

Prof. dr hab. Andrzej Szyjewski  
Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii  
Instytut Religioznawstwa UJ

Recenzja rozprawy doktorskiej Konrada Dziadkowiaka *Bóg, świat stworzony, człowiek. Elementy antropologii symbolicznej w twórczości J.R.R. Tolkiena*, Wrocław 2018.

Recenzowana powtórnie praca liczy, po poprawkach, 312 stron. Składa się Wprowadzenia, 5 rozdziałów, poświęconych odpowiednio: wpływom filozoficznym na poglądy i twórczość Tolkiena, wypracowanej przez Tolkiena teorii narracji w kontekście jego antropologii, określeniu podejścia analitycznego autora, koncepcji Boga i kosmosu u Tolkiena, oraz koncepcji człowieka w dziełach Tolkiena i syntezy Zakończenia. Z treści rozprawy nietrudno zauważyć, że autor poważnie podszedł do przedstawionych w mojej poprzedniej recenzji uwag krytycznych i uwzględnił je (aczkolwiek niekiedy dziwnie mechanicznie kopiując zdania z recenzji do swojej pracy, przez co można nawet zastanawiać się czy nie dochodzi tu do sytuacji plagiatu), rozwijając swój tekst. W tym stanie praca stanowi dzieło znacznie bardziej wartościowe i gotowe do zaprezentowania jako rozprawa doktorska.

Celem pracy jest, zgodnie ze słowami autora: „dowodzenie tezy, że w twórczości Tolkiena znajdują się elementy antropologii, której główne założenie można ująć następująco: człowiek jest stworzeniem Bożym i uczestniczy (partycypuje) w życiu Bożym, oraz w Boskiej mocy stwórczej poprzez swoją twórczą aktywność oraz poprzez symbole” (s. 8-9). W tym celu powinien dokonać „analizy twórczości Tolkiena pod kątem elementów antropologii, z uwzględnieniem hierarchii świata przedstawionego i roli symbolu w wyrażeniu tej antropologii” (s. 9). W tym celu autor rekonstruuje teorię mitu Tolkiena opartą na kategoriach subkreacji, uzdrowienia, ucieczki, pocieszenia oraz roli symbolu. We Wprowadzeniu autor przekonywująco objaśnia sposób dotarcia do swoich tez. Głównym dokonaniem własnym jest skonstruowanie przez niego własnego narzędzia, opartego na idei symbolu Dionizego Pseudo-Areopagity oraz analizie struktury symbolicznej Stróżewskiego i skuteczne jego wykorzystanie.

Określenie „człowiek uczestniczy w życiu Bożym poprzez swoją twórczą aktywność” autor powtarza wielokrotnie w całej pracy (s. 9, 11, 137, 138, 290 – nb. uporczywe powtarzanie pewnych fraz wydaje się być jego szczególnym *modus operandi*) jednak nie do końca udało mu się je przedstawić. Rozumiemy, że kluczowe dla Tolkiena kwestie wtórstworzenia (subcreation) zostały przez autora prawidłowo naświetlone i objaśnione, jednak problem tego czym jest i jak należałoby rozumieć użyte przez niego określenie „życie Boże” postaje nierozwiązany. Niewątpliwie autor wyjaśnił kwestie poznawcze, gdzie wtórstworzenie staje się pewną drogą prowadzącą do poznania sacrum. W jaki sposób jednak autorzy i czytelnicy fantazy partycypują akurat w „życiu Bożym”? Odpowiedź autora zdaje się wskazywać, że poprzez symbole (s. 137-138). Symbole jednak odsyłają np. do piękna Boga, czy percepcji i zrozumienia innych jego cech, autor nie wskazuje dlaczego mają prowadzić do *ż y c i a* Boga jako jakiejś szczególnej kategorii. Czy należy je rozumieć „katechizmowo” jako „życie według przykazań i w jedności z Bogiem”, czy jako życie wieczne czy też jeszcze inaczej?

W rozdziale I autor zajmuje się „otoczeniem filozoficznym” Tolkiena, pogłębiwszy refleksje nad nim w odniesieniu do pierwotnie recenzowanej wersji swojej pracy. Wskazując

w poprzedniej recenzji na potrzebę uporządkowania tego pola w pracy chodziło mi o to, by po pierwsze, objęło ono realnie wykorzystywane przez Tolkiena koncepcje, po drugie, by autor wykazał ewentualne źródła dla pewnych poglądów samego Tolkiena. W jednym przypadku jednak nie udało mu się pójść za moimi wskazówkami. Kiedy wspominałem w recenzji o braku refleksji o Morrisie, zrobiłem to dlatego, że poglądy antropologiczne Morrisa, zwłaszcza jego teoria mitu były fundujące dla późniejszych koncepcji Tolkiena. Tymczasem autor nie zajrzał do żadnego tekstu Morrisa, nie zbadał żadnej z jego kluczowych koncepcji i pozostał w kręgu interpretacji z artykułu Ty Rosenthal, która wszak pisała nie o filozofii Morrisa, tylko o ruchu Arts and Crafts. W konsekwencji Rosenthal wykazuje zbieżności i wpływy dotyczące jedynie opisu sztuki w legendarium tolkienowskim, nie nadaje się zatem na przewodnika w kwestiach istotnych dla pracy.

Rozdział II poświęcony jest rekonstrukcji teorii narracji symbolicznej Tolkiena. Po poprawieniu części błędów z poprzedniej wersji pracy założone przez autora cele analizy zostały osiągnięte. Autor dowodzi kluczowego charakteru koncepcji wtórstworzenia, oraz funkcji „sanacyjnych” mitu w postaci uzdrowienia, ucieczki i pocieszenia i analizuje siatkę najistotniejszych terminów (*fantasy, eukatastrophe*).

Następnie autor prezentuje jako podstawowe narzędzie dla modelowania antropologii tolkienowskiej *Boską Hierarchię Pseudo-Dionizego*. Wybór satysfakcjonująco uzasadnia podobieństwami między strukturami hierarchicznymi bytów u Dionizego i Tolkiena, wynikającymi z neoplatońskich podstaw. Zarówno Dionizy jak i Tolkien poruszają się w obrębie ontologii neoplatońskiej, przyjmując hierarchiczną naturę rzeczywistości. Szczytowe miejsce w obu hierarchiach zajmuje Bóg chrześcijański, można też znaleźć w nich więcej podobieństw. W efekcie można do badania filozofii Tolkiena użyć pojęć wypracowanych przez Dionizego, zwłaszcza jego rozumienia analogii jako odniesienia do Boskości (s. 122) co z kolei skutkuje w niematerialnym posadowieniu znaczenia symbolu w jego ujęciu jako przybliżenia Boskości (s. 132-133). W konsekwencji można posługiwać się Dionizowym ujęciem symbolu do analizy dzieł Tolkiena. To ujęcie autor proponuje wzmocnić przez analizę symboliczną zaczerpniętą od Stróżewskiego argumentując – analogicznie – neoplatońskimi podstawami jego koncepcji symbolu jako znaku odsyłającego do innego porządku ontycznego.

W rozdziale 4 autor przechodzi do przedstawienia koncepcji Boga i kosmosu, co poprzedza rozważaniami dotyczącymi próby ustalenia statusu ontologicznego świata przedstawionego dzieł literackich, a przede wszystkim trudności w odniesieniu do uznawania wyprowadzonych z kart tolkienowskiego legendarium tez filozoficznych jako poglądów Tolkiena a nie jego bohaterów. Po raz kolejny wraca tutaj kwestia autorstwa Tolkiena co do tekstu *Silmarillionu*. Autor, z czym się zgadam, stwierdza, że „przyjęcie tekstu *Silmarillionu* jako główne źródło wprowadza ład do pracy badawczej”. Jednak autora pracy naukowej obowiązuje rzetelność, która wymaga sprawdzania analizowanych tekstów pochodzących z wydanego *Silmarillionu* i kolaudowania ich z oryginalnymi tekstami Tolkiena zamieszczonymi w *Historii Śródziemia*, zwłaszcza w odniesieniu do terminów kluczowych. Pamiętać trzeba, że Christopher Tolkien redagując wydany *Silmarillion* nie tylko kompilował teksty ojca, jak zauważa autor na s. 142, ale też przekształcał pewne frazy, zmieniając słownictwo, zaś niektóre akapity, zwłaszcza w późniejszych rozdziałach, pisał samodzielnie. Zachęcam nadal autora do skorzystania z pracy Douglasa Kane’a<sup>1</sup>, który wszystkie zmiany redakcyjne skrzętnie odnotowuje.

Koncepcja Boga w legendarium tolkienowskim zostaje przedstawiona przede wszystkim w kontekście jego ojcostwa świata i ludzi, a więc aktywności kosmo- i antropogonicznej. Autor pokazuje te cechy w kontrapunkcie z platońskim Demiurgiem, wskazując na podobieństwa i różnice. Zasadniczo tok dowodzenia autora zmierza w stronę

---

<sup>1</sup> D. C. Kane, *Arda Reconstructed; The creation of the published Silmarillion*, Bethlehem 2011.

stwierdzenia znacznego nakładania się koncepcji Ilúvatara ze świata przedstawionego z wizją Boga chrześcijańskiego. W tym celu autor przytacza nawet dyskusję na temat możliwych Trzech Osób w symbolice Ilúvatara, ustosunkowując się do jej wyników. Przedstawienie tolkienowskiej kosmologii w kolejnym podrozdziale służy autorowi do podkreślenia duchowo-materialnego charakteru tego świata, oraz po raz kolejny do porównania myśli Tolkiena do refleksji platońskiej. Ostatecznie wykazuje zatem, że wizje Tolkiena były silnie neoplatonickie, dowodząc zasadności odnoszenia ich do Pseudo-Dionizego.

Ostatni rozdział prezentuje koncepcję człowieka Tolkiena w perspektywie dotychczas osiągniętych rezultatów. Głównym zadaniem autora jest tu skonstruowanie modelu hierarchii świata Tolkiena, tabelarycznie przedstawionej na s. 204, i odniesienie jej do modelu Pseudo-Dionizego. Niektóre z jego tez są problematyczne. Nie tyle błędna, co wymagająca szerszej dyskusji jest teza autora: „Valarowie z powodu swego oddalenia od Ilúvatara są mniej doskonali od Ainurów. Mają słabsze poznanie Jego woli w szczegółach”. Pomijam tu kwestię, że Valarowie także są Ainurami, bo zostało to w tekście rozprawy wyraźnie wyjaśnione. Co do relacji Ilúvatara, Ainurów pozostałych przy nim i tych którzy zdecydowali się inkarnować, mamy kilka zdań Tolkiena o tym mówiących: Wynika z nich, że

- większość Ainurów pozostała z Ilúvatarem „and those were such as had been content in their playing with the thought of the All-father’s design, caring only to set it forth as they had received it”.

- część Valarów była najpotężniejszymi z Ainurów („the greatest and most fair”);

- wśród nich Manwë odegrał główną rolę w zjednoczeniu z wolą Ilúvatara w kwestii Drugiego Motywu („and he was the chief instrument of the second theme that Ilúvatar had raised up against the discord of Melkor”);

- że do stworzonego Świata został zesłany Niegasnący Płomień, który przyciągnął Valarów (“...and the Secret Fire was sent to burn at the heart of the World; and it was called Eä. Then those of the Ainur who desired it arose and entered into the World”).

W tej sytuacji trudno automatycznie zakładać, że zesłanie w stworzony Świat było oddaleniem od Ilúvatara, który wszak wcale nie smucił się z powodu odejścia Valarów („Ilúvatar granted the desire of the Ainur, and it is not said that he was grieved”). Było spełnieniem jego myśli w wykonaniu tych, którzy byli mu najbliższymi w śpiewaniu *Ainulindalë*. Jeśli zaś autor ciąży w stronę przynajmniej częściowego identyfikowania Niegasnącego Płomienia z Duchem Świętym, to oddalenie staje się problematyczne. Wygląda bowiem na to, że Ilúvatar wyżej sobie cenił tych Ainurów, którzy inkarnowali się w Świat niż tych, którzy z Nim zostali.

Na s. 209 autor stwierdza: „Edainowie ... wywodzili się z jednego z trzech pierwszych rodów ludzkich, rodu Hadora (Maracha); złotowłosych i żyjących w chwale króla Fingolfiną”. Zdanie to jest nieprawdziwe. Autor w swoich analizach dotyczących podziałów między ludźmi nie wziął pod uwagę tych, którzy byli Wierni od początku. To oni zbuntowali się przeciw Rozdawcy Darów z *Opowieści Adanel* i chcieli być wierni Głosowi. Uciekli zatem z pierwotnej krainy narodzin ludzi i szukali miejsca, w którym nie będzie cienia Morgotha, ostatecznie trafiając do Beleriandu. Byli to przedstawiciele trzech plemion (rodów lub domów – jak ich nazywa Tolkien: lud Maracha (Hadora), lud Bëora oraz lud Halethy. To te trzy rody zwane były Edainami, ich przedstawiciele walczyli po stronie Eonwëgo w Wojnie Gniewu i za to zostały nagrodzone siedzibą na zachodzie świata – Númenorem. Zatem nieprawdziwe jest stwierdzenie, że chodzi tylko o ród Hadora. Z tego rodu wywodzili się jedynie mędrzy bliżej wtajemniczeni w dawne nauki pierwszych ludzi. Na stronach 262-289 autor analizuje *Athrabeth Finrod ah Andreth* i zauważa istnienie „ludzi Dawnej Nadziei”, choć nie wiąże ich z tymi, którzy pozostali wierni Głosowi. Generalnie Tolkien chce wskazać, że Nadzieja stanowi odpowiednik określenia „religia” w świecie przedstawionym. Prowadząc rozważania dalej,

hierarchia bytów u Tolkiena jest porządkowana nie tylko przez bliskość/oddalenie od Stwórcy, ale też przez wiedzę o Nim i Jego zamysłach.

Jako całość rozdział przedstawia spektrum antropologii tolkienowskiej, chociaż zabrakło w nim podsumowania. Niewątpliwie autor ma rację, dostrzegając decydującą rolę symboliki Światła/Cienia w określaniu relacji człowieka ze świętością, przewija się ona przez całe *legendarium*. Druga istotna kategoria: uwiąd/upadek jako skutek Skażenia nie została przez niego do końca doprecyzowana, choć na różne sposoby przedstawiona.

Pomniejsze błędy dostrzeżone w tekście:

- s. 11: literówka „podsatwowym” zamiast „podstawowym”;
- s. 12: „...nie uważam mojej interpretacji Tolkiena za jedyne słuszne” – błąd gramatyczny;
- s. 14 „tolkienitycznych” zamiast „tolkienistycznych”;
- s. 14, przyp. 17: „Zbiory rękopisów Tolkiena znalazły się w Bibliotece Marquette University za sprawą ówczesnego dyrektora biblioteki W. B. Gotta, który *Władcę Pierścieni* za arcydzieło wkrótce po jego publikacji”.
- Pomijając wypadnięcie orzeczenia z tego zdania, dyrektorem biblioteki Marquette, który zakupił rękopisy Tolkiena był William B. Ready;
- s. 16: amerykański pisarza” – zamiast „pisarz”;
- s. 18: autor pisze o „VII” i „Arda” jako „dziennikach” czyli w jego mniemaniu ukazują się codziennie;
- s. 19: „Do tej pory ukazało się 13 tomów [„Tolkien Studies”]” – w istocie do tej pory ukazało się 15 tomów;
- s. 30: „staroangielskim poematem *The Battle of Maldom*” – chodzi o *The Battle of Maldon*;
- s. 31: „*Swales Warde* to zbiór...” – zamiast *Sawles Warde*;
- s. 45: „jego *Sumy Teologicznej*” – powinno być: *Teologicznej*;
- s. 47: „*Prawa i zwyczaje eldarów*” - powinno być *Eldarów*;
- s. 54: „...elfów, którzy przebudzili się nad jeziorem Cuivienyarna” – jezioro nazywa się Cuiviénen, natomiast legenda o powstaniu elfów – *Cuivienyarna*.
- s. 57: „...zainteresowanie językiem powszechnym, codziennym” – autor próbuje tu zapewne opisać termin „język potoczny”;
- s. 62: „Rosenthal trafnie zauważył, że Tolkien...”. Ty Rosenthal to kobieta;
- s. 63: „przy aktywnym udziale żony Momrrisa” – powinno być „żony Morrisa”;
- s. 63: „srebrne pasy z zapinkami w kształcie białego kwiatu” – klamry miały postać złotego kwiatu („small silver belts, each with a clasp wrought like a golden flower”);
- s. 63: „Pippin upuścił swoją odbijającą światło klamrę” – Pippin upuścił nie klamrę, lecz zapinkę (*brooch* a nie *clasp*) swojego elfiego płaszcza, która nie tyle odbijała światło, co zwróciła uwagę Aragorna niespodziewanym widokiem pięknego liścia na bezdrzewnej równinie.
- s. 70: „...we wspomnieniach Johna Waisna” – chodzi o Johna Waina;
- s. 74: „nowej mitlogii” – chodzi „nową mitologię” czyli neomitologię;
- s. 75, przyp. 198: „Kultura Vikingów” – popolsku piszemy „Wikingów”
- s. 75, przyp. 198: „...w twórczości Tolkiena elfwie” – powinno być „elfowie”;
- s. 75, przyp. 198: „Lebor Gabála Ereen” – powinno być „Lebor Gabála Érenn”;
- s. 75, przyp. 198: „Zamieszkowali Irlandię przed celtami” – nazwy plemion/ludów piszemy dużą literą;
- s. 76: „Richard Nighan, autor niemieckiego komentarza do *Mythopoei*” – chodzi o **Raymonda Nighana**, który jest autorem **angielskiego** komentarza do *Mythopoei*;
- s. 84: „Jesto to widoczne już w *Prologu*” – „jest to widoczne już w *Prologu*”;

- sw. 88, przyp. 255: „*Problemy literatury i estetyki*” – powinno być „*Problemy literatury i estetyki*”;
- s. 91, przyp. 265: „... przedstawia pewne aspekty roterbuchrterbuchzumienia wyobraźni w filozofii” – powinno być „pewne aspekty rozumienia...”
- s. 115, przyp. 369: Autor cytuje tekst Anny Głąb, nie wskazując z jakiego dzieła ten cytat pochodzi.
- s. 133, 134, 137, 215, przyp. 638: autor upodobał sobie frazę Tolkiena o warstwie religijnej „wchłoniętej przez opowieść” i powtarza ją wielokrotnie. Nigdzie jednak nie dokonuje jej rozbioru i nie tłumaczy na czym owo wchłonięcie polegało.
- s. 144: Autor, powołując się na fanowską stronę Nifrodel podtrzymuje jej zdanie, że *Księga Zaginionych Opowieści* „nigdy nie zbliżyła się do formy, którą Tolkien chciałby opublikować”. Zasadniczo takie stwierdzenie dotyczy całej jego twórczości, z wyjątkiem *Hobbita i Władcy Pierścieni*, trudno więc traktować to jako argument na rzecz nieuwzględniania tego tekstu w analizach. Trzeba powiedzieć, że większość tekstów składających się na *Księgę Zaginionych Opowieści* Tolkien przepisywał i redagował kilkakrotnie (co najmniej trzykrotnie). Nie da się powiedzieć, że „stanowiła ona raczej eksperyment i prowizoryczny szkic” jak stwierdza właścicielka strony. Była przemyślanym dziełem, niedokończonym, jak niemal wszystkie inne teksty, ale konsekwentnym choć należącym do *juveniliów*.
- s. 145: „Oprócz tego tom zawiera teksty *Annals of Amman (Dzienniki Amanu)*...” – Po pierwsze tytuł oryginalny to *Annals of Amani* a nie „*Amman*”. Po drugie, nie można tłumaczyć ich jako „Dzienniki” bowiem są „Rocznikami”. Dalej autor stwierdza, że *Myths Transformed* „nie są wystarczająco istotne, by powoływać się na nie w tym rozdziale”. Nietrudno jednak zauważyć obecną w nich pogłębiającą charakterystykę Morgotha oraz jego wpływu na Ardeę, dyskusje kwestii pochodzenia orków ważną dla antropologicznych konceptów Tolkiena, oraz wykorzystanego przez autora tekstu *Aman and Mortal Men*.
- s. 146: „ważny tekst dla niniejszego rodzaju stanowią *Odpowiedzi Pengoloda*”. W oryginale jest *Answer of Pengolod* (a więc liczba pojedyncza: *Odpowiedź Pengoloda*) wchodząca w skład *Teachings of Pengolod*.
- s. 147: „„Na początku” obecne w księdze *Ainulindalë* w tłumaczeniu .... to jedynie zabieg redaktorski .... dzięki czemu nawiązuje ono do biblijnych słów – być może zamierzenie, być może bez świadomego zamiaru redaktora”. Raczej nie da się tu mieć wątpliwości, tłumaczka (nie redaktor) najzupełniej świadomie nawiązała tu do Biblii, gdyż dostrzegła ślady stylu biblijnego w tekście *Ainulindalë* (akurat *Ainulindalë* jest jednym z niewielu tekstów pochodzących z *Księgi Zaginionych Opowieści*, które Tolkien bezpośrednio włączył do późniejszego legendarium *Silmarillionu*. Tę biblijną frazeologię tekst dziedziczy z całości stylu *Księgi Zaginionych Opowieści*);
- s. 168: „Aragorn zaś śpiewem dodaje otuchy...” – powinno być „Aragorn”;
- s. 168-169: „Z początku Tolkien przypisał stworzenie *Ainulindalë* elfowi muzykowi Rúmilowi, o czym napisał w poemacie *The Cottage of Lost Play*”. Rúmil nie był „muzykiem”, W KZO Tolkien opisuje go jako: „the gatekeeper”, „gardener”, „linguist”, ostatecznie jako „old sage”. „*The Cottage of Lost Play*” to tytuł pierwszego rozdziału KZO, w którym jednak nie pojawia się Rúmil, ukazany dopiero w następnym: *The Music of The Ainur*. Także wiersz (nie poemat) pod tytułem *You & Me and The Cottage of Lost Play* mówi o sprawach zupełnie innych niż Rúmil i żadna wersja nie zawiera jego imienia.
- s.178: Valarowie ... na czas związania ich losów z losami stworzonego Świata przybrali widzialną postać”. To stwierdzenie nie jest do końca prawdziwe. Nie cały czas Valarowie są widzialni w sensie widzialnych dla ludzi czy elfów. Rzecz jasna, postrzegają siebie nawzajem, ale niekoniecznie może to być nazwane widzialnością.

s. 191: „...pełny zamysł Ilúvatara, nieprzeszkodzony dysonansami Melkora”. Ta strona bierna funkcjonuje w archaicznej polszczyźnie, ale chyba obecnie się nie używa słowa „nieprzeszkodzony”. Może „niezakłócony”?

s. 192: “*The History of Middle-Earth*” – powinno być: *The History of Middle-Earth*.

s. 198: „Eärendil, w którym płynie krew elfów i ludzi...” osoba Eärendila zawiera jeszcze istotniejsze powiązania, ponieważ jego dzieci dziedziczą po matce także pochodzenie od Majarów, zatem w ich osobach zjednoczyły się świat Ainurów i Dzieci Ilúvatara.

s. 207: „Valarowie ... przywdziewali cielesne postaci niczym ubrania i byli z nimi związani do końca świata”. Tu mamy pewne uproszczenie. Valarowie i Majarowie byli zobowiązani przebywać inkarnowani w Ardzie do końca świata, natomiast ich cielesność była zmienna, mogli ją zrzucić jak ubrania, albo przebierać się w „inne stroje”. Np. Pengolod stwierdza, że widział Yavannę w postaci Drzewa:

„And I myself, long years ago, in the land of the Valar have seen Yavanna in the likeness of a Tree; and the beauty and majesty of that form could not be told in words, not unless all the things that grow in the earth, from the least unto the greatest, should sing in choir together, making unto their queen an offering of song to be laid before the throne of Ilúvatar<sup>2</sup>”

Jedynie Melkor z powodu roztrwonienia swojej mocy przybrał ostatecznie niezmienną postać.

s. 211: „Aulë pojął swój błąd i z pokorą stanął przed Ilúvatarem”. Sytuacja przebiegała akurat odwrotnie, to Ilúvatar objawił się Aulëmu wskazując na błędność jego działań, co skłoniło Aulëgo do pokornego poświęcenia ukochanego dzieła. Sytuacja celowo niesie ze sobą paralele do ofiary Abrahama, a trudno powiedzieć, że to Abraham stanął przed Bogiem.

s. 220: Autor chce widzieć Tajemny Ogień analogicznie do Boskich Mocy/Energii Pseudo-Dionizego. Przyznając mu rację nie sposób jednak nie zauważyć, że jako Moce Tolkien postrzega Valarów (sama ich nazwa *Vala(r)* oznacza właśnie „Moc”/”Potęgę” (*The Powers of the World; the Powers of Arda*).

s. 225: „Elfowie nazywają Vardę Elentári, co oznacza Królową Gwiazd, oraz *Gilthoniel*, czyli przyjaciółka gwiazd”. *Gilthoniel* znaczy „Rozpalająca Gwiazdy” [ang. *Starkindler*], quen. *Tintallë*.

s. 226: „Dziedzinie wierzy Cirith Ungol” – chodzi o budowlę, zatem „dziedziniec wieży”;

s. 231: przyp. 692: - brak numeru strony w przypisie;

s. 244: „Dlatego Ungolianta nie była zdolna ich pożreć, choćby chciała”. Ungolianta pochłonęła światło Dwóch Drzew, które miały daleko cudowniejszą naturę od Silmarilów, mieszczących ledwie odprysk ich blasku. Z tekstu *Annals of Aman* wynika, że gdyby nie fakt, że chciwy Morgoth wzbraniał się przed przekazaniem ich Pajęczycy, one także zniknęłyby bezpowrotnie w jej brzuchu, czego obawiała się Yavanna („Thus there befell the first thieves' quarrel, and the fear of Yavanna come not to pass: that the Darkness should swallow the last rays of the Light”<sup>3</sup>).

s. 248: „Nazwa kraju Morgotha to Czarny Kraj (w języku sindarin Modor)”. Nigdzie w *legendarium* kraj Morgotha nie jest nazywany Czarnym Krajem (w sindarinie *Mordor*), jest to wyłącznie nazwa krainy Saurona; s. 255: „Armenelos zostało wzniesione przez Elrosa, syna Eärendila i brata Elrodna”. Brat Elrosa nosił imię Elrond;

s. 260: “...przybrał postać Czarnego Oka Bez Powiek”. Oko Bez Powiek było czerwone i nie stanowiło całości formy „cielesnej” Saurona. Gollum mówił Frodowi, że Sauron ma teraz cztery palce u czarnej ręki, więc niewątpliwie Sauron miał antropomorficzną postać, opisaną przez Tolkiena bezpośrednio w chwili zniszczenia Pierścienia:

---

<sup>2</sup> HM X, s. 15.

<sup>3</sup> HM X, p. 109.

And as the Captains gazed south to the Land of Mordor, it seemed to them that, black against the pall of cloud, there rose a huge shape of shadow, impenetrable, lightning-crowned, filling all the sky. Enormous it reared above the world, and stretched out towards them a vast threatening hand, terrible but impotent: for even as it leaned over them, a great wind took it, and it was all blown away, and passed; and then a hush fell.

Autor wspomina o tym kształcie na s. 249, ale najwidoczniej o tym zapomniał;

s. 264: Błędnie zacytowane słowa: „Whereas on Earth to them all things comrarsion with themselves were fleeting”. Powinno być “Whereas on Earth to them all things **in comparison** with themselves were fleeting”;

s. 266: analogicznie w cytacie z tego samego tekstu pojawia się “Vittim” zamiast „victim”; „Hewould” zamiast „He would”;

s. 271: „Skoro ten człowieczy lud w jakiś sposób pamięta o Eru, o którym lud Athrabeth już zapomniał...” chodzi zapewne o lud **Andreth** a więc, jak się domyślam, I Dom Edainów;

s. 295: „Akallbeth” to w rzeczywistości „Akallabêth”;

s. 296: „...z jednej strony w postaci *misterium fascinans*, a z drugiej w postaci *misterium tremendum*. Tym razem autor prawidłowo zapisał *fascinans*, natomiast przeoczył, że zarówno w niemieckim oryginale pracy Otta, jak i w polskim tłumaczeniu (tak samo jak w angielskim) wymiar tajemnicy zapisuje się jako *mysterium*;

s. 302 i 404 – pod numerami 40 i 56 mamy dwa wydania tej samej pracy;

s.303: Autor hasła Middle-Earth to Christopher Garbowski, nie Grabowski;

s. 307: poz. 122, brak opisu bibliograficznego;

s. 308: poz 144 “Morgoth’s Ring” – nie “Moroth’s Ring”

poz. 145 „Augustine” – nie „Augusine”

Rekapitulując, rozprawa wydaje się dojrzała. Autor uczynił spory wysiłek by przeanalizować zakładany we Wprowadzeniu problem. Jak stwierdza: „Niniejsza praca rzuca nieco światła na temat elementów filozoficznych obecnych na kartach *legendarium*” (s. 291). Oczywiście problem nie został wyczerpany, ale autorowi udało się znaleźć istotne ślady nawiązujące do różnych nurtów platońskich i neoplatońskich. Co prawda, pisali już o nich inni badacze (choćby wymienieni przez autora na s. 45). Ponadto, z bliskiej autorowi perspektywy kosmologicznej pisała o tym Mary Zimmer<sup>4</sup>, znany autorowi jedynie za pośrednictwem Verlyn Flieger Bradford Eden<sup>5</sup>, oraz sama Flieger<sup>6</sup>. Tak więc trudno przyznać rację autorowi, gdy pisze: „Nie ma jeszcze pracy, która ukazywałaby temat elementów antropologiczno-symbolicznych w *legendarium* w sposób przeze mnie przyjęty”. Antropologia i symbolika wybranych przez niego elementów świata przedstawionego były już badane<sup>7</sup>. Daje tu znać o sobie jeden z istotnych niedostatków autora – nie najlepsze zorientowanie w istniejącej literaturze przedmiotu. Tym niemniej mamy do czynienia z istotnym postępem w porównaniu do pierwotnej wersji pracy. Jego analizy są samodzielne, z wykorzystaniem skonstruowanego przez siebie sposobu odczytania twórczości Tolkiena: od filozofii języka poprzez koncepcję wtórstworzenia, po rozumienie roli człowieka w świecie przedstawionym. W tym rozumieniu jest to praca oferująca pewne nowe spojrzenie.

<sup>4</sup> M. Zimmer. *Creating and Re-Creating Worlds with Words: The Religion and Magic of Language in The Lord of the Rings*, [w:] J. Chance [ed.] *Tolkien and the Invention of Myth. A Reader*, s. 49–60.

<sup>5</sup> B. Eden, *The Music of the Spheres: Relationships between Tolkien’s Silmarillion and Medieval Cosmological and Religious Theory*. [w:] J. Chance [ed.] *Tolkien the Medievalist*, New York 2003, s. 183-193.

<sup>6</sup> V. Flieger, „Naming the Unnameable: The Neoplatonic ‘One’ in Tolkien’s Silmarillion. [w:] T. Halton, J. Williman [eds], *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*, Washington 1986, s. 127–32.

<sup>7</sup> Np. D. Casey, *The gift of Ilúvatar; Tolkien’s theological vision*, “Australian eJournal of Theology” 2 (February 2004); R. C. Wood, *The gospel according to Tolkien; Visions of the Kingdom in Middle-earth*, Louisville 2003;

Wnioski:

Rozprawa mgra Konrada Dziadkowiaka, poprawiona zgodnie ze wskazówkami poprzedniej mojej recenzji z 7.05.2017, w obecnym kształcie spełnia wymagania ustawowe stawiane pracy doktorskiej. W związku z tym wnioskuję o dopuszczenie jej autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

