

Wprowadzenie

Punktem wyjścia tej książki były z pozoru proste pytania. Pierwszy ich krąg dotyczył rozkwitu emocjonalności sentymentalnej. Jak to możliwe, że bohaterowie dwóch słynnych osiemnastowiecznych powieści epistolarnych – *Nowej Heloizy* Jana Jakuba Rousseau (1761) i *Niebezpiecznych związków* Pierre’a Choderlosa de Laclos (1782) – reprezentują tak różne podejścia do swoich uczuć i stosunków międzyludzkich? Do jakich przemian kulturowych musiało dojść, by możliwe było wysunięcie postulatu Rousseau, na mocy którego komunikacja powinna opierać się na szczerości? I jakie konsekwencje dla kultury nowoczesnej pociągało za sobą to założenie, skoro już sam autor *Wyznań* odsonił jego okrutną paradoksalność?

Drugi splot problemów wykrystalizował się wokół niepozornego wtrącenia w liście Juliusza Słowackiego: „A propos – zapomniałem z wszelką szczerością donieść ci, Mamo, że przed kilkoma dniami miałem trochę gorączki i fluksją”¹. Dlaczego syn odczuwał potrzebę podkreślenia swojej szczerości? Dlaczego deklarował przepisywanie swojego dziennika „słowo w słowo”, zaznaczając, że czyni ze „skrytości ofiarę”², gdy w istocie mocno zmieniał sens swojej relacji? Czy nie świadczy to o dążeniu tak wyraźnie artykułowanym w *Wyznaniach* Rousseau: dążeniu do przekonania odbiorcy, że piszący oddaje w piśmie prawdę o sobie?

¹ List J. Słowackiego do S. Bécu, 30 VI 1835 [w:] *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. 1, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 306.

² List J. Słowackiego do S. Bécu, 30–31 VII 1832 [w:] *Korespondencja Juliusza Słowackiego...*, t. 1, s. 129.

Podobieństwo to nie tyle rozwiewa wątpliwości, ile je mnoży: wszak dzieła Jana Jakuba nie wyjaśniają lokalnych fenomenów właściwych kulturze polskiej. Skoro piśmiennictwo czasów saskich nie знаło praktyk introspektywnych, co musiało się wydarzyć, by sto lat później mogła rozkwitnąć wrażliwość romantyczna? Jak przebiegał proces przechodzenia od wspólnotowej, zakorzenionej w oralności kultury sarmackiej do kultury romantycznej, waloryzującej dążenie do indywidualnej ekspresji?

Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania zaowocowało hipotezą, że w drugiej połowie XVIII i na początku XIX wieku w kulturze Zachodu zmienił się sposób postrzegania relacji między podmiotowością a komunikacją: dążenie do wyrażania prawdy *ja* zaczęło być waloryzowane wyżej niż dotychczasowe zasady rządzące praktykami językowymi, takie jak wzgląd na hierarchię społeczną, delikatność, naśladowanie dobrych wzorów itp. W ramach różnych praktyk kulturowych zaczęto zakładać, że osoba problematyzuje prawdę o swoim *ja* (nowoczesna koncepcja podmiotu), a jej wypowiedzi i zachowania mają być rozpatrywane w odniesieniu do tej prawdy (szczerłość jako założenie komunikacyjne) – tę właśnie przemianę nazywam wyłanianiem się szczerości nowoczesnej jako kategorii kulturowej.

W książce tej wypracowuję koncepcję szczerości nowoczesnej, a następnie interpretuję w jej świetle przemianę kultury polskiej w XVIII i na początku XIX wieku na przykładzie praktyki epistolograficznej. Tak postawione zadanie wymaga jednak swego rodzaju podejścia: najpierw muszę bowiem samodzielnie wypracować sieć kategorii, którymi będę się posługiwać. Stąd nietypowa konstrukcja tej pracy.

Wytyczone trakty, zagmatwane ścieżki

Jednym ze zdarzeń omawianych w tej rozprawie jest spór Ferdinanda Galianiego z André Morelletem prowadzony wokół *Dialogów o handlu zbożem* (autorstwa tego pierwszego) w 1770 roku. Galiani ubrał swoją polemikę z fizjokratyzmem

w formę rozmowy salonowych gości, którzy w oczekiwaniu na obiad wykładają swoje racje, spierają się i przekonują. Sama konstrukcja utworu była wyrazem przeświadczenia właściwego kulturze salonu: że proces wspólnego myślenia jest równie ważny jak jego wynik. „Prawda zrodzona czystym przypadkiem, jak grzyb na łące, jest nic niewarta”³ – podsumowywał to podejście sam Galiani.

Morellet zdecydowanie odrzucał taki sposób prowadzenia rozważań:

Nie wiem, jak – dokonawszy refleksji nad danym przedmiotem i raz zająwszy stanowisko – Pisarz może służyć Czytelnikom, udając sceptycyzm, którego on sam już nie żywi. Poszukując prawdy, umysł błądzi po tysiącach zagmatwanych ścieżek, nim rozpozną główną drogę, lecz kiedy już ją rozpozną, powinien od razu wprowadzić na nią swoich Czytelników i oszczędzić im swoich własnych błędów⁴.

Postawa Morelleta była świadectwem wyłaniania się nowego sposobu myślenia, właściwego kulturze druku: tekst podany do wiadomości publicznej ma wyklądać „prawdę ostateczną”, a historia dochodzenia do niej pozostaje domeną brudnopisów, rozmów i prywatnych frustracji autora. Spór wokół *Dialogów* wskazuje więc na istotną przemianę medialną, która dokonała się w XVIII wieku, zarazem jednak odsłania ukryte przesłanki współczesnego sposobu uprawiania humanistyki.

Nowoczesne standardy akademickie zostały bowiem wypracowane w kulturze druku, w ramach której teksty uważano za najważniejsze (o ile nie jedyne prawomocne) źródła, a zarazem za najważniejsze (o ile nie jedyne prawomocne) formy prezentacji wyników badań. Tymczasem refleksja podjęta przez badaczy mediów kulturowych, przede wszystkim Waltera Onga i Marshalla

³ F. Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Paris 1984, s. 148. Przekład z francuskiego – jeśli nie zaznaczono inaczej – AS, konsultacja przekładu – P. Kubkowski.

⁴ A. Morellet, *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des blés*, Londres 1770, s. 236.

McLuhana⁵, wskazuje, że tekst nie jest „przezroczystym” nośnikiem treści, ale zrodzonym w określonych warunkach historyczno-kulturowych narzędziem intelektualnym. Narzędzie to pozwala na „wsteczne sprawdzenie” własnego wywodu, a w konsekwencji oczyszczenie go z tych elementów, które w świetle ostatecznych wniosków jawią się jako zbędne. Tekstowość skłania zatem do myślenia liniowego, chronologicznego, opartego na monokazualnym ciągu przyczynowo-skutkowym. Autor ma rozpoznać „główną drogę” wśród „tysiąca zagmatwanych ścieżek”, wprowadzić na nią czytelnika i bezpiecznie prowadzić go od przesłanek do wniosków, najlepiej prosto w kierunku prawdy.

Charakter tej rozprawy skłonił mnie do wybrania innej strategii pisarskiej. Koncepcja szczerości nowoczesnej jako kategorii kulturowej ma charakter oryginalny, zarazem jest jednak silnie zakorzeniona w rozpoznaniach badaczy reprezentujących różne dyscypliny (dyscypliny, których języków nie da się łatwo uzgodnić) – uznałam zatem, że należy odślonić również sam proces jej krystalizowania. Dlatego też nie tyle prezentuję model przemian komunikacyjnych kultury zachodniej, które zaowocowały postulatem Rousseau, ile ukazuję wypracowywanie tego modelu (część pierwsza). Model ten, pojęty jako Weberowski typ idealny, organizuje potem moją pracę nad polskimi listownikami i wybranymi świadectwami praktyki epistolograficznej (część druga).

Zaczynam od przyjrzenia się sposobom konceptualizacji szczerości we współczesnej refleksji humanistycznej, co pozwala mi zdystansować się od potocznego rozumienia tej kategorii, wskazać problemy, które się z nią wiążą, a także wyznaczyć dalsze kierunki dociekań (cz. I, rozdz. 1). Następnie rekonstruję przemiany szczerości pojętej jako cnota moralna – od

⁵ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł., wstęp i red. nauk. J. Japola, Warszawa 2011; M. McLuhan, *Zrozumieć media: przedłużenia człowieka*, wstęp L.H. Lapham, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004; M. McLuhan, *Wybór tekstów*, red. E. McLuhan, F. Zingrone, przeł. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań 2001; O. Kaczmarek, *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 2016.

średniowiecznego ideału *concordia* przez właściwe reformacji rozumienie szczerości jako wartości religijnej po zsekularyzowanie tej cnoty w sentymentalizmie. Proces ten ukazuję w kontekście przemian koncepcji podmiotowości i przemian medialnych (cz. I, rozdz. 2). Ta analiza, prowadzona w porządku historii idei, wskazuje, że szczerość jest nie tylko wartością moralną, ale i założeniem komunikacyjnym – dlatego następnie przechodzę do historii praktyk w XVIII wieku. Zrekonstruowanie ich przemian pozwala stworzyć model dwóch koncepcji komunikacji: rytualnej, która ma polegać na właściwym stosowaniu skonwencjonalizowanych zwrotów przewidzianych dla danej sytuacji społecznej, oraz komunikacji ufundowanej na szczerości, czyli wyrażaniu prawdy o stanach wewnętrznych podmiotu (cz. I, rozdz. 3). Manifestem tak pojętej szczerości są *Wyznania* Jana Jakuba Rousseau – analizując je, wypracowuję koncepcję „strategii szczerości”, a więc środków, dzięki którym konkretna osoba daje innym do zrozumienia, że wyraża prawdę o swoich stanach wewnętrznych.

Następnie model szczerości nowoczesnej jako kategorii kulturowej stosuję do polskiego materiału badawczego (część II). Kultura polska nie służy mi jednak jako ilustracja uniwersalnych procesów. Wręcz przeciwnie, to właśnie swoistość lokalnego kontekstu pozwala zweryfikować wypracowaną koncepcję.

Część drugą zaczynam od wskazania medialnych uwarunkowań kultury staropolskiej w pierwszej połowie XVIII wieku (wstęp). Następnie analizuję przemiany założeń komunikacyjnych na podstawie publikacji stanowiących metarefleksję nad praktyką epistolograficzną – wybranych listowników z XVIII i początku XIX wieku. Zastosowanie wcześniej wypracowanego modelu pozwala zaobserwować wyraźną przemianę: od wyobrażenia o komunikacji wyrastającego z założeń retorycznych w czasach saskich do wyobrażenia sentymentalnego pod koniec XVIII wieku i dalszej konwencjonalizacji założeń sentymentalnych w pierwszej połowie XIX wieku (cz. II, rozdz. 1). Paradoksy i napięcia związane z dążeniem do oparcia komunikacji na szczerości ukazuję, analizując świadectwa praktyki epistolograficznej dwóch wybranych

kręgów korespondencyjnych z początku XIX stulecia: młodych filomatów (cz. II, rozdz. 2) i rodziny Juliusza Słowackiego (cz. II, rozdz. 3). Korespondencja filomatów stanowi świadectwo tworzenia więzi między młodymi mężczyznami – więzi opartej zarazem na przyjaźni i projektowaniu tajnego związku. Natomiast korespondencja bliskich Słowackiego pozwala zobaczyć, jak założenie szczerości wpływało na relacje rodzinne, jak było uwarunkowane genderowo. Listy traktuję zatem jako świadectwa codziennej praktyki danego środowiska: nie jako źródła do badania życia, twórczości czy psychiki konkretnych osób.

Co rozumiem jednak przez pojęcie „praktyki”? Przed udzieleniem odpowiedzi na to pytanie warto spojrzeć na własne usytuowanie z antropologicznego dystansu. W tym celu musimy się podjąć pewnego nietypowego przedsięwzięcia.

Wśród krajowców

Wyobraź sobie, czytelniku, że twoje czołno dobija do brzegu nieznanego łądu. Bładoskórzy krajowcy okazują się przyjaźni – rozbijasz namiot w centrum wioski. Badasz ich obyczaje i wierzenia, bierzesz udział w ich rozrywkach i codziennej rutynie. Szybko zauważasz, że ich organizacja społeczna opiera się na daleko idącej specjalizacji pracy. Szczególne zaciekawienie wzbudzają w tobie ludzie, których zadaniem jest gromadzić, przekazywać i rozwijać wiedzę za pośrednictwem pisma.

Tworzą oni odrębne bractwo: by do niego należeć, trzeba w ramach obrzędu przejścia udowodnić swą biegłość w wyspecjalizowanych czynnościach piśmiennych (do początku XX wieku mogli je wykonywać wyłącznie mężczyźni). Aby przygotować dzieci do tego zadania, od najmłodszych lat poddaje się je specyficznej socjalizacji: ogranicza się im aktywność ruchową, każąc siedzieć nieruchomo i niemo przez wiele godzin dziennie. Ćwiczy się je w pisaniu i czytaniu, a także abstrahowaniu oraz spekulacji nie na podstawie własnych doświadczeń, ale zapisów umieszczonych w książkach (by zwiększyć stopień oderwania

od codziennego życia do XX wieku bractwo posługiwało się wymarłym językiem, znanym wyłącznie z tekstów)⁶.

Stąd specyficzne dla tych ludzi wierzenia. Wyobrażają oni sobie mianowicie, że są tożsami z własnym umysłem, który jest niezależny od ciała, emocji, powiązań społecznych. Wierzą również, że nie są w żaden sposób poznawczo usytuowani, a także że istnieje obiektywny stan rzeczy (nazywany przez nich *prawdą*), do którego mogą mieć dostęp przez wycofanie się z działania i intelektualną analizę. Mają również tendencję, by postrzegać świat jako rodzaj kontekstu do zapisów, które czytają i tworzą.

Wynikiem takiego ukształtowania psychospołecznego jest ich swoiste wyobrażenie o komunikacji językowej. Są przekonani, że język służy przede wszystkim opisywaniu rzeczywistości, a znaczenie wypowiedzi daje się sprowadzić do znaczenia zawartych w nich słów (uważają bowiem, że same słowa są ważniejsze niż ton głosu, status mówiących, sytuacja społeczna etc.). W konsekwencji mają tendencję do tego, by każde użycie języka rozpatrywać tak, jak pisane przez siebie teksty – z pominięciem dynamiki czasowej, a także wymiaru działania. Co więcej, narzucili swój punkt widzenia pozostałym grupom społecznym dzięki systemowi instytucji wychowawczych opartych na piśmie, zwanemu *oświatą*.

Nie dziw się więc, czytelniku, że wszystko to, co nie poddaje się logice interpretacji tekstu, będzie wymykać się ramom konceptualizacyjnym przedstawicieli bractwa. Nie dziw się również, że pisząc, sami nie widzą, że działają słowem: z ich punktu widzenia po prostu dążą do wspomnianej już *prawdy*.

Problem praktyki

Warto wybrać się na taką antropologiczną wyprawę, by dostrzec ograniczenia własnego usytuowania. Ta „podróż” odsłania raczej niezmierny ocean problemów, niż je wyczerpuje; raczej

⁶ Por. W.J. Ong, *Latin Language Study as a Renaissance Puberty Rite* [w:] idem, *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca 1971.

uruchamia wyobraźnię, niż stawia diagnozy. Jedno można stwierdzić z całą odpowiedzialnością: wobec rekonfiguracji medialnej, której uczestnikami jesteśmy, możemy wyraźniej zobaczyć, w jaki sposób posługiwanie się tekstami modelowało (i w znacznej mierze wciąż modeluje) myślenie zachodniej nauki. Właśnie z tego względu historia praktyk została rozpoznana znacznie słabiej niż historia idei.

Praktyki kulturowe rozumiem jako ludzkie działania przebiegające we względnie ustabilizowany, powtarzalny sposób określający czas, przestrzeń, działania ciała, media właściwe danemu działaniu, a także relacje podmiotów w działaniu tym uczestniczących i sposoby używania przedmiotów w jego ramach. Należy przy tym podkreślić, że praktyka nie musi opierać się na znormalizowanych i zwerbalizowanych regułach – jak zauważył Pierre Bourdieu, to, co z perspektywy zewnętrznej wydaje się regułą, z perspektywy wewnętrznej jawi się zaledwie jako regularność. Każda praktyka ma więc właściwe sobie pola konwencji i improwizacji, nigdy nie przebiega „mechanicznie” – każde zachowanie należy zatem rozpatrywać jako ogniwo działania osadzone w czasie⁷. Historia praktyk musi więc podjąć próbę opisanego tego, jak ludzie działają (podczas gdy historia idei dąży do zrekonstruowania tego, jak myślą).

W przypadku praktyk językowych sprawa jest tym trudniejsza, że tekstocentrycznie nastawiona nauka zachodnia miała (i wciąż jeszcze ma) silną tendencję do rozpatrywania sytuacyjnie zorientowanych wypowiedzi językowych⁸ jako autonomicznych tekstów. Niezależnie od tego, czy chodziło o pieśń magiczną, opowieść snutą przy darcie pierza czy ciętą ripostę w towarzyskiej rozmowie, mogły być one badane dopiero wtedy, gdy zostały wyrwane z właściwej im sytuacji i sztucznie spreparowane

⁷ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.

⁸ Przyjmuję tu Bachtinowskie rozumienie wypowiedzi: jako realnej jednostki obcowania językowego, wyznaczonej zmianą podmiotów mowy. M. Bachtin, *Problem gatunków mowy* [w:] idem, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, wstęp E. Czaplejewicz, Warszawa 1986.

w postaci piśmiennej. Teksty postrzegano zaś jako byty funkcjonujące w wyobrażonej autonomicznej sferze, oderwanej od społecznego działania. Aspekt sprawczości tekstu pisanego pozostał ukryty; znaczenie utożsamiono z przekazem zawartym w warstwie semantycznej. Te uwarunkowania miały duży wpływ na dotychczasowy sposób badania epistolografii.

W niniejszej książce, zakorzenionej w perspektywie badawczej antropologii słowa, epistolografię traktuję jako praktykę językową. Wskazanie zmian w sposobie traktowania podmiotowości i komunikacji zachodzących w sferze tej praktyki pozwala zatem zrekonstruować wyłanianie się szczerości nowoczesnej jako kategorii kulturowej organizującej nie tylko sposoby myślenia, ale również sposoby działania ówczesnych ludzi. Dlatego jako materiał empiryczny wybrałam z jednej strony listowniki, a więc publikacje o ambicjach normatywnych, z drugiej zaś – świadectwa codziennej praktyki epistolograficznej rozgrywającej się w ramach szerszych kręgów korespondencyjnych.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że – jak wskazywali Bourdieu i Stephen Turner – praktyka zawsze będzie się wymykać poznaniu dyskursywnemu. Bourdieu zauważa, że dążenie do „obiektywizmu” w naukach społecznych to w istocie uczynienie z wykluczenia cnoty: badacz, który nie ma kompetencji praktyka, obserwuje bowiem zachowania innych i próbuje opisać ich „reguły” – tym samym sprowadzając dynamiczną, złożoną interakcję do statycznego, zamkniętego systemu⁹. W badaniach historycznych sytuacja epistemologiczna jest jeszcze bardziej skomplikowana: można bowiem badać zalecenia normatywne, opisy przebiegów praktyki czy ich wytwory, ale nie ma możliwości obserwowania „praktykujących” ludzi. Jesteśmy więc skazani na rekonstrukcje nawet nie drugiego, ale trzeciego czy czwartego stopnia.

Tym ograniczeniom podlega również podejście właściwe tej pracy. Moim zasadniczym źródłem są teksty – listowniki, które traktuję jako wyraz metarefleksji nad praktyką, i wybrana kores-

⁹ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*; S. Turner, *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago 1994.

pondencja, a więc wytwory praktyki (co więcej, zapośredniczone przez medium druku). Teksty te interpretuję jednak jako wypowiedzi piśmienne: ogniwa działania osadzone w czasie. Wskazanie, jak w ciągu XVIII stulecia zmieniała się logika rządząca tą praktyką, pozwala zaś odtworzyć fundamentalną, aczkolwiek dotychczas słabo wyartykułowaną przemianę w podejściu do komunikacji.

Myliłby się jednak ten, kto zgodnie z tekstocentrycznymi wyobrażeniami chciałby widzieć tę rozprawę wyłącznie jako owoc samotnych godzin spędzonych nad źródłami. Praca intelektualna to nie tylko czytanie i pisanie tekstów, ale również rozmowy o nich: indywidualne konsultacje, dyskusje na seminariach, inspiracje podsuwane przez znajomych w czasie przerwy na kawę w bibliotece, uwagi studentów w czasie zajęć. Akademia to również sieć międzyludzkich interakcji.

Przewodnicy i przyjaciele

Podstawą tej książki była praca doktorska przygotowywana w Instytucie Kultury Polskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem profesora Grzegorza Godlewskiego, obroniona w 2015 roku, a rok później wyróżniona w konkursie Narodowego Centrum Kultury na najlepszą rozprawę doktorską z zakresu nauk o kulturze. Kilka jej fragmentów i inspirowanych nią artykułów opublikowałam wcześniej w czasopiśmie i tomach zbiorowych¹⁰.

¹⁰ A. Sikora, *Szczerość jako kategoria kulturowa a epistolografia i autobiografia* [w:] *Strony autobiografizmu*, red. M. Pieczara, R. Słodczyk, A. Witkowska, Warszawa 2012, s. 76–84; A. Sikora, *Jak działać mową? Sztuka konwersacji w świetle listów Lorda Chesterfielda do syna* [w:] *Almanach antropologiczny IV. Twórczość słowna / Literatura*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, Warszawa 2014, s. 157–164; A. Sikora, *Od sztuki działania do procedury, czyli o przemianach metarefleksji nad epistologafią w XVIII i na początku XIX wieku* [w:] *Antropologia praktyk językowych*, red. G. Godlewski, A. Karpowicz, M. Rakoczy, Warszawa 2016, s. 131–149; A. Sikora, *Aż do najmniejszej kropki. O prawie i biurokracji filomatów*, „Teksty Drugie” 2015, nr 4, s. 95–118.

Chciałam podziękować promotorowi i recenzentom, profesorowi Andrzejowi Mencwelowi i profesor Grażynie Borkowskiej, za uwagi, wskazówki i inspiracje. Praca ta zawdzięcza również wiele moim koleżankom i kolegom, przyjaciółkom i przyjaciołom z seminarium doktoranckiego profesora Mencwela, Zakładu Historii Kultury i Zakładu Antropologii Słowa. Dziękuję w szczególności profesor Agnieszce Karpowicz, doktor Marcie Rakoczy, doktor Oldze Kaczmarek, doktorowi Piotrowi Kubkowskiemu, doktor Adeli Kobelskiej za godziny rozmów, merytoryczną krytykę, a przede wszystkim przyjacielskie wsparcie na wszystkich frontach, na których było ono potrzebne. Otrzymałam również pomoc instytucjonalną: przygotowanie pracy zostało wsparte przez Narodowe Centrum Nauki (program stypendialny Etiuda). Wydanie książki sfinansował Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Instytut Kultury Polskiej i Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, co było możliwe dzięki pomocy i życzliwości profesor Grażyny Borkowskiej, profesora Pawła Rodaka, profesor Agnieszki Karpowicz i doktor hab. Iwony Kurz.

Mogłam zatem podjąć ryzyko antropologicznej podróży w poszukiwaniu konceptualizacji szczerości nowoczesnej, ponieważ wiedziałam, że towarzyszą mi w niej przewodnicy i przyjaciele. Sama też nie oszczędzę czytelnikowi „błądzenia po tysiącach zagmatwanych ścieżek”. Mam jednak nadzieję, że pod koniec wyprawy nie będzie miał wątpliwości co do sensu przebytych dróg.