. Stąd poczucie absurdu i chaosu, stąd także uczucie „nieprawdziwego” życia. Rzeczywistość Europy postrzegana oczyma bohaterów zbioru jawi się w anamorfozie, jest mało esencjonalna, za to płynna i labilna. Strata, zanik i śmierć odbierają stałość jej formom, zmierzają do dwoistości i wieloznaczności. Można przypuszczać, iż jednym z motywów takiej kreacji literackich postaci, były – doskonale znane Mirosławowi Żuławskiemu – koncepcje „Mitteleupy”, występujące jako jedno z trzech sposobów definiowania pojęcia Europy Środka.

## 2. Tożsamość wykorzeniona i figura *flâneura*

Z tej mieszaniny cierpienia i poczucia szczególnej wartości rodzi się melancholijna postać *flâneura*, włóczęgi i wagabundy, który antidotum na uczucie klęski i upadku dostrzega w konfrontacji z innymi kulturami. Zrodzona w tym czasie nowa wersja mitu „Europy porwanej”, która odpowiadała wschodniej, gorszej części kontynentu, naznaczonej szczególnie fatalizmem Historii, objawia się w wędrówkach takich twórców, jak: Zbigniew Herbert, Witold Gombrowicz, Stanisław Vincenz czy Czesław Miłosz, by wymienić tych najbardziej znanych. Oni to przekraczali granice geopolityczne narodu, którego „przeznaczeniem (...) – w myśl Josepha Conrada – było cierpieć głodowe męki przez sto lat z górą, żywiąc się fałszywymi nadziejami”<sup>12</sup>. Podobna świadomość oraz doświadczenie nieprawdziwości życia w rodzimym kręgu kulturowym, towarzyszy także bohaterom noweli „Ostania Europa”, zamykającej całość zbioru Mirosława Żuławskiego.

Z kolei obraz duchowego kryzysu zachodniej części Starego Kontynentu stworzył w swym poemacie, pt. „Ziemia jałowa”, Thomas Stearns Eliot. Swą historię autor oparł na średniowiecznej legendzie o świętym Graalu, w której dominującej, kluczowej roli nabiera motyw nawiedzonego suszą i klęską nieurodzaju mitycznego królestwa. Poszukiwanie Graala zaś stanowi jedyną próbę powrotu do rajsu utraconego, drogę prowadzącą do odzyskania duchowego ośrodka człowieczeństwa i wszechświata.

Człowiek, raz dotknięty poczuciem przypadkowości i obojętności świata, odwołuje się do mitu i porządku transcendentnego. Stąd właśnie reakcją na dwudziestowieczny kryzys wartości jest zarówno u Eliota, jak i u Żuławskiego, poszukiwanie Graala. I choć u obu ich dzieł nie kończy przybycie Parsifala i uzdrowienie chorego króla Amfortasa wraz z jego jałowym królestwem, to jednak pierwszy szuka rozwiązania w ortodoksji chrześcijańskiej, drugi zaś w planowanym spotkaniu pięciu młodych bohaterów „Ostatniej Europy” w Lizbonie. Oni to – Włoch, Francuz, Niemiec, Anglik i Polak – kierowani wielką miłością do Starej Europy umówili się w roku 1933 za dziesięć lat w portugalskiej stolicy.

<sup>12</sup> J. Conrad, *Zwierciadło morza*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1972, s. 70.

Zakochani lub samotni, okaleczeni i zdrowi, gubią w Europie i poza nią wszelki ślad. „Lord Leslie Redwood myślał o Europie jak o kochanej kobiecie wziętej do wojskowego burdelu. W Londynie, pełnym mieszkańców kontynentu, spotkał Francuzów, Belgów, Holendrów, Greków, Polaków, Włochów, Jugosłowian, Niemców i Czechów, Skandynawów, Hiszpanów i Rumunów – ale nie spotkał ani jednego Europejczyka” (O, s. 41). Tymczasem pięciu przyjaciół było Europejczykami w każdym calu. Zarówno wtedy, gdy ze światem u stóp umawiali się na spotkanie dziesięć lat wcześniej, jak i teraz, gdy szli na nie poprzez zgłiszczca, śmierć i ruinę wszystkich teorii i marzeń, sądów i planów pełnych nadziei – gdy tak szli z „twarzami oblanymi zachodzącym słońcem. Czy to słońce Europy zachodziło?” (O, s. 6). Zdaje się, że nie. Bowiem u podłoża kodeksu moralnego bohaterów leżała miłość do własnego kraju. Miłość to jednak specyficzna, gdyż uświadomiona w transkulturalnym dialogu ze swymi przyjaciółmi. Jan Józef Lipski pisze: „Ojczyzna istnieje tylko wtedy, gdy istnieje obczyzna; nie ma swoich, gdy nie ma obcych. Od stosunku do obcych, bardziej niż od stosunku do swoich, zależy kształt patriotyzmu”<sup>13</sup>. To właśnie uczucie do własnego narodu pozwoliło pięciu obcokrajowcom połączyć się we wzajemnej przyjaźni i szacunku, ufundowanych na znajomości krajów i kultur swych towarzyszy. „W pięciu przemierzali Europę i każdy z nich po kolei gościł w swym kraju pozostałych czterech, ucząc ich patrzenia na każdą ojczyznę od wewnątrz” (O, s. 69).

Poza tym, choć w umówione miejsce w Lizbonie dotarł tylko jeden z nich – Eliaszk Litwak, Żyd, kosmopolita „nie przypisany” całkowicie żadnemu z krajów europejskich – to jednak już sam fakt podróży pięciu bohaterów, w jaką wyruszyli pomimo wszystko i wbrew wszystkiemu, wprowadza nieco optymizmu w ten nostalgiczny obraz Starego Kontynentu. Taka postawa nieoczekiwanie koresponduje ze słowami, które w przeszło dwadzieścia lat później wypowiedziała Maria Czapska: „Nie mamy tu miasta trwającego, ale przyszłego szukamy”<sup>14</sup> (Maisons Laffitte, 1969).

Charakterystyczne dla prozy Mirosława Żuławskiego jest ostatnie zdanie debiutanckiego zbioru, kiedy – na tle południowego słońca – Eliaszk Litwak „doszedłszy do środka Esplanady zajął miejsce na ławce (...) i siedział cierpliwie, osłaniając dłonią oczy przed blaskiem bijącym od morza, wypatrując jak człowiek kogoś oczekujący” (O, s. 80). Nie bez powodu ostatnie spojrzenie bohatera zwrócił autor ku Atlantykwowi. Podobnie kończy swój kolejny zbiór małej prozy, pod równie znamienne, co pierwszy, tytułem – „Psia gwiazda”. Tu także bohaterowie, kończąc swą podróż statkiem, stali „i patrzyli, jak New York wyłania się z mgły o wschodzie słońca. Wszyscy tam byli, Milstein, sparaliżowany Anglik, amerykańskie małżeństwa, Argentynka i ten mały chłopiec (...). Na niebie rósł Manhattan, szczerbaty, nieprawdopodobny”<sup>15</sup>. A zatem to spotkanie pięciu młodych Europejczyków, do którego nie doszło w roku 1943, dokonało się dwadzieścia dwa lata później. I choć

<sup>13</sup> J. J. Lipski, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)*, w: *Tunika Nessosa: szkice o literaturze i nacjonalizmie*, Warszawa 1992, s. 139.

<sup>14</sup> M. Czapska, *Europa w rodzinie*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1989, s. 264.

<sup>15</sup> M. Żuławski, *Psia gwiazda*, Warszawa 1965, s. 263-264.

uczestnikami drugiego byli całkiem inni ludzie, to jednak duch międzynarodowego dialogu, trans-kulturalnego kontaktu został zachowany, i co najważniejsze, objawił się w realnym spotkaniu. W „Ostatniej Europie” ocean obserwował jeden człowiek, stojąc niejako u jego „prógu”. W „Psiej gwieździe” była to już grupa ludzi połączonych wspólnym położeniem flâneura, który ów „próg” przekroczył, pokonał „prze-stwór oceanu” i zakończył swą wędrówkę na innym, odległym od europejskiego lądzie. Jednocześnie niezwykle ważne jest tu tło, na jakim bohaterowie snują refleksje, wynikające z kończącej się właśnie podróży. Bowiem „pierwsze swe odbicie, jakie ujrzał człowiek, odesłała mu woda. Tak jest nadal. Wody naszej planety są tym, czym my jesteśmy”<sup>16</sup>.

A jacy my jesteśmy? Problem pozostał i ziemia jałowa nie zniknęła ze świadomości Mirosława Żuławskiego, wrażliwego na duchową posuchę spowodowaną zanikiem życiodajnego sacrum. Skutki demonicznego pogaństwa hitlerowskiej pseudo-religii, fundującej całą Europie okrucieństwa Wielkiej Wojny, a potem perspektywa globalnej zagłady atomowej, jedynie potwierdziły diagnozy Eliasza Litwaka, przepowiadającego „nadejście wielkich i groźnych czasów, które będą dla samotnych, odważnych, nie mających nic, czego straty mogliby żałować” (O, s. 68). I choć bohater wypowiedział te słowa jeszcze przed wybuchem wojny, to jednak i po jej zakończeniu pozostają równie prawdziwe.

### 3. Solarna epifania i dialog międzykulturowy

Czy istnieje zatem wyjście z zakłętego kręgu, już nie tylko środkowo, ale i ogólnoeuropejskiej ziemi jałowej? Odpowiedzi można poszukiwać w obecności słońca towarzyszącego bohaterom opowiadań zamykających obydwa zbiory prozatorskie: Bingo z 1965 roku i „Ostatniej Europy” z roku 1943. Wszak słońce to symbol życia i jako takie również metafora nadziei. To dlatego tak mocno tęsknił za nim Mirosław Żuławski. Stąd na pytanie jednego z bohaterów „Ucieczki do Afryki”: „A dokąd chcielibyście pojechać?” – narrator dzieła odpowiada: „– Do Afryki, tylko do Afryki (...) do Czarnej Afryki, tam dokąd uciekałem, jako mały chłopiec i dokąd wciąż jeszcze chcę uciec, choć jestem już stary koń”<sup>17</sup>. „Ucieczka do Afryki” napisana w roku 1983 stanowi swoistą replikę debiutanckiej „Ostatniej Europy”. Wątpliwości wewnętrzne młodego pisarza znalazły potwierdzenie w zapisach dojrzałego, doświadczonego człowieka. W gorzkiej mądrości „Ucieczki” kryją się pytania zadane pięćdziesiąt lat wcześniej.

Oniryczna Afryka, jak również idea poetyckiej podróży w wyobraźni, mocno urzekły Mirosława Żuławskiego. Dlatego, gdy po latach pojawia się sposobność wyjazdu na Czarny Ląd, staje się ona realizacją chłopięcego marzenia – symbolicznym powrotem do dzieciństwa, gdzie rzeczy nie są zmacone, gdzie sprawy mają swój właściwy bieg. Afryka, postrzegana dotychczas z oddalenia, jawiła się twórcy, jako nostalgiczna przestrzeń ucieczki od zniewolenia świadomości, od totalnego uwarun-

<sup>16</sup> M. Żuławski, *Pisane nocą*, Warszawa 1976, s. 115.

<sup>17</sup> M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1989, s. 57.



kowania przez system PRL-u. W obliczu niełatwych transformacyjnych systemów ówczesnego świata, naruszających dość radykalnie poczucie bezpieczeństwa nie tylko człowieka jako jednostki, ale i państw, a nawet społeczności międzynarodowej, wobec zaistnienia problemu odnalezienia człowieka jako człowieka – Żuławski pragnie ujrzeć niezafałszowany obraz Afryki, pragnie ją zobaczyć „naprawdę”. W kulturach archaicznych, egzotycznych i prymitywnych, dostrzega szansę wyrwania się z doczesności i przypadkowości kultury europejskiej, która przykładem pożogi dwu wojen światowych oraz wynikającego zeń chaosu i barbarzyństwa, udowodniła, że cywilizacje są śmiertelne.

Jako rzeczywistość mityczna, Afryka jest zarazem mocna i głębsza. Zdaje się być idealnym miejscem do zerwania ze sztucznością, do stania się „naprawdę”. Pisarz wierzy, że obca kultura, to roztopienie się „ja” w mentalité primitive stanie się źródłem istotnej samowiedzy, samopoznania. Swoją postawą wpisuje się niepostrzeżenie w Eliadowski „dialog epok”, to jest konfrontację wiedzy o przeszłości z terażniejszością, która służy realizacji dwóch podstawowych celów. Po pierwsze „racjonalizuje odległe w czasie archaiczne światy, niejako czyniąc je nam współczesnymi”, co „pozwala włączyć perspektywę prapoczątków człowieczeństwa w obręb humanistycznej refleksji o współczesnej kulturze”<sup>18</sup>. Po drugie zaś owa archaiczna odyseja „pozwala człowiekowi współczesnemu przejrzeć się w rekonstruowanych mitach, wierzeniach i rytach, jak w krzywym zwierciadle. Ten wymiar pielgrzymki do źródeł człowieczeństwa czyni z odległych epok miarę współczesności”<sup>19</sup>.

Filozofia dialogu międzykulturowego, święcąca swe triumfy w latach siedemdziesiątych XX wieku, wynikała z potrzeby totalnej reorganizacji europocentrycznego spojrzenia na kulturę stanowiącego poważne zagrożenie dla miejsca Zachodu w świecie. Tkwienie w okowach europocentryzmu, po drugiej wojnie światowej, grzeszy anachronicznym prowincjonalizmem. Stąd tak liczne debaty o transkulturalizmie, wielokulturowości, zderzeniach i spotkaniach kultur takich myślicieli, jak: Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Mircea Eliade czy Martin Buber.

Każdy z filozofów uważa, że dialog i rozumienie może występować w kilku odmianach, z których najciekawszą i dającą przełożyć się bezpośrednio na sytuację Żuławskiego jest Buberowska relacja Ja–Ty. W zasadniczy sposób można ją odróżnić od relacji Ja–To, w której dochodzi do reifikacji podmiotu. Rozróżnieniu temu służą trzy podstawowe aspekty: Duch, Wiara i Zaufanie (pojęcia te przyjmuję za Markiem W. Bieleckim, autorem tekstu „Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara”<sup>20</sup>). Duch to zdolność do spotkania drugiej osoby i uznania jej autonomiczności realizowania za pomocą Wiary w możliwość wzajemnej konfrontacji oraz Zaufania drugiemu, otwarcia na niego. Duch nie znajduje się „we mnie”, ani „w tobie”, lecz leży „między nami”, w spotkaniu Ja–Ty. „W autentycznym dialogu

<sup>18</sup> S. Tokarski, *Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996, s. 27.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> M. W. Bielecki, *Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, s. 11.

– stwierdza Buber – zwrócenie się do partnera dokonuje się w całej prawdzie”<sup>21</sup>. Ks. Raimundo Panikkar, jeden z najznakomitszych filozofów religijnych naszych czasów, urodzony w Barcelonie w roku 1918, wszechstronnie wykształcony (trzy doktoraty: z chemii, teologii i filozofii), w którego żyłach płynęła krew hiszpańsko-hinduska, używał w takiej sytuacji pojęcia „dialogu dialogicznego”. Zakłada on właściwe egzystencjalne otwarcie na drugiego, poszukiwanie prawdy przez zawierzenie mu i możliwość odkrycia przed nim własnego mitu.

Realizacją koncepcji filozoficznych Bubera i Panikkara jest u Mirosława Żuławskiego wybór przestrzeni dla swej duchowej i somatycznej peregrynacji. W Afryce pisarz dostrzega możliwość zapisania pustki, ukojenia tej „słowiańskiej tęsknicy” spowodowanej rozczarowaniem. Autentyczna, pogłębiona w dialogu międzykulturowym konfrontacja, choć zmuszająca do wyprawy, wydaje się jednak konieczna i być może jedyna, z tego względu, iż Stary Świat zatracił jasne widzenie wartości bezwzględnych, budując „ateizmy”, „relatywizmy” i „nihilizmy”, tworząc etyki, które wszystko usprawiedliwiają i tłumaczą. Otwiera się przy tym na to, co w psychologii antropologicznej przywoływanego wcześniej Ludwiga Binswängera, nosi miano „poznania miłującego”, zakładającego postrzeganie człowieka nie w izolacji od rzeczywistości, lecz w nawiązaniu do wielości jej składowych, takich jak: literatura, sztuka, historia, polityka i religia. Chodziło zatem Żuławskiemu o widzenie holistyczne, całościowe, „humanizujące” człowieka, nie zaś redukujące go do bytu czysto przedmiotowego.

Zamysł ten zrealizował w duchu filozofii dialogu, znanej także jako „filozofia innego” czy „filozofia spotkania”. „Filozofia dialogu jawi się jako młody wielki głód i wołanie o prawdę człowieka i świata, autentyczność tego, co klasyczne w najgłębszym znaczeniu. Czyż bowiem może być coś bardziej klasycznego niż relacja Ja-Ty?”<sup>22</sup> – pyta Mirosław Mróz w artykule traktującym o trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze post-metafizycznej. Trudności tym większych, ponieważ dialog między kulturami nie powinien prowadzić do ich ujednoczenia<sup>23</sup>. Między innymi o tym mówił Jan Paweł II, kiedy, w swym orędziu na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, twierdził, iż one – to jest kultury – „znajdują w dialogu gwarancję zachowania swojej specyfiki, [gdyż to właśnie – J.R.] dialog pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem”<sup>24</sup>. W tym samym orędziu Ojciec Święty głosił, że poznawanie innych kultur i cywilizacji znacznie pomaga w rozumieniu własnej skarbnicy tradycji. Dzięki zachowaniu właściwej dozy koniecznego krytycyzmu intelektualnego i etycznego wobec „obcych” jesteśmy zdolni do prawdziwego zgłębienia wartości

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> M. Mróz, *O trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze postmetafizycznej i poszukiwaniach w przewyciężeniu istniejących niezdolności*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, s. 23.

<sup>23</sup> Por. M. Nowak, *O pilnej potrzebie dialogu między kulturami*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Perspektywa i aspekty dialogu*, s. 250.

<sup>24</sup> *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 10, s. 26.

i ograniczeń nas samych. Poszerzenie horyzontów, konfrontacja trans-kulturalna sprawiają, że uświadamiamy sobie nie tylko różnorodność – wszak ta zdaje się oczywista – ale przede wszystkim niezwykle wzbogacającą jedność wspólnego dziedzictwa całego rodzaju ludzkiego.

Z kolei Zofia Rosińska w artykule w poszukiwaniu europejskości mówi wprost o istniejącej współcześnie konieczności podkreślania „dialogowego charakteru kultury europejskiej”<sup>25</sup>. W oparciu o „Rozmowy tuskulańskie” Cyserona twierdzi ponadto, że kultura to przede wszystkim „uprawa duszy”. Stąd, podobnie, jak ziemia bez uprawy nie może przynieść owoców, tak i dusza bez filozofii nie może się rozwinąć<sup>26</sup>. Wzorem człowieka kulturalnego jest, dla badaczki – Gassetowski „człowiek wybrany”, ten, który, w drodze samodyscypliny i wymagań sobie stawianych, sam siebie uprawia. Cultura animi stanowi wyzwanie rzucone współczesności, zaś prowadzenie dialogu, w szerokim znaczeniu słowa, leży w rękach jej orędowników.

#### 4. Ulthima Thule i mit Starej Afryki

To dlatego, skoro tylko pojawiła się sposobność wyjazdu poza Europę, tę „ostatnią” Europę, Mirosław Żuławski bardzo chętnie z niej skorzystał. „Wie pani, ta Afryka to był jakiś długi przystanek, taka długa przerwa. Bo daleko, bo inaczej, bo o wiele samotniej. I to była dobra okazja do zastanowienia się. A ponieważ była to już moja ostatnia placówka i zacząłem wchodzić w wiek, w którym już trzeba zacząć podsumowywać, no to spróbowałem”<sup>27</sup> – powie Żuławski Jadwidze Radomińskiej w wywiadzie udzielonym w 1985 roku. Schyłek życia był dla autora czasem swobodnego bilansu. Ważne jednak, że w wyborze miejsca dla jego realizacji, zakładającej także krytyczny ogląd „wewnętrznego człowieka”, Żuławski zdecydował się na pobyt w obcej wspólnotce. Wyjazd do odmiennego kulturowo kraju wymusza wszakże na podróżniku konieczność zagłębienia się w rzeczywistość różnicy pomiędzy „Ja” i „Ty”. Postawa Żuławskiego z lat siedemdziesiątych uczyniła go mimowolnym praktykiem teorii Ludwiga Feuerbacha (1804-1872), niemieckiego filozofa i moralisty, który w dziele „Zasady filozofii” przyszłości pisał, że istota człowieczeństwa tkwi we wspólnotce, opartej jednak na różnicy pomiędzy jej członkami. Pojedynczy człowiek nie jest w stanie osiągnąć pełni człowieczeństwa ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. W tym celu niezbędna jest „różnicująca jedność” człowieka z człowiekiem<sup>28</sup>. Żuławskiemu towarzyszyła ogromna potrzeba ukonstytuowania własnej podmiotowości, własnej tożsamości: jako Polaka, Europejczyka, jako

---

<sup>25</sup> Z. Rosińska, *W poszukiwaniu europejskości*, w: A. Motycka, K. Maurin (red.), *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, Warszawa 2004, s. 105.

<sup>26</sup> Por. Z. Rosińska, *Czy możliwy jest dialog międzykulturowy?*, w: A. Matracka-Kościelny (red.), *Wokół kategorii narodowości, wielokulturowości i uniwersalizmu w muzyce polskiej*, Ogólnopolska Konferencja Muzykologiczna Związku Muzykologów Polskich, Warszawa – Podkowa Leśna 2002, s. 32.

<sup>27</sup> *Na przystanku*. Z Mirosławem Żuławskim rozmawia Jadwiga Radomińska, „Kurier Polski” 1985, nr 3.

<sup>28</sup> Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, t. 2, Warszawa 1988, s. 88.

człowieka wreszcie. Jego wyprawa do Afryki i konfrontacja kultur uwolniły w nim potrzebę „ucieczki z czasu”, „terroru historii” własnego kraju, która ludzką świadomość czyni zniewoloną.

„Ucieczka do Afryki” napisana w 1983 roku to utwór hybrydyczny. Po trosze powieść, pamiętnik, zbeletryzowany esej, reportaż czy wyznanie – jest zarazem czymś więcej: wielkim urzeczeniem tym kontynentem. Jest sumą przeżyć Senegalu, który w okresie służby dyplomatycznej w latach 1974-1977 służył Żuławskiemu jako „baza wypadowa” do innych państw. To tu autor mieszkał najdłużej, by potem stwierdzić: „Kraj okazał się dobry: taka Afryka w pigułce” (U, s. 26). „Ucieczka” jest rezultatem bogatego doświadczenia i wnikliwej obserwacji, gdyż Żuławski, choć dyplomata, to jednak w pierwszej kolejności skupiony antropolog i filozof, chłonący afrykańską rzeczywistość. Rzeczywistość, którą starał się poznać i zrozumieć, świadom zarazem, że w całej pełni, poznać jej i zrozumieć nie zdoła. Obserwował Afrykę również jako pisarz, jako twórca wrażliwy na uroki folkloru, barwy, dźwięku i zapachu. Przede wszystkim zaś jako przyjaciel tamtejszych ludzi, u których tak bardzo cenił ich szacunek i miłość do przyrody, budzącej w nim samym niezmierny zachwyt. Mirosław Żuławski, w czasie swego pobytu na Czarnym Łądzie, poznał zarówno jasne, jak i ciemne jego oblicze. Rzeczywistość Afryki bowiem to także – a może przede wszystkim: głód, bieda, choroby i wojny równie silnie w niej zakorzenione, co mistyczny urok. „Spektakl” Starej Afryki stawia autora w samym środku jego życia, umożliwia mu doświadczenie jego tajemnicy, jego źródeł i jego potęgi: „Stara Afryka (...) wierzę, że ona gdzieś jest, ale nie wierzę, żeby można ją było gdzieś spotkać, bo tam, gdzie my docieramy, nie ma już starej Afryki, albo jest, ale się przed nami rozstępuje, cofa, albo chowa” (U, s. 64). A w dalszej części autor stwierdza: „Czy nie leży ona w ludziach, a nie w tej wstrząsającej fizycznej obecności jej niezwykłego krajobrazu” (U, s. 98).

Przywołany przez Mirosława Żuławskiego mit „Starej Afryki” pozwolił mu osadzić swe przeżycia i pragnienia z terażniejszości w perspektywie przyszłości. Dlatego terażniejszość afrykańska traci charakter czegoś jednostkowego i niepowtarzalnego, zyskując rangę beczasowości i alegorii, i jako taka sprawia, że pisarz odnajduje w pejzażu afrykańskim odbicie własnych stanów ducha: „Raz jeszcze przekonałem się, że o odbiorze przeżycia decyduje nie tylko jego niezwykłość, lecz nasze wewnętrzne nastawienie” (U, s. 32).

Odpowiedzią na kryzys Europy stała się u Mirosława Żuławskiego potrzeba dialogu z przedstawicielami odmiennej kultury. Można powiedzieć, że „konwersacja przestrzeni”, jaka dokonała się w umyśle Mirosława Żuławskiego w wyniku spotkania z Drugim, sprowokowała także konieczność poszerzenia własnego horyzontu, uświadomienia osobistego losu oraz zrekonstruowania i odbudowania własnej tożsamości. Poprzez inność, odmienną kulturę afrykańską – pisarz odbył cykliczną wędrówkę w głąb siebie samego i swego rodzinnego Dobromila. To międzykulturowe spotkanie z afrykańskim światem archaicznym uzmysłowiło Żuławskiemu jego tęsknotę za swoją ojczyzną, wyzwoliło ruch interioryzacji. Cytując Eliadego można

zapisać, że uświadomiło tęsknotę „powrotu do świata, którego się nie zapomina, ponieważ jest on światem dzieciństwa”<sup>29</sup>.

#### Zakończenie: Marzyciel Afryki

Formuła biografistyczna oraz struktura wędrowania i wielkiej przemiany, na tle obydwu utworów Żuławskiego, to nie tylko ukonstytuowanie, ale i obrona indywiduum. To także lekcja egzystencjalnie istotna. Wiedza o powtarzalności życiowych fabuł, wyeksponowana we fragmentach „Ucieczki” poświęconych wspomnieniom lat dzieciennych, czyni świat przedstawiony utworu światem kreacji i mitu. Jako taki zaś w sposób naturalny ulega on uogólnieniu, o czym świadczy konstrukcja obydwu omawianych utworów Żuławskiego. Początkowy bunt wobec kryzysu Europy, niezgoda na stwierdzenie jej śmierci, każe bohaterowi tej prozy wyruszyć na poszukiwanie antidotum, które zaradzi złu, jakiego doświadczył na Starym Kontynencie. Na wzór Pozzo i Luckiego staje się „bohaterem drogi”, tym samym podlegając wpływowi czasu cyklicznego. Bowiem jego wędrówka nie rozwija się w heraklikańskim porządku linearnym. To cykliczny powrót do samego siebie wpisujący się w obręb Eliadowskiego mitu wiecznego powrotu. „Środek”, jako sfera sacrum, to nic innego jak dom rodzinny bohatera. Dostęp do „środka” jest równoznaczny z konsekracją, inicjacją. Jednak droga do niego warunkowana jest poprzez „inność”. W kontekście postawy bohatera obydwu dzieł Mirosława Żuławskiego ogromnego znaczenia nabierają słowa Jacques’a Derridy: „Trzeba stać się strażnikami pewnej idei Europy, pewnej jej odmienności, która polegałaby właśnie na niezamykaniu się we własnej tożsamości i na przykładowym podążaniu ku temu, co nią nie jest. Trzeba wymyślić sobie i wyobrazić nowy styl myślenia, w którym tożsamość bierze się z inności, a nie odwrotnie”<sup>30</sup>. Ten „różnicujący” sposób myślenia nie był obcy również Żuławskiemu, który stosował go już wiele lat wcześniej.

Trudno znaleźć faktograficzne dowody na to, że pisarz czytywał teorie wspomnianych w artykule dialogików. Jednak ze względu na podejmowane przez niego formy aktywności w obszarze dyplomacji i literatury wielce prawdopodobnym jest fakt, że święcąca swe triumfy w latach siedemdziesiątych minionego stulecia filozofia dialogu nie była zupełnie obca także polskiemu twórcy. Nawet jeśli by tak było, to i tak dialogiczna praktyka życiowa pisarza była w dużej mierze intuicyjna. Niniejsza praca bynajmniej nie miała na celu udowodnienie jakichkolwiek realnych, fizycznych powiązań Żuławskiego z którymkolwiek filozofem spotkania. Jej zasadniczą myślą była próba ukazania praktycznych zastosowań filozofii dialogu w życiu jednego z bardziej znaczących polskich pisarzy XX wieku. Jednocześnie dla autorki artykułu ważnym było przypomnienie sylwetki twórczej i osobowej przedstawiciela rodu, który w kulturze polskiej zaznacza się już od zgoła trzech pokoleń, a to za sprawą

---

<sup>29</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992, s. 209.

<sup>30</sup> J. Derrida, *L'autre cap*, Paris 1993, cyt. za: S. Konopacki, *Derrida na drzewie*, w: „Ex Libris” 1995, nr 79.

małżeństwa Kazimierza Żuławskiego, od którego wywodzi się przydomek Szeliga z Józefą Gosławską, której stryjem był powstaniec i autor wielu pieśni – Maurycy Gosławski. Od tej pory, to jest od około 1900 roku, rodzili się w tej rodzinie: artyści, malarze, pisarze i działacze polityczni, uwrażliwieni na los ojczystego kraju.

Żuławski otwarty był na inność, nowość, niezwykłość. Wiedział bowiem, iż dla ludzi Zachodu, uznanie obrazów, przenoszonych przez sztukę inną niż naszej cywilizacji, jest jedynym środkiem przywrócenia humanistycznej równowagi w Europie. Taki sposób myślenia zbliża go do największych filozofów dialogu XX wieku: Bubera, Eliadego, Tischnera, Panikkara i wielu innych. Dzięki swemu nastawieniu oraz za sprawą pogody ducha, wewnętrznej, niewymuszonej radości życia, jaką autor nosił mimo przeżytych doświadczeń – udało mu się z taką pieczołowitością wyeksponować magię obydwu kontynentów. To także przypisana Żuławskiemu wrażliwość na estetyczny sens egzystencji uobecnianej w twórczości literackiej. Posiadając zmysł antropologa uwrażliwionego na wyobrażeniowość i symbolizm doświadczanych przedmiotów, sytuacji i kultur, Żuławski dostrzegał „korespondencję” tychże z ukrytą za pozorami siatką znaczeń. Rozpoznawał przy tym działalność tego samego ducha – zarówno w myśli „prymitywnej”, jak i cywilizowanej. Wychowany jednak w duchu zasad romantycznych, wiedział, iż człowiek jest taki, jak miejsce, z którego pochodzi. Iż to ono, z całą swą filozofią i etyką, konstytuuje jego osobowość.

To dlatego właśnie pobyt w Afryce zakończyła myśl o kolejnej ucieczce. Przestrzeń kontynentu, choć przyjazna i urzekająca, nie była przestrzenią bohatera prozy Żuławskiego. Podobnie jak Karen Blixen, która w „Pożegnaniu z Afryką” stwierdziła: „to nie ja wyjeżdżałam, bo ja nie miałam siły opuścić Afryki, to Afryka powoli odsuwała się ode mnie, jak morze przy odpływie”<sup>31</sup>, narrator „Ucieczki” także poczuł się obco w „swojej” Afryce: „wszak nie jesteśmy stąd, tylko oni są tu u siebie” (U, s.126) – wypowie towarzysz ostatniego postoju afrykańskiej wyprawy Żuławskiego w Mausa Fara.

Deszyfracja mitów „Starej Europy” i „Starej Afryki”, dokonana w szerokim kontekście antropologiczno-filozoficzno-literackim, posłużyła do odbudowy mitu innego – mitu „Dobromila”, a tym samym „mitu człowieczeństwa”. Mirosław Żuławski, nie zapominając w Afryce o prawdziwym źródle swej tożsamości, uczynił się jednocześnie marzycielem Afryki. Marzycielem ze snów, poematów, marzycielem z mitów. Takim marzycielem Mirosław Żuławski pozostał do końca.

## Summary

### The idea of an intercultural dialogue and European-African experiences of Mirosław Żuławski

The idea of an intercultural dialogue and European-African experiences of Mirosław Żuławski is an attempt to analyse the core values of both Europe and Africa made by Mirosław Żuławski, hence the discussion of the confrontation between the

<sup>31</sup> K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, przeł. z ang. J. Giebułtowicz, Poznań 1987, s. 322.

European and African cultures resulting from the crisis of the Old Continent values – the direct consequence of both of the World wars.

The beginning contains the discussion of the 20th century events which seemed to have destroyed (annihilated) man's belief in the human right to self-determination, in rationality and humanism of people's behaviours and, finally, the belief in the ordinary human goodness. In quest for his own identity Mirosław Żuławski – a flâneur – goes to the Dark Continent, where he experiences not only the primeval beauty of the world but also, once again, the atrocities of war.

The conclusion of my deliberations is the reflection that through difference and dissimilarity of the African culture, the writer underwent the cyclic (periodical) journey into the inside of himself and his native Dobromil. The broad anthropological-philosophical-literary context of the intercultural dialogue that Mirosław Żuławski participated in, was realized in the idea of "detour" to the own cultural identity, in accordance with Eliade's conception that "he who reveals the sense of our mysterious journey to us, must himself be a stranger, a person of different faith and different race".

#### Bibliografia

Bielecki M. W.,  
*Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996.

Blixen K.,  
*Pożegnanie z Afryką*, przeł. z ang. J. Giebułtowicz, Poznań 1987.

Conrad J.,  
*Zwierciadło morza*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1972.

Czapska M.,  
*Europa w rodzinie*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1989.

*Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 10.

Eliade M.,  
*Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992.

- Feuerbach L.,  
*Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, t. 2, Warszawa 1988.
- Gombrowicz W.,  
*Dziennik 1953-1956*, Kraków 1997.
- Heidegger M.,  
*Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- Jacyk D.,  
*Dialogika Ludwiga Binswanger: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, w: *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5, Poznań 2007.
- Konopacki S.,  
*Derrida na drzewie*, b.m.w. 1995, nr 79.
- Lipski J. J.,  
*Tunika Nessosa: szkice o literaturze i nacjonalizmie*, Warszawa 1992.
- Magris C.,  
*Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002.
- Mróz M.,  
*O trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze post-metafizycznej i poszukiwaniach w przewyciężeniu istniejących trudności*, w: *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5, Poznań 2007.
- Na przystanku. Z Mirosławem Żuławskim rozmawia Jadwiga Radomińska*, „Kurier Polski” 1985, nr 3.
- Nowak M.,  
*O pilnej potrzebie dialogu między kulturami*, w: *Filozofia Dialogu: Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Rosińska Z.,  
*Czy możliwy jest dialog międzykulturowy?*, w: A. Matracka-Kościelny (red.), *Wokół kategorii narodowości, wielokulturowości i uniwersalizmu w muzyce polskiej*, Ogólnopolska Konferencja Muzykologiczna Związku Muzykologów Polskich, Warszawa-Podkowa Leśna 2002;  
*W poszukiwaniu europejskości*, w: A. Motycka, K. Maurin (red.), *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, Warszawa 2004.



Scheler M.,

*Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

Tokarski S.,

*Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996.

Żułowski A.,

*Zaulek pokory*, Warszawa 2000.

Żułowski M.,

*Ostatnia Europa. Trzy miniatury*, Warszawa 1987;

*Pisane nocą*, Warszawa 1976;

*Psia gwiazda*, Warszawa 1995;

*Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1989.