



SERIA
Metafizyka i Filozofia Religii

ESCHATON

wokół wyobrażeń końca



CENTRE FOR
PHILOSOPHICAL
RESEARCH



OŚRODEK
BADAŃ
FILOZOFICZNYCH

Eschaton

*Wokół
wyobrażeń
końca*

SERIA
Metafizyka i Filozofia Religii

Eschaton

*Wokół
wyobrażeń
końca*

pod redakcją

Katarzyny Górczyńskiej-Herbich

Herminy Haintze

Tomasza Herbicha

Katarzyny Urbaniak

Moniki Woźniak

Ośrodek Badań Filozoficznych

Warszawa 2016

Seria

Metafizyka i Filozofia Religii

Tytuł

Eschaton. Wokół wyobrażeń końca

Redakcja

Katarzyna Górzyńska-Herbich, Hermina Haintze, Tomasz Herbich,
Katarzyna Urbaniak, Monika Woźniak

Recenzenci

prof. UW dr hab. Janusz Dobieszewski, dr Łukasz Książyk, ks. dr hab.
Waldemar Linke CP, prof. dr hab. Jacek Migasiński, dr Michał Mizera,
dr Żaneta Nalewajk-Turecka, dr Janusz Ostrowski, prof. UW dr hab.
Paweł Stępień, mgr Agnieszka Syliwoniuk, dr hab. Tomasz Wiśniewski

Redakcja językowa

Katarzyna Górzyńska-Herbich

Korekta

Hermina Haintze

Projekt graficzny

Hermina Haintze

Skład

Hermina Haintze

Projekt okładki

Aldona Sieradzka

ISBN 978-83-931671-9-7

Copyright © Ośrodek Badań Filozoficznych

Wydawca

Ośrodek Badań Filozoficznych

Wydanie pierwsze

Spis treści

	<i>Wstęp</i> 7
ALICJA BIELAK	<i>(?)topia Antoniego Langego. Koncepcje zbawienia w powieści Miranda</i> 9
KATARZYNA GÓRZYŃSKA	<i>Uspokojenie w rozpaczy. Problematyka eschatologiczna w Sérénité Jarosława Iwaszkiewicza</i> 41
TOMASZ HERBICH	<i>Historiozofia Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska</i> 55
CEZAR JĘDRYSKO	<i>Kłopotliwa idea Fiodorowa. Pro et contra immanentnemu zbawieniu</i> 85
BOGUMIŁA KURZEJA	<i>Kara czy miłosierdzie? Wokół eschatologicznych obsesji Zygmunta Krasińskiego: Irydion i Nie-Boska komedia</i> 101
TOMASZ LACHOWSKI	<i>Mesjasz (nie)oczekiwany. Jacquesa Derridy modlitwa o kres</i> 113
AGATA LEWANDOWSKA	<i>Na ziemi wygnania. Historiozofia Ryszarda Przybylskiego</i> 139
PIOTR MŁOCEK	<i>Wizja końca świata w szyizmie dwunastu imamów</i> 155
MAGDA NABIALEK	<i>Scena końca. Eschatologia w dramaturgii Juliusza Słowackiego na przykładzie Księdza Marka i Snu srebrnego Salomei</i> 183

- TOMASZ WIŚNIEWSKI *(Anty)polityczna eschatologia*
Erika Petersona 201
- MONIKA WOŹNIAK *Pojednanie przez historię: refleksja*
eschatologiczna w Fenomenologii ducha
G.W.F. Hegla 219
- BARTOSZ WÓJCIK *Co się dzieje po końcu historii?*
Francuzi czytają Hegla 233

Wstęp

Sam pomysł, żeby zajmować się końcem – tym, „co to będzie”, tym, „jak się to wszystko rozwiąże” – jest nienaturalny. Są to właśnie sprawy ostatnie, a na co dzień żyjemy w natłoku kwestii pierwszych, pilnych i nagłych. Jednak bez względu na to, czy żyjemy w czasach, które zakłócają nasz *work-life balance*, czy: uciekaj zanim cię zabiją-*life balance*, czy: poluj żeby przeżyć-*life balance*, naszych spraw pierwszych nigdy nie ma aż tyle, żeby zdołały odebrać nam całkowicie czas na poszukiwanie sensu.

Pytanie o sprawy ostatnie nie jest ani wyłącznym, ani pierwszym spośród sposobów nadania życiu sensu. Łatwiej i szybciej przychodzi zebrać to, co się nam wydarzyło, i ułożyć z tego spójną opowieść z wstecznie nadaną dramaturgią i wynikaniem. Tak ułożona historia jako określone zrozumienie przeszłości stanowi potwierdzenie korzystnej sytuacji egzystencjalnej (możemy sobie wreszcie pozwolić na opowiedzenie własnej historii), ale też jest otwarta na nowe – a już zwłaszcza dowartościowujące – perspektywy (gdy chcemy zobaczyć, co jeszcze można wyczytać z tego, co się nam wydarzyło). Natomiast reinterpretacja tego, co przed nami, a zwłaszcza tego, co u kresu, stanowi egzystencjalne i metafizyczne zagrożenie zarówno dla nas osobiście, jak i dla naszych społeczności.

Odpowiedź na pytanie o koniec, a często i samo pytanie, przychodzi do jednostki z zewnątrz. Jednak przyjęta odpowiedź angażuje wielokrotnie bardziej i trwalej niż objaśnienie wydarzeń przeszłych, bo każdą naszą wolę i zaniechanie działania nieusuwalnie sytuuje w ramach gry, w której stawką jest wszystko. Nie jesteśmy przygotowani na objaśnienie końca, nic w naszym codziennym życiu nie wskazuje na to, że taka wiedza będzie nam przeznaczona. Jesteśmy gotowi pytać o i rozumieć odejście swoich bliskich, ale eschatologia nie

wyczerpuje się, a nawet nie zaczyna w wyjaśnieniu, dlaczego umierają inni ludzie. Pytanie o kres wszystkiego jest nieoczekiwane i nieprzyjemne, zwłaszcza że nic z tego, co dzieje się wokół, nie pozwala się go spodziewać. Być może samo przyswojenie tego pytania kosztuje nas więcej, niż rozpoznanie udzielanych odpowiedzi.

Taką nienaturalną perspektywę uznali za interesującą autorzy prac przedstawianych czytelnikowi w niniejszym tomie, którzy podjęli się wyłuskania z tekstów filozoficznych i dzieł kultury idei, które do swego powstania wymagały inspiracji koncepcjami eschatologicznymi.

W przyjętej przez redaktorów niniejszego tomu perspektywie konstrukcyjnej podstawowym punktem odniesienia napędzającym dynamikę poglądów badanych autorów są chrześcijańskie wyobrażenia eschatologiczne. Ułożenie tekstów powoduje, że odnajdujemy odniesienia apokaliptyczne nawet w koncepcjach autorów, którzy sami wskazywaliby inne źródła własnych inspiracji. Dotyczy to zarówno badaczy, którzy przyjmują chrześcijańskie troski i nadzieje za własne, tych, którzy postanawiają chrześcijaństwo własnym sumptem na nowo uczynić, bądź istniejące ulepszyć, jak i tych, którzy sytuując swoje koncepcje poza obszarem chrześcijaństwa, ściągają od tego ostatniego schematy pojęciowe i struktury problemów. Dla uchwycenia najciekawszych idei ważniejsze jednak od śledzenia uwikłań i zadłużeń idei badanych w zawartych w niniejszym tomie artykułach jest odtworzenie nastroju pełnej powagi, wynikającej z przedstawienia sobie do namysłu kwestii, od której zależy zarówno wszystko to, czego żeśmy dokonali, jak i w jeszcze większym stopniu to, co zrobimy zaraz, co musimy zdecydować i co teraz umieści nas w perspektywie końca wszystkich rzeczy.

Prezentowane w niniejszym tomie prace zadają klasyczne pytania eschatologiczne: co u końca świata, a co po śmierci. Nie w katalogu kwestii kryje się siła i oryginalność przedstawianych czytelnikowi artykułów, ale w niestandardowym doborze interlokutorów i w przyjętych strategiach zadawania znanych pytań. Sprawa jest poważna. Zapraszam do lektury.

dr Jakub Mach

(?)topia Antoniego Langego.
Konceptje zbarwienia w powieści Miranda

Alicja Bielak
Uniwersytet Warszawski

W porównaniu z *Utopią* Morusa przedstawia Państwo Słońca formę socjologicznie niższą. Jest to płód umysłu opętanego przez złe duchy nauki i wyobraźni rozgorączkowane udręczeniami długiej samotności mnicha i więźnia¹.

Aleksander Świętochowski

Fascynacja pięknem jest zawsze woalką, która przesłania koszmar².

Slavoy Žižek

Lektura pisarzy określanych przez literaturoznawców eufemistycznym mianem twórców *minorum gentium* ma zazwyczaj na celu wytworzenie abstrakcyjnego pola literackiego, w ramach którego ustala się hierarchie i zapasy twórców, zwyczajowo windując autorów legitymujących się większym posłuchem, doskonalszym w mniemaniu krytyków stylem czy stopniem oryginalności. Zajęcie się dziełem Antoniego Langego, będącego trzeciorzędnym pisarzem i tłumaczem³, pogrobowcem Młodej Polski, niewyróżniającym się talentem pisarskim w perspektywie wyżej naszkicowanej praktyki nie ma większego sensu. Potencjał

¹ A. Świętochowski, *Utopie w ujęciu historycznym*, Warszawa 1910, s. 69.

² S. Žižek, *The Pervert's Guide to Cinema*, 2006, 00:58:26.

³ Wśród przekładów jego autorstwa znajdują się m.in.: pierwsze tłumaczenie *Nauki nowej* Giambattisty Vica, fragmenty rozpraw Artura Schopenhauera, twórczość Percy'ego Bysshe'a Shelleya, Artura Rimbauda, Charles'a Baudelaire'a, Maurice'a Maeterlincka, Gustava Meyrinka, starobabilońskie eposy (w tym *Enuma eliś*), a także szereg dzieł kultury Wschodu (np. *Drogi dojścia jogów indyjskich* oraz *Filozofia jogi i okultyzm wschodni* Ramacharaka Yogi).

tkwiący jednak w krytycznej analizie pism twórców pokroju Langego jest zupełnie innej natury. Lange zaczyna być interesujący wtedy, gdy rozpoznamy w nim świadka i głosiciela pewnych przekonań, wierzeń, uprzedzeń i nadziei ludzi przełomu XIX i XX wieku. Bohater niniejszej rozprawy jest przede wszystkim świadkiem wielkiego załamania europejskiego porządku, którego ziszczeniem była I wojna światowa, ukonstytuowania się państwa polskiego, a także wielkich projektów kolonizatorskich. *Miranda* wydana w 1924 roku komentuje rzeczywistość, która jest w trakcie wielkiego przemodelowywania – znajduje się u progu nowoczesności. Upadek dawnych porządków społecznych gwarantowany przez nowe układy polityczne nastrojał do rozmyślań nad samą istotą społecznej umowy. Realny ferment polityczno-społeczny sprawił, że fantastyka naukowa spod znaku Langego, dla której był przedmiotem namysłu, z czystego upustu fantazji stała się krytyką i świadectwem narodzin nowoczesności, która zaraz spełni się w totalitarnych projektach XX wieku. Słowem: marzenia o utopii w tym czasie nie były bynajmniej niewinne, ale pierwszy raz chyba na taką skalą uzyskały narzędzia, by się ziścić.

Powieść *Miranda* nawiązuje do utopijnego konstruktu społecznego *Città del Sole* Tommasa Campanelli zarówno na poziomie fabularnym, jak i ideowym. Główny bohater dzięki niezwykle modnym na przełomie wieków praktykom spirytystycznym⁴, odnajduje przypadkiem realnie istniejące Miasto Słońca, skryte przed cywilizacją pośród oceanu. We wstępie do drugiego wydania *Mirandy* Lange stwierdził:

Z rozmaitych utopij dawnych autorów wybrałem szlachetny obraz, stworzony w *Państwie Słonecznym* przez Campanellę. Historia tego Państwa to historia złudzeń i rozczarowań i właściwie ta moja nowa utopia jest antyutopia. Widzimy tu, że dopóki człowiek jest półczłowiekiem, jak to mamy po dzień dzisiejszy, dopóty nie nadejdzie *regnum humanum*⁵.

⁴ Charakter i wymiar fascynacji mediumizmem na przełomie XIX i XX wieku dobrze oddaje książka A. Taborskiej, *Niedokończone życie Phoebe Hicks*, Gdańsk 2013.

⁵ A. Lange, *Przedmowa do wydania drugiego* [w:] tegoż, *W czwartym wymiarze*, Kraków 2003, s. 6–7.

Badacze opisują *Mirandę* jako przekroczenie *Città del Sole* Campanelli i wartościują zarazem XVII-wieczną utopię jako antyutopię (zwłaszcza ze względu na refleksje głównego bohatera *Mirandy*, Jana Podobłoczego, który odwiedza Miasto Słońca po 300 latach)⁶. W powieści silnie obecny jest także kontekst historii Polski (Słońcogród podobnie jak ona znajdował się przez pewien czas pod zaborami) oraz rewolucji 1905 roku. Najbardziej interesujące w wymiarze ideologicznym jest zestawienie losów współczesnej Langemu Europy, miotanej wojnami i rewolucjami, z utopijnym Słońcogrodem: rzeczywista akcja powieści rozgrywa się w 1919 roku, jest jednakże w całości retrospektywą głównego bohatera, który opowiada swoją historię, počawszy od roku 1915⁷. Jan Podobłoczny zostaje wtedy aresztowany z powodu donosu dotyczącego rozmowy, którą prowadził ze znajomym w kawiarni (dowodził, że Rosja nie ma szans na wygraną w wojnie). Po aresztowaniu został zesłany do Irkucka, a następnie do miejscowości Li-cza-cheń nad jeziorem Bajkał. W Warszawie Jan uczęszczał na seanse do medium o pseudonimie Miranda (właściwie Ketty Douglas). Miranda podczas sesji potrafiła materializować swój astral, przy jednoczesnej dematerializacji własnego ciała, co było dla niej niezwykle wyczerpujące. Jan na zesłaniu marzył o całkowitej materializacji astrala medium, który nazywał Lenorą. Tam też, w Li-cza-cheniu, spotkał ponadto pewną grupę ludzi, którzy nie interesowali się sprawami bieżącymi, wojna ich nie obchodziła. Była to mała wspólnota wyznających buddyzm Mongołów, z kapłanem-przewodnikiem wioski, który zarówno w pełnionych obowiązkach, jak i ze względu na zdolności przypominał szamana. Jan spędził w tej miejscowości blisko rok. Po stanowił odejść, gdy dowiedział się o rewolucji 1917 roku w Rosji

⁶ Dotychczas *Miranda* najszerszego opracowania doczekała się w książce *Zaczarowana gra. Zarys dziejów polskiej fantastyki naukowej* Antoniego Smuszkiewicza, który przedstawił jej uwikłania intertekstualne i miejsce w historii polskiej fantastyki. Na łamach „Przeglądu Humanistycznego” w latach siedemdziesiątych Janina Hasiec poświęciła powieści Langego przyczynek, który można uznać za reprezentatywny, jeśli chodzi o interpretację ideologiczną utworu, por. J. Hasiec, *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 4, s. 153–160.

⁷ J. Hasiec, dz. cyt., s. 155 i nast.; A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, Warszawa 2004, s. 316; A. Niewiadomski, *W kręgu fantazji Antoniego Langego* [w:] A. Lange, *Miranda i inne opowiadania*, Warszawa 1987, s. 215–229.

i detronizacji Mikołaja II Romanowa. Wypłynął na czołnie najpierw do Republiki Chińskiej, a następnie znalazł się w Japonii, gdzie planował odnaleźć statek, który umożliwiłby mu powrót do Europy i zamieszkanie w państwie neutralnym. Podczas pobytu w Japonii odwiedził wyspę Rakaszimę, gdzie po raz drugi już zetknął się ze wspólnotą samowystarczalną. Mieszkańcy wyspy mieli być nieśmiertelni, rześcy, zdrowi i niczego im nie brakowało. Jana przeraziła jednakże ta wizja, ponieważ napotkani przez niego ludzie nie mieli żadnych celów, ich życie było monotonne i zatarcili poczucie czasu. Następnie bohater wsiadł do angielskiego statku „Return”, mającego go przewieźć do Cejlonu, okręt jednakże zatonął po drodze, a Jan wylądował na nieznanej sobie wyspie, na której znajdowało się mityczne Miasto Słońca. Na miejscu poznał strukturę państwową Città del Sole i dowiedział się szczegółowej historii kraju Solarów od czasów opisanych przez Campanellę. Na wyspie po raz trzeci podczas swojej odysei Jan zetknął się z cywilizacją zupełnie odmienną i odległą od europejskiej. Ta ostatnia miała być spełnioną utopią, miastem szczęśliwości; jego dobrobyt i harmonię gwarantowała ewolucja gatunku ludzkiego, który dzięki wynalazkowi tzw. Nirwidium mógł zdematerializować swoje ciało i żyć jako nieskazitelne astrale.

Na miejscu Jan zakochuje się w jednej ze Słońcogrodzianek – Damajanti; gdy jednak jego ukochana w imię ewolucji cywilizacyjnej składa ofiarę z samej siebie, Jan postanawia opuścić utopijny Słońcogród i wraca do przeoranej wojną Europy – cywilizacji przemocy, chaosu społecznego, spełnionej antyutopii. Po powrocie do Polski dowiaduje się za pośrednictwem Instytutu Badań Mediumicznych i Teozoficznych w Londynie, że Mirandę w 1915 roku Niemcy aresztowali i wywieźli do Minnenburga, a ponieważ wywróżyła im przegraną w wojnie, została wtrącona do więzienia, gdzie zmarła w 1918 roku.

Chciałabym wykazać, że dwudziestowieczny Słońcogród Langego, tak samo jak ten opisany przez Campanellę przed trzystu laty, jest dystopią, jednakże elegancko zamaskowaną dzięki temu, że spełnia wszystkie założenia wymyślonej utopii XX-wiecznej. Rodzaj zarysowanej w powieści możliwości zbawienia jest symptomatyczny dla przełomu XIX i XX wieku i o ile wtedy mógł wydawać się przezroczysty i „naturalny”, o tyle dzisiejszy czytelnik nie może pozostać na to *dictum* przeszłości obojętny. Utopijność w ujęciu Langowskiego *regnum humanum* (a raczej *regnum humanum superius*) zdradza bo-

wiem niejednokrotnie swą totalitarną podszewkę. Przywołanie kontekstów intertekstualnych, dotychczas podsumowywanych jako ogólne odniesienia do filozofii platońskiej i hinduskiej, wyjaśnia i dopełnia projekt Langego⁸.

*Wybawicielka Miranda.
Próba zbawienia przez Erosa*

„*Miranda* [...] właściwie powinna się nazywać *Nirwidium*, gdyż Nirwidium jest głównym bohaterem tego opowiadania”⁹ – Nirwidium to pastylka gwarantująca Słońcogrodzianom pozbycie się powłoki materialnej i przemianę w „ciało astralne” (tzw. proces wulkanizacji), nazwa jest aluzją do Cypriana Kamila Norwida. Zakładając za Antonim Langem, że tytuł odnosi się do głównego bohatera, można zadać pytanie – kim w takim razie jest Miranda? Już na stronie tytułowej czytelnik dzieła Langego dostrzeże jego upodobanie do intertekstualności (które często było powodem do nazywania go twórcą przeintelektualizowanym). Zanim jednak zdoła odpowiedzieć sobie na pytanie o tytułową bohaterkę, będzie musiał – do ostatniej strony powieści – przejść daleką wędrowkę w głąb literatury *wszechświatowej* – jak określił jeden ze swoich tomów tłumaczeń Antoni Lange¹⁰.

Autor mówi o przedstawionej w *Mirandzie* historii jako o „nici potrójnej”, na którą składają się: (1) zbadanie możliwości zaistnienia utopii, (2) przemiana psychologiczna człowieka i (3) osiągnięcie najwyższego rozwoju techniki:

Medium *Miranda* dostarczyło mi wątku do możliwości przemiany tego rodzaju. Jest to wyzwolenie „ciała astralnego” absolutne, materializacja „ducha” przy zupełnej „dematerializacji” ciała. Ten duch jest nowym człowiekiem¹¹.

⁸ J. Hasić, dz. cyt., s. 153.

⁹ A. Lange, *Przedmowa...*, s. 6.

¹⁰ A. Lange, A. Tom, *Panteon literatury wszechświatowej*, Warszawa 1921.

¹¹ A. Lange, *Przedmowa...*, s. 6.

Miranda na kartach powieści jest istotnie przedstawiana jako medium, kobieta dziwna, o której – poza tym, że została aresztowana przez Niemców, aby prognozować im przebieg wojny – nic prawie nie wiemy. Jan Podobłoczny – narrator powieści, o którym będzie mowa niżej – nie charakteryzuje jej wcale, mówi tylko o astralu, który ta wytwarza – Lenorze. Zjawia Lenora nie potrafi wejść w dialog z Podobłocznym, ponieważ, przywołana przez Mirandę, materializuje się tylko na chwilę, by zaraz rozpląnąć się w powietrzu. Kiedy Jan – w wyniku rozbicia się statku – dociera na tajemniczą wyspę Tabrobangę, widzi piękną kobietę – Damajanti, jedną ze Słońcogrodzian-astrali; natychmiast utożsamia ją z Beatrycze Dantego i przypomina sobie zjawę–Lenorę. Pod koniec powieści Jan spotyka w Słońcogrodzie Lenorę, ta zaś po chwili znika, a na jej miejsce zjawia się Damajanti, której Jan wyznaje miłość i zauważa, że jest podobna do kobiety idealnej z jego marzeń, którą nazwał Sofonisbe:

Jestem wrogiem rzeczywistości – i cokolwiek w niej widzę, chciałbym w innych, lepszych formach zobaczyć. Żyję poza rzeczywistością: żyję w złudzeniu, żyję w bajce. I choć wiele rzeczywistych kobiet uwielbiałem w życiu, choć niejednej przysięgałem miłość – jak to u nas jest w zwyczaj – to jednak nie mogę powiedzieć, że którąkolwiek kochałem tak, jak kochać się powinno. Czy to była moja wina, czy wina tych kobiet ludzkich – nie wiem. Ale tak było – aż na koniec sam sobie stworzyłem bajkę o miłości. Stworzyłem sobie istotę nierealną – widmo mojej wyobraźni – kobietę nadziemską, której nadałem imię Sofonisbe. To była moja urojona rzeczywista kochanka. A potem zjawiała się w moim życiu pewna istota dziwna, imieniem Miranda. Było to medium, z którego wyłaniała się zjawia astralna Lenora! Ta Lenora była podobna do Sofonisbe, ale to jest fluid i eter, to psychoplazma – mniej realna, niż mój czysto mózgowy twór – moja Sofonisbe. Muszę ci powiedzieć, że ta Lenora tylko co tu była. Oderwawszy się od Mirandy – dopłynęła tutaj – i na krótki moment się zmaterializowała. Ale rozpląnęła się w nicość prawie w tej samej chwili, kiedyś ty się pokazała. Lenora tak jest do ciebie podobna, że niemal zdaje się twoją siostrą – i chwilami tak myślę, że Sofonisbe, Lenora i ty – to jedna osoba. Tylko ty jesteś najrzeczywistsza¹².

¹² A. Lange, *Miranda*, Kraków 2002, s. 82

W wyznaniu tym bardzo wyraźnie są widoczne rozpowszechnione w owym czasie w literaturze i sztuce mizoginiczne z natury marzenia o kobiecie-idealnej. Wymarzona kochanka Podobłocznego jest ideą intelektualną, nie dorównują jej inne, „ludzkie” kobiety. Dopiero zupełnie odczłowieczona Damajanti, która przeszła proces dematerializacji ciała (tzw. wulkanizacji), jako czysty duch spełnia to wyobrażenie o ideale. Dla rozwiązania zagadki znaczenia tytułu powieści kluczowe są dwa ostatnie przytoczone wyżej zdania. Bohater zauważa w nich podobieństwo między Lenorą-Sofonisbe-Damajanti. Zakończenie utworu potwierdza jego podejrzenia:

[...] Ketty Douglas, znana w Anglii pod nazwą Mirandy, a we Francji pod nazwą Georgine – została w roku 1915 aresztowana przez Niemców w Warszawie i wywieziona do Minnenburga, małego miasteczka w Turynii [...] wtrącili ją na wszelki przypadek do więzienia, gdzie przebyła do połowy roku 1918; tu rozchorowała się ciężko i umarła dnia 12 września tegoż roku koło godziny pierwszej w południe. Był to ten sam dzień i ta sama godzina, w której spłonęła na stosie Damajanti¹³.

Czy można więc mówić o jednej bohaterce? Może właśnie zebranie w jednej postaci tylu charakterów (Ketty Douglas-Miranda-Sofonisbe-Lenora-Damajanti) ukazuje złożoność substancji duchowej w wyobrażeniu Langego. Oczywiście jest to jednocześnie intertekstualny rebus.

Imię Miranda odsyła przede wszystkim do ostatniego dzieła Shakespeare’a – *Burzy*. Warto zaznaczyć, że odwołanie do tej komedii pojawiło się także w antyutopii Aldousa Huxleya, *Nowy wspaniały świat* (*Brave New World*). Dokładniej: jest to odwołanie do słów wypowiedzianych przez Mirandę na widok rozbitków:

MIRANDA

O cuda! Ileż pięknych stworzeń widzę!
Jak pełny wdzięków ludzki ród na ziemi!
Jak jest szczęśliwy świat nowy [*O brave new world*],
co żywi takich mieszkańców!

¹³ Tamże, s. 120.

PROSPERO

To nowe dla ciebie¹⁴.

Odpowiedź Prospera można rozumieć jako pełne goryczy spostrzeżenie na temat domniemanej „nowości” wspaniałego świata, który Miranda widzi w przedstawicielach Starego Kontynentu. Ten nowy wspaniały świat, którym miała być wyspa Prospera, jest bowiem lustrzanym odbiciem błędów świata starego¹⁵. Zarysowany przez Shakespeare’a w *Burzy* romans Mirandy i księcia Neapolu przypomina historię bohaterów Langego: on, rozbitek zostaje uratowany przez piękną, nieznajomą zamieszkującą przez całe życie tajemniczą wyspę. Damajanti zrównywana jest z aniołem, wyspa przypomina Podołocznemu o Edenie. Bohater widzi w kobiecie spełnienie swoich marzeń nie tylko o kobiecie, ale możliwość powrotu do rajskiego ogrodu, w którym ich związek niezmacony był przez żadne zewnętrzne czynniki, ale też wewnętrzne zepsucie człowieka – byłby to związek dwóch aniołów, bezcielesnych idei.

Imię Lenora spopularyzowane zostało dzięki niemieckiej balladzie Gottfrieda Augusta Bürgera o tymże tytule, w której bohaterowie rozdzielani zostali za życia, ponieważ ukochany dziewczyny wyjechał na wojnę siedmioletnią. Lenora wyprosiła w modlitwach spotkanie z nim, umożliwione jej przez tajemniczego wędrowca-Śmierć, który zaprowadził ją na grób ukochanego, gdzie umarła¹⁶. Bohaterka o tymże imieniu występuje również u Edgara Allana Poe *Lenore*, a także do *Kruka* (*The Raven*). W *Lenore* kochanek chce wezwać do siebie swą zmarłą ukochaną i oskarża ludzi o zabicie jej zazdrością i nienawiścią. Kiedy jego działania nie odnoszą skutku, tłumaczy to tym, że Lenora zapewne jest już w niebie. Motyw wzywania ukochanej z zaświatów pojawia się także w utworach, które Antoni Lange tłumaczył, np. w *Ulalume*, *Do jednej w raju*, *Dla Ani* – gdzie przedstawione są kobiety w zaświatach; kobiety, do których kochanek tęskni lub których zjawy, przechadzające się po ziemi, widzi. Sofonisbe zaś –

¹⁴ W. Shakespeare, *Burza*, tłum. L. Ulrich [w:] tegoż, *Dzieła; Komedie*, t. I, s. 88.

¹⁵ J. Kott, *Burza czyli powtórzenie* [w:] tegoż, *Płec Rozalindy*, Kraków 1992.

¹⁶ Za powyższy intertekstualny trop serdecznie dziękuję Herminie Haintze.

wyobrażenie bohatera – to księżniczka kartagińska poślubiona przez rzymskiego wodza Masynisę, która wkrótce po ślubie musiała wypić truciznę, ponieważ podejrzewano ją o zdradę, co Pierre Corneille opisał w tragedii pt. *Sofonisba*. Damajanti wreszcie to bohaterka sławnego eposu indyjskiego *Nal i Damajanti*, także przełożonego przez Langego. Epos ten traktuje o wojnie, miłości i rozstaniu niedawno poślubionych małżonków, po którym to Damajanti wyrusza na poszukiwanie męża. Niedopowiedzenie statusu ontologicznego postaci u Langego może odsyłać do wierzeń związanych z reinkarnacją, może też być aluzją do nieprzystawalności duszy do materii czy formy. Potwierdza to także zawarte w *Mirandzie* przesłanie o wyższości świata niematerialnego nad rzeczywistym. Miłość do idealnej, przebóstwionej kobiety w twórczości Langego umożliwiłby zbawienie kochankowi, który dzięki takiej relacji byłby w stanie się doskonalić.

Lange – płodny pisarz i tłumacz – swobodnie przetykał swe dzieła, a także przekłady, pewnym własnym zestawem motywów i opisów. Z pewnością do kolekcji fabuł powtarzanych w obrębie jego twórczości należą wzmiankowane już historie miłosne. Charakteryzują się one przede wszystkim związkiem dwóch dusz, które rozumieją się całkowicie nawet bez rozmowy, idealnie ze sobą współczują. Zazwyczaj historia kończy się tragicznie śmiercią jednego z kochanków lub w najlepszym wypadku utratą nieśmiertelności (opowiadanie *Rozaura*). Aby uchwycić te stałe elementy wyobraźni Langego, warto zderzyć intrygę miłosną przedstawioną w *Mirandzie* z opowiadaniem *Lenora* ze zbioru *W czwartym wymiarze*. Opowiadanie ukazuje relację dwojga zakochanych – Lenory i Konrada, których łączy porozumienie dusz i myśli. W *Lenorze* Lange umożliwia kochankom szansę wiecznego zbawienia, projektując nieśmiertelne, miłosne trwanie w zaświatach zagwarantowane przez idealne dopasowanie do siebie kochanków. Relacja ta jest jakby prototypem związku Jana Podobłocznego z Mirandą-Leonorą-Damajanti z *Mirandy*, różni się jednakże diametralnie, jeśli chodzi o finał historii miłosnej.

Jan i Damajanti nie mogą się w pełni porozumieć. Romantyczne upatrywanie rajskości w miłosnym związku dwóch dusz zostaje zaprzepaszczone w idealnym świecie Słońcogrodzian. Miłość w ich systemie jest grzechem, degradującym jednostki które jej się oddają. Jednorazowe oddanie się cielesnej miłości Damajanti sama uznaje za

błędne i postanawia ponieść za nie karę. Emocje i popęd seksualny są wyraźnie napiętnowane w jej kraju. Okazują się wręcz domniemanym powodem degrengolady gatunku ludzkiego:

Był to bowiem straszny grzech – grzech, podobny do grzechu Adamowego; wygnanie z raju. Nie jest wykluczone, że nasi pierwsi rodzice byli to ludzie astralni i że ich wygnanie z Edenu – to po prostu materializacja ich ciał astralnych w grubą powłokę ciała ziemskiego¹⁷.

Tylko Ministerstwo Miłości może dobierać ludzi w pary, dbając o społeczną harmonię. W antyutopii *Rok 1984* George’a Orwella szczerą, niezaplanowaną miłość także była zakazana, ponieważ mogła odwrócić uwagę jednostek od podążania za nakazami systemu i w konsekwencji skłonić do popełnienia „myślóbrodni”. Tragiczne rozczarowanie Winstona polegało na utracie jedynej w życiu prawdy i szczerości – Julia okazała się fałszem, zdradziła go. W *Mirandzie* między miłośnikami dochodzi do porozumienia dusz, telepatii itp., jednakże Damajanti ostatecznie opuszcza swojego kochanka, uznając swoje postępowanie za błędne i niskie, postanawia uczynić z własnego samobójstwa rytualną ofiarę na rzecz rozwoju Słońcogrodu. Jej gest wpisywał się w tradycję miasta Słońca, polegającej na tym, ażeby poprzez symboliczną śmierć jednostki, społeczność mogła narodzić się na nowo i wejść na kolejny stopień rozwoju myślanego jako ewolucyjny proces.

Jakie znaczenie miało w takim razie uczucie Podobłoczego? Bohater wyraźnie zraził się do społeczności Słońcogrodzian po samospaleniu Mirandy, która poprzez *auto da fé* miała podnieść swoją ojczyznę na kolejny poziom doskonałości. Być może w momencie zjednoczenia i porozumienia miłośników Lange upatrywał przekroczenia i wybawienia od systemu? W innych opowiadaniach pisarza bohaterowie dzięki miłości trwają w wiecznym ciągu kolejnych wcieleń i reinkarnacji. W *Mirandzie* okazuje się to niemożliwe. Ostatecznie w optyce Damajanti uczucie schodzi na dalszy plan, ważniejszy okazuje się projekt polityczny. Należy więc uznać, że koncepcja indywidualnego zbawienia poprzez platońskiego erosa nie zdaje w świecie Langego egzaminu.

¹⁷ A. Lange, *Miranda...*, s. 98.

Prawo naturalne okiem fantastyka

„Dawność” Edenu i zawarty w niej utracony ideał kryje w sobie podejrzaną moralnie ideę stanu naturalnego. Wiąże się z tym koncepcja prawa naturalnego, która powstała (raczej: była ustanowiona) i została ujęta w interesującym nas kontekście społeczno-ustrojowym w XVII-wiecznej Anglii pod piórem Thomasa Hobbesa, w tym samym momencie, w którym Campanella pisał *Miasto Słońca*. Skonstruowano pojęcie stanu naturalnego, któremu nadano w dyskursie filozoficzno-prawnym pozycję pejoratywną, jako sankcjonującemu prawo silniejszego, wzbudzającemu w człowieku egoistyczną chęć zawłaszczania, uniemożliwiającemu wreszcie osiągnięcie pokoju, wobec konieczności ciągłej walki o życie. Prawo naturalne zaś w ujęciu Hobbesa było to prawo do zachowania życia. Kolejnym głosem w dyskusji był *Drugi traktat o rządzie* Johna Locke’a; filozof mówi tam o wolności i równości wszystkich w dziedzinie dysponowania własną osobą oraz o braku wolności w rozporządzaniu cudzym życiem (nawet podległym w ramach patriarchy). Nad wszystkim ma panować Rozum:

W stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku¹⁸.

Właśnie takie utopijne założenia charakteryzują wiek oświecenia, w którym wolnomyśliciele zakładają, że odpowiednia edukacja i wychowanie zagwarantują **naturalny** porządek. Locke jednak przewidywał w swej wizji prawo własności – z czym nie zgodziłby się ani Thomas More, ani Campanella, ani Lange (w *Mirandzie*). Locke uważał specyficzny system grodzień za niezbędny; za system, dzięki któremu właściciel ziemi miał prawa porównywalne do przywilejów współczesnych posiadaczy ziemskich w Stanach Zjednoczonych. Państwo polityczne i społeczeństwo zaczynają się dopiero z chwilą oddania praw do sądenia odpowiednio do tego przystosowanym organom i podziałem własności. W tym rozumieniu Słońcogród jest jak najbardziej

¹⁸ J. Locke, *II traktat o rządzie* [w:] tegoż, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 166.

państwem politycznym z władzą centralną trzech Ministerstw, które zachowały się od czasów Campanelli: Ministerstwa Miłości, Mądrości i Potęgi. Wszystkiemu przewodzi Pan Metafizyka, skrupulatnie nie określany mianem władcy (zamiast tego nazywany Metafizykiem, Wszystkowiedzącym i Słońcem):

[...] w kraju naszym najwyższy naczelnik nosi tytuł Słońce albo Metafizyka, gdyż na zasadach metafizyki kieruje naszym życiem. Pomagają mu trzech ministrowie: Miłość, Mądrość, Potęga – a bacz, że są to trzy główne atrybuty Boga i że ich esencję streszcza Metafizyka czyli Słońce¹⁹.

Pomimo braku widocznego restrykcyjnego aparatu władzy Metafizyk i Ministerstwa posiadają władzę sądenia i karania. Głównym przywilejem i prawem Słońcogrodzian jest ich niepokalana czystość i dobroć, czy jednak nie są one jednocześnie ich obowiązkiem i przymusem? Należy bowiem zauważyć pewną niepokojącą analogię do totalitarnych pomysłów o doskonałości i czystości rasowej. Jeśli ktoś w Słońcogrodzie splami się namiętnością ludzką (cielesną), zostaje poniżony do stopnia tzw. Upiornika, co utwierdza hierarchię bytów i władzę Ministerstw. Upiornicy grupowani są na przedmieściach, w specjalnie wyznaczonym miejscu, które przypomina po prostu getto dla społeczności nieakceptowanej przez ogół – podobny, marginalny status mieli w powieści Orwella prole. Upiornicy nie są prześladowani, ale są wyizolowani i skazani na potępienie przez społeczeństwo, jako element chory. W tym momencie warto ponownie przywołać przytoczone na początku słowa Langego: „Widzimy tu, że dopóki człowiek jest pół-człowiekiem, jak to mamy po dzień dzisiejszy, dopóty nie nadejdzie *regnum humanum*”²⁰.

Wydaje się, że w tym kontekście znaczenie słowa „człowiek” zbliża się do sensu wyrazu, nieneutralnego wprawdzie znaczeniowo, jakim jest *homo superior*, *Übermensch*. Potwierdza to nazywanie ludzi spoza Słońcogrodu w powieści mianem „pół-ludzi”. Idealne państwo w pierwszym projekcie Słońcogrodzian miało na celu usunięcie egoizmu z natury ludzkiej, który miał być przyczyną wszystkich pozostałych cech negatywnych:

¹⁹ A. Lange, *Miranda...*, s. 15.

²⁰ Tenże, *Przedmowa...*, s. 6–7.

Mędrcy nasi w owym czasie doszli do wniosku, że źródłem wszystkiego złego na świecie jest egoizm. A ponieważ podstawą egoizmu jest własność, zatem, aby złamać egoizm – trzeba usunąć własność. Własność jest źródłem wiekuistej walki między ludźmi jednej społeczności, źródłem wyzysku i ucisku, źródłem niewoli i tyranii. Posiadanie bogactw rozwija w nas butę, lekceważenie dla innych ludzi, skłonność do użycia i rozpusty, lenistwo, zniewieściałość, zwyrodnienie. Dążenie do bogactw budzi chytrość, podstęp, skłonność do oszustwa, nieuczciwość, gotowość do zbrodni, zwyrodnienie. Nieposiadanie bogactw rozwija zazdrość, uniżoność, nienawiść, choroby, wycieńczenie, zwyrodnienie. Nie mam zresztą potrzeby bliżej ci tych rzeczy wyklądać, gdyż wasze społeczeństwo, jak to nam wiadomo, całe jest na tym egoizmie oparte, na tej nienawiści wzajemnej, na tym ucisku, buntach i zwyrodnieniu, do czego dodać należy powszechną obłudę. Egoizm czyli zasada własności stworzyła spadkobranie, spadkobranie stworzyło rodzinę, rodzina stworzyła niewolę kobiet. Najświętsze uczucie ludzkie – miłość – zostało przez prawo własności zakute w pęta przepisów. Dlatego, aby z życia usunąć egoizm, stworzyliśmy sobie nową konstytucję, która przede wszystkim znosiła prawo własności. W ten sposób zniesioną też została praca najemna – i każdy pracownik był uwłaszczony i stawał się jakby urzędnikiem państwa. Po trzecie, zniesione zostały ustawy o życiu rodzinnym, o spadkobranii i o związkach małżeńskich. Mężczyźni i kobiety uzyskali swobodę kierowania się uczuciem do woli. Dzieci znajdowały się pod opieką państwa i zbudowaliśmy dla nich wielkie falanstery, gdzie młode pokolenie było wychowywane. Odpowiednio do tego stworzyliśmy sobie nowych bogów i nowe ceremonie religijne, które miały symbolizować różne kategorie życia i działania. Na czele rządu stali mędrcy, zwani Miłość, Mądrość i Potęga – a ponad nimi Metafizyka czyli Słońce. Ten triumwirat pod wodzą Metafizyki miał nam zapewnić sprawność organizacji i szczęście powszechne. Ponieważ na naszej wyspie były jeszcze cztery państwa, dwa na Wschód i dwa na Zachód, aby więc nie dostać się pod ich władzę, stworzyliśmy armię, która naszych nieprzyjaciół trzymała w szachu. Tak założyliśmy Republikę, która byłaby może najszcześniejszą w świecie, gdyby nie nędza natury ludzkiej²¹.

²¹ Tenże, *Miranda...*, s. 116.

Okazało się, że nie wystarczy wyeliminować jednej cechy, ale cały dawny porządek. Prawo własności oraz więzi rodzinne wedle Mędrców Słońcogrodu bez krystalicznej moralności doprowadziły do szeregu nierówności. Wyzysk obecny był w sferze ekonomicznej (praca najemna) oraz społecznej (dyskryminacja płciowa). Dopóki Słońcogrodzianie byli w pełni ludzcy, dopóty idea najdoskonalszego ustroju nie mogła się ziścić. Campanella, jak powiadamia nas jeden z bohaterów, opisał Miasto Słońca w okresie jego złotego wieku, który nie trwał zbyt długo, ponieważ wspólna własność doprowadziła do erotycznej rozwiązłości oraz lenistwa, jako że każdy liczył na wykonanie jego pracy przez kogoś innego:

Ale niestety ten złoty wiek trwał bardzo krótko: nie minęło dwudziestu pięciu lat, a w Słońcogrodzie zapanowała anarchia zupełna. Była u nas wiara w żywy instynkt masy ludowej – i niestety rozczarowaliśmy się zupełnie. Masa była rozpetana, ale sama nad sobą panować nie umiała. Zdaje się, że nasi mędracy-organizatorzy popełnili błąd, przypuszczając, jakoby można stworzyć społeczeństwo, oparłszy je wyłącznie na zasadach, wysnutych z czystego rozumu, a pominąwszy znaczenie popędów, instynktów, namiętności i wszystkich słabych stron natury ludzkiej, dla których rozum sam nie jest dostatecznym hamulcem. Chcieli oni z ziemi usunąć cierpienie, a tymczasem je powiększyli. Chcieli usunąć nędzę, a tymczasem ją podsycili. Chcieli zwalczyć egoizm, a tymczasem rozpętały go jeszcze bardziej. **Natura ludzka wymaga pewnych skrępowań i zastrzeżeń** [podkreślenie – A.B.], tak jak ptak, aby latać, musi mieć opór ze strony powietrza: bez tego oporu nie mógłby latać. Myśmy wszelkie zapory znieśli – i stanęliśmy wobec ptaka, co z nadmiaru łatwości nie był w stanie latać²².

Gdy państwo opisane przez Campanellę rozpadło się z powodu wewnętrznego zepsucia oraz pod wpływem działania sił zewnętrznych – Kalibanów i Telurów, którzy dokonali rozbiorów Słońcogrodu, analogicznych do tych przeprowadzonych na I Rzeczpospolitej – naród zaczął obmyślać nowy porządek, który miałby uniemożliwić popełnienie na nowo starych błędów:

²² Tamże, s. 118.

Słońce – nasz główny kierownik – wraz z radą mędrców, którzy ustanowili rząd tajny, zaczęli badać przyczyny, dla jakich próba poprzednia skończyła się tak tragicznie. Doszli do wniosku, że ustrój ten ze stanowiska metafizyki doskonale pomyślany, nie był odpowiedni dla ludzi na ich ówczesnym stopniu rozwoju. Aby ten ustrój istotnie wcielić w życie – trzeba stworzyć innego człowieka, inną rasę [podkreślenie – A.B.]²³.

Na drodze ewolucji społecznej człowiek musi się bowiem przemienić, całkowicie wyzbywając się tzw. „człowieka zewnętrznego”, o którym będzie mowa poniżej: „Nirwidium, żywiąc nas [...] umożliwiło nam rozwiązanie bardzo zawiłanej sprawy socjalnej. Po prostu zmieniło naturę człowieka: bez zmiany człowieka, nie zmienisz społeczności”²⁴. Zgodnie bowiem z ideą renesansowej *humanitas*, na bazie której Campanella napisał *Miasto Słońca*, człowiek w pełni zasługujący na to miano jest całkowicie oczyszczonym z niskich pobudek cielesnych, dobrym, sprawiedliwym i nieomylnym mędrcem, który dąży do doskonałości.

W przywołanych słowach Langego na temat *regnum humanum* porbrzmiewa dodatkowo jawne odniesienie do Ewangelii św. Łukasza, w której Jezus zapytany o przyjscie Królestwa Bożego (*regnum Dei*) odpowiada: „Królestwo Boże przyjdzie niepostrzeżenie; nie będą mówili: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże jest wewnątrz was (Łk 17, 20–21)”²⁵. Powyższy fragment interpretowany jest najczęściej jako objawienie panowania Bożej woli, poprzez poddanie się jej człowiekowi, który poświęcił swoją duszę Stwórcy i wsłuchuje się w jego przykazania. Lange odważnie zastępuje panowanie boskie wszechwładztwem ludzkim. Warto przy tej okazji wspomnieć o pojawiającej się na kartach powieści koncepcji człowieka wewnętrznego i zewnętrznego – koncepcji, której szczególną uwagę poświęca także chrześcijaństwo. Człowiek wewnętrzny to dusza, umysł, uczucia. Zewnątrz zaś stanowi to, co cielesne – tak głosi przynajmniej grecka i późnochrześcijańska interpretacja tego problemu. W samej Biblii mamy dwa pojęcia antropologiczne – *sarx* i *somę*. *Soma* to cała osoba – duch i ciało, *sarx* zaś to sam grzeszny aspekt ciała:

²³ Tamże, s. 119.

²⁴ Tamże, s. 20.

²⁵ Wszystkie cytaty biblijne przywołane zostały za Biblią Tysiąclecia.

Zapewniam was, bracia, że **ciało i krew** [podkreślenie – A.B.] nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność (1 Kor 15, 50–53).

Hierarchizacja jest przejrzysta. Oczywiście rozróżnienie na „człowieka zewnętrznego” i „wewnętrznego” da się odnaleźć w wielu kulturach, Lange, mówiąc o człowieku astralnym, odwołuje się do hinduizmu. Chciałabym jednak szczególnie uwypuklić tę kwestię, ponieważ w *Mirandzie* jest mowa o konieczności eliminacji człowieka zewnętrznego na drodze ewolucji, co przedstawia się następująco:

Głównym czynnikiem, który ludzi trzyma w kajdanach ciemnoty, żądz, plugawstwa, rozpusty, kłamstwa, lenistwa – jest ciało materialne, które powstrzymuje nas w lotach ku górze i każe wiecznie staczać się w błoto. Jest w nas człowiek zewnętrzny [podkreślenie – A.B.], mało co różny od zwierzęcia, wieczny ludożerca, nieustannie łamiący się między podniosłością marzenia a nędzą jego realizacji; oraz człowiek wewnętrzny, jego duch nieśmiertelny, jego Jaźń wiekuista – nieraz zupełnie obcy tej gruboskórnej powłoce, w której duch mieszka. Tego człowieka wewnętrznego należy wydobyć na jaw, a tamto zwierzę zewnętrzne unicestwić [podkreślenie – A.B.]. Ale jak to uczynić? Czyli czekać siedem tysięcy lat, aż ten zwycięży zwierza i sam się wyłoni – czy też znaleźć jakiś sposób, choćby mechaniczny, aby go wyzwolić? Postanowiono zatem szukać środków, by wydobyć esencję niebieską, ducha ludzkiego, aby ona mogła królować, nie zaś ten niższy byt materialny. [...] Ten człowiek astralny w warunkach zwykłych jest istotą bardzo nietrwałą i w gruncie lichszą od człowieka zewnętrznego, a jednak on to jest rzeczywistym człowiekiem, on jest naszym wewnętrznym, doskonalszym, wiekuistym Ja²⁶.

²⁶ A. Lange, *Miranda...*, s. 43.

Ten zwrot ku człowiekowi wewnętrznemu oraz powierzenie władzy w ręce mędrców jest także cechą charakterystyczną braminizmu (któremu sprzeciwili się zwolennicy Czarwaki): „wyznacza się tym filozofom-braminom naczelne miejsce w hierarchii społecznej ogromnego kraju. Człowiek, który wyrzekł się wszystkiego, co ziemskie, a całą swoją aktywność skierował do wewnątrz, na uświadomienie sobie boskiej godności duszy – to w Indiach prawdziwy bohater”²⁷. W Mieście Słońca dokonało się zbawienie człowieka od jego cielesnej powłoki, a więc spełniła się też przemiana, której towarzyszy w przywołanym proroctwie Jezusa okres *regnum Dei*. Słońcogrodzianie pamiętają jednak o swoim wyizolowaniu ze świata i planują podbój reszty globu w celu jego oczyszczenia. Chcą wznieść ogół ludzkości na kolejny stopień doskonałości, co przypomina niektóre projekty wprowadzenia czystości gatunkowej.

Wróćmy jednakże jeszcze do kwestii prawa i stanu naturalnego. Warto zderzyć koncepcję Langego ze stanowiskiem Jeana Jacques’a Rousseau. W wizji Rousseau człowiek w stanie naturalnym nie potrzebuje ani domu (śpi, gdzie mu się zachce), ani majątku (nie musi gwarantować domu rodzinie, bo jej nie posiada, wystarczy mu grotą, las), ani zapasów (upoluje, kiedy będzie miał na to ochotę), ani społeczeństwa i rodziny (spotkania samców i samic odbywają się jedynie w razie potrzeb seksualnych). Stan naturalny w rozumieniu Rousseau to dla Słońcogrodzian najniższy poziom rozwoju człowieka, ponieważ nie zakłada aspektu doskonalenia gatunku. Jest to stan człowieka skierowanego jedynie ku temu, co zewnętrzne. Wymienione wyżej koncepcje stanu naturalnego i porządku społecznego warto podsumować słowami Žižka: „Iluzja możliwego powrotu do stanu naturalnego, idea całkowitej socjalizacji przyrody to prosta droga do totalitaryzmu”²⁸ – niebezpieczeństwa, które niestety nie pojawiło się w prognozie antyutopijnej Langego i innych bliskich mu światopoglądowo twórców. I jak w XVIII wieku, tak i w *Città del Sole* ludzie tęsknią za tak pojętą dawnością gatunku ludzkiego. Jak przekonuje Jana Miranda:

²⁷ T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, „Studia Filozoficzne”, 1976, nr 10–11, s. 133.

²⁸ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 18.

Rzecz zupełnie naturalna, że w sercach ludzkich budzi się nostalgia za stanem pierwotnym; że bywają tęsknoty za jakąś rozkoszą, właśnie temu stanowi pierwotnemu [podkreślenie – A.B.] dostępną, ale że to nie może być rzecz decydująca: że walka z tą pokusą owszem może Słońcegrodzian podnieść na wyższy stopień rozwoju duchowego²⁹.

Miranda wypowiada w tym momencie myśl powracającą w rozmaitych narracjach, w których człowiek potrzebuje wywyższenia ponad to, co definiuje jako brudne i cielesne, a ponieważ nie może dokonać tego wywyższenia samoistnie, musi wynaleźć sobie „miarękę” stworzenia niczym drabinę bytów Charles’a de Bovelles. Tuż przed tym, jak Rousseau wygłaszał swe obrazoburcze – w mniemaniu mu współczesnych – pochwały człowieka pierwotnego, pewien włoski filolog inspirowany myślą Marsilia Ficina postanowił odnowić w ludzkości wiarę w humanizm i przystąpił do napisania historiozoficznej wizji ludzkości. Chodzi o Giambattistę Vica, którego dzieło pt. *Nauka nowa* tłumaczył – co istotne – Antoni Lange. Zapewne dlatego koncepcje społeczeństw w porządku historycznym włoskiego filozofa zdają się odnajdywać swe paralele w *Mirandzie*.

Vico uważany jest słusznie za duchowego poprzednika Hegła, który podobnie ujmuje historię ludzkości jako przestrzeń obciążoną teleologicznym horyzontem, nad którym u Vica panuje Opatrzność. Dla włoskiego filozofa, jako badacza (i proroka) dziejów ludzkości, istotnym uzupełnieniem dla historii i nauk społecznych były nauki humanistyczne – filologia, metafizyka, filozofia oraz religia. Aby zrozumieć lepiej wydźwięk jego dzieła, warto oddać mu głos:

Wykażemy w tym dziele, że natura społeczna jest prawdziwą naturą człowieka oraz że istnieje prawo natury. Ta właśnie rola boskiej opatrności jest jednym z głównych problemów, którymi zajmować się będzie niniejsza Nauka; toteż ma ona być pojęta jako **teologia społeczna boskiej opatrności** [podkreślenie – A.B.]³⁰.

Vico przedstawia trzy ery ludzkości: bogów, bohaterów i ludzi. W jego dziele odbijają się oświeceniowe koncepcje społeczeństwa i moral-

²⁹ A. Lange, *Miranda...*, s. 97.

³⁰ G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

ności, które współgrają z wymiarem planu boskiego, uważanego już w jego czasach za przestarzały, niezgodny z naturą człowieka, co dobrze ilustrują szydercze słowa Diderota:

Nie wiem co to za rzecz, którą nazywasz religią, ale mogę mieć o niej jedynie złe mniemanie, skoro broni ci kosztować niewinnej rozkoszy, do jakiej natura, wszechwładna pani, zaprasza nas wszystkich: dać istnienie jednemu z podobnych sobie... wypłacić się gospodarzowi, który zgotował ci dobre przyjęcie, oraz wzbogacić naród, pomnażając go o jednego poddanego³¹.

Jest to kolejny głos w dyskusji nad porządkiem społecznym, nad miejscem natury ludzkiej i nad miejscem w tym wszystkim rozumu. Głosów tych jest wiele, ale warto przyjrzeć się właśnie koncepcji prawa naturalnego, ponieważ prawa tego chce bronić rewolucjonista w Państwie Słońca Langego, a także eklektyzmowi Vica, ponieważ pod pewnymi względami bliski jest autorowi *Mirandy*. *Nauka nowa* rozpoczyna się kilkudziesięciostronicowym emblematem składającym się z ryciny i hermeneutycznej ekfrazy, w której Vico tłumaczy, jaka jest hierarchia poznania i rządzenia człowieka. Od Boskiego oka pochodzi poznanie, którego promień odbija się od klejnotu na piersi Metafizyki i dopiero za pośrednictwem metafizyki dociera do posągu Homera. Vico doceniał pierwotne kultury, uważał, że właśnie w nich religia była idealnym poznaniem i że przedrefleksyjne formy wyrazu świadomości zbiorowej (zawarte w poezji aoidów, baśniach i micie) są miarodajnymi przekaznikami prawdy o człowieku. W tym autor *Nauki nowej* podobny jest do Langego, który każe idealnym nadludziom przemawiać sanskrytem czy transową pieśnią w starożytnych językach. Vico zauważa różnorodność religii (przyznaje oczywiście prymat chrześcijaństwu – religii „prawdziwej”), kultur, języków. Uważa, że religia jest podstawą państwa, a wszystko jest dziełem opatrności. Zdaniem włoskiego historyzofa odkrył to już Platon, czym zasłużył na jego pochwałę. Na naganę zasłużyli Epikur, Machiavelli i Hobbes – zwolennicy przypadku. Błędne religie i epikurejczycy niesłusznie zajmują się zmysłami i im folgują. W religii prawdziwej

³¹ D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a* [w:] tegoż, *To nie bajka*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1949, s. 104.

źródłem czynów ludzkich jest łaska boża, która następnie pobudza rozum do cnotliwego postępowania, prowadzącego do nastania dobra nieskończonego i wiecznego. W *Konkluzji dzieła o ustanowionej przez Opatrzność Boską wiecznej republice naturalnej, która przyjmuje zawsze formę najlepszą z możliwych* Vico uświadamia czytelnikowi, że taki idealny stan istniał właśnie na początku historii ludzkości, a państwo opisane przez Platona było rzeczywiste³². Ale historia jest ewolucyjna – człowiek przez cały czas poszerza swoją percepcję (angażując wyobraźnię i intelekt). Lange w wymiarze antropologicznym ukazuje Słońcogrodzian jako tych, którzy – poprzez ewolucję – mieli powrócić do pierwotnego ładu. Pisarz odwraca więc historię ludzkości, którą opisał Vico: porządek dziejów prowadzi u niego nie od boga do człowieka, ale od człowieka do nadczłowieka, anioła, czystego ducha (który zastępuje Boga w *regnum humanum*). Vico podsumowuje porządek Opatrzności następująco:

Rozważyliśmy w tych księgach porządek, wedle którego opatrzność urządziła sprawy ludzkie. Porządek ów wywołuje w nas trojaki uczucie: podziwu, czci – jaką żywili dotychczas uczeni wobec niedościgłej mądrości starożytnych – i gorącego pragnienia zgłębienia go. Uczucia te stanowią w istocie, potrójne światło bóstwa, mające pobudzić umysły ogłądzone, by podziwiały i czciły nieskończoną mądrość Boga i by pragnęły z nią się zjednoczyć. Próżność uczonych jednak złączona z pychą narodów, [...] wypaczyły te uczucia³³.

Lange w przedmowie do *Powieści fantastycznych* Ernsta Theodora Amadeusa Hoffmanna porusza kwestię praw natury w fantastyce, zaznaczając rolę wyższego ładu:

[...] prawa natury są przedstawione albo raczej ulegają jakimś wyższym, poza naturą bytującym, prawom: bezład pozorny zdarzeń, które się ukazują oku fantastyka, ma w sobie utajoną logikę, że tak powiemy, innej płaszczyzny³⁴.

³² G. Vico, dz. cyt., s. 579–590.

³³ Tamże, s. 589–590.

³⁴ E.T.A. Hoffmann, *Powieści fantastyczne*, t. 1, Warszawa 1913, s. 2.

Zagadnienie przyczynowości (planu opatrności lub przypadku) wiąże Lange z zagadnieniem stanu naturalnego. Krytyczne przemówienie rewolucjonisty Czarwaki, który występuje przeciwko ładowi panującemu w Słońcogrodzie, opiera się właśnie na zachwianiu porządku ewolucji naturalnej:

Główny zarzut, jaki Czarwaka stawia organizacji słońcogrodzkiej, polega na tym, że jest ona niezgodna z naturą. Świat opiera się na ewolucji przyrodzonej i człowiek materialny, taki np. jak Telury lub Kalibany, z biegiem czasu podniesie się na wyższy stopień rozwoju i sam z siebie wyłoni swego astrala: jest bowiem rzeczą prawdopodobną, że świat materialny prędzej czy później przewyżczy sam siebie; wyzwoli się z materii i zmieni się w świat astralny. Ale musi to być wywołane samoistnym działaniem planety [...], nie może zaś być owocem woli ludzkiej i sztucznych wynalazków. Słońcogrodzianie zadają gwałt naturze: póki jeszcze człowiek jest człowiekiem, wydobywają z niego widmo, nadając mu byt realny³⁵.

Czarwaka to imię znaczące, ponieważ tak samo nazywał się filozof z VII w. p.n.e., uważany za założyciela ruchu materialistycznego w hinduizmie. Jego imię i idee trafiły także do obozów socjalistycznych początku XX wieku³⁶. Czarwaka przyznaje, że astral jest wyższy od człowieka, ale zauważa też, że wraz z pozyskaniem umiejętności latania, telepatii itp. ludzie utracili tak naprawdę człowieczeństwo:

Powiedzą mi, że ten astral jest istotą wyższą od człowieka, że ma daleko doskonalsze zmysły, że umie latać po powietrzu, że stanął ponad prawami natury, że opanował konieczność i usunął z życia przypadek, że uzyskał potęgę a pozbawił ją przemocy. Wszystko to prawda, ale utraciliśmy nader cenne rzeczy, mianowicie natężenie ducha, wysiłek, nieustające poczucie ryzyka i walki o byt, tj. to wszystko, w czym się rozwija rzeczyczysta wolność ludzkiej woli³⁷.

³⁵ A. Lange, *Miranda...*, s. 89–90.

³⁶ F.V. Konstantinov, *Podstawy filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1960, s. 53; „Studia Filozoficzne” 1976, s. 185.

³⁷ A. Lange, *Miranda...*, s. 90.

Czarwaka wspomina też o staraniach, nieudanych próbach, które człowiek (póki jeszcze był człowiekiem) musiał podejmować podczas łączenia się w pary. W obecnej sytuacji wszystko to zostało wyeliminowane – wyboru dokonuje Ministerstwo Miłości, badając odcienie dusz przyszłych małżonków. Zresztą Podobłoczny na początku powieści zaznacza, że Słońcogrodzianie rzadko się zakochują, ponieważ jest to zbyt bliskie sfery zmysłowej. Aby lepiej scharakteryzować rodzaj ewolucji, którą niejako przyspieszają Słońcogrodzianie, należy zestawzić przywołaną wyżej wypowiedź Czarwaki z tezami jego przeciwników, Tankary i Ratandzalego. Mówili oni zasadniczo o prawie, wręcz obowiązku, przyspieszania dzieła ewolucji, która ma na celu całkowite ujarzmienie natury i oddanie jej w służbę człowiekowi. Mówili o wyższości Słońcogrodzian nad *homo sapiens*, wynikającej z dwóch powodów: umiejętnego wykorzystania przez Słońcogrodzian splotu słonecznego i wynalezienia Nirwidium. W tym momencie chciałabym zwrócić uwagę na to, co w *Mirandzie* jest najbardziej interesujące – wplecenie w pozorną utopię dystopii. Wypowiedzi trzech mówców zobrazowały takie pojęcia, jak: natura, ewolucja, hierarchia. Ratandzala sofistycznie opowiedział o pozornej wyższości człowieka nad zwierzęciem: zwierzę ma dwa razy więcej nóg niż człowiek, ale nikt przecież nie chciałby być psem, *per analogiam* zdrowy astral nie powinien tęsknić za swą powłoką cielesną. W Słońcogrodzie faktycznie wyeliminowano problemy, dewastujące w tym czasie świat, wkraczający dopiero w wiek wojny, głodu, przemocy, rozczarowania nauką pozytywną itp. Ale zarówno przemowa Czarwaki, jak i płacz niektórych matek, prowadzących swoje dzieci na wulkanizację, demaskuje niebezpieczeństwo uładzonego terroru utopii projektowanych od czasów Platona. Oczywiście w państwie słońca zniesiono podziały pan – niewolnik, posiadacz – robotnik, ale pozostała hierarchia w sferze duchowej i intelektualnej. Hierarchia odziedziczona po: Platonie, według którego tylko filozofowie wiedzą, jak zagwarantować szczęście, *ergo* im należy się władza; św. Pawle i św. Augustynie oraz ich przekonaniu o wyższości człowieka wewnętrznego, lepiej postrzegającego rzeczywistość; wreszcie po setkach lat europocentryzmu, charakteryzującego się podejściem kolonizatorskim i antagonistycznym wobec Innego (w *Mirandzie* wobec Upiorników, Telurów, Kalibanów i „pół-ludzi”). Wszystkie przywołane kategoryzacje obecne są w fabule *Mirandy*.

W państwie rządzone przez Metafizyka nie ma wyraźnej sceny politycznej, ponieważ osiągnięto w istocie ideał jednej partii. Współczesny Langemu polski przedstawiciel literatury *science-fiction*, Jerzy Żuławski, w *Trylogii księżycowej* ukazywał coś zgoła przeciwnego marzowskiemu Słońcogrodu: ciągłe zmiany, ruchy polityczne, także zestawienie „wyższej” cywilizacji księżycowej z ziemską (przy czym obie te społeczności ożywiała nadzieja przewrotów). Księżycowe i ziemskie osiedla ludzkości ukazane były świeżo po rewolucjach. Jacek, główny bohater *Starej Ziemi* (trzeciej części *Trylogii księżycowej*) Żuławskiego, zrezygnował z walki o „nowy wspaniały świat” i poddał się woli przyjaciela-buddysty – Nyanatiloki, który potrafił zwyciężyć siłą woli własne ciało. Przedstawiciele cywilizacji zarysowanej w ostatniej części *Trylogii księżycowej* zwątpili w naukę, a raczej nie dopuszczali do głosu nauki „niealgebraicznej”, która najbardziej przypomina wypowiedzi Bergsona na temat intuicji. Światem u Żuławskiego kierowali mędrcy, zajmujący się tłumaczeniem tajemnic bytu za pomocą równań algebraicznych, dzięki którym chcieli stworzyć ustroj społeczny gwarantujący całej ludzkości zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych przy jednoczesnym braku konieczności pracy i eliminacji walki o przetrwanie. Na jednym z wieców władców wspomniany Nyanatilo-ka przedstawił propozycję zmiany analizy i podejścia do świata i starał się wykazać niewystarczalności rozwoju technologicznego, który nie idzie w parze z rozwojem duchowym człowieka:

Chcę wam mówić właśnie o tej stałej, a niepojętej ilości w równaniu bytu, która jest zarazem jego twórczym i regulatorem. Wy wszyscy wiecie, że to jest duch... [...] Patrzcie na mnie! Wy odkryliście formułę życia niewątpliwą, ujęliście ją w znaki algebraiczne, na czarnej tablicy wypisali: i stoicie przed nią bezradni! Ja, nie znając jej, życie swe nawet materialne trzymam w ręku i nie pozwalam mu zamierać, i nie używam po temu innego środka, jak tylko swojej wiedzy i woli! [...] zapominacie w tej chwili, iż badanie i dla was jest tylko środkiem wiodącym do pożądanego celu, jakim jest najzupełniejsze uświadomienie bytu. To jest wiedza właśnie, to jest prawda niczym innym, jak samym bytem świadomym będąca. A jeśli wszechświat cały, z życiem swym i wszystkimi siłami, samookreślającym się duchem został stworzony, czemuż i prawd nie tworzyć tą drogą, tych najistotniejszych? [...] Jeśli wola usunie zewnętrzne przeszkody

i doprowadzi ducha do odpowiedniej doskonałości, to znaczy wolności, da nam intuicja wiedzę na szczegóły nierozproszoną a najprawdziwszą, bo w ten sam sposób powstała, jak byt, i bezpośrednim świadomym jego równoznacznikiem będącą³⁸.

Wyśmiano go. Nyanatiloka był przykładem wcielenia zasady nirwany i opanowania sfery materialnej przez duchową, co gwarantowało mu zaspokojenie podstawowych potrzeb, których wyeliminowanie położyłoby kres wielkim sporom społeczno-politycznym zarysowanym w *Trylogii księżycowej*. Tego typu rozczarowanie sferą naukową panuje także w świecie *Mirandy*, gdzie Słońcogrodzianie porzucili zużyty rozum na rzecz splotu słonecznego, który związany jest z innymi siłami: czymś w rodzaju sił astralnych, instynktu, intuicji właśnie. Jest to także charakterystyczne dla końca XIX wieku, kiedy wyczerpała się nadzieja pokładana całkowicie w nauce, a zainteresowano się nieświadomym Freuda, intuicją Bergsona, psychiatrią Charcota, paramedycyną, mediumizmem, wiedzą tajemną, badaniem starożytnych kultur, jako tymi, które mogą stanowić alternatywę dla nauki zwanej upraszczająco pozytywistyczną. *Miranda* jest spełnionym projektem Nyanatiloki – wywyższeniem substancji duchowej ponad ciało, ale – jak zaznacza sam autor – nie jest to bynajmniej utopia i świat zbawiony.

Do omówienia pozostał jeszcze jeden istotny aspekt, problem wolnej woli. W kulturze chrześcijańskiej jest ona kojarzona z wygnaniem z ogrodu Boga-Ojca, w którym człowiek niedotknięty był cierpieniem, grzechem, a więc i wstydem. Jak pamiętamy, sam Jan Podobłoczny zauważa podobieństwa między mitycznym Edenem a Słońcogrodem. Czy można mówić o wolnej woli astrala, który przypomina człowieka wewnętrznego w ujęciu św. Pawła (czy nawet w ujęciu społecznym Vica), wypełniającego wolę Boga? Słońcogrodzianie przechodzą w określonym wieku przymusową wulkanizację, która na zawsze oddziela ich od materialnej powłoki. Jeśli astral zdecyduje się już po przemianie na akt woli, zostanie przetransportowany do wyizolowanego miejsca (dołączy do Upiorników), aby nikomu nie służył za przykład.

³⁸ J. Żuławski, *Stara Ziemia*, Kraków 1979, s. 220–221.

Bezwolna szczęśliwość.
Regnum humanum jako spełniona dystopia

Wracając do zagadnienia degradacji w hierarchii społecznej, należy przyrzeć się kontaktom Słońcogrodzian z innymi ludami, ich sąsiadami oraz jednostkami niepodporządkowanymi. Odwołania do *Burzy* Shakespeare'a nie ograniczają się do zapożyczenia imienia bohaterki, motywów wyspy i rozbitego statku, astrali przypominających Ariela. Dwa ludy toczące wojnę z Słońcogrodem, nazywają się Telurami i Kalibanami. Ich przedstawiciele opisywani są z widoczną wyższością, ale traktuje się ich humanitarnie (nie zabija, ale jedynie unieszkodliwi, gdy dochodzi do starcia): „Kalibany nie dorosli do człowieczeństwa, Telury po prostu ludźmi być przestali”³⁹. W przytoczonym sformułowaniu znów powraca zamaskowany antropocentryzm i hierarchizacja bytów – Kalibani są prawie ludźmi, nie zdążyli jeszcze ewoluować, Telurowie zaś opisywani są jako upadli ludzie, a w konsekwencji jako wyrzuceni poza wspólnotę ludzką. Shakespeare'owski Kaliban to obecnie jedna z najchętniej interpretowanych postaci z dzieł tego autora, szczególnie w krytyce postkolonialnej⁴⁰. Angielski dramaturg bowiem, według przekazów, pisał swoje ostatnie dzieło, bazując na gazetach, donoszących o podbojach w Ameryce⁴¹. W *Burzy* Kaliban opisywany jest zaś właśnie z pozycji Europejczyka-kolonizatora:

PROSPERO:

Obrzydły nędzniku, na którym dobroć piętna nie zostawia, lecz w którym każda przyjmuje się zbrodnia. Ja cię przez litość mówić nauczyłem, co dzień zwiększałem wiedzy twojej skarby, gdy wprzód, wyrazić uczuć twych niezdolny, paplałeś niby nierozumne bydlę; Jam ci dał słowa, żebyś mógł objawić myśli, przeze mnie w duszy swej zbudzone. Lecz ród twój

³⁹ Tamże, s. 42.

⁴⁰ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, 554–555.

⁴¹ Por. A. Cetera, [przedmowa do:] W. Shakespeare, *Burza*, tłum. P. Kamiński, Warszawa 2012, s. 32.

podły mimo nauk moich zawsze coś w sobie takiego zachował, czego nie mogą lepsze znieść natury, więc sprawiedliwie zamknąłem cię w skale, boś cięższej kary niż więzienie godny⁴².

Kaliban jest także upijany przez białego człowieka, którego z czasem zaczyna postrzegać jako boga, niosącego ambrozię⁴³. Na tym także zasadza się pozorność utopii w *Mirandzie* – Ratandzał, przeprowadzający badania na Kalibanach i Telurach, zaczyna udowodniać równość ich astrali z astralami Słońcogrodzian i sugeruje możliwość przyszłej kolonizacji, poprzez podbicie ludów ościennych i ich przymusową przemianę na modłę Słońcogrodzian – pozbycie się tego, co w nich inne:

Miałem okazję magnetyzować niejednego Telura i niejednego Kalibana. Tak samo jak my posiadają oni siły mediumiczne, a zjawy astralne, jakie się w ich obecności wyłaniają – są również białe, jak nasze zjawy. O ile by je później utrwalić ogniem i kąpielą – nie różniłyby się niczym od nas⁴⁴.

Często już zaznaczana hierarchizacja bytów jest tutaj widoczna w samym doborze słownictwa. Aby podwyższyć status Telurów i Kalibanów, mówi się o nich jako podobnych „do nas”: „tak samo jak my”; „są również białe, jak nasze”; „nie różniłyby się niczym od nas”. Taki gest wykluczenia, a następnie eksterminacji tego, co uznawane za obce, a przez to waloryzowane jako gorsze, zdaniem Zygmunta Baumana stanowi zasadę konstytuującą samą istotę nowoczesności⁴⁵. Utopijna logika *modernitas* miałyby odnaleźć swe radykalne zniszczenie w postaci obozu koncentracyjnego: skrajnej formuły puryfikacyjnych za-pędów nowoczesności, starającej się wykluczyć to, co rozpoznawane jako „brudne”, „złe”, a co ma zostać w konsekwencji poddane eksterminacji (niczym ciało u Słońcogrodzian, uznane za potencjalny rozsądnik rzekomo idealnego społecznego ładu). To na tym opiera się

⁴² W. Shakespeare, dz. cyt., s. 26–27.

⁴³ Tak właśnie w dużej mierze konkwistadorzy doprowadzili do eliminacji ludów podbijanych, trując ich alkoholem.

⁴⁴ A. Lange, *Miranda...*, s. 114.

⁴⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000; tegoż, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszński, Warszawa 1992.

także równość (a raczej równomierna doskonałość) Słońcogrodzian: na unicestwieniu tego, co uznano za szkodliwe, tego, co przeszkodziło w utrzymaniu utopii po wyjeździe Campanelli, „zwierzęcia zewnętrzne”: „tego człowieka wewnętrznego należy wydobyć na jaw, a tamto zwierzę zewnętrzne unicestwić”⁴⁶. Jeśli zaś do zwierzęcości astral chciałby powrócić, to stacza się niżej nawet od człowieka i jest odtąd nazywany Upiornikiem oraz skazany na wyizolowanie. Początkowo Upiorników osadzano na przedmieściach, jednakże ponieważ zbyt często okazywali się przyczyną wojny z sąsiadami (m.in. przez dokonywane przez nich napady rabunkowe), powstał nowy pomysł: „Istniał zamiar urządzenia ich w formie kolonii karnej i domu poprawczego zorganizowanego jak warsztat lub ferma”⁴⁷. Doprawdy trudno uwierzyć w udany powrót do Jedni Platońskiej, którego interpretatorzy *Mirandy* upatrywali właśnie w Słońcogrodzie⁴⁸, gdy w państwie idealnym nagle powstają getta dla niesfornych obywateli.

Upiornicy zdegradowali się z powodu popędów, są barbarzyńcami na równi z Kalibanami lub Anglikami⁴⁹. Co ciekawe, Damajanti popełniła najwyższy grzech-przestępstwo, oddając się miłości z Janem⁵⁰, ale nie została ukarana, a to ze względu na wypełnianie wyższego celu – poświęcenia się w imię ewolucji gatunku „człowieka”, człowieka pełnego. Damajanti przed *auto da fé* mówi o potrzebie przezwyciężenia nawet nostalgii za utraconymi rozkoszami – nie powinny one brudzić pamięci. Dzięki swemu poświęceniu Damajanti z grzesznej Ewy staje się drugą Ewą niosącą zbawienie. Ratandżala w duchu Vico i Hegła potrzebą ewolucji tłumaczy także przyszłe podboje:

Istnieje u nas niechęć do podbojów, ale trzeba będzie tę niechęć przezwyciężyć, gdyż nie tylko naszą wyspę, ale całą ziemię musimy opanować. O ile bowiem można tę rzecz sformułować, cała ewolucja świata [podkreślenie – A.B.] idzie w tym kierunku, aby glob materialny zmienić

⁴⁶ Tamże, s. 43.

⁴⁷ Tamże, s. 69.

⁴⁸ J. Hasiec, dz. cyt., s. 158.

⁴⁹ Słońcogrodzianie uważają Anglików za podludzi, którzy nie zdołali przezwyciężyć swego egoizmu i spełniają się głównie jako kolonizatorscy wyzyskiwacze.

⁵⁰ A. Lange, *Miranda...*, s. 98: „Był to bowiem straszny grzech — grzech, podobny do grzechu Adamowego; wygnanie z raj”.

na glob astralny. Bo jak każda osoba ludzka, tak cała planeta posiada swego astrala – i na tym polega stopniowe uduchowanie bytu na świecie. Materia po to istnieje, aby stać się duchem. I nie tylko ziemia, ale być może inne planety ulec muszą przemianie, jaką myśmy tu rozpoczęli na Taprobanie. Nie dostaną się tam ludzie ani balonem, ani aeroplanem, ale my moglibyśmy się tam dostać, choć nie jest wykluczone, że już i tam są duchy, co znają nasze tajemnice. Uważajcie, że my, wprowadzając nasze astrale w stosunki ludzkie, podnosimy, co prawda, te stosunki na wyższą płaszczyznę, ale narzucamy swoim widmom interesa, uczucia, namiętności i pragnienia ludzkie. Są to ludzie, zapewne doskonalsi, ale zawsze jeszcze ludzie. Rzeczą przeszłości, rzeczą wyższego uduchowania będzie zastralizować i zeteryzować wszystko: całą naturę, a z nią i społeczeństwo – podnieść na wyższy stopień ewolucji. – A zatem, wbrew Czarwace, nie tylko nie żądam ograniczenia naszego systemu w naszym kraju, ale przeciwnie, żądam jego rozszerzenia naprzód na całą wyspę, a dalej na całą planetę⁵¹.

Przypomnijmy, że jedną z dwóch przyczyn wyższości (którą Rantandzala usprawiedliwia podbój planety) Taprobanów nad człowiekiem było słuszne wykorzystanie Nirwidium. Znowu widać tu wiarę w wyższość dyktatu rozumu, pod którego opieką skutecznie może dojść do poznania, zrozumienia świata, poprzez kolonizację – niesienie światła ociemniałym. Czy na poziomie etycznym można mówić o różnicy między przymusową globalną wulkanizacją od planów Paracelsa Nirwida – wynalazcy, który chciał oddać nirwidium wybranym jednostkom i wywołać wojnę światową, ażeby ustanowić nowy ład? Jest to charakterystyczne przeznaczenie „niesamowitych wynalazków” w literaturze fantastyki naukowej XIX i XX wieku. Kalibani, którzy pierwsi mieli zostać podporządkowani, wcale nie jawią się Janowi jako barbarzyńskie bestie, ale raczej jako świetnie działające maszyny⁵². Lange nie udzielił im głosu, ale warto przypomnieć słowa Kalibana z *Burzy*, gardzącego łaską ofiarowaną przez Prospera, którą było nauczenie go mowy „ludzkiej”:

⁵¹ Tamże, s. 115.

⁵² Tamże, s. 85.

Wyspa ta jest moją. Po mojej matce; ty mi ją wydarłeś. Kiedyś tu przybył, jakżeś mi pochlebiał, szanował, dawał wodę z jagodami. Ty mię uczyłeś, jak trzeba nazywać i wielkie światło, i małe światelko, które się palą we dnie lub wśród nocy. [...] Jestem jedynym waszym niewolnikiem, ja, co przód byłem własnym moim królem. [...] Mowę mi dałeś; cała z tego korzyść, że kłąć dziś mogę. Niech za to na ciebie zaraza padnie, że mi dałeś mowę!⁵³

W przywołanym fragmencie widoczny jest powtórzony gest Boga wobec Adama – nazywania i podporządkowywania sobie nazywanego – nawet wspomnianych słońca i gwiazd („I wielkie światło, i małe światelko”). Prospero torturował Kalibana, bo ten w jego wizji świata zasługiwał na takie traktowanie: był okropnie brzydki i przypominał rybę. Miranda w *Burzy* zdradza podobny światopogląd: piękny Ferdynand nie powinien się plamić noszeniem gałęzi na ognisko, powinien to wykonać brzydki Kaliban, bo takie działanie wręcz podwyższy jego status – stanie się dla Europejczyka poręcznym narzędziem. W *Mirandzie* nie ma mowy o niewolnictwie (jest ono po prostu zbędne w rozwiniętym, samowystarczalnym Słońcogrodzie), ale tę obowiązującą jako norma w XVII-wiecznej Anglii ideę zastąpiono charakterystyczną dla XIX wieku ideą równości. To tą ideą tłumaczy się m.in. przymusową zmianę Kalibanów. Nie bez przyczyny utopie przestały powstawać po doświadczeniach II wojny światowej, ponieważ jak stwierdził Slavoj Žižek:

Największe masowe zbrodnie i ludobójstwa zawsze były popełniane w imię człowieka jako bytu przenikniętego harmonią, w imię Nowego Człowieka wolnego od wszelkich antagonistycznych napięć⁵⁴.

Wracając do przedstawionego przez Ratandzałę projektu całkowitego opanowania planety, należy zauważyć, że za nim także kryje się antropocentryczne i „oświecone” przekonanie o potrzebie opanowania świata przez rozum. Kolonizacja miałaby prowadzić do usensownienia świata nierozumnego, a dyktat rozumu polepszyć pozycję podbijanego.

⁵³ W. Shakespeare, dz. cyt., s. 26–27.

⁵⁴ S. Žižek, *Wzniosły...*, s. 18.

Biorąc pod uwagę wydzwięk powieści, nie sposób dłużej rozpatrywać jej jako idyllicznej utopii społecznej. Utwór Langego nie jest oczywistą antyutopią pokroju *Nowego wsapaniałego świata* Huxleya, u którego zamiast wulkanizacji, prowadzącej do ewolucji, ludzie dbają właśnie o biopolityczne zarządzanie zarodkami poprzez ich wybiórcze uszkodzanie, w celu utrzymania podziału na klasy. Należy pamiętać, że Lange nie tworzy wizji przyszłości ogólnoludzkiej, jest to jedna z możliwości jej dalszego rozwoju. Wyspa Tabrobana znajduje się na uboczu, nikomu nieznaną, jak dotąd wiemy tylko o dwóch wędrowcach, którzy tam dotarli – Campanelli i Podobłoczny. Nie jest to więc heglowski uniwersalny, wymiar historii, której porządek i mechanikę da się uchwycić, ponieważ wojny i rewolucje logicznie z siebie wynikają. *Città del Sole* istnieje równoległe z Warszawą porewolucyjną, ale nic o sobie nie wiedzą, nie oddziałują na siebie. Forma narracyjna powieści przypomina opowieść mówioną, gawędę, w której istnienie i przemyślenie Słońcogrodu możliwe jest właśnie dzięki opowiadaczowi. Podobłoczny zwraca się co i rusz do słuchaczy: „wszyscy go znaleźcie” itd. Podobnie rozpoczyna się *Jądro ciemności* (*Heart of darkness*) Josepha Conrada, a paralela między dwoma utworami pokazuje znowu, że człowiek początku XX wieku wyznaczył siebie jako miarę stworzenia – w sposób zbliżony do Pico della Mirandoli, tworzącego wartościującą drabinę bytów. Podobłoczny i Marlowe podziwiają, znieważają i obserwują to, co dla nich nie-samowite. Istnieją na przecięciu światów, dzięki czemu mogą patrzeć na obydwu z pozycji obcego. O ile jednak Marlowe jest ironicznie nastawiony do planów białego człowieka w Afryce, o tyle Podobłoczny aż do czasu samobójstwa Mirandy podziwia system Słońcogrodu.

Podsumowując, można powiedzieć, że da się zauważyć zarysowane w *Mirandzie* trzy typy możliwości zbawienia i ich jednoczesną krytykę. Zbawienie Jana przez spełnioną miłość prowadzi jego ukochaną na stos, ponieważ zgodnie z prawem Słońcogrodzian zmasała się zwierzęcą popędliwością i zaprzeczyła tym samym idei ewolucji gatunku. Zbawienie poprzez odrzucenie świata materialnego także okazało się niemożliwe, o czym świadczą przypadki świadomych ucieczek obywateli Miasta Słońca od ciał astralnych. Wreszcie, zbawienie poprzez idealny ustrój społeczny zasadzający się na równości i dobrobycie oraz osiągnięcie szczytu ewolucji gatunkowej okazują się niewydolne, o czym z kolei świadczy powstanie nowych hierarchizacji ludności

(getto dla Upiorników, pod-ludzi) i plany kolonizatorskie Ratandzali. *Miranda* jest więc kwintesencją marzeń wychowanego na Platonie Europejczyka, który tęskni za spokojem, równością i wiedzą utraconej Atlantydy, a żeby je osiągnąć, musi wyeliminować to, co inne, i zagwarantować ogólny dobrobyt, poprzez rozwój techniki, jakiś „cudowny wynalazek”. Dystopijność powieści zasadza się na negacji możliwości osiągnięcia ogólnoludzkiego zbawienia przez jeden projekt społeczny, który w *Mirandzie* skonstruowany został na podstawie platońsko-hinduskiej filozofii. Lange rozwinął przesłanki marzeń młodopolskich pięknoduchów do utopijnej w swoim mniemaniu wizji, która odczytywana dziś przypomina zatrważające XX-wieczne projekty ewolucji społeczeństw, w których jednostka traktowana była – zależnie od stopnia przystosowania do systemu – albo jako poprawnie działający, albo jako zepsuty trybik, który jak najszybciej należy wyeliminować. Aleksander Świętochowski, wykraczając poza główną optykę swoich czasów, celnie rozpoznaje zagrożenia płynące ze zbyt długotrwałego „ukąszenia platońskiego” w swym świetnym studium *Utopie*:

Idea praw człowieka była w ogóle starożytności nieznana i zaledwie przebłyskiwała mdłym brzaskiem w umysłach wyjątkowych. Państwo pożerało niemal całą swobodę indywidualną. Nikt wszakże nie nadał tej ofercie większej bezwzględności, niż Plato, który wprost nie pojmował, ażeby jednostka mogła posiadać jakiś samorząd i w jakimkolwiek wypadku przeciwstawić się ogółowi. Jeśli według niego „sprawiedliwość polega na tem, że każdy czyni swoje” to nie znaczy, że sprawiedliwym jest ten, kto spełnia swoją wolę, lecz kto spełnia nakazaną. Przed jego oczyma człowiek, jako osobnik, znika, pozostaje tylko jako uzależniona komórka organizmu zbiorowego⁵⁵.

Bibliografia

- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszniński, Warszawa 1992
Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.

⁵⁵ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 20.

- Diderot D., *Przyczynek do podróży Bougainville'a* [w:] D. Diderot, *To nie bajka*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1949.
- Hasic J., *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 4.
- Hoffmann E.T.A., *Powieści fantastyczne*, t. 1, Warszawa 1913.
- Hutnikiewicz A., *Młoda Polska*, Warszawa 2004.
- Konstantinow F.V., *Podstawy filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1960.
- Kott J., *Burza czyli powtórzenie* [w:] J. Kott, *Płeć Rozalindy*, Kraków 1992.
- Lange A., *Miranda*, Kraków 2002.
- Lange A., *Przedmowa do wydania drugiego* [w:] A. Lange, *W czwartym wymiarze*, Kraków 2003.
- Lange A., Tom A., *Panteon literatury wszechświatowej*, Warszawa 1921.
- Locke J., *II traktat o rządzie* [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Margul T., *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, „Studia Filozoficzne”, 1976, nr 10–11.
- Niewiadomski A., *W kręgu fantazji Antoniego Langego* [w:] A. Lange, *Miranda i inne opowiadania*, Warszawa 1987.
- Shakespeare W., *Burza*, tłum. L. Ulrich [w:] W. Shakespeare, *Dzieła. Koedie*, t. 1.
- Shakespeare W., *Burza*, tłum. P. Kamiński, Warszawa 2012.
- Świętochowski A., *Utopie w ujęciu historycznym*, Warszawa 1910.
- Taborska A., *Niedokończzone życie Phoebe Hicks*, Gdańsk 2013.
- Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Žižek S., *The Pervert's Guide to Cinema*, 2006.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.
- Żuławski J., *Stara Ziemia*, Kraków 1979.

*Uspokojenie w rozpaczy.
Problematyka eschatologiczna w Sérénité
Jarosława Iwaszkiewicza*

Katarzyna Górzyńska
Uniwersytet Warszawski

Pod tymi pniami są moje mogiły
Tu mi się wilgotne sny moje przyśniły

[.....]

Listkami słówkami tu potrząsnę łożę
Pod tymi korzeniami do snu się ułożę

Tu w twoich niedźwiedzich zapomnę się łapach

Tutaj wierzbowy wciągnę w nozdrza zapach

(*Garść liści wierzbowych*, 2, s. 521)¹

Przytoczony wiersz z późnego tomu *Mapa pogody* jest jednym z wielu utworów, które mogą stanowić podstawą do sformułowania tezy o panteistycznej wyobraźni Jarosława Iwaszkiewicza. Jest ona jednocześnie najczęściej przywoływanym kontekstem dla pytań o problematykę eschatologiczną się w utworach pisarza². Korzystając z dotychczasowych ustaleń badaczy i zarysowanej tu tradycji interpretacyjnej, postaram się prześledzić rolę pejzażu w kreacji doświadczeń eschatologicznych bohatera *Sérénité*.

¹ Wszystkie cytaty z utworów lirycznych zamieszczam za wydaniem: J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, Warszawa 1977. W nawiasie podaję tytuł i numer strony.

² Por. R. Romaniuk, „Niech nie kładą mnie do dołu...”. *Eschatologiczny wymiar natury w późnych wierszach Jarosława Iwaszkiewicza*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, 1–2 (11) 2005, s. 137–172 lub P. Mitzner, *Na progu. Doświadczenie religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 2003, s. 227–248.

Ogrody, czyli próby

Sérénité pochodzi z wydanego w 1974 roku zbioru *Ogrody*, który oprócz *Sérénité* i *Ogrodów* obejmuje jeszcze jeden niewielki utwór – *Sny*. Układają się one w tkany – może nie zawsze w równym stopniu uchwytnymi – niemi tematów i motywów symetryczny obraz, skupiony wokół tytułowych ogrodów, stanowiących organizacyjne i do pewnego stopnia tematyczne centrum zbioru. Trzeba jednak podkreślić, że zarysowana jedność kompozycyjna i problemowa jest tylko tłem dla zróżnicowanych i stanowiących niezależne utwory opowiadań³. Te dwa aspekty tomu, z jednej strony obecne w nim formalne i tematyczne spoiwa, z drugiej – niejednorodność formy i wielowątkowość, zwiastuje już sam tytuł zbioru, który możemy, jak proponuje Mariusz Gołąb, osadzić w tradycji *Ogrodu nieplewionego* Wacława Potockiego lub literackiego wirydarza⁴. Warto obok gestu gromadzenia i porządkowania wyeksponować obecny w omawianych tekstach pierwiastek refleksyjny i jego rolę.

Sérénité należy do tych rzadkich tekstów Jarosława Iwaszkiewicza, w których żywioł dyskursywny bierze górę nad pozbawionymi komentarza układami zdarzeń. Opowiadanie zostało ustrukturyzowane w cztery listy pisane przez głównego bohatera i narratora, Augusta, do swej dawnej przyjaciółki. Impulsem do snucia namysłu jest, po pierwsze, miejsce przebywania bohatera – szwajcarski ogród nad brzegiem jeziora, prawdopodobnie Lemanu, gdzie odpoczywa u przyjaciela, a po drugie, wspomnienia, choć opowiadanie nie jest wolne od wielu innych, mniej lub bardziej powiązanych z głównymi wątkami, przemyśleń. Aby uporządkować pojawiającą się w nim mnogość tematów można, jak czyni to Stefan Melkowski⁵, zaproponować wyszczególnienie poruszanych przez narratora kręgów tematycznych. Przywołany badacz wymienia następujące: porównywanie losu polskiego i cudzoziemskiego oraz ich nieprzystawalność, pytania dotyczące sensu

³ Pomimo trudności z określeniem przynależności gatunkowej utworów składających się na *Ogrody* w poniższej pracy będę używała terminu „opowiadania”.

⁴ M. Gołąb, *Ukryte Ogrody, nieobecne przestrzenie. Literackie i kulturowe metafory współczesności*, Kraków 2012, s. 118.

⁵ S. Melkowski, *Świat opowiadań: krótkie formy w prozie Jarosława Iwaszkiewicza po roku 1939*, Toruń 1997, s. 242–243.

życia, a także zagadnienia eschatologiczne. Innym pomysłem na scenie – na potrzeby interpretacji – utworu może być posłużenie się zaproponowaną w tekście figurą i rozpatrywanie opowiadania jako duchowego ćwiczenia w oczekiwaniu na śmierć. Narrator, posługując się obrazem z pamięci, swoją sytuację egzystencjalną opisuje następująco:

Pamiętam, u nas kiedyś na wsi przyleciało nagle pod wieczór czternaście bocianów na podwórze. Siadły na dachach, na drzewach, nie mogły się zdecydować, jeden spychał drugiego. A kiedy wreszcie usiadły, podniosły dzioby do góry i poczęły klekotać. Nazajutrz o świcie poleciały, kiedy się zbudziłem, już ich nie było. To było takie **ćwiczenie przed odlotem**⁶.

Mam wielką ochotę poklekotać trochę, nawet nie trochę, ale bardzo. Zdaje mi się, że umiałbym wszystko wyrazić tym klekotaniem: i tęsknotę, i niepokój, i strach. I że by mi to ulżyło. (s. 311)⁷

Cytat ten pozwala zwrócić uwagę na pewien rodzaj jedności formy i treści utworu. „Ćwiczeniom przed odlotem”, próbom „zrobienia pewnych rachunków, podsumowania pewnych rzeczy”, jak w innym miejscu powie August, które dotyczą zarówno zagadnień egzystencjalnych, jak i eschatologicznych, odpowiada eseistyczne ukształtowanie materiału tekstowego⁸, odsyłające do dzieła założycielskiego tego gatunku. I tak jak *Próby* Montaigne są gatunkiem pojemnym, którego rozpiętości tematycznej, wielorakości i wielorodzajowości zainteresowań odpowiada chęć afirmacji życia, przeciwstawiana spekulacji i teorii, tak *Sérénité*, najbardziej oddalone od materii świata opowiadanie Iwaszkiewicza, jest jednocześnie próbą jej nieustannego zbierania i zachowywania przy jednoczesnym konfrontowaniu się z nią, tak by możliwe było stawianie kolejnych pytań o siebie i o rzeczywistość.

⁶ Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie – K.G.

⁷ Wszystkie cytaty z *Sérénité* będą zamieszczone za wydaniem: J. Iwaszkiewicz, *Opowiadania*, t. 6, Warszawa 1980. W nawiasie podaję numer strony.

⁸ T. Wójcik, *W świecie powojennej nowelistyki Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] tegoż, *Pociecha mieszka w pięknie. Studia o twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 1998, s. 127.

Pejzaż

Opisy przyrody pojawiają się w *Sérénité* w dwóch omówionych już wymiarach – jako aktualne miejsce przebywania i refleksji narratora, a także jako element jego wspomnień. Ilekroć mówi on o otaczającej go przestrzeni parku, używa leksemów należących do pola semantycznego zawiązanego ze sztuką, do oceny tej przestrzeni najczęściej wykorzystuje powtarzające się epitety „piękny”, „cudowny”. Pojawiają się również ustępy poświęcone obserwowanemu jezioru, w odniesieniu do którego estetyka opisu ociera się o kicz. Przyjrzyjmy się kilku przykładom:

I wśród takiego uspokojenia, wśród tych przeszło dwóchsetletnich drzew, niebieskiego jeziora i żaglówek, które się pasą na nim jak jętki wątle, przyszło mi na myśl, że mógłbym napisać do pani. (s. 293)

[...] kiedy tu siedzę w tym **cudownym parku** nad jeziorem, pod drzewem, które jest jak **żłobiona kolumna** (s. 296)

[...]Tak **pięknie** jest naokoło mnie [...]. **Jezioro przede mną niebieskie, niebieskie. Powtórzyć przymiotnik dwa razy to jednak czyni określenie bardziej intensywnym, kolor jeziora bardziej szafirowym.** Ostatnie różę i dalje mieszają się razem w **różową pianę** i **pnie cedrów za mną są jak rzeźbione kolumny gotyckich katedr. Jest bardzo pięknie** [...] (s. 302)

Istotną rolę w tym sposobie przedstawiania natury odgrywają także dzieła malarskie. Najważniejsze z nich to udzielający tytułu opowiadaniu obraz Henrieo Martina, którego ekfrazą⁹ pojawia się w pierwszych liniijkach tekstu¹⁰, a później dostarcza narratorowi języka i środ-

⁹ „«Sérénité» przede wszystkim frapowało kolorem, intensywną zielenią. W tym intensywnym zielonym lesie unosiły się lecące osoby. Wszystkie leciały z lewa na prawo, w górę. Niektóre były nagie, inne w powłóczystych szatach podobnych do obłoków. Niektóre niosły liry, wszystkie odlatywały spokojnym ruchem z zielonej ziemi do świetlistego nieba” (s. 292–293).

¹⁰ „O tym obrazie Henri Martina, choć wiem dobrze, że jest on strasznym kiczem, myślę teraz bez przerwy, od kiedy znalazłem się nad brzegiem jeziora, w starym parku. Otoczony jestem wysokimi drzewami, cedrami, platanami i jesionami

ków do opisu przestrzeni, w której się znajduje – jako najważniejsze można wymienić zabieg intensyfikacji kolorów i wrażeń odbiorczych, a także pojawiające się w opisach elementy kiczu. Kulminacją tego sposobu odczuwania rzeczywistości jest opis rozpoczynający czwarty list Augusta i towarzysząca mu rozmowa:

Diego kazał wynieść stół jadalny przed dom i nakryć do rannego śniadania pod wysokim cedrem. **Białe płótno obrusa w słońcu i w cieniu wysokich, ciemnych drzew wyglądało jak na obrazach u impresjonistów.** Okrągłe, żółte plamy słoneczne ruszały się po obrusie i błyszczały na srebrnych nakryciach. [...] **Po prostu nie wierzyło się, że się żyje w tak nieprawdopodobnym krajobrazie, w sztucznych okolicznościach, stworzonych raczej dla pięknych ptaków, pawi czy bażantów, niż dla człowieka, który przecie psuje wszystko swoją obecnością.**

— Żyjemy w warunkach zupełnie nieludzkich — powiedziałem do Marresa.

— Jak pan to rozumie? — zaniepokoił się Diego. — Czy coś panu nie dogadza?

— Przeciwnie — powiedziałem — wydaje mi się, że istniejemy w warunkach nie znanych na ogół ludziom mojej sfery. **To jest zbyt piękne, aby było prawdziwe.**

— Żartuje pan — powiedział Marres — takie powinno być życie ludzi. Wszystkich ludzi.

— Ale — westchnąłem — utopia, profesorze drogi. **I myślę, że na ogół szczęśliwi ludzie tak nie żyją. To jest oprawa dla ludzi nieszczęśliwych.**

(s. 320–321)

Przez zastosowanie estetyzacji krajobrazu narrator przede wszystkim podkreśla jego obcość, sztuczność i monumentalność. Dystans wobec opisywanej przestrzeni jest efektem zastosowanych porównań i epitetów, refleksji narratora nad czynnością twórczą i jej relacją do opisywanego przedmiotu. Wszechogarniające piękno parku nie jest skrojone na ludzką miarę i – co najważniejsze – krajobraz zlewający się ze sztuką przestaje być odczuwany bezpośrednio, niemożliwe

i zdaje mi się ciągle, że pomiędzy tymi rzeźbionymi, starymi pniami polatują białe i liliowe cienie, niosące w górę swoje piękne głowy i swoje kształtne formingi” (s. 293).

staje się zanurzenie człowieka w świecie, jedność z nim, szczęśliwość. Jest to oprawa, w której człowiek staje się zbędny, podważona zostaje więc pierwotna jedność ludzi i świata. Jednocześnie osiągnięty dystans zmusza do refleksji – w tym wymiarze jedność formy i treści opowiadania również jest widoczna – i jako taki jest związany z aktem opuszczania świata, ze śmiercią.

W tekstach Iwaszkiewicza pojawia się bowiem połączenie szczególnie silnego doznawania świata i śmierci. August powie: „Tylko czasami, jak jest taka cudowna pogoda, jak dzisiaj nad jeziorem, słyszę to chrząkanie, to duszenie się, nieme, bezgłośnie zachłystywanie się, kończenie się nienawistnego życia”. Tomasz Wójcik w paramonografii liryki poety *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza* zauważa, że „im bardziej sensualistyczne jest postrzeganie pejzażu przyrodniczego, tym intensywniejsze okazuje się poczucie śmierci i obcowania z umarłymi”¹¹. O trwałej i podstawowej roli takiej percepcji świata natury mogą też świadczyć fragmenty dziennika pisarza, w których opis umierania i pochówku jego ukochanego przeplatany jest opisami intensywnie doznawanej przyrody¹².

Taki sposób odnoszenia się do przestrzeni potwierdza również wymieniane już centralne opowiadanie tomiku *Ogrody*, które jest zbiorem sześciu wspomnień narratora¹³ o – jak dowiadujemy się w krót-

¹¹ T. Wójcik, *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 1993, s. 203.

¹² „Pojechaliśmy na Stawisko. Słowiki śpiewały w lesie. [...] Noc była wciąż cudowna, słowiki zanosily się od śpiewu. [...] Gdy przyszedliśmy, na drewnianej ławce leżał zupełnie nagi trup Jurka, a człowieczyna golił go starą żyłką. Ranek był cudowny. Kukułki na odmianę kukały ze wszystkich stron, niebo było lazurowe, las świeży. [...] Z tych dni niewiele zostało mi w głowie. Tylko ta pogoda i mieszanina kwiatów i żaloby” (J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1956–1963*, Warszawa 2010, s. 331–334).

¹³ Można by powiedzieć, że jest to narrator o licznych cechach autora, gdyby nie odautorski wstęp, w którym J. I. zastrzega, że utwór nie jest częścią jego wspomnień, a swoistą kompozycją. Ten gest możemy odczytać i jako podważanie statusu ontologicznego dzieła, i jako grę, którą autor prowadzi z czytelnikiem – zwłaszcza z tym, którego wcześniej przekonał do autobiograficznego odczytywania swojej twórczości, por. „Są to opowiadania o sprawach, w których osobiście nie brałem udziału, o zdarzeniach, których otoczenie, pejzaż, nastrój musiałem wysnuć z wyobraźni, w przeciwieństwie do większości moich utworów”, (J. Iwaszkiewicz, *Opowieści zasłyszane*, Warszawa 1954, s. 5).

kim odautorskim wstępie – „ogrodach jego życia”; trzy pierwsze są poświęcone inicjacji w istnienie, natomiast dwa ostatnie wtajemniczeniu w śmierć – pojawiają się w nich duchy zmarłych przyjaciół, trupy tych, którzy zginęli w czasie wojny, cmentarz zwierząt położony w ogrodzie Stawiska. Czwarte opowiadanie, o wspólnych z *Sérénité* przestrzeni, motywach i typach postaci, staje się przestrzenią graniczną, miejscem przygotowania do przejścia z życia ku śmierci.

Podobną figurę odnajdujemy w jednym z późnych utworów Czesława Miłosza:

Z każdym dniem coraz głębiej sam cień wchodzę w cienie. Stulecia mijają, imion i duchów dookoła mnie coraz więcej, nie tak jak w młodości, kiedy rytm mojej krwi zabraniał ludziom minionym dostępu. Teraz im bliski, wzywam ich, wyobrażam¹⁴.

Jednak o ile w wierszu Miłosza młodość i łączące się z nią sensualistyczne odczucie świata, zanurzenie w nim oparte na fizjologii i cielesności, zostają przeciwstawione starości zwróconej w stronę historii, rzeczy i ludzi minionych, o tyle w omawianych utworach Iwaszkiewicza wiążące się ze starością wychylenie w przeszłość oraz w pamięć i ich obecność w doświadczeniu teraźniejszym nie osłabiają zatopienia w świecie, ale je potęgują, prowadząc do zlania się doświadczenia świata i sztuki.

Jednocześnie zarówno w omawianym opowiadaniu, jak i w całym dorobku twórczym autora *Anny Grazzi*, bardzo istotnym motywem jest doznanie przyrody, pojmowane jako synonim najpełniejszego odczucia życia. Staś, bohater *Brzeziny*, po raz pierwszy doświadczy pełni istnienia, wsłuchując się w letni deszcz, podobną sytuację będzie wspominał August:

Było lato, piękna noc letnia, ale niestety krótka, i trzeba było się spieszyć. Nie zadawałem sobie pytania, po co to robię, było tak przepięknie i tak dziwnie. Byłem czymś jednym z nocą, z koniem, z zapachem traw i lasów, i ani przez chwilę nie odczuwałem strachu. Gdybym się bał, pewnie nie miałbym tej swobody w wyborze drogi, nie miałbym tego zachwyty

¹⁴ Cz. Miłosz, *Nie rozumiem (TO)* [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, s. 1142.

światem, który pozostał mi na całe życie, który pozwolił mi przetrwać drugą wojnę. Może to ten zachwyt sprawił, że poczułem się szczęśliwy po wejściu w progi więzienia. Wtedy w tę noc letnią nie odczuwałem szczęścia. **W tej pełni, jaką wtedy byłem ja i wszystko, co mnie otaczało, nie było miejsca na szczęście.** (s. 3 i 8)

Piotr Mitzner¹⁵ zauważa, że Iwaszkiewiczowska afirmacja świata ma charakter religijny, łączy się z panteizmem, którego elementy możemy odnaleźć w całej jego twórczości. Często w tym kontekście cytowany jest następujący fragment *Podróży do Włoch* z 1975 roku:

Są to zaledwie notatki, szkice wierszy [...] – niezmiernie ważne dla mnie jako autora, notującego to wielkie poczucie jedności świata, to wyjście metafizyczne poza zamknięcie „monady”, czy to w połączeniu ze zwierzętami, czy z gwiazdami, wszystko jedno, czy w poczuciu jedności, w niemości, czy w jedności w wieczności, chyba wszystko jedno¹⁶.

Podstawowe tu pragnie przełamania osobności, odrębności bytu, jego egzystencjalnej samotności jest możliwe do osiągnięcia tylko w zlanu z przyrodą, tak jak osiągnane było wcześniej i jak zostało zachowane w pamięci – jako doznanie absolutnej pełni.

Mariusz Gołąb, zauważając w jednym z rozdziałów swojej książki¹⁷ omówioną przeze mnie wyżej opozycję między ogrodami pamięci narratora (które byłyby przestrzenią doznawania pełni) i ogrodem jego przebywania (miejscem dystansowania i odchodzenia), proponuje zastosowanie tu opozycji ogrodu francuskiego – klasycznego, uporządkowanego, regularnego, i angielskiego – dzikiego, bliskiego naturze. W takim ukształtowaniu treści autor ten widzi argument na rzecz ewolucji w późnej twórczości autora *Martwej pasieki* od modelu egzystencjalnego do estetycznego. Choć zgadzam się z częścią analiz szczegółowych badacza, trudno mi jednak przystać na wnioski, które wyciąga. Po pierwsze dlatego, że nie istnieje w *Sérénité* opozycja przestrzeni uporządkowanej i dzikiej, pozwalająca na przejście do wska-

¹⁵ P. Mitzner, dz. cyt., s. 227–248

¹⁶ J. Iwaszkiewicz, *Podróże do Włoch*, Warszawa 2008, s. 56.

¹⁷ M. Gołąb, dz. cyt., s. 126–127.

zanych typów organizacji ogrodu, a po drugie dlatego, że problem natury w tym opowiadaniu jest podporządkowany wspomnianemu wcześniej i głównemu problemowi mierzenia się z odchodzeniem. Natura staje się podstawowym zagadnieniem dla zrozumienia istoty istnienia – tylko przez nią, w sposób nie dyskursywny, ale doświadczeniowy, możliwe jest pełne poznanie o cechach epifanii. Jednocześnie sytuacja biegunowa, śmierć, również poznawana jest w ciągłym odniesieniu do świata przyrody – tu też wyraźne jest bardzo sensualistyczne odczuwanie materii. Niekiedy – najlepiej widać do w przywoływanych fragmentach dziennika pisarza – staje się ona ważniejsza, lepiej zapamiętana niż sam proces umierania czy śmierć. Czytając omawiany tekst i odtwarzając dwa obrazy przyrody zawarte w opowiadaniu, możemy postawić tezę o istotowej różnicy między percypowaniem świata w momencie pełni istnienia i w chwili umierania. Dla pierwszego charakterystyczne jest rozlanie się „ja” w świecie, dla drugiej – dystans wobec niego.

Jednocześnie postawiona teza może zostać podważona, chociażby przez przytoczony na początku pracy wiersz – jedno z wielu świadectw panteistycznych wyobrażeń pisarza, w których przeznaczeniem człowieka po śmierci jest powrót w krąg wiecznie odradzającej się przyrody.

W zakończeniu *Sérénité*, w którym ujawnia się cały ciężar eschatologiczny tego utworu, czytamy:

[...] I nie wiem, kto mnie przyjmie na swoje łono: nicość, materia czy Bóg?

Bóg — to znaczy to, z czego powstał, narodził się ten przerażający świat. Przerażający swoją zupełną niezrozumiałością. [...] To, z czego powstało wiecznie niepojęte, jest niezmiennie, wszechświat, czyli materia, czyli Bóg, czyli my. (s. 330)

Pytanie o eschatologię, postawione tak, że możliwe wydają się trzy odpowiedzi, w swojej istocie dotyczy tylko dwóch: materii, czyli Boga, czyli nas, lub nicości. Bóg pojmowany jest jako jednocześnie źródło i sposób istnienia świata – w swej istocie niezmiennego, trwającego w wiecznym cyklu odradzającej się materii i ludzi, którzy współistnieją i dzielą naturę z nim i materią. Ta wizja, gruntująca poczucie jedno-

ści człowieka z materią, a przez nią z Bogiem, naznaczona jest jednocześnie obcością. Świat przeraża niezrozumiałością istnienia, wieczne jest niepojęte. Egzystencjalnie fundamentalna jedność naznaczona jest w tej wizji obcością, dystansem, tajemnicą równie podstawową. Jedność i obcość są dwoma obliczami bytu. Ale nie są jednak odpowiedzią na pytanie o eschatologię:

I właśnie nie w pociechach Marres Chouarta, których mi nie szczędzi, nie w uśmiechach Diega, które są obietnicą anielskiego szczęścia, ale w tej świadomości, że będziemy spali w niezmiennej nicości, jest obraz zachwycającej sérénité. (s. 330)

Radosław Romaniuk, komentując ten fragment opowiadania, pisze:

Materia jest czymś istotowo różnym od nicości: to powstawanie, istnienie i umieranie. Nicość jest miejscem poza granicą opisanego w Iwaszkiewiczowskim opowiadaniu obrazu pt. „Sérénité”. [...] Natura powtórzmy raz jeszcze – uczy życia w Bogu. Uspokojenie jednak trzeba znaleźć w obliczu tego, co poza materią, w obliczu nicości¹⁸.

„Bóg – materia – my” zawiera całe doświadczenie ludzkie, od doznania rozlania się w absolutnej pełni do kojącej pewności powrotu do świata natury w momencie śmierci. Równocześnie nazwą tego, co nastąpi potem, pozostaje nicość. Pojęcie to przyjmuje u Iwaszkiewicza różne znaczenia¹⁹, moim celem w tym miejscu nie jest próba przesłedzenia ich. Chciałabym natomiast zadać pytanie o powód wyboru takiej formy eschatologii.

Hans Urs von Balthasar, jeden z najważniejszych teologów chrześcijańskich XX wieku, w eseju *Rzeczy ostateczne człowieka a chrześcijaństwo* pisze:

W rzeczywistości stoimy tu wobec konkretnego faktu: istnieją dwa tylko poglądy na śmierć. Zgodnie z pierwszym mamy tu do czynienia z dalszymi – przemienionym, wyższym – istnieniem tego, co istniało do jej mo-

¹⁸ R. Romaniuk, dz. cyt., s.

¹⁹ Por. na przykład: P. Mitzner, dz. cyt., s. 227–248.

mentu. Dane ziemskie przenosi się tu w taki czy inny sposób na tamten świat. Ten pogląd nazywamy mitycznym. Drugi pogląd nie patrzy przez pryzmat ziemskiego życia na jakieś inne, które było by kontynuacją tamtego, a tym samym przekreśleniem jego definitywnego i absolutnego charakteru. Szuka natomiast w wieczności, w Bogu, prawdy raz na zawsze dokonanego życia doczesnego²⁰.

Zdaniem Balthasara w mitycznym poglądzie na śmierć nieodwracalność chwili i cielesny człowiek ustępują abstrakcji, ziemskie życie i ziemski człowiek zostają poświęceni na rzecz przyszłej wieczności. Człowiek, nie umiejąc pomyśleć swojej pośmiertnej przyszłości, przedstawia sobie swoje życie wieczne jako abstrakcję, z której wyrugowane zostało wszystko to, co konkretne.

Wydaje się, że konstrukcja tego typu, nie do zaakceptowania dla niemieckiego teologa, będzie budziła sprzeciw także bohatera tych rozważań. Odpowiadając na pytanie, dlaczego Iwaszkiewicz jako swoją wersję eschatologii wybiera nicość, przeciwstawioną światu w jego materialności i duchowości, zauważamy, że jest to gest ocalania, mający u swych źródeł przekonanie o braku takiego rozwiązania eschatologicznego, które – obiecując nowe, przemienione istnienie w innej rzeczywistości – jednocześnie zachowa świat materialny w całym jego zróżnicowaniu, we wszystkich jednostkowych obecnych w nim formach, nie pominąwszy niczego w żadnej z chwil. Zanegowane zostaje tu każde wyobrażenie, które – jak chrześcijaństwo – u swych podstaw będzie mieć kategorię czasu, nadrzędne stają się natomiast wyobrażenia przestrzenne, pozwalające na przeobrażającą kumulację. Wybór nicości jest w związku z tym decyzją całkowicie negatywną, kluczowe okazuje się dążenie do ocalenia tego, co doczesne. W świetle tego wniosku raz jeszcze warto przypomnieć przeprowadzone na początku analizy świata przyrody. Gest dystansowania okazuje się znakiem zachowania.

²⁰ H. Urs von Balthasar, *Rzeczy ostateczne człowieka a chrześcijaństwo* [w:] tegoż, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, s. 89.

Zakończenie

Zacznijmy podsumowanie rozważań od przytoczenia dwu wierszy:

[.....]

Trzech chłopców śpiewa
o zbawieniu
ale oni nie wiedzą
że zbawienie
już się dokonało
we wstęgach i owocach
i dojrzałych tonach
odwiecznej mojej pieśni
– Hosanna –
(*To nie modlitwa mnie formuje...*, s. 493)

[.....]

Stary ogród się staje młodziutkim ogrodem
i chodzą po nim dawni malarze poeci,
i marzą coś, i piszą, i śmieją jak dzieci,
ogarnięci na zawsze niepamięci lodem.

A pamięć i niepamięć w starym wirydarzu
to dwa liście, dwa kwiaty, dwa pnie oliwkowe,
to dwa wieńce splecione w sam raz na mą głowę,
to płatki spadające na ręce, na twarze.

(*Stary ogród*, s. 472)

Zbawianie, które już się dokonało, uzmysławia świętość świata we wszystkich jego przejawach, odbierając jednocześnie sens czasowej, wyznaczonej przez powtórne przyjście Mesjasza, organizacji ludzkich dziejów. Bycie człowieka w świecie zyskuje tym samym wymiar przede wszystkim przestrzenny – zbliżenie do natury zyskuje sens i jako szczególne doznanie poznawcze, i jako pragnienie powrotu do

miejsca przeznaczenia, wspólnej wszystkim i wszystkiemu materii. W tak pojmowanej przestrzenności zachowane mogą być wszystkie poszczególne istnienia, a w ten sposób stworzony zostanie nierozdzielny splot pamięci i niepamięci. Doznanie świata staje się więc pełnią – oczekiwanie staje się zbędne.

Światopogląd Iwaszkiewicza, w którym obecne są elementy panteistyczne, jest jednocześnie sposobem mierzenia się z problemem czasu – całe istnienie nie tylko jest święte, ale również jako takie musi trwać.

Historiozofia Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska

Tomasz Herbich
Uniwersytet Warszawski

Miejsce chrześcijaństwa w filozofii Cieszkowskiego

W *Ojcie nasz* August Cieszkowski dokonał filozoficznej interpretacji chrześcijaństwa. Jego zdaniem składają się na nie elementy przejściowe, związane ze stanowiskiem zajmowanym przez ducha ludzkiego w drugiej epoce dziejów, oraz trwałe, które doczekają się spełnienia w trzeciej epoce. Zadaniem filozoficznej krytyki chrześcijaństwa¹, która ma przygotować ludzkość do przejścia z drugiej do trzeciej epoki, nie jest zatem negacja², lecz oddzielenie wymienionych wyżej elementów i wykazanie przygotowawczego charakteru tego, co przejściowe:

¹ Pojęciem „krytyki”, które nie jest używane w pracach o Cieszkowskim, posługując się świadomie, nawiązując w ten sposób do krytyki religii sformułowanej przez Bauera, Feuerbacha czy Marksa (na jej temat zob. np. R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 35–53). Uważam, że również autor *Ojcie nasz* podjął pewną próbę krytyki, która usprawiedliwia posługiwanie się tym pojęciem, choć pod względem przebiegu i rezultatów jest ona przeciwstawna wobec stanowiska lewicy heglowskiej. Moment krytyczny refleksji Cieszkowskiego związany jest przede wszystkim z pojęciem „abnegacji świata”. Autor *Ojcie nasz* uważa, że krytyka religii nie może mieć wyłącznie charakteru wobec niej zewnętrznego, ale musi dokonywać się również wewnątrz, gdyż tylko wtedy uwzględni ona swoistość domeny religijnej, zasadniczo różnej od filozoficznej. Pod względem podejścia do przedmiotu krytyki jego stanowisko najbliższe jest krytyce Objawienia, którą w późnym okresie twórczości sformułował Mikołaj Bierdiajew (zob. zwłaszcza: Н. Бердяев, *Истина и откровение*, Москва 1996; także: tenże, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 17–20).

² Podejście wyłącznie negatywne, stanowiące powrót do stanowiska zajmowanego przez ducha ludzkiego w pierwszej epoce dziejów, Cieszkowski zarzucał właśnie przedstawicielom lewicy heglowskiej (por. A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, Poznań 1922, s. 189–192).

W tem to właśnie tkwi wielkie zaślepienie całej *Ery* chrześcijańskiej, iż poczytywała siebie za ostateczny stan społeczności na ziemi, gdy tymczasem była tylko przechodnim i przygotowawczym stanem. *Słowo* absolutne *wyrzeczzone* zostało przez Chrystusa i w Chrystusie, ale to słowo, które się Ciałem stało *w Nim*, aby się nam objawić, aby świadomość naszą ogarnąć, – jeszcze się *w świecie naszym* – w Ludzkości, nie stało Ciałem, jeszcze się *społecznym* nie objawiło *Czynem*³.

Epoka Ducha Świętego rozpocznie się od „nowego wybuchu przyniesionej przez Chrystusa Prawdy i jawnego rozwiązania przekazanych nam przez Niego Tajemnic”⁴. Dlatego to, co wieczne w chrześcijaństwie, w drugiej epoce zostało wypowiedziane za pośrednictwem pojęć i wyobrażeń wyrażających oczekiwanie. Ono właśnie jest podstawowym tematem Modlitwy Pańskiej, której wezwania dotyczą aktualnego braku i nadziei przyszłego spełnienia, już choćby dlatego, że mają charakter próśb⁵. Oczekiwanie znajduje swój wyraz także w innych tekstach Nowego Testamentu⁶.

Autorem *Ojczy nasz* zaproponował zatem radykalnie eschatologiczną wykładnię chrześcijaństwa⁷. Aby ją uprawomocnić, wykorzystał cha-

³ Tamże, t. 1, s. 21.

⁴ Tenże, *Ojczy nasz*, t. 2, Poznań 1922, s. 355.

⁵ Por. tamże, t. 1, s. 12. Fakt, że prośba z definicji dotyczy nadziei przyszłego spełnienia, umożliwił Cieszkowskiemu połączenie dwóch sposobów rozumienia modlitwy, na które zwróciła uwagę Barbara Markiewicz – jako przedmiotu i jako metody odkrywania struktury przyszłego świata (por. B.A. Markiewicz, *Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, nr 1–2, s. 48).

⁶ Chyba najbardziej charakterystycznym pod tym względem fragmentem *Ojczy nasz*, w którym na kilkunastu stronach przywołuje się i omawia szereg fragmentów pochodzących z listów świętego Pawła, świętego Piotra i świętego Jana, jest: A. Cieszkowski, *Ojczy...*, t. 2, s. 211–223.

⁷ Autorem najważniejszych publikacji omawiających wątki eschatologiczne obecne u Cieszkowskiego jest G. Kubski. Należy wspomnieć zwłaszcza o jego książce *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatorowski*, Poznań 1995, oraz o artykule *Ojczy nasz Augusta Cieszkowskiego o końcu świata* [w:] tenże, *Biblia romantycznie odczytywana*, Poznań 2005, s. 41–51. Ważne informacje na ten temat można znaleźć też u innych badaczy. Na szczególne wspomnienie zasługuje rozdział *Elementy rozkładu tradycyjnego ujęcia eschatologii w „parakletyzmie” Cieszkowskiego*, znajdujący się w: A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 156–184.

rakterystyczne dla chrześcijańskiego doświadczenia czasu zawieszenie między „już” a „jeszcze nie”. To, co naprawdę istotne w tej religii, miałyby dotyczyć przyszłości – jest ona wyczekiwaniem przyszłego spełnienia. Spełnienie obejmuje też samo chrześcijaństwo, jego historyczna postać stanowi bowiem zapowiedź wyższego, trzeciego stanowiska – parakletyzmu⁸. To z kolei oznacza, że dzieło Cieszkowskiego nawiązuje do biblijnej tradycji prorockiej, która wprowadziła do teologii starożytnego Izraela perspektywę przyszłości: „Orędzie proroków różni się tym od całej dotychczasowej teologii Izraela przepojonej myślą historiozbowczą, że wszystkiego, co stanowi o egzystencji Izraela, życiu i śmierci, prorocy oczekują od nadchodzących wydarzeń Bożych”⁹.

Zagadnienie przyszłego spełnienia chrześcijaństwa związane jest z ideą przejścia wiary w wiedzę. Z jednej strony znajduje w niej swoją podstawę, z drugiej zaś – interpretacja chrześcijaństwa jako oczekiwania na przyszłe spełnienie sama wpływa na sposób rozumienia wiary, w myśl którego u progu epoki czynu zostanie ona zastąpiona przez wiedzę. Wiara jest niepełnym, a zatem – niedefinitywnym poznaniem:

Dzisiejsza zaś chwila, otwierając dopiero *trzeci historyczny* świata naszego *wiek*, czyli *Epokę Czynu* historii ludzkości, jak to z poprzednich badań wypadło, jest sama w sobie chwilą *dojrzałości myśli* w zakresie *ludzkim – historycznym*, a tem samym jest chwilą zupełnego wstąpienia Wiary w Wiedzę. – Wiara bowiem jest dopiero Czuciem myśli, wiedza zaś jest już samą Myślą myśli. – Otóż w tej chwili, gdy do *epoki czynu* przystępujemy, sama myśl dojrzewa, – i już nie wolno nam żadnych domysłów za pewniki podawać, – ale dowodzić i wywodzić trzeba¹⁰.

Wiara jest zatem dla Cieszkowskiego szczeblem poprzedzającym wiedzę, pojęciem względnym, pozbawionym autonomicznej treści. W badaniach poświęconych polskiemu filozofowi można ponadto

⁸ Należy zauważyć, że autor *Ojciec nasz* wprost mówi, że nie tylko istota, ale także doczesna forma chrześcijaństwa nie zniknie, lecz zostanie zachowana w Religii Wolności i Społeczności Ducha Świętego (por. A. Cieszkowski, *Ojciec...* t. 2, s. 459–461).

⁹ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 454.

¹⁰ A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 203.

znaleźć opinię, według której na rozwój twórczości Cieszkowskiego wpłynął kryzys dedukcji dialektycznej jako metody odkrywania pewnej wiedzy o historii. Kryzys ten wynikał z niemożności pogodzenia historiozofii i spirytualizmu z idealizmem absolutnym Hegla¹¹. W odpowiedzi Cieszkowski „zaprojektował historiozofię jako naukę hermeneutyczną, jako analizę i interpretację Słowa Bożego, w szczególności Modlitwy Pańskiej”¹². Niezależnie od oceny słuszności tej tezy, niewątpliwie można zaobserwować podwójny ruch – z jednej strony chęć przekroczenia wiary i osiągnięcia wiedzy, z drugiej zaś potrzebę powrotu historiozofii do chrześcijaństwa, która może sugerować niepełność stanowiska zajętego w *Prolegomenach do historiozofii*. Ten podwójny ruch wpływa na charakter całego przedsięwzięcia Cieszkowskiego i tworzy możliwość różnych, konkurencyjnych odczytań jego głównego dzieła¹³.

Relacje między historiozofią i eschatologią jako problem badawczy

Filozoficzna krytyka prowadzi zatem Cieszkowskiego do odkrycia, że to, co ma w chrześcijaństwie trwałe znaczenie, związane jest z postawą oczekiwania. Wynika to z podstawowych założeń jego historiozofii. Jednak również tutaj ruch jest dwustronny – w *Ojcie nasz* także sam projekt filozoficzny został skonfrontowany i rozwinięty o pewne wyobrażenia eschatologiczne¹⁴. Wiąże się to z charakterystycznym dla

¹¹ Por. S. Pieróg, *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka”, 1993, nr 4, s. 77–100.

¹² Tamże, s. 99.

¹³ Uważny przegląd stanu badań nad dorobkiem autora *Prolegomenów do historiozofii* nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości. Wystarczy zresztą ograniczyć się do badań najnowszych, aby zauważyć, że podejścia reprezentowane przez autorów najważniejszych prac o Cieszkowskim (Andrzeja Wawrzynowicza, Wiesławę Sajdek, Marka Nikodema Jakubowskiego i Grzegorza Kubskiego) oraz rezultaty ich badań różnią się.

¹⁴ Postawę Cieszkowskiego zaprezentowaną w *Ojcie nasz* właściwie scharakteryzował Adam Żółtowski: „Filozofja nie ma prawa niszczyć tylko i rozkładać, owszem,

tego dzieła rozwinięciem teleologii dziejów powszechnych (która w *Prolegomenach do historiozofii* stanowiła nowy obszar refleksji historiozoficznej, przekształcający stanowisko G.W.F. Hegla¹⁵) do pewnej postaci myśli eschatologicznej, w której następuje synteza stanowiska filozoficznego i religijnego. To, co wcześniej zostało wyrażone wyłącznie językiem filozoficznej spekulacji, teraz ma być odkryte w Objawieniu. Jest to możliwe m.in. dzięki krytyce chrześcijańskich wyobrażeń eschatologicznych.

Pojęciem, w którym szczególnie uwidacznia się związek historiozofii i eschatologii w *Ojcie nasz*, jest „Królestwo Boże”, stanowiące obok Modlitwy Pańskiej drugi najważniejszy temat nauczania biblijnego wprowadzony do dzieła¹⁶. Ideę panowania Bożego oraz wyobrażenie Boga jako Króla można znaleźć w tekstach pochodzących z różnych okresów powstawania Biblii. „Królestwo Boże” nabiera szczególnego znaczenia w księdze Daniela oraz w literaturze międzytestamentalnej, gdzie staje się jednym z kluczowych pojęć apokaliptycznej eschatologii¹⁷. Jego szczególne znaczenie w teologii chrześcijańskiej wiąże się z faktem, że jest ono głównym tematem nauczania Jezusa w trzech

co ujmie to winna oddać z bogactwem w treści i pogłębione w formie. Myśl dźwiga swój przedmiot, ale on w nią wrasta, a ona w niego. Stąd jasnym jest, że filozofja treść religijną ujmuje po swojemu, ale niebawem przyjmuje za własną. Nie wystarczy uchwycić religii prawem logicznym, jak to uczynił Hegel. Idea religijna zrozumiana, to idea religijna wyznawana. Prawdziwa więc filozofja religii to ta, która przestaje rozprawiać o religii, a staje się religijną na prawdę. – Oto zadanie, które myśl polska w Cieszkowskim rozwiązała” (A. Żółtowski, *Przedmowa*, s. 9 [w:] A. Cieszkowski, *Ojcie...*, t. I, dz. cyt.).

¹⁵ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] tenże, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 50.

¹⁶ Por. G. Kubiński, *Królestwo...*, s. 123–124.

¹⁷ Temu zagadnieniu poświęcona jest praca polskiego badacza: M. Parchem, *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, Warszawa 2002. Znaczenie tego pojęcia w literaturze apokaliptycznej należy rozpatrywać w kontekście znaczeń, które wiązano z nim w tradycji prorockiej. Zwięzłe omówienie tego zagadnienia można znaleźć w: W. Pikor, *Eschatologia i apokaliptyka* [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 4, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 290–291.

Ewangeliach synoptycznych¹⁸, w sposób szczególny zaś – nauczania w przypowieściach¹⁹.

Według C.H. Dodda współczesnemu Ewangeliom żydowskiemu rozumieniu tego terminu znane były dwa jego główne znaczenia. Pierwsze z nich umiejscawiało Królestwo Boże w teraźniejszości, twierdząc, że „Bóg jest Królem swego ludu, Izraela, a Jego królewskie panowanie dokonuje się o tyle, o ile Izrael jest posłuszny Bożej woli, objawionej w Torze”²⁰. Drugie rozumienie wiązało to pojęcie z przyszłością, która miała albo charakter doczesny, albo transcendentny²¹. „We wszystkich tych formach wiary – twierdzi Dodd – wspólną, podstawową ideą jest pojęcie najwyższej Bożej władzy, ujawniającej się wyraźnie w świecie ludzkiego doświadczenia”²².

Cieszkowski, przejmując pojęcie, wprowadza zarazem szereg związanych z nim w literaturze biblijnej znaczeń – ideę definitywnego przymierza Boga z ludźmi, ostateczny charakter Królestwa, jego umiejscowienie na końcu czasu, a także bliskość jego nadejścia²³ i po-

¹⁸ W Ewangelii świętego Jana wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ pojawia się zaledwie dwukrotnie, w rozmowie z Nikodemem, zob. J 3, 3-5.

¹⁹ Więcej na temat Królestwa Bożego zobacz w: D.C. Duling, *Kingdom of God, Kingdom of Heaven* [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 49-69.

²⁰ C.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 27.

²¹ Tamże, s. 28-29.

²² Tamże, s. 29.

²³ Oczekiwanie nowej rzeczywistości, która ma nadejść w niedługim czasie, jest charakterystycznym rysem całej tradycji prorockiej: „Charakterystyczną cechą orędzia prorockiego jest jego aktualność, oczekiwanie rzeczy bliskich. (...) Decydującą rzeczą jest przede wszystkim stwierdzenie owego przełomu, i to tak głębokiego, że niepodobna pojmować tego, co nowe, jako kontynuacji tego, co było dotąd” (G. von Rad, dz. cyt., s. 452-453). Według Wojciecha Pikora przełom stanowi kryterium eschatologii prorockiej. Dotyczy on w pierwszej kolejności wydarzeń i instytucji, a nie czasu (co wiąże się z tym, że starożytni Żydzi przynajmniej do momentu pojawienia się literatury apokaliptycznej nie ujmowali czasu w sposób abstrakcyjny): „W eschatologii prorockiej czas pozostaje kategorią drugorzędą. Wprawdzie w powstałych po wygnaniu pismach prorockich dochodzi do przeciwstawienia historycznej teraźniejszości i transcendentnej przyszłości, jednakże kluczowym kryterium dla rozpoznania u proroków myśli eschatologicznej jest zapowiedź przełomu. Ten nie dotyczy, na pierwszym miejscu, czasu jako takiego, lecz odnosi się do historii zbawienia w kontekście wydarzeń i instytucji składających

przedzający je kryzys apokaliptyczny. W pojęciu tym łączy cztery wymiary: historiozoficzny, eschatologiczny, religijny i społeczny. Historiozoficzne znaczenie tego wyobrażenia sprowadza się do określenia w ten sposób stanu społecznego właściwego dla trzeciej epoki dziejów. Wymiar eschatologiczny wiąże się z ideą definitywności i ostateczności, które jednak mają zostać zrealizowane w czasie²⁴. Oznacza to, że według Cieszkowskiego Królestwo Boże przynależy wyłącznie do dziedziny eschatologii względnej, nie zaś – absolutnej²⁵. Religijny wymiar tego pojęcia wiąże się z ideą Królestwa Bożego jako związku Boga z ludźmi i ludzi między sobą. Należy zauważyć, że Cieszkowski definiuje religię etymologicznie, wyprowadzając znaczenie tego pojęcia od słowa „więź”²⁶. Dlatego według autora *Ojciec nasz* „samo społeczeństwo jest już Religją. – Religja jest powszechną spójnią ludzi i ludów, istną ich siłą i dźwignią”²⁷. Dlatego podstawowy dla analizowanego pojęcia będzie wymiar społeczny. Cieszkowski następująco reinterpretuje biblijne wyobrażenie Królestwa Bożego:

się na nią” (W. Pikor, dz. cyt., s. 288). Zarówno wypowiedzi Jezusa o Królestwie Bożym, jak i dzieło Augusta Cieszkowskiego przejmują to przeświadczenie o bliskości rzeczy ostatecznych z nurtu prorockiego teologii starożytnego Izraela.

²⁴ „Królestwa Bożego zadaniem jest: wieczne życie Ducha w świecie rozwijać. – Cel ludzkości: nie w oderwanym przyszłym życiu, ale w obecnym, które jest uczestnikiem wiecznego urzeczywistnić; (boć ludzkość nie umiera tylko się przeradza, a wieczne życie niczem innym nie jest, jedno wszechpełnią obecnych żywotów i wszechciągami kolejnych). Królestwo Boże na ziemi niczem innym nie jest, jedno: *Stanem organicznym społeczeństw, – zjednoczeniem świata, – harmonją narodów, – politycznym Kościołem ludzkości!*” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 54).

²⁵ Rozróżnienie to zostanie rozwinięte w dalszej części artykułu. Obecnie ograniczam się do wprowadzenia go.

²⁶ „Przecież Religja nie jest samym tylko Katechizmem, ani też tylko symbolicznym obrzędkiem, ani też tylko prawidłem moralnym, – ani też słowem znowu żadnym „tylko”, lecz owszem jest całą spełnią czucia, wiedzy i woli ku absolutnym celom Ducha skierowanych. *Religja* więc to absolutny związek, – to absolutna harmonja, to powszechne Skojarzenie. (...) Jak człowiek pojąć się nie da bez społeczeństwa, tak znowu społeczeństwo nie da bez Religji – takie społeczeństwo byłoby „nonsensum”, zupełnem absurdum, bo nie byłoby spójnią, społeczeństwem, a więc byłoby tem, czemby właśnie nie było” (tamże, t. 3, s. 83–84).

²⁷ Tamże, t. 3, s. 84.

Królestwo Boże obejmować będzie nowy porządek socjalny, gdzie prawny i moralny stan społeczeństwa nie przez gwałt zewnętrzną lub wewnętrzną walkę, ale przez harmonję naturalnych chuci z istotą obowiązków ustalonym zostanie, i gdzie wszystkie najwznieślijsze cele ludzkości w sferze familji, społeczności i państwa wolny popęd mieć będą, a idea pięknego, prawdziwego i dobrego w absolutnych sferach sztuki, nauki i religii ostateczną realizację znajdą²⁸.

Powyższe informacje wprowadzające nie powinny pozostawić wątpliwości co do znaczenia podjętego tematu dla przedsięwzięcia Cieszkowskiego. Pełne omówienie eschatologii *Ojciec nasz* wymaga uwzględnienia obydwu wprowadzonych wcześniej sposobów obecności treści eschatologicznych. Bezpośrednim przedmiotem mogłaby zatem być, z jednej strony, analiza przyczyn, które skłaniają polskiego historiozofa do podjęcia problematyki eschatologicznej, to zagadnienie ma jednak dla niniejszej pracy znaczenie drugorzędne. Skoncentruję się natomiast przede wszystkim na próbie odpowiedzi na pytanie, co dzieje się z samą eschatologią w wyniku tego przejścia i jego warunku koniecznego – krytyki tradycyjnych wyobrażeń dotyczących rzeczy ostatecznych człowieka.

Ogólna charakterystyka historiozofii Cieszkowskiego

Pierwotny projekt historiozofii Cieszkowskiego – który interesuje nas z jednej strony ze względu na jego późniejsze eschatologiczne rozwinięcie w *Ojciec nasz*, z drugiej zaś jako filozoficzne stanowisko służące do krytyki tradycyjnych wyobrażeń eschatologicznych – został sformułowany w wydanych w 1838 roku w języku niemieckim *Prolegomenach do historiozofii*. Stanowił on próbę immanentnego przewyciężenia Hegłowskiej filozofii dziejów, szukającą swojej prawomocności w nieciągłości między tą a pozostałymi częściami systemu, zwłaszcza logiką²⁹.

²⁸ Tamże, t. 3, s. 284–285.

²⁹ Por. tenże, *Prolegomena...*, s. 3–8.

Cieszkowski skrytykował autora *Fenomenologii ducha* za to, że nie zastosował odkrytych przez siebie zasad dialektyki do poznania historii. Interpretacja dialektyki zaproponowana przez polskiego filozofa charakteryzuje się stanowczym zaakcentowaniem trzeciego momentu procesu dialektycznego³⁰, a także przekonaniem, że również negacja jest wewnętrznie zróżnicowana i zawiera w sobie istotne elementy tezy³¹. O istocie dialektyki stanowi zatem wyłaniająca się na stopniu syntezy jedność przeciwieństw³² – pogląd ten istotnie odróżnił Cieszkowskiego od lewicy heglowskiej³³. Jest to widoczne zwłaszcza

³⁰ Badacze od dawna zgodnie zwracali uwagę na ten charakterystyczny rys filozofii Cieszkowskiego. M. Morawski mówił o „wybitnej tendencji syntetyzowania, choćby w sensie *complexio oppositorum*” (M. Morawski, *Przedstowie* [w:] M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933, s. 5). Warto przytoczyć następującą charakterystykę autorstwa Andrzeja Walickiego: „Uogólniając powiedzieć można, że na tle współczesnej myśli polskiej autor *Ojciec nasz* jawi się przede wszystkim jako filozof wszechstronnej mediacji. Usiłował on «zapośredniczyć» w wyższej, uniwersalnej syntezie filozofię z religią, racjonalizm z irracjonalizmem, immanencję z transcendencją, postęp z tradycją, wiarę w mającą nadejść totalną regenerację ludzkości z ewolucjonizmem, podkreślającym ciągłość procesu historycznego” (A. Walicki, *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838–1842 w kontekstach intelektualnych epoki* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg...*, wyd. cyt., s. XLVI–XLVII).

³¹ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 26.

³² Swoje rozumienie dialektyki Cieszkowski wyłożył w liście do C.L. Micheleta z 10 października 1836 roku: „Jestem jednak trochę niezadowolony z jej tytułu [Cieszkowski nawiązuje do tytułu *Dialektyka historii*, tak pierwotnie miały bowiem nazywać się *Prolegomena do historiozofii* – T.H.] który doprowadził Pana do przypuszczenia diametralnie przeciwstawiającego się mej naczelnej idei i w tym miejscu winien Panu jestem parę słów wyjaśnienia. Przyczyna tego nieporozumienia tkwi w pomieszaniu zastosowania terminu *dialektyczny*, który może mieć kilka różnych znaczeń, jak np. dialektyka czysto negatywna, czyli drugi stopień logicznego procesu, dalej, dialektyka subiektywna eleatów i w końcu ta, którą miałem na uwadze – prawdziwa dialektyka obiektywna, proces wewnętrzny, z którego rozwija się jedność przeciwieństw, normalny ruch przedmiotu w jego organicznej genezie, rozwój idei ujęty jako jedna całość” (*Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Micheletem w latach 1836–1893* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg...*, wyd. cyt., s. 333).

³³ Na temat różnic między Cieszkowskim a młodoheglistami zob. R. Panasiuk, *Cieszkowski i lewica heglowska*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, nr 20, s. 33–41.

wtedy, gdy przeanalizuje się wpływ tego podejścia na światopogląd społeczno-polityczny polskiego filozofa³⁴.

Najważniejszymi bezpośrednimi konsekwencjami immanentnej krytyki stanowiska Heglowskiego są: zastosowanie zasad logiki sformułowanych przez autora *Fenomenologii ducha* do poznania historii, wyodrębnienie trzech (a nie czterech) epok stanowiących organizm dziejów powszechnych oraz wprowadzenie przyszłości jako przedmiotu w obszar dociekań filozoficznych, czyli uwzględnienie teleologii dziejów powszechnych³⁵. Ponadto, ten szczegółowy problem staje się w *Prolegomenach do historiozofii* punktem wyjścia do ogólnej oceny i rewizji filozofii Hegla, przede wszystkim zaś do określenia jej znaczenia jako zwieńczenia postępu ducha ludzkiego w drugiej epoce dziejów³⁶.

Należy jednak zauważyć, że już u Hegla znajdujemy zalążki trychotomicznej wizji dziejów. Są one wyraźnie obecne choćby w następującym fragmencie *Wykładów z filozofii dziejów*, który ze względu na zastosowany w nim schemat bardzo przypomina wypowiedzi Cieszkowskiego:

³⁴ Ciągłość i jedność dwóch konserwatyzmów Cieszkowskiego, społeczno-politycznego i filozoficznego (wyrażającego się w omówionym wcześniej dążeniu do syntezy, które jest postawą zachowawczą), podkreśliła B.A. Markiewicz, *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Warszawa 1996, s. 31–46, zwłaszcza s. 38). O polskiej recepcji dialektyki Hegla w kontekście niemieckich sporów o jej rozumienie pisał m.in. M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991, s. 104–107.

³⁵ Cieszkowski podkreśla, że Hegel nie mógł jeszcze rozwinąć zagadnienia teleologii dziejów powszechnych. *Prolegomena do historiozofii* wyraźnie dzielą się zatem na dwie części. W pierwszym i drugim rozdziale Cieszkowski krytykuje Hegla za brak konsekwencji w zastosowaniu odkrytej przez niego metody do poznania historii. W trzeciej części, poświęconej teleologii dziejów powszechnych, chce dokonać przełomu i wykroczyć poza stanowiska Hegla (por. A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 50).

³⁶ Przeprowadzoną przez Cieszkowskiego krytykę stanowiska Hegla można podsumować następującymi słowami z *Prolegomenów*: „Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak, to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny” (tamże, s. 84).

Dzieje powszechne są zatem posuwającym się od szczebla do szczebla rozwojem zasady, której treścią jest świadomość wolności. Bliższe określenie tych szczebli jest co do ich ogólnej natury – zadaniem logiki, co do konkretnej zaś – zadaniem filozofii ducha. Należy tu tylko zaznaczyć, że pierwszym szczeblem jest wspomniane już wyżej pogrążenie ducha w stanie naturalnym, drugim zaś – wychodzenie z tego stanu i uświadomienie sobie swej wolności. Ale to pierwsze oderwanie się od stanu naturalnego jest niedoskonałe i tylko częściowe, rodzi się bowiem ze stanu bezpośredniej naturalności i wskutek tego odnosi się do niej i nią jako jednym z momentów jest jeszcze obciążone. Trzeci szczebel to dźwignięcie się od tej jednostkowej jeszcze wolności do poziomu jej czystej ogólności, do samowiedzy i samopoczucia istoty duchowości³⁷.

Wydaje się więc, że Hegel mógł dostrzegać potrzebę trychotomicznego schematu ogólnego w badaniach nad historią, tetrachotomia służyła mu zaś do opracowania i uporządkowania materiału empirycznego. Dlatego jeden z polskich badaczy słusznie zauważył, że „pomyśl ugruntowania ogólnej wizji dziejów powszechnych w strukturze Hegłowskiej filozofii ducha w oparciu o model trychotomiczny zawdzięcza Cieszkowski samemu Hegłowi”³⁸. Należy jednak stwierdzić, że takie fragmenty *Wykładów z filozofii dziejów* jak choćby powyższy, nie mogły być dla Cieszkowskiego wystarczające ze względu na jedno z jego podstawowych założeń metodologicznych, według którego „wszelkie tylko «formalne» aprioryczne dedukcje mają z konieczności wyłącznie «negatywny» charakter i należy je uzupełniać prezentacją «pozytywną», tj. ukazującą empiryczną trafność wywodów dedukcyjnych”³⁹. Postulat ten znajduje wyraźną realizację w *Ojcie nasz*.

Cieszkowski wyróżnia trzy epoki, które określa mianem epoki bytu, myśli i czynu. Pierwsza obejmuje przeszłość, druga – teraźniejszość, trzecia zaś – przyszłość. Pierwszy przełom, przejście od tezy do antytezy rozwoju historycznego, dokonał się dzięki Jezusowi Chrystusowi:

³⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958, s. 84–85.

³⁸ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne...*, s. 41.

³⁹ S. Pieróg, *Dialektyka...*, s. 89. Autor artykułu nawiązuje do: A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg...*, wyd. cyt., s. 109–110.

Przed chrześcijaństwem panował, mianowicie, w dziejach okres zewnętrzności i bezpośredniej obiektywności; co się tyczy subiektywnego ducha, znajdował się on jeszcze na pierwszym szczeblu swego rozwoju, tj. na szczeblu *zmysłowości*, obiektywny zaś duch znajdował się też w swej najbardziej bezpośredniej formie: *abstrakcyjnego prawa*. Natomiast Chrystus przyniósł światu element wewnętrzności, refleksji, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, prawo – do poziomu moralności; stąd też Chrystus stanowi ośrodek czasów minionych, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów powszechnych obrócił⁴⁰.

Syntezę dwóch epok stanowi epoka czynu, która rozwiązuje także problem jedności teorii i praktyki poprzez jego konkretną, dziejową realizację:

Cokolwiek przeto uczucie przeczuło, a wiedza poznała, to wszystko urzeczywistnić musi absolutna wola; i na tym, jednym słowem, polega nowy kierunek, w którym zmierza przyszłość. Zrealizować ideę *piękna i prawdy w życiu praktycznym*, w uświadomionym już świecie przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronnie i pojedynczo występujące elementy życia ludzkości i doprowadzić je do żywego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę *absolutnego dobra* i absolutnej *teleologii* na naszym świecie – oto jest wielkie zadanie *przyszłości*⁴¹.

Na ten podstawowy dla Cieszkowskiego schemat historiozoficzny nakłada się drugi, co prawda funkcjonujący w jego ramach, ale nie mniej czytelny. Wyznacza go podział na praktykę przedteoretyczną i poteoretyczną⁴². Dopiero w trzeciej epoce dziejów ludzkość staje się świadomym wykonawcą historii. Oznacza to zarazem kres jednej z najbardziej problematycznych kategorii Hegłowskiej filozofii dziejów – chytrności rozumu, która została ograniczona do pierwszych dwóch epok.

Epokom odpowiadają trzy rodzaje poznania historycznego. Pierwsze z nich dokonuje się za pośrednictwem przepowiedni, drugie – fi-

⁴⁰ A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 18.

⁴¹ Tamże, s. 21.

⁴² Por. tamże, s. 13–14.

lozofii dziejów. Trzecie zaś jest „istotnie praktyczne, zastosowane, dokonane, samorzutne, dobrowolne, swobodne; toteż obejmuje ono całą dziedzinę czynu, fakty oraz ich znaczenie, teorię i praktykę, pojęcie i jego urzeczywistnienie, a rodzi *wykonawców historii*”⁴³. Czyn sam jest zatem najdoskonalszym sposobem poznawania, ustanawia bowiem jedność formy i treści⁴⁴.

Krytyka dualizmu eschatologicznego

Problem rodzajów poznania historycznego powraca w *Ojcie nasz*, w odrzuceniu tradycyjnej eschatologii związanej z ograniczeniami drugiej epoki. Cieszkowski analogicznie będzie postrzegał człowieka jako wykonawcę zbawienia⁴⁵, Bożą ekonomię wyprowadzi zaś z idei wychowania⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że autor *Ojcie nasz* słusznie dostrzegł odmienną własną koncepcję od tradycyjnych wyobrażeń soteriologicz-

⁴³ Tamże, s. 12.

⁴⁴ Idea jedności formy i treści pochodzi od Hegla: „Do tego właśnie sprowadza się konkretniejsze znaczenie określenia, które wyżej w sposób bardziej abstrakcyjny nazwaliśmy *jednością formy i treści*. *Formą* bowiem w jej najbardziej konkretnym znaczeniu jest rozum jako poznawanie pojęciowe, *treścią* zaś rozum jako substancjalna istota rzeczywistości zarówno etycznej, jak i naturalnej; świadoma identyczność obu – to idea filozoficzna” (G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 20).

⁴⁵ „Zbawienie Ludzi i Ludów – Ludu i Ludzkości – dziś od nich samych i od nich tylko zawisło. – Ustał czas Łaski – nastał czas Zasługi. Dokonało się Miłosierdzie, powstaje Zadośćuczynienie. – Minęła chwila daremnych darów, – nadeszła chwila obliczenia się. – Wszak przekazanych *talentów* było dosyć, – policzmy, co przyniosły. – Biada zakopującym – chwała zarabiającym!” (A. Cieszkowski, *Ojcie...*, t. 1, s. 3).

⁴⁶ „Nie o znikome więc widowisko idzie Bogu – ani też o próżną agitację Rodowi ludzkiemu, – ale o spełnienie i dostąpienie Celu wszego Ducha. – Idzie o to, aby czująca, myśląca i wolna Ludzkość doszła sama przez się (*de facto, de jure et sua sponte*) do pożądanej, świadomej i własnotwórczej Harmonji. – Bo pod tym właśnie warunkiem Duch jest duchem, że się sam rozwija, że sam jest swoim Rodowodem, jak to niezwłocznie uznamy. I pod tym tylko warunkiem zdolen jest dostąpić Harmonji, że ją sam utworzy; inaczej, jeśliby ją gdzieś gotową znaleźć mniemał, na próżnoby jej szukał – samby się tylko oszukał” (tamże, t. 1, s. 116).

nych i eschatologicznych. Dlatego właśnie przekształcił wspomniane dyscypliny teologiczne zgodnie z założeniami własnego stanowiska filozoficznego. Gdyby jednak do tego ograniczała się jego próba, nie stanowiłaby ona niczego wyjątkowego. Cieszkowski równocześnie próbował uprawomocnić swoją historiozofię na gruncie samej teologii, podejmując w tym celu dialog z tradycją chrześcijańską.

Podstawowym przedmiotem przeprowadzonej przez Cieszkowskiego krytyki są wyobrażenia „świata” i „zaświata”. Cieszkowski wyodrębnia trzy historyczne ujęcia relacji między tymi dwoma biegunami rzeczywistości. W starożytności

życie w obecnym świecie do właściwej pełni i estetycznego wykształcenia doszło, ale natomiast świadomość przyszłego świata w zupełnej ciemni pozostała, a to dopóty, dopóki refleksja samego ducha w sobie, budząc wewnętrzną świadomość człowieka, – rozdzielenia w nim samym i w świecie nie sprawiła: przez co owo życie w *jednym* dotąd i jednorodnym świecie samo się na *dwoiste* życie, w *dwoch* światach (idealnym i realnym) rozpadło, – i ustąpiło przed *Stanowiskiem Epoki Chrześcijańskiej*⁴⁷.

Po tym okresie bezwzględnej dominacji „świata” następuje epoka myśli, w której cała uwaga człowieka koncentruje się na „zaświecie”. To właśnie w tej epoce cel rozwoju ludzkości został umieszczony w jakościowo odrębnej rzeczywistości, pozaczasowej i pozahistorycznej. To zaś stanowi główną przyczynę niedostateczności tradycyjnej eschatologii chrześcijańskiej, uznającej radykalny dualizm „świata” i „zaświata”:

Na początku tego nowego kierunku ducha świadomość ułomności i niedostateczności *tego* świata zrodziła żądzę i potrzebę *tamtego*. Skoro zaś świadomość wyższego świata nad rzeczywistość istniejącą we wnętrzu ducha się objawiła, wnet tak silnie zajęła czucie, myśl i wolę człowieka, iż zwróciła je stanowczo ku *tamtemu* światu, pogardziwszy nędzną doświadczoną rzeczywistością i potępiwszy taką⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, t. I, s. 193.

⁴⁸ Tamże.

Według Cieszkowskiego u kresu drugiej epoki „świadomość owa zwróciła się w siebie samą, uznała oczywistą sprzeczność, zawartą w pojęciu realnego świata, nie mającego posiadać owej rzeczywistości”⁴⁹. Po takim kryzysie powinno zdaniem Cieszkowskiego nastąpić wypracowanie trzeciego stanowiska:

Otóż to trzecie Słowo jest wspólnem skojarzeniem dwóch poprzednich, bez ich znoszenia; czyli tutaj zależy na uznaniu tak stanowczego *rozdziału*, jak też wspólnego *udziału* tych światów, t. j. na pojęciu ich samoistnego i odrębnego istnienia, przy kolejnym jednak przechodzeniu w siebie, przy ciągłym i wzajemnym *stawaniu się sobą*. – To właśnie jest niczem innym, jedno owem *spełnieniem się* absolutnej wieczności przez kolejne, ograniczone i zależne od siebie doczesności⁵⁰.

Celem krytyki przeprowadzonej przez autora *Ojciec nasz* jest również wykazanie, że mimo istnienia Boga, który nie redukuje się do świata, nie należy też mówić o jakiegokolwiek przepaści między Bogiem a światem⁵¹. Stanowisko drugiej epoki ograniczyło treść wierzeń eschatologicznych, umieściło je poza rzeczywistością doczesną. Tymczasem

chwilowe *przebywanie* Jezusa Chrystusa, owego Syna Bożego i człowieka, pełnego Ducha Bożego, na ziemi, było dopiero zapowiedzią i wskazówką, było niejako pierwiastkiem trwałego przebywania Boga z ludzkością, po spełnieniu Czasów. – Wszakże *odejście Jego do nieba* nastąpiło pod wyraźnym warunkiem i zapowiedzią *powrotu*. (...) A zalecając nam modlić się o to, i *przyjścia* tego prośbami naszymi wzywać, dał nam rękomię jego dostąpienia i dowiódł, iż pierwotne posłannictwo jego, jako *cierpiącego* Mesjasza, było dopiero *przechodnie*, a nie ostateczne, – niezbędnym środkiem, a jeszcze nie celem; że przyjdzie czas zawarcia pokoju w walczącym i rozerwanym świecie, *czas zaprzeczenia jego zaprzeczeniu* (zniesienia negacji i abnegacji świata), *czas utwierdzenia* i skojarzenia wyłączających się jego żywiołów, *czas pocieszenia zmartwionego* świata, *czas*, w którym Bóg już *nie pozostanie tylko w oderwanym*

⁴⁹ Tamże, t. I, s. 194.

⁵⁰ Tamże, t. I, s. 194–195.

⁵¹ Por. m.in. tamże, t. 2, s. 263–264; tamże, t. 2, s. 502–503.

od świata *niebie*, lecz i *ziemię do nieba*, do *rzeczywistego przybytku Swego* przyjmie, i świat nasz już nie odepchnie od siebie, ale owszem do łona swego przytuli, – słowem, czas dopełnienia dotychczasowych oderwanych domagalności i rozwiązania panującego dotąd Dualizmu, – *przez spóżyście Ducha Świętego z Wszechświatem*⁵².

Kategorie dotyczące czasu a eschatologia

Cieszkowski zauważył, że dualizm eschatologiczny może być wyrażony nie tylko w kategoriach przestrzennych („świat”, „zaświat”), lecz także w kategoriach dotyczących czasu. Sam filozof posługuje się zresztą tymi kategoriami w znaczeniu eschatologicznym, zmieniając jednak ich sens. Zachowuje je, bo pozwalają mu określić, na czym polega przechodzenie w siebie światów i epok, stanowiące podstawowe wyobrażenie *Ojczy nasz* dotyczące rzeczy ostatecznych:

Dla *jednego Miejsca* są to *różne Czasy*, – dla *jednego zaś Czasu* są to *różne Miejsca*, jak to niebawem dokładniej poznamy, skoro te same stosunki pod kategorią Miejsca rozbierzemy. – Że zaś dopełnieniem *Czasu* i *Miejsca* jest *Ruch*, albowiem *Ruch składa się* właśnie z *Czasu* i *Miejsca*, – czyli dokładniej: *Czas*, pomnożony przez *Miejsce*, stanowi *Ruch*, przeto też owe odrębne *Czasy* i *Miejsca*, odrębność i przeciwległość światów stanowiące, kojarzą się przez *Ruch*, przez wzajemny przechód i zachód w siebie. – Tak więc *tamten świat* staje się *tym* przez *nadejście*, ten zaś znowu *tamtym* przez *przejście*. – Jest to śmierć i odrodzenie światów (*Palingenesis objectiva*)⁵³.

Do repertuaru kluczowych pojęć eschatologii Cieszkowskiego należy występująca w powyższym fragmencie „palingeneza”, która pojawia się zarówno w eschatologii podmiotowej (indywidualnej), jak i przedmiotowej (powszechnej). Przedmiotem poniższego artykułu jest przede wszystkim druga z nich, należy jednak wspomnieć, że

⁵² Tamże, t. 2, s. 266.

⁵³ Tamże, t. 1, s. 196.

pierwsza miała zostać rozwinięta w niezachowanej części traktatu *Bóg i palingeneza*⁵⁴. W kontekście *Ojciec nasz* jako komentarza biblijnego trzeba zwrócić uwagę nie tylko na znaczenie tego terminu we współczesnej Cieszkowskiemu filozofii⁵⁵, ale także na jego zastosowanie w Biblii, do którego nawiązuje autor. Pojawia się on zaledwie dwa razy: w Mt 19, 28 został użyty w kontekście eschatologii powszechnej, zaś w Tt 3, 4–5 – w kontekście chrztu. W obu przypadkach tłumaczenie Biblii Tysiąclecia słusznie oddaje go słowem „odrodzenie”. Dla nas szczególne znaczenie ma Mt 19, 28: „Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu (evn th/| paliggenesi,a|), gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sędzić dwanaście pokoleń Izraela”⁵⁶. Cieszkowski wykorzystuje zatem ten rzadki w Nowym Testamencie termin, znany jednak z pism stoików⁵⁷, wierząc, że jego zakres semantyczny pozwala na uprawomocnienie własnych poglądów⁵⁸.

⁵⁴ Pierwsza, zachowana część traktatu ma charakter krytyczny i stanowi przygotowanie do części drugiej, w której miał znaleźć się wykład pozytywny. Wnikliwa lektura tej części dostarcza jednak pewnego wyobrażenia o tym, co mogło się znaleźć w części drugiej. Podstawowe źródło naszej wiedzy o poglądach Cieszkowskiego na temat palingenezy indywidualnej, oprócz *Ojciec nasz*, stanowią fragmenty *Epifanii wiecznej osobowości ducha* C.L. Micheleta. Por. A. Cieszkowski, *Bóg...*, s. 107–208; C.L. Michelet, *Epifania wiecznej osobowości ducha (urywek)* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg...*, wyd. cyt., s. 209–244.

⁵⁵ Cieszkowski niewątpliwie przejął to pojęcie ze współczesnej mu myśli francuskiej, co przekonująco wykazał A. Walicki, *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, nr 16, s. 144–150.

⁵⁶ Cytuję za Biblią Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000.

⁵⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 2, Częstochowa 2005, s. 276.

⁵⁸ „Unikać więc mianowicie powinniśmy najfałszywszego wyobrażenia, przywiązanego zwykle do *końca świata*, jakby on zależał na bezwzględnym zaprzeczeniu, na samym zniszczeniu, absolutnym zniesieniu, po którym dopiero zaczynałaby się jakaś beczczasowa wieczność; – kiedy przeciwnie, ów koniec świata zależy tylko na przerodzeniu, Palingenesi t. j. na przeistoczeniu dotychczasowego stanu i dotychczasowych form istnienia w inne, dalsze i doskonalsze, a miasto zniszczenia, na *podniesieniu* go do wyższej potęgi” (A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 183).

Autor *Ojcie nasz* próbuje wykazać, że trzy podstawowe określenia czasu mają znaczenie relatywne, przechodzą w siebie nawzajem: przyszłość staje się terażniejszością, terażniejszość zaś – przeszłością. Pojęcia te różni następstwo i sposób istnienia⁵⁹, nie określają jednak rzeczywistości jakościowo różnych⁶⁰. Oznacza to, że w *Ojcie nasz* – zapewne w sposób nieświadomy – zmienia się sposób posługiwania tymi kategoriami, które w *Prolegomenach do historiozofii* miały określać epoki zasadniczo różne. Przeprowadzona analiza zakresu semantycznego pojęć pozwala jednak Cieszkowskiemu wykazać, że to, co nazywamy „przyszłym życiem”, „kiedyś koniecznie *tem* życiem stać się musi”⁶¹. Wieczność jest zaś „spełnią” wszystkich wieków, czyli doczesności, górującą nad nimi:

Z tego więc wypada, iż Świat i Zaświat, życie obecne i przyszłe, mają się do siebie – wcale nie jak Doczesność do Wieczności, ale jak *jedna* Doczesność do *innej* Doczesności, których znowu całością i Spełnią jest absolutna Wieczność; czyli inaczej, że świat terażniejszy, równie jak życie obecne, jest rzeczywiście *pewną doczesnością*, a świat przyszły, równie jak życie przyszłe, jest znowu *inną*, ale także *pewną doczesnością* (...) ⁶²

Cieszkowski, argumentując na rzecz swojego stanowiska w kwestii rozumienia wieczności, wykorzystuje wieloznaczność rzeczownika αιων, powszechnie uznawaną w biblistyce⁶³. W swoim pierwotnym znaczeniu określa on pewien odcinek czasu, czyli „wiek”. Może jednak

⁵⁹ Por. tamże, t. I, s. 177.

⁶⁰ „Oznaczenia owe: *przeszłość, terażniejszość i przyszłość*, o tyle tylko mają właściwe i rozróżnione znaczenie, o ile je w zależności od siebie i wzajemnej od siebie względności uważamy. Ogólnie zaś i *bezwzględnie* wzięte, są jedno i toż samo; są temiz samemi chwilami czasu, z różnych stanowisk oglądaniem, – organiczną całość rozwinięcia razem stanowią” (tamże, t. I, s. 175).

⁶¹ Tamże, t. I, s. 178.

⁶² Tamże, t. I, s. 185–186.

⁶³ Według biblistów dotyczy ona również przymiotnika αἰώνιος. Przykładowo C.H. Dodd w swojej klasycznej pracy o Ewangelii świętego Jana wyodrębnił trzy zastosowania pojęć „życie” i „życie wieczne”, które są obecne w żydowskiej literaturze: (1) życie jako przeciwieństwo śmierci (2) życie „wieku” jako przeciwieństwo życia czasu (3) życie nadchodzącego wieku w opozycji do życia obecnego wieku (por. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1998, s. 146).

oznaczając „wieczność”, a nawet „świat”, co jest szczególnie ważne ze względu na jego użycie w niektórych wypowiedziach o końcu świata. Cieszkowski stawia tezę, że „byłoby daleko trafniej i dokładniej, gdybyśmy, trzymając się ściśle wyrażenia pisma Świętego, przemianę taką nie «końcem świata», ale końcem Wieku czyli Ery, *consummatio saeculi*, sunte,leia aivw/no,j, nazywali”⁶⁴. W ten sposób próbuje uprawomocnić swoje rozumienie „końca świata” jako „końca wieku”, związanego z przejściem do wieku następnego⁶⁵.

Eschatologia zostaje zatem włączona w obręb dziejów. Cieszkowski jest przekonany, że u podstaw tradycyjnego wyobrażenia „przyszłego życia” leży charakterystyczny dla drugiej epoki indywidualizm, jednostronna koncentracja na tym, co wewnętrzne i podmiotowe. Wydaje się przy tym, że autor ten chce odrzucić prymat eschatologii indywidualnej nad powszechną. Co jednak najważniejsze, według Cieszkowskiego eschatologia nie polega tylko na podmiotowym przechodzeniu do innego życia, lecz również na przedmiotowym jego przychodzeniu do nas, czyli na nabraniu przez niego jakości bycia terazniejszym⁶⁶.

⁶⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 181.

⁶⁵ G. Kubski przeprowadził szczegółową analizę zaproponowanej przez Cieszkowskiego interpretacji biblijnego wyrażenia συντέλεια τοῦ αἰῶνος oraz słowa αἰών w kontekście polskiej tradycji translatorskiej (zob. G. Kubski, *Ojciec...*, s. 41–51).

⁶⁶ „Cała trudność, a razem fałszywość dotychczasowego pojęcia *przyszłego życia* i *tamtego* dla nas *świata* głównie na tem zależała, iż zwykle *wyobrażano* sobie jednostronnie *jakobyśmy* tylko podmiotowo *przejsć mieli* w przyszłe życie i w tamten świat; gdy tymczasem w istocie, owo przyszłe życie, pojęte co do *czasu*, musi też przedmiotowo *przyjsć do nas*, musi samo *stać się* terazniejszym, właśnie dlatego, że jest dopiero przyszłem, co nie uwłącza bynajmniej naszemu własnemu ruchowi; – bo istotnie my sami w inny stan przechodzimy, to jest *przeistaczamy*, *przeradzamy się*; ale o tem dalej” (A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 180).

Problem podwójnej eschatologii

Uwagę badaczy *Ojcie nasz* często zwracał ostatni rozdział pierwszego (i jedyne wydane za życia autora) tomu dzieła, zawierającego obszerny *Wstęp*⁶⁷. We fragmencie tym Cieszkowski sugeruje, że u kresu dziejów może nastąpić „chwila pozaludzkich postępów, – chwila przekroczenia samej historii Ludzkości”⁶⁸. Naukę mówiącą o tym nazywa „absolutną eschatologią, tj. nauką o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludzkich, pozahistorycznych, pozaplanteranych”⁶⁹. Równocześnie przekonuje czytelnika, że obecnie ta przyszła rzeczywistość dana jest jedynie w przeczuciach i dopiero dalszy rozwój ducha ludzkiego pozwoli na jej rozpoznanie przez myśl:

Jakoż wszelkie objawienie Myśli odpowiada zawsze i ściśle właściwemu wystąpieniu *Czynu*, który ma takową urzeczywistnić i w życie wprowadzić. – Otóż kiedy świat *Czynu*, który właśnie nastaje, spełni i zapełni idealne zadanie myśli, przekazane mu przez ustępujący świat, wtedy dokonawszy *historycznego postępu* ludzkości, nowy objaw Myśli nowe zadanie *Czynu* otworzy i wprowadzi nas w świadomość i w uczestnictwo rzeczy absolutnie *ostatecznych*, t. j. *pozahistorycznych i pankosmicznych*, otwierając nam zarazem nowy i wyższy zakres Wiecznego Żywota⁷⁰.

Wspomniany rozdział często interpretuje się jako próbę uzgodnienia stanowiska Cieszkowskiego z dogmatyczną eschatologią. Jeżeli taka jest intencja filozofa, to dałaby się ona wytłumaczyć w kontekście całego dzieła – G. Kubski przekonująco wykazał, że w *Ojcie nasz* znajdujemy niespójne ujęcia tych samych prawd wiary, raz pozostające w sprzeczności ze stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, innym zaś razem – zgodne z nim⁷¹. Według Piotra Bartuli „wprowadzenie podwójnej eschatologii łagodzi w znacznym stopniu

⁶⁷ Zob. tamże, t. I, s. 203–206.

⁶⁸ Tamże, t. I, s. 205.

⁶⁹ Tamże, t. I, s. 203.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. G. Kubski, *Królestwo...*, s. 130–132.

heterodoksalność koncepcji Cieszkowskiego⁷². Z kolei Andrzej Walicki dopatrzył się w tym fragmencie możliwego wpływu Zygmunta Krasińskiego, który przekonywał swojego przyjaciela w listach, że nie powinien zapominać o eschatologii⁷³.

Jeżeli intencją Cieszkowskiego było uzgodnienie własnej koncepcji z nauczaniem Kościoła, to tego celu nie osiągnął. Brakuje przede wszystkim wzmianki o osobowej paruzji Chrystusa. Co więcej, głównym tematem tego fragmentu jest niemożność wypowiedzenia się na temat eschatologii absolutnej, motywowana zbyt wczesnym etapem rozwoju ducha. Oznacza to, że autor *Ojciec nasz* nie zgodziłby się na odniesienie podstawowych tematów biblijnej i chrześcijańskiej eschatologii do tej rzeczywistości ostatecznej. Ponieważ przynależą one do drugiej epoki, muszą zatem stanowić rozpoznanie tego, co ma być zrealizowane w trzeciej epoce. Dotychczas mogły zaistnieć jedynie przeczucia owej absolutnej eschatologii. Dopiero później będzie możliwe sformułowanie nauki o rzeczywistości pozahistorycznej. Dlatego wydaje się co najmniej wątpliwym, aby intencją tego fragmentu było poszukiwanie zgodności z nauczaniem Kościoła.

Przeciwko tej opinii przemawia również fakt, że omawiany fragment nie jest niespójny z historiozofią Cieszkowskiego, co więcej – to właśnie wprowadzenie eschatologii absolutnej umożliwi uniknięcie sprzeczności, która inaczej musiałaby wystąpić między dwoma podstawowymi rozstrzygnięciami tej filozofii. Z jednej strony holistyczna wizja dziejów wymaga od Cieszkowskiego przyjęcia, że postęp nie jest nieskończony, tzn. że może zostać zrealizowany. Z drugiej jednak strony aktywistyczna koncepcja ducha wymusza przyjęcie, że będzie on postępował dalej. Wskazanie możliwości dalszego postępu – pozaludzkiego, pozahistorycznego i pozaplanetarnego – jest prawdopodobnie jedynym sposobem uniknięcia tej sprzeczności.

Warto zwrócić uwagę na podobieństwo między funkcją, jaką „podwójna eschatologia” pełni w *Ojciec nasz*, a wzmianką o Bogu jako

⁷² P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006, s. 45.

⁷³ Por. A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski* [w:] tenże, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 158.

stojącym ponad historią z *Prolegomenów do historiozofii*⁷⁴. W obu przypadkach idee wyrażone w tych fragmentach mają za zadanie bezpośrednio ograniczyć dzieje. Fragment z *Prolegomenów* przekonująco i wyczerpująco zinterpretował Andrzej Wawrzynowicz⁷⁵. Według tego badacza wprowadzenie Boga jako „sędziego historii” umożliwia w *Prolegomenach* uniknięcie Hegłowskiego wchłonięcia eschatologii chrześcijańskiej przez filozofię dziejów, co uczyniło ducha świata (i stojący za nim czas) ostateczną instancją, czyniąc tym samym każdą aktywność ludzką uwarunkowaną historycznie. Hegel „bezwiednie podnosi relatywizm historyczny do godności absolutu. Wszelka działalność duchowa – bez względu na to, czy ma charakter jednostkowy, czy zbiorowy – podlega bowiem u Hegla wyrokom tak zdefiniowanego czasu”⁷⁶. Z perspektywy Hegłowskiej filozofii dziejów musi zostać podważona sama absolutność idealizmu absolutnego:

W intencji autora *Fenomenologii ducha* filozofia miała być szczytowym szczeblem rozwoju duchowego – ostatecznym wcieleniem ducha absolutnego. Jeżeli jednak, jako taka właśnie, pośrednio podlegać ma ostatecznie ślepej, niemożliwej do zracjonalizowania chytrkości rozumu – w takim razie „tym, co bezwzględne” okazuje się w systemie Hegla nie „duch”, lecz to, co efektywnie stoi za chytrością rozumu, czyli (obiektywny) „czas” w swoim relatywnym, nieskończonym postępie. W tej sytuacji filozoficzny punkt widzenia stanowi jedynie ograniczoną perspektywę danej epoki historycznej, danego czasu, i nic więcej⁷⁷.

⁷⁴ „Jedno tylko stoi ponad historią, jest to duch absolutny, Bóg. Dlatego też, jak wszystko na świecie dziejom podlega, tak one znowu Bogu jedynie podlegają. Jak dzieje powszechnie są sądem ostatecznym, tak znowu Bóg sędzią historii, i to panowanie boże w dziejach powszechnych, kiedy dzieje same nad wszystkim panują, stanowi właśnie ostateczny wynik naszych badań, a zarazem jest ich założeniem, jak zawsze więc, tak i w tym wypadku, jest ono zarazem alfą i omegą” (A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 48).

⁷⁵ Por. A. Wawrzynowicz, *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 2009, nr 1–2, s. 310–314.

⁷⁶ Tamże, s. 312.

⁷⁷ Tamże, s. 313.

Z tej perspektywy Cieszkowski okazuje się obrońcą spirytualizmu filozoficznego, broniącym, „na przekór Hegłowi, prawa myśli zachodniej do obejmowania całokształtu historii ducha, a więc historii zarówno w jej wymiarze relatywnym, jak i bezwzględny”⁷⁸.

Dodać jeszcze należy, że bez Boga i podwójnej eschatologii, czyli dwóch wspomnianych ograniczeń dziejów, zamiar zrealizowany w *Ojciec nasz* byłby bezzasadny. Ewolucję myśli Cieszkowskiego w kierunku filozofii religijnej można teoretycznie uzasadnić tylko pod warunkiem, że perspektywa historii – a więc także historiozofii – pozostaje od czegoś zależna, nie jest samowystarczalna i w tym sensie zupełna. Inaczej wymiar religijny dzieła Cieszkowskiego byłby jedynie stylizacją, pewną formą wyrazu, służącą w najlepszym przypadku celom popularyzatorskim. Tak jednak z całą pewnością nie jest⁷⁹.

Dzięki podwójnej eschatologii okazuje się również, że doktryna Cieszkowskiego jest jedynie immanentyzacją pewnych wyobrażeń eschatologicznych, nie zaś – bezwzględny „wchłonięciem” samej eschatologii. Rozróżnienie to jest ważne, bo oznacza, że rzeczywistość historyczna nie jest dla Cieszkowskiego ostateczną. Dodajmy do tego słuszną opinię G. Kubskiego, według którego przesłanie *Ojciec nasz* „nie jest w żadnym wypadku jedną z nowożytnych koncepcji samozbawienia się pojedynczego człowieka czy całej ludzkości”⁸⁰. Broniąc ludzkiej sprawczości wobec dziejów, Cieszkowski mówi o działaniu Boga w historii, które ma prowadzić i wychowywać człowieka do czynu⁸¹. Najwyższym wyrazem Bożej pedagogii jest przekazanie ludziom Modlitwy Pańskiej, bez której – jak słusznie zauważa Kubski – ludzie nie rozpoznaliby celu swoich dążeń:

⁷⁸ Tamże, s. 314.

⁷⁹ Por. tenże, *Filozoficzne...*, s. 139–140.

⁸⁰ G. Kubski, *Królestwo...*, s. 126.

⁸¹ „Boga nie będziem sobie już wystawiać jako istotę z innego świata nami kierującą, ale owszem żyjącego i współdziałającego w ludzkości, czego przygotowanie i mistyczne przepowiedzenie widzimy w chwilowym i czasowym życiu Chrystusa na ziemi, a co teraz absolutnie mieć będzie miejsce w panowaniu Ducha Świętego w Duchu czasu i społeczeństwa. I to jest rozwiązaniem owego zapowiedzianego powrotu Mesjasza i zesłaniem Ducha Świętego nie na pojedyncze już indywidua, ale na ogół Ludzkości” (A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 3, s. 284).

O biedni my i słabi, mimo wszechbogactw i sił naszych! O nieradni my i niedzielni, mimo doświadczeń i wszelkiej wprawy naszej! – Mamyż więc sami jąć się dzieła, któremu dotąd nie sprostały wieki, mimo natchnionych Boga posłańców? Gdzież mądrość – gdzież hart ducha po temu? – Tylko zamęt w umysłach – czczość w sercach – niedołęstwo w charakterach! Zdołamyż biedne sieroty odbyć ten straszny przepływ ze starego świata ku nowemu o własnych wiosłach i żaglach – bez gwiazdy – bez magnesu – bez sternika? –

Sternikiem waszym Chrystus, – magnesem bratnia miłość jego, – przewodnią gwiazdą święta modlitwa, którą wam przekazał⁸².

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala na postawienie tezy, że w *Ojciec nasz* następuje zerwanie nie tylko z przejściowymi formami chrześcijańskiej eschatologii, ale także z samą jej istotą. W zakończeniu należy spróbować opisać to zerwanie, jego przyczyny i charakter.

Teza o dokonującym się w dziele Cieszkowskiego zerwaniu mogłaby sugerować negatywną ocenę podjętego przez niego przedsięwzięcia. Jeżeli bowiem do dialogu z Objawieniem i tradycją chrześcijańską prowadzą filozofa istotne przesłanki natury teoretycznej, to zerwanie może świadczyć o fiasku podjętej próby religijnego umotywowania historiozofii. Taką diagnozę wzmocniłby fakt, że Cieszkowskiego nie interesuje „prywatna” religijność i tym samym tracą dla niego znaczenie indywidualne konstrukcje religijne, które nie muszą podlegać konfrontacji z przeświadczeniami wspólnoty wiary. Cieszkowski świadomie występuje z pozycji tego, kto historiozoficznie wyjaśnia treść wspólnie podzielanych wierzeń i tekstów religijnych⁸³. W re-

⁸² Tamże, t. 1, s. 4.

⁸³ Cieszkowski nieprzypadkowo już na pierwszych stronach swojego dzieła zwraca uwagę na powszechność Modlitwy Pańskiej: „Ta jedna okoliczność, – ta powszechność w Czasie i w Miejscu, – nie dowodził nam oczywiście, iż Ojciec-Nasz zawiera zakryte dotąd słowo owej powszechnej *komunji* – zareczonej nam przez Zbawiciela, w której ma być jeden Pasterz i jedna Owczarnia, – i różne dary, ale jeden Duch – i różne posługi, ale jeden Pan!...” (tamże, t. 1, s. 18). Ze względu na

ligii ważne jest to, co wspólne, dzięki temu może ona bowiem uzupełniać ograniczenia dyskursu filozoficznego⁸⁴.

Jednak ocena negatywna ostatecznie nie może być sformułowana, gdyż obok zerwania w *Ojcie nasz* obecne są też istotne elementy ciągłości. Cieszkowski zachowuje paradoksalną łączność z tradycją biblijną, bo jego koncepcja – gdyby chcieć ją wyjaśnić w sposób teologiczny – w wielu punktach jest zaskakująco zbieżna z podstawowym ukierunkowaniem eschatologicznym większości ksiąg Starego Testamentu⁸⁵, jednak przy zachowaniu chrześcijańskiego doświadczenia

swoją powszechność religia daje filozofowi możliwość popularyzacji historiozofii, co jest warunkiem koniecznym do „przejścia filozofii w życie”: „Najbliższym jej [filozofii – T.H.] przeznaczeniem jest jej popularyzacja, zamiana charakteru ezoterycznego na egzoteryczny, słowem, jeśli dopuścić taką antynomiję wyrazu, musi się ona *splaszczyc w głąb*; albowiem wszyscy są do niej powołani, a każdy, kto *chce* myśleć – *wybrany*” (tenże, *Prolegomena...*, s. 89). Por. A. Wawrzynowicz, *Ojcie...*, s. 315–316.

⁸⁴ Dlatego słuszna jest następująca opinia: „Pisząc *Ojcie Nasz* Cieszkowski próbował pokazać, że filozofia tylko wtedy przezwycięży ograniczenia dotychczasowej, «refleksyjnej» i «ezoterycznej» filozofii, tylko wtedy stanie się «praktyczna», «stosowana» i «popularna», gdy uda jej się integralnie złączyć z tą formą świadomości, od której niegdyś się oderwała i wyemancypowała – gdy uda jej się połączyć z religią. Integracja filozofii z religią (w szczególności religią chrześcijańską) umożliwi powstanie nowego rodzaju myśli – czy też nowego rodzaju «społecznej świadomości» – która uzyska nowe, nie znane dotąd właściwości: nie spotykana dotąd moc panowania nad ludzkimi uczuciami i wyobrażeniami, nie znana dotychczas zdolność mobilizowania wielkich zbiorowości ludzkich do działania planowego i skutecznego.” (S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojcie nasz Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski...*, wyd. cyt., s. 117–118).

⁸⁵ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że nie ma jednej eschatologii Starego Testamentu. Praktycznie każda generalizacja będzie więc miała jedynie względne znaczenie i nie może być rozumiana w sensie absolutnym. Należy pamiętać, po pierwsze, że Stary Testament powstawał na przestrzeni około dziesięciu wieków, co wpływa na jego niejednorodność. Eschatologia jest jednym z tych elementów nauczania Biblii Hebrajskiej, który podlega największym transformacjom. Co więcej, od różnic nie są też wolne księgi biblijne powstałe w tym samym czasie – na żadnym etapie rozwoju Biblii (dotyczy to również Nowego Testamentu) nie możemy mówić o jednej, podzielanej przez wszystkich eschatologii. Różnice stają się jeszcze większe, gdy włączy się literaturę apokryficzną, w tym zwłaszcza międzytestamentalną, z której również czerpał Cieszkowski.

czasu⁸⁶, którego specyfika polega na wyróżnieniu dwóch, nie zaś jednego, rozstrzygających momentów zbawczych⁸⁷. Eschatologia Cieszkowskiego może być zinterpretowana jako próba reinterpretacji eschatologii Nowego Testamentu w perspektywie (starotestamentowego) doczesnego horyzontu realizacji obietnic eschatologicznych, przy zachowaniu jednak nowego doświadczenia czasu⁸⁸.

Zasadność takiego zamierzenia nie może być oceniana wyłącznie negatywnie, gdyż rzeczywistość eschatologia Nowego Testamentu – mimo istotnej nowości – jest związana z tą występującą w Starym Testamencie i stanowi raczej jej daleko idące rozwinięcie i uzupełnienie, niż zerwanie, zwłaszcza gdy uwzględni się rozwój, który stopniowo dokonywał się w pismach protoapokaliptycznych i apokaliptycznych⁸⁹. To zaś przemawia na korzyść Cieszkowskiego, gdyż prowadzi

⁸⁶ Innym od wymienionego w tekście głównym, ale również ważnym elementem świadczącym o tym, że starotestamentowe doświadczenie czasu jest obce Cieszkowskiemu, jest fakt, że przyjmuje on ideę czasu absolutnego, wyraźnie związaną z teologią chrześcijańską. Tymczasem „dziś pewne jest ponad wszelką wątpliwość, że Izrael nie znał takiego pojęcia czasu absolutnego – czasu, który byłby uprzednio dany wszelkim wydarzeniom i który, niczym formularz kwestionariusza, należałoby tylko wypełnić treścią. (...) Jeśli Izrael nie znał pojęcia czasu absolutnego i linearnego, to wydaje się rzeczą pewną, że nie był w stanie oderwać czasu od każdorazowych wydarzeń, nie potrafił go z nich wyabstrahować” (G. von Rad, dz. cyt., s. 440–441).

⁸⁷ Na temat relacji między nowotestamentową i starotestamentową koncepcją czasu i nowości doświadczenia chrześcijańskiego związanej z „przepełnieniem” eonu eschatologicznego por. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 21–27.

⁸⁸ Nie jest w tym przypadku rozstrzygające, czy w wypowiedziach Cieszkowskiego *explicite* pojawia się deklaracja takiego podejścia do wyjaśnianego tekstu. Autor *Ojciec nasz* deklaruje jedynie posługiwanie się ustaleniami historiozofii. Jego stanowisko wykazuje jednak tak wiele związków z eschatologią Starego Testamentu, że bez trudu można obronić tezę, że jest ono próbą odczytania tekstów pochodzących z Nowego Testamentu w świetle pewnych założeń właściwych dla eschatologii Starego Testamentu. Gdy się na to zgodzimy, zrozumiemy, że jego krytyka chrześcijaństwa jest dokonywana nie tylko przy użyciu narzędzi zewnętrznych wobec religii (np. filozoficznych), ale także wewnętrznych. To właśnie tutaj, w dowartościowaniu immanentnej krytyki religii, tkwi źródło wspomnianych różnic między Cieszkowskim a lewicą heglowską i zarazem podobieństw ze stanowiskiem Bierdiajewa.

⁸⁹ Na temat zmiany perspektywy czasowej w eschatologii prorockiej por. W. Pikor, dz. cyt., s. 286–287.

do wniosku, że trudno wyznaczyć niepowątpiewalne granice wpływu eschatologii Starego Testamentu na Nowy Testament.

Jest to istotne dla pełnej i niejednostronnej oceny *Ojciec nasz*. Należy bowiem zauważyć, że podjęta przez Cieszkowskiego próba motywowana jest nie chęcią powrotu do poprzedzającego chrześcijaństwo stanowiska, lecz dążeniem do wydobycia tkwiącego w eschatologii chrześcijańskiej ładunku społecznego, który może stać się widoczny dzięki przekroczeniu „tradycyjnych” wyobrażeń eschatologicznych i podjęciu próby interpretacji wypowiedzi Nowego Testamentu w kontekście wątków dominujących w Starym Testamencie⁹⁰. Tym samym, choć w *Ojciec nasz* z innych powodów musiało dojść do częściowego zapoznania istotnej nowości przyniesionej przez chrześcijaństwo, dzieło to ma zarazem trwałe znaczenie teoretyczne. Jego celem jest

⁹⁰ Następująco zostały one opisane przez jednego z autorów: „W ST nie ma precyzyjnej nauki o rzeczach ostatecznych. (...) W sensie szerszym można jednak mówić o eschatologii starotestamentalnej. Wypowiedzi prorockie dotyczące przyszłości odnoszą się raczej do zdarzeń, których realizacja miała się dokonać w niedalekiej przyszłości, a nie na końcu czasów. (...) Myślenie prorockie odbiega daleko od tego, co oczekujemy od eschatologii w sensie ścisłym, bowiem oczekiwana odnowa, interwencja Jahwe i Jego sąd to rzeczywistości, które mają dokonać się w doczesności (często za życia pokolenia, do którego skierowane są te słowa). Zmiany jakie zaistnieją w wyniku interwencji Jahwe będą istotne, lecz nie zmienią uwarunkowań określających środowisko życia człowieka. Dopiero literatura z okresu II w. przed Chr., kiedy to kształtowała się wiara w życie wieczne, czyli takie, które nastąpi po śmierci, mogła podjąć tematy dotyczące rzeczy ostatecznych. Według tradycyjnych przekonań los wszystkich zmarłych był taki sam – bytowanie w krainie cieni – Szeolu, gdzie nie ma życia ani światła. W tej nowej perspektywie pojawia się miejsce na nadzieję na ostateczną interwencję Jahwe, która stanie się nowym objawieniem samego Boga. Chodzi tu więc o rodzące się w Izraelu oczekiwanie, iż w przyszłości dokona się takie objawienie Jahwe, które będzie mogło być porównywalne z objawieniem się Boga na Synaju. Nowe działanie Jahwe zadecyduje więc o całym przyszłym losie narodu. Specyfika teologii starotestamentalnej polega na tym, że operuje ona na płaszczyźnie ogromnych przestrzemi czasu. Wydarzenia historyczne stały się okazją do snucia refleksji hagiografów nad sensem minionych dziejów. Podejmowano próby określenia celu do jakiego zmierza Izrael. Z tej refleksji zrodziła się nauka o nowym eonie, który miał zastąpić doczesny. Dokonane rozróżnienie dwóch światów (eonów) pozwoliło w końcu na określenie tego co doczesne i tego co przyszłe (istotnie odmienne w stosunku do doczesności). Nowa a zarazem oczekiwana rzeczywistość miała stać się owocem dzieła zbawczego, które winno w sposób definitywny zmienić oblicze stworzenia (tego co doczesne)” (A.S. Jasiński, *Elementy eschatologii starotestamentalnej*, „Scriptura Sacra” 2001, nr 5, s. 18–19).

odpowiednie dowartościowanie społecznego wymiaru eschatologii chrześcijańskiej poprzez eksplorowanie jej źródeł.

Nie widać też w nim chęci przekroczenia stanowiska religijnego, lecz wolę powrotu do niego na wyższym, spekulatywnym poziomie. Sytuacja, w której Cieszkowski postawił sam siebie, przypomina tę, w której znalazł się święty Paweł. Autor *Listu do Rzymian* również podjął próbę immanentnej krytyki religii i jej instytucji (judaizmu) ze względu na nową religię (chrześcijaństwo), a nie w celu odrzucenia dawnej wiary. Ta zbieżność jest podwójnie pouczająca. Z jednej strony pozwala zdefiniować podstawową trudność, w którą wnikają się współczesne „świeckie” próby odczytania teologii świętego Pawła. Z drugiej strony ta analogia jest przydatna do zrozumienia podstawowej, źródłowej sytuacji, w której Cieszkowski znalazł się jako twórca historiozofii. Dzięki temu pozwala ona uchwycić relacje między historiozofią a eschatologią w *Ojcie nasz*.

Bibliografia

- Bartula P., *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Бердяев Н., *Истина и откровение*, Москва 1996.
- Cieszkowski A., *Bóg i palingeneza*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 107–208.
- Cieszkowski A., Michelet C.L., *Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Micheletem w latach 1836–1893* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 323–433.
- Cieszkowski A., *Ojcie nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923.
- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 1–105.
- Dodd C.H., *Przypowieści o Królestwie*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1981.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1998.

- Duling D.C., *Kingdom of God, Kingdom of Heaven* [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 49–69.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Jakubowski M.N., *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991.
- Jankowski A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jasiński A.S., *Elementy eschatologii starotestamentalnej*, „Scriptura Sacra” 2001, nr 5, s. 13–30.
- Klepacz M., *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933.
- Kubski G., *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatowski*, Poznań 1995.
- Kubski G., *Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego o końcu świata* [w:] G. Kubski, *Biblia romantycznie odczytywana*, Poznań 2005, s. 41–51.
- Markiewicz B.A., *Hermenutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, nr 1–2, s. 45–60.
- Markiewicz B.A., *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Warszawa 1996, s. 31–46.
- Michelet C.L., *Epifania wiecznej osobowości ducha (urywek)* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 209–244.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 2, Częstochowa 2005.
- Panasiuk R., *Cieszkowski i lewica heglowska*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, nr 20, s. 33–41.
- Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.
- Parchem M., *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, Warszawa 2002.
- Pieróg S., *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka”, 1993, nr 4, s. 77–100.
- Pieróg S., *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Warszawa 1996, s. 115–126.
- Pikor W., *Eschatologia i apokaliptyka* [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 4, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 231–294.

- von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Walicki A., *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski* [w:] A. Walicki, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 83–171.
- Walicki A., *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, nr 16, s. 127–171.
- Walicki A., *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838–1842 w kontekstach intelektualnych epoki* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. VII–XLVII.
- Wawrzynowicz A., *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010.
- Wawrzynowicz A., *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 2009, nr 1–2, s. 308–328.

Kłopotliwa idea Fiodorowa. Pro et contra immanentnemu zbawieniu

Cezar Jędrisko
Uniwersytet Jagielloński

Mikołaj Fiodorowicz Fiodorow (1829–1903) zajmuje szczególne miejsce w dziejach filozofii rosyjskiej. Zasłużył sobie na nie z wielu powodów. Przede wszystkim – wpływem, jaki wywarł na kształtowanie się intelektualnego obrazu epoki. Jego idea budziła podziw wśród najwybitniejszych przedstawicieli myśli rosyjskiej XIX wieku: Włodzimierza Sołowjowa, Lwa Tołstoja, a przede wszystkim Fiodora Dostojewskiego. Deklarowali oni poparcie dla projektu Fiodorowa, lecz żaden z nich nie był w stanie zaakceptować go w pełni. Poszczególne wątki myśli Fiodorowa zostały za to rozwinięte przez licznych następców, filozofów religijnych i wynalazców, ale znowu: nikt nie przyjął idei Fiodorowa w całości. Sławomir Mazurek włącza autora *Filozofii wspólnego czynu* w grono „fundatorów” rosyjskiego odrodzenia religijno-filozoficznego z początku XX wieku¹, wpływów Fiodorowa w żadnym wypadku jednak nie można ograniczać wyłącznie do filozofii. Prawdopodobnie z większym powodzeniem oddziaływał na literaturę (w tym fantastykę) i na rozwój technologii². Pomimo archaiczności pewnych schematów myślowych idea Fiodorowa pozostaje niezmiernie aktualna, gdyż podniesiony przez niego problem nie stracił nic na ważności. Ponadto, projekt rosyjskiego myśliciela pod względem formy jest czymś unikalnym w skali myśli europejskiej – stanowi

¹ S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 81–83.

² K. Pietrzycka-Bohosiewicz, „Przerzucić most nad rzeką czasu...” *Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy* [w:] *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Świeży, Kraków 2001; С.Г. Семенова, *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004, s. 445–453.

„nowe słowo”. Badacze napotykną problem, próbując zaklasyfikować Fiodorowa. Jego dorobek intelektualny nie stanowi „filozofii”, pojmowanej jako zespół pewnych poglądów, ponieważ pomysł Fiodorowa to w rzeczy samej jedna myśl. Nie ma ona jednak charakteru abstrakcyjnego, nie jest to uogólnienie, ani nawet teza opisująca jakiś stan rzeczy. Fiodorow jest autorem imperatywu – bezwzględnego nakazu wskrzeszenia zmarłych ojców, fizyczno-duchowego przywrócenia do życia wszystkich minionych pokoleń.

Wspólne dzieło – tym mianem Fiodorow określał swoją ideę – jest ostatecznym zadaniem stojącym przed ludzkością. Jego istotą jest finalne zwyciężenie śmierci przez gatunek ludzki. Nie ogranicza się ono do osiągnięcia nieśmiertelności przez przedstawicieli wysoce rozwiniętego społeczeństwa przyszłości, lecz obejmuje sobą wszystkie uprzednio istniejące pokolenia. Prochy przodków – ojców – mają zostać wydobyte i ożywione, aż do pierwszych ludzi. Wskrzeszenie Adama i Ewy będzie zwieńczeniem dzieła.

Choć pomysł Fiodorowa wydaje się absurdalny, w rzeczy samej dotyka podstawowej kwestii życia ludzkiego i jest wyrazem konstytutywnych dla człowieczeństwa uczuć: strachu przed śmiercią oraz cierpienia spowodowanego odejściem bliskiego. Rosyjski myśliciel właśnie na tej podstawie klasyfikuje umieranie jako coś, co jednoznacznie stoi w sprzeczności z idealnym porządkiem świata. Śmierć jest złem ontologicznym i etycznym. Nie można przyzwolić na śmierć bliskiej osoby, swojego ojca, jeżeli zawdzięczamy mu życie i darzymy go szczerą miłością³.

Kwestia praktyki wspólnego dzieła ma znikomą ważność w porównaniu z intencjami i przyczynami kryjącymi się za projektem wskrzeszenia⁴. Fiodorow w tym temacie pozostaje fantastą i utopistą, wierzącym, że dzięki zapanowaniu nad środowiskiem naturalnym (np. przez chemiczne wywoływanie deszczu) możliwe będzie zbudowanie cywilizacji dobrobytu. Ta zaś będzie podstawą dla dalszego nieograniczonego rozwoju technologicznego, który doprowadzi do wynalezienia techniki łączenia rozerwanych cząstek (w ten mechaniczycz-

³ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. M. Milczarek, C. Wodziński, Kęty 2013, s. 130.

⁴ M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013, s. 142.

ny sposób Fiodorow pojmował bowiem śmierć) i przywracania życia zmarłym organizmom. Niemniej jednak wśród praktycznych wskazań Fiodorowa znajduje się kilka niezwykle istotnych. Po pierwsze, wspólne dzieło musi być wysiłkiem wszystkich ludzi i wszystkich musi obejmować. Po drugie, to co teraz przynosi szkodę ludzkości (siły przyrody i technika wojenna) powinno zostać przekształcone tak, aby jej pomagało. Po trzecie, rozwój technologiczny będzie szedł w parze z rozwojem moralnym.

Technologiczna utopia stanowi w idei Fiodorowa tylko fasadę, pod którą kryje się niezwykła myśl religijna, wychodząca z odczytania chrześcijaństwa przez pryzmat wskrzeszenia Łazarza przez Chrystusa⁵. Dla Fiodorowa ten ewangeliczny cud nie tyle definiuje chrześcijaństwo jako religię wskrzeszenia (Fiodorow posługuje się grą pojęć: 'воскрешение' – ros. wskrzeszenie, 'воскресение' – ros. zmartwychwstanie), ile wyznacza jego funkcję w historii i określa powinność chrześcijanina – naśladownictwo Chrystusa-wskrzesiciela. Czyny Chrystusa ukazują, że śmierć może zostać pokonana, a odkupienie przez Niego grzechów daje przestrzeń dla urzeczywistnienia zapowiedzianego w wyznaniu wiary powszechnego zmartwychwstania⁶. Po stronie Logosu, Słowa, wskrzeszenie ludzkości już się dokonało, oczekuje ono jedynie na realizację, na czyny człowieka.

Wspólne dzieło pomyślane w perspektywie religijnej – a jest to jedyna optyka zgodna z intencją Fiodorowa – to pewna radykalna, i nie nowa, wizja eschatologiczna. Wedle rosyjskiego filozofa istotą zła jest śmierć, ponieważ wszelkie przejawy zła w ostateczności sprowadzają się do problemu umierania. Odpowiada ono za brutalność obecną w życiu, bez niego nie byłoby walki o byt. Śmierć w rzeczy samej jest główną przyczyną rozbratu między ludźmi. Zamiast współdziałać w realizacji wyższego celu, zwracamy się przeciwko sobie kierowani najniższymi instynktami. Całkowite wyeliminowanie śmierci, czyli przywrócenie do życia każdej istoty, która umarła, oznaczałoby wyeliminowanie ontologicznego zła, a zatem byłoby pełnym przemienieniem rzeczywistości. Prawa przyrody opierające się na zjawisku umierania – tak zwana ślepa siła, która w pismach Fiodorowa spełnia rolę diabła – zostałyby wtedy zastąpione bogoludzkim Logosem.

⁵ С.Г. Семенова, *Философ...*, s. 257.

⁶ N. Fiodorow, dz. cyt., s. 592.

Wypełnienie powinności powszechnego wskrzeszenia zadanego przez Chrystusa domknęłoby soteriologiczne dzieje ludzkości. Życie po powszechnym wskrzeszeniu nosi znamiona wieczności i świętości. Wspólne dzieło to w języku teologii *apokatastaza*. Rosyjski filozof nie dopuszczał innej wizji zbawienia, pytając, czy możliwe byłoby wieczne szczęście, gdybyś wiedział, że twój brat cierpi wieczne męki?⁷

Fiodorow swój projekt określa mianem immanentnego zbawienia, które przeciwstawia zbawieniu transcendentnemu⁸. Parę pojęć „immanentny” i „transcendentny” możemy tutaj wyjaśnić dwojako, w perspektywie dwóch pytań: 1) skąd przychodzi zbawienie? 2) czym jest rzeczywistość zbawiona? Obydwa ujęcia występują równolegle w pismach autora *Filozofii wspólnego czynu*. W pierwszym z nich wizja zbawienia, które pochodzi ze świata, zostaje przeciwstawiona takiej, w której źródło zbawienia znajduje się poza światem. Zbawienie immanentne dokonuje się wewnętrznymi siłami ludzkości, co nie jest jednak równoznaczne ze „zbawieniem się poza Bogiem” czy „zbawieniem bez Boga”. Poprzez wewnętrzną dialektykę dwóch pierwiastków w człowieku, dwóch natur – boskiej i ludzkiej – w samej ludzkości tkwi siła potrzebna do zbawienia. Od strony Boskiej zbawienie już nastąpiło, w momencie odkupienia grzechów i zmartwychwstania Chrystusa. Zostaje ono uzupełnione przez czyn ludzkości. Tymczasem transcendentne zbawienie jest zbawieniem pod wpływem aktu istoty transcendentnej względem ludzkości, Łaską spływającą w pewnym – wybranym przez zbawiającą istotę – momencie. W tej drugiej optyce immanentyzm zbawienia będzie wskazywał, że rzeczywistość doczesna zostanie podniesiona do rangi wieczności. Przemienienie materii nie będzie jej końcem, lecz jej wzbogaceniem, podniesieniem jej jakości. Innymi słowy jest to wizja Królestwa Bożego na Ziemi⁹. Natomiast zbawienie transcendentne jest wizją Królestwa Bożego w Niebie. Materia i czas znikną na rzecz rzeczywistości duchowej,

⁷ С.Г. Семенова. *Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса)* [w:] Н.Ф. Федоров: *pro et contra*. Книга 2. Антология: к 180-летию со дня рождения и 100-летию выхода в свет 1 тома „Философии общего дела”, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, s. 925–926.

⁸ J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania* [w:] tegoż, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 111.

⁹ N. Fiodorow, dz. cyt., s. 521.

wyłącznie inteligibilnej. Zbawienie transcendentne będzie więc równoznaczne z końcem tego świata.

Powyższe dwa typy zbawienia pociągają za sobą dwie możliwe postawy ludzkości wobec czasów ostatecznych: aktywną oraz pasywną. Fiodorow ostrzega przed niebezpieczeństwem biernego oczekiwania na zbawienie, które ma „skądś” nadejść, ponieważ owo „gdzieś” nie istnieje. Nie ma transcendentnego Boga, lecz jest Bóg bliski, Bóg będący człowiekiem (Chrystus), Bóg będący w człowieku. Człowiek jest narzędziem, przez które Bóg działa w świecie; ludzkość jest jedyną siłą wykonawczą Boskiego zamysłu względem świata¹⁰. Nawet Chrystus dokonywał cudów jako człowiek. Kenoza jest wyrzeczeniem się boskości, aby jako człowiek przebóstwić swoją naturę. Bez naśladownictwa Chrystusa, bez przebóstwienia natury przez czyn, zbawienie może nie nadejść. Stąd też wynika specyficzny stosunek Fiodorowa do apokalipsy św. Jana. Jest to przestroga, ukazanie tego, co może się stać, jeżeli ludzkość nie przemieni rzeczywistości, nie wykona zadania¹¹. Apokalipsa stanowi scenariusz dla pasywnej eschatologii – w dodatku przerażający, ponieważ sąd ostateczny i skazanie części ludzkości na potępienie oznacza niepowodzenie powszechnego zbawienia.

Projekt Fiodorowa od chwili powstania wzbudzał głębokie kontrowersje. Poniżej przyjrzymy się wybranym argumentom *pro et contra* wysuwanych przez adwersarzy i zwolenników idei wskrzeszenia ojców. Skoncentrujemy się wyłącznie na głosach dotyczących istoty wspólnego dzieła, czyli jej religijnego wymiaru.

Stosunek Sergiusza Bułgakowa, jednego z najważniejszych prawosławnych teologów i filozofów, do myśli Fiodorowa przechodził różne stadia, ale nigdy nie stał się pełną akceptacją idei wspólnego czynu. Choć Bułgakow ostatecznie wypowiada się na korzyść idei Fiodorowa, wysuwa przeciwko niej kilka ciekawych zarzutów.

1. Fiodorow dokonuje racjonalizacji chrześcijaństwa. Odrzuca działanie siły transcendentnej w świecie imię skrajnego immanentyzmu, co za tym idzie, neguje potrzebę wydarzania się cudów¹². Bułgakow wskazuje, że o ile wskrzeszenie Łazarza przez Chrystusa miało

¹⁰ Tamże, s. 134–135.

¹¹ Tamże, s. 600.

¹² S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010, s. 499.

charakter cudu, o tyle powszechnego technologicznego wskrzeszenia cudem już w żadnym wypadku nazwać nie można. Cudem jest to, czego nie da się wytłumaczyć. Natomiast wspólne dzieło jest planem, w którym z określonych przyczyn wynikają określone skutki, jest pracą. Takim zracjonalizowanym i zinstrumentalizowanym pojęciem wskrzeszenia zostaje zastąpione autentyczne zmartwychwstanie ludzkości. Bułgakow zauważa, że Ewangelia wzywa do wiary w cuda, zwłaszcza w cud zmartwychwstania¹³. Wyrugowanie cudowności z projektu Fiodorowa ma również swoje konsekwencje w kondycji człowieka wskrzeszonego. Zostanie przywrócony do życia w takiej postaci, w jakiej żył. Tymczasem przeobrażenie ciała, uduchowienia ciała, przemienienie materii będzie cudem, a nie przemyślanym efektem inżynierii.

Choć uwaga Bułgakowa jest słuszna, pojęcie cudowności daje się w projekcie Fiodorowa obronić, przy założeniu bogoludzkiej, teurgicznej działalności, współpracy człowieka i Boga. Bóg działa w świecie jako siła wewnętrzna, gdyż działa rękami człowieka. Cuda wydarzają się jako efekt pracy człowieka. Fiodorow również nie przeciwstawia wiary rozumowi, jest zwolennikiem wielkiej syntezy wszystkich mocy poznawczych pod egidą serca. Wykształcaniu się poznania integralnego (i zbiorowego) odpowiadać ma na poziomie społecznym rozwój syntetycznych instytucji: połączenie szkoły, cmentarza, muzeum i cerkwi.

2. W Fiodorowskim pojęciu wspólnego dzieła tkwi błąd kategorialny: na płaszczyźnie czasowości stawia się to, co znajduje się poza czasem¹⁴. W ortodoksyjnym chrześcijaństwie Eschaton jest końcem rzeczywistości w obecnej postaci (czasu i przestrzeni) i podniesieniem jej do wyższego wymiaru – wiecznego wymiaru ducha. Tymczasem u Fiodorowa przemiana nie dość, że dotyczyć będzie jedynie wybranych cech rzeczywistości, to jeszcze będzie miała charakter progresywny; nie będzie nagłym zakończeniem istnienia grzechu, lecz jego mozolnym usuwaniem ze świata.

Czy zarzut Bułgakowa jest trafny? U Fiodorowa granica między historią a metahistorią rzeczywistości zostaje rozmyta, lecz nie oznacza

¹³ Tamże, s. 510.

¹⁴ Tamże, s. 503.

to jej całkowitego braku. Fiodorow prognozuje, że rozwój technologii wskrzeszania (tak zwanej patrofikacji) będzie stanowił naturalną kontynuację rozwoju medycyny, która na pewnym etapie będzie w stanie zagwarantować nieśmiertelność. Wskrzeszanie minionych pokoleń stanie się procesem czasochłonnym, następującym etapami i z konieczności wymagającym przełomowych odkryć i rozwiązań we wszystkich obszarach życia ludzkiego, w tym także w dziedzinie gospodarki. Wskrzeszona ludzkość nie pomieści się na jednej planecie, dlatego integralną częścią wspólnego dzieła jest zapanowanie nad przestrzenią kosmiczną – kolonizacja planet i sterowanie ruchem ciał niebieskich. Ostatecznym „produktem” projektu Fiodorowa jest nieśmiertelna wskrzeszona ludzkość wszystkich pokoleń, dla której swoje oryginalne znaczenie stracił czas (nieśmiertelni nie odmierzają długości trwania życia) oraz przestrzeń (ponieważ nie stanowi ona już przeszkody). Przemieniona rzeczywistość Fiodorowa jest zatem dość osobliwa: choć osadzona w czasoprzestrzeni, ani czas, ani przestrzeń nie posiadają w niej już swojego sensu – jakby ich nie było. Mamy więc pewne przedstawienie metahistorii. Kiedy jednak rzeczywistość historyczna zostaje w ten sposób przekroczone? Ten moment zdaje się przychodzić niezauważenie.

3. Fiodorow nie rozumie chrześcijańskiego sensu śmierci. Autor *Filozofii wspólnego czynu* zupełnie nie uznaje znaczenia życia pozagrobowego, doświadczenia duszy po oddzieleniu od ciała. Jest to między innymi powód, dla którego nie dostrzega różnicy pomiędzy wskrzeszeniem Łazarza („Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął”) a zmartwychwstaniem Chrystusa, który zstąpił do piekieł i przeszedł wszystkie stopnie życia pozagrobowego¹⁵. Tego zarzutu Bułgakowa nie można prosto odeprzeć¹⁶. U Fiodorowa mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Choć słowo „śmierć” pojawia się na prawie każdej stronie jego pism, temat śmierci nie został tak naprawdę przez niego opracowany. Mówi tylko „o walce ze śmiercią”, „o przewyciężeniu śmierci”. Brak tam jednak refleksji nad samą śmiercią, ponieważ dla Fiodorowa śmierć

¹⁵ Tamże, s. 500–501.

¹⁶ Por. A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmietow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 96.

jest czystą negatywnością, nie stanowi żadnego doświadczenia duchowego dla umierającego, jest po prostu końcem – bezsensownym i sprzecznym z powołaniem człowieka do wieczności. Śmierć osoby ma znaczenie jedynie dla jej bliskich – odczuwają oni rozpacz i potrzebę przeciwstawienia się jej, czyli wskrzeszenia ojców.

W przeciwieństwie do innych adwersarzy *Filozofii wspólnego czynu* Georgij Florowski nie akceptuje ani ogólnych intencji projektu wskrzeszenia, ani poszczególnych jego aspektów. Być może jest on właśnie najbardziej konsekwentnym krytykiem Fiodorowa i jednym z nielicznych, którzy trafnie pojęli rozmach jego projektu. Idea Fiodorowa jest monolitem, nie ma w niej części ani elementów, można ją przyjąć w całości albo wcale. Pod tym względem Florowski jest wierny zamysłowi Fiodorowa, rozumie holistyczny wymiar projektu, lecz go odrzuca. Wysuwa przeciwko niemu dwa zarzuty teologiczne.

1. Fiodorow miesza kompetencje boskie i ludzkie. Działanie Boże jest przeciwstawione działaniu ludzkiemu, a Łaska zostaje zdeprecjonowana na rzecz pracy¹⁷. Fiodorow wpada w herezję pelagianizmu, czyli przekonania, że człowiek sam w sobie nie jest grzeszny i przy pomocy tkwiących w nim sił, swojej woli, jest w stanie osiągnąć zbawienie. Fiodorow nie przemyślał w wystarczającym stopniu problemu grzechu, właściwie grzech zastąpił fizykalnym pojęciem śmierci. Autor *Filozofii wspólnego czynu* przyczynę wszelkiego zła widzi w śmierci, ona tak naprawdę jest jedynym pra-złem. Sama zaś śmierć jest zjawiskiem przyrodniczym, pewną skazą istot żywych. Skoro więc śmierć nie posiada dla Fiodorowa swojego metafizycznego wymiaru i zamyka się wyłącznie w rzeczywistości cząstek, które w jej wyniku ulegają rozdzieleniu, żadne ponadnaturalne środki nie są konieczne do jej pokonania. Śmierć może zostać przewycięzona wyłącznie na poziomie materii, gdyż tylko tam istnieje. Nie ma potrzeby angażowania Łaski, nie jest wymagana transcendentna pomoc w przemienieniu świata. Ludzka praca (pod postacią zaawansowanej technologii) jest wystarczająca do przekształcenia życia doczesnego w życie wieczne¹⁸.

¹⁷ Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия* [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, s. 721.

¹⁸ Тамże, s. 720.

2. Drugi zarzut jest bezpośrednio powiązany z pierwszym. Nie tylko natura ludzka jest zbyt płytko i prosto pomyślana, ale także sam Chrystus został przez Fiodrowa zredukowany. Bogoczłowiek we wspólnym dziele pełni rolę cudotwórcy-nauczyciela¹⁹. Chrystologia Fiodorowa jest szczątkowa i umniejsza postać Syna Bożego. Fiodorow częściej mówi o Łazarzu niż o samym Chrystusie, a gdy już mówi o Chrystusie, to w kontekście wskrzeszenia Łazarza. Tajemnica zmartwychwstania pozostaje przysłonięta przywołaniem Łazarza z grobu. Adam Sawicki dopełnia twierdzenie Florowskiego trafną uwagą, że „dla Chrystusa czynienie cudów i wskrzeszanie nie było celem samym w sobie, ale miało na względzie pobudzenie w ludziach wiary”²⁰.

Obydwa zarzuty Florowskiego są bardzo poważne, bo stanowią podstawę do wykluczenia Fiodorowa poza nawias chrześcijaństwa. Chrześcijaninem jest ten, kto wierzy w Bogoczłowieka, wspólne dzieło zaś to wyłącznie zadanie człowieka. Autor *Filozofii wspólnego czynu* kwestionuje naczelną rolę Łaski w dziele zbawienia, kładzie nacisk przede wszystkim na pierwiastek ludzki, umniejszając tym samym znaczenie pierwiastka boskiego. Czy jednak jest tak na pewno?

Brak rozwiniętej chrystologii, brak odniesienia się do innych wydarzeń z życia Chrystusa niż cuda wskrzeszenia nie jest równoznaczny z zanegowaniem ortodoksji. Fiodorow po prostu nie wypowiada się na tematy, które nie wydają mu się istotne w perspektywie realizacji wspólnego dzieła. Jego intencją nie było zbudowanie systemu teologicznego, nie było nią także stworzenie konkretnej wykładni chrześcijaństwa. Fiodorow był praktykiem, teoria go nie interesowała. Choć z jego pism wyłania się pewna interpretacja chrześcijaństwa²¹, nie jest ona kompletna – bo nie to było jego celem. Wspólne dzieło jest wyrażone pod postacią imperatywu: nakazu działania. Nie jest to próba opisu rzeczywistości, lecz wskazanie konieczności jej przemiany.

Dysproporcja między elementem boskim i ludzkim w zbawieniu również nie jest oczywista. Nie wydaje się zasadne twierdzenie, że u Fiodorowa brakuje metafizyki bogoczłowieczeństwa. Filozof

¹⁹ Tamże, s. 722.

²⁰ A. Sawicki, dz. cyt., s. 76.

²¹ M. Milczarek, dz. cyt., s. 120.

z konieczności koncentruje się na roli człowieka, ponieważ od strony boskiej powszechne wskrzeszenie już nastąpiło – Chrystus odkupił winny ludzkości, umierając na krzyżu. Boski akt wymaga teraz dopełnienia od strony ludzkości²². Wspólne dzieło jest czynem synergicznym, wspólnym działaniem Boga i człowieka – Bóg działa rękami ludzkości. Choć chrystologia Fiodorowa jest rzeczywiście uboga, zostaje uzupełniona nauką o Trójcy Świętej. To ona stanowi metafizyczne podłoże idei Fiodorowa²³. Pierwszy człon wyrażenia „wspólne dzieło” ma właśnie znaczenie trynitarne. Możliwość powszechnego wskrzeszenia jest uzależniona od wykształcenia się między ludźmi więzi na wzór relacji łączącej osoby Trójcy Świętej. Wszyscy ludzie muszą stworzyć braterstwo; będąc mnogością, mają stać się jednością.

Mikołaj Bierdiajew wielokrotnie podkreślał znaczenie Fiodorowa dla myśli rosyjskiej, lecz odrzucał jego ideę w oryginalnym kształcie. Główną barierę stanowił stosunek do materii²⁴. Bierdiajew w przeciwieństwie do swojego poprzednika był transcendentalistą. Uznawał istnienie dwóch światów – rzeczywistości fenomenalnej oraz wyższej rzeczywistości ducha – wieczności. Byt (świat fenomenów), czyli wedle Fiodorowa jedyna istniejąca rzeczywistość, dla Bierdiajewa jest złem ontologicznym, konsekwencją upadku i niepowodzenia ducha²⁵. To co dobre i piękne istnieje w świecie fenomenów jedynie jako przeblask wyższej rzeczywistości. Przebóstwienie wedle Bierdiajewa będzie wyzwoleniem się ducha od swoich przejawów, końcem tego świata. Tymczasem Fiodorow twierdził, że – przeciwnie – świętość jest możliwa jedynie w tym świecie.

Pomimo powyższej fundamentalnej różnicy to właśnie Fiodorow najbardziej wpłynął na kształtowanie się centralnych idei filozofii Bierdiajewa. Bierdiajewowska koncepcja eschatologicznej twórczości

²² N. Fiodorow, dz. cyt., s. 215.

²³ Szczegółowe omówienie tego tematu w: Л.Л. Регельсон, *Тринитарные основы проекта Николая Федорова*, [w:] Н.Ф. Федоров: *pro et contra*. Книга 2..., s. 886–903.

²⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C.-S.W., Warszawa 1999, s. 222.

²⁵ Częściowe zestawienie idei Fiodorowa i Bierdiajewa zawarte w: C. Jędrisko, *Filozofowie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go przemienić. Filozoficzny projekt Mikołaja Fiodorowa i Mikołaja Bierdiajewa*, „Kultura i wartości” 2013, nr 3(7), s. 46–57, źródło: <http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/>, data dostępu: 10.02.2014.

jest zmodyfikowaną, pozbawioną utopijności i elementów fantastycznych, ideą wspólnego dzieła – jest imperatywem synergicznego (bogoludzkiego) przeobrażenia mikro- i makrokosmosu (osoby i świata).

Bierdiajew najbardziej cenił w dorobku Fiodorowa postulat aktywizmu eschatologicznego. Człowiek może na dwa sposoby podejść do kwestii ostatecznych: może biernie oczekiwać na nadejście nieuchronnego, jak ma to miejsce w judaizmie i chrześcijaństwie chiliastycznym, albo może czynnie uczestniczyć w dziejach zbawienia. Pierwsze rozwiązanie jest wedle Bierdiajewa oznaką eschatologicznej niedojrzałości. Towarzyszące nieuchronnemu poczucie strachu rodzi bierność, która staje się przyczyną rzeczywistej nieuchronności oczekiwanego końca. Uczestnictwo w tym eschatologicznym błędnym kole nie godzi się istocie posiadającej boską naturę, istocie, za której odkupienie cierpiał Chrystus. Osoba musi świadomie pokierować swoimi intencjami i czynami tak, aby przebóstwić swoją naturę i przemienić świat. Musi więc wybrać drugie rozwiązanie, które w radykalny sposób wyłożył Fiodorow w swoim projekcie powszechnego wskrzeszenia. Idea wspólnego dzieła jako jedyna w historii swoim rozmachem i maksymalizmem odpowiada bogoludzkiej naturze człowieka i tkwiącym w nim mocom twórczym.

Drugim istotnym dla Bierdiajewa odkryciem Fiodorowa jest warunkowość apokalipsy²⁶. Dwaj myśliciele, używając słowa „apokalipsa”, mają jednak co innego na myśli. Dla Fiodorowa jest to kosmiczna katastrofa, pesymistyczny wariant rozwiązania dziejów, będący rozliczeniem ludzkości z niewykonanego zadania. Dla Bierdiajewa sama apokalipsa jest pozytywnym wariantem, zakończeniem istnienia świata fenomenów, czyli wyzwoleniem osoby ze stanu ontologicznego upadku. Wedle Fiodorowa eschatologiczny czyn ma nie dopuścić do apokalipsy, wedle Bierdiajewa zaś będzie on właśnie jej nadejściem. Niemniej jednak obydwaj filozofowie są zgodni w kwestii sądu ostatecznego, w czasie którego dojdzie do podzielenia ludzkości na część zbawioną i część skazaną na wieczne potępienie. Sąd ów oznaczać będzie ostatecznie niepowodzenie człowieczeństwa i „zmarowanie” ofiary Chrystusa. Piekło i potępienie nie jest niczym innym jak finalnym triumfem zła, uwiecznieniem i potwierdzeniem jego realności. Na podstawie założenia o warunkowości sądu ostatecznego Bierdiajew

²⁶ M. Bierdiajew, *Rosyjska...*, s. 219.

buduje swoją koncepcję czasu. Oprócz linearnego następowania po sobie wydarzeń i oprócz cykliczności zjawisk kosmicznych istnieje zupełnie subiektywne doświadczenie czasu, które w żaden sposób nie daje się zmierzyć ani sparametryzować. Właśnie w tym specyficznym czasie, który każdy odczuwa zupełnie inaczej, rozgrywają się wydarzenia egzystencjalne, przeżycia piękna, miłości, trwogi etc. Również koniec świata jest jednym z takich indywidualnie odbieranych przez osobę zdarzeń²⁷. Eschaton jest wykroczeniem poza historię, poza czas linearny. Wyprowadzenie sądu ostatecznego poza historię powoduje, że nie można wieścić jego nadejścia – nie odnosi się do niego pytanie „kiedy?”; jedynymi adekwatnymi pytaniami są: „jak do niego nie dopuścić?”, „jak przemienić cały rodzaj ludzki i cały kosmos?”.

Bierdiajew zdaje się trafnie twierdzić, że to właśnie Fiodorow jako pierwszy w historii myśli rosyjskiej wyciąga tak przemyślane i tak konsekwentne wnioski z założenia o bogoczłowieczeństwie istoty ludzkiej. Ujawnia dzięki temu pełnię eschatologicznego i aktywistycznego wymiaru chrześcijaństwa. Osoba jest twórcą i jest powołana to twórczości.

Władimir Iljin, inny apologetyk Fiodorowa, za zaletę jego projektu uznaje egzystencjalny obraz Chrystusa zawarty w *Filozofii wspólnego czynu*. Fiodorow nie angażuje się w teologiczne spory, lecz przeciwstawia im żywe doświadczenie, chrześcijańskie *praxis*. Wedle Iljina Fiodorow dokonuje próby „ewangelicznej chrystologii z punktu widzenia monoidei wskrzeszenia”²⁸. Teoretyzowanie i spekulowanie, zwłaszcza w obrębie chrześcijaństwa, uznaje za szkodliwe, gdyż odwodzące od praktyki, dlatego konfrontuje je z przykładem, z obrazem Chrystusa wskrzeszającego Łazarza. Jest to próba ukazania egzystencjalnego i codziennego wymiaru chrześcijaństwa, które zostało w sztuczny sposób skomplikowane przez filozofię. Prawdziwy Bogoczłowiek to nie dogmat, lecz żywa osoba, na co właśnie Fiodorow zwraca uwagę.

Argument Iljina nie przekonuje, nie odpiera przywołanego uprzednio zarzutu Florowskiego o braku chrystologii, lecz próbuje z niego uczynić pewien atut myśli Fiodorowa. Nawet gdyby przyjąć, że w *Fi-*

²⁷ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 169.

²⁸ В. Ильин, *Ответ Г.В. Флоровскому* [w:] Н.Ф. Федоров: *Pro et contra. К 175-летию со дня рождения...*, s. 728.

lozofii wspólnego czynu mamy ewangeliczny obraz Chrystusa, wciąż nie zostaje rozwiązany problem fragmentaryczności tego obrazu, nie jest on bowiem oparty na całej Ewangelii, a jedynie na jej paru fragmentach.

Myśl Fiodorowa jest ponadczasowa, a postawiony przez niego problem nie tylko nie traci na aktualności, lecz także z biegiem czasu zyskuje coraz to nowsze konteksty, zwłaszcza w obrębie nurtu myśli transhumanizmu, głoszącego konieczność przekroczenia (immanentnego, własnymi siłami) biologicznych, psychologicznych i duchowych ograniczeń ludzkiej natury. Dlatego całkiem zasadne wydaje się skonfrontowanie koncepcji immanentnej eschatologii ze współczesnymi argumentami przeciwników prądu transhumanistycznego. Przeciwno unieśmiertelnieniu populacji można wysunąć cztery zarzuty: biologiczny, socjologiczny, psychologiczny oraz egzystencjalny.

1. Znaczne wydłużenie życia ludzkiego będzie oznaczało wydłużenie okresu starości, czyli okresu zniedołężnienia i cierpienia na choroby starcze²⁹. Wypracowanie technologii wskrzeszenia będzie wymagało okresu eksperymentów i poświęceń. Fiodorow zdaje się akceptować taki stan rzeczy w imię zasady „cel uświęca środki”. Przyjmuje ją w formie dosłownej, pragnąc przekształcić dzisiejsze śmiertelne siły w jutrzejsze siły życiodajne. Niemniej jednak każda ofiara będzie jedynie czasowa, gdyż wskrzeszenie finalnie obejmie każdego i każdy będzie wskrzeszony w doskonałej kondycji.

2. Społeczeństwo nie jest przygotowane pod względem ekonomicznym, gospodarczym i kulturowym na nastanie pokolenia długowiecznych bądź nieśmiertelnych³⁰. Fiodorow doskonale zdaje sobie z tego sprawę i stąd wynikają z jednej strony jego fantastyczne pomysły dla zapewnienia wskrzeszonej ludzkości przestrzeni życiowej, a z drugiej – trynitarna wizja społeczeństwa. Jedynie społeczeństwo, które wyrzeknie się egoizmu i indywidualizmu oraz stanie się kolektywem połączonym jedną ideą, będzie gotowe na wskrzeszenie. Bez uprzedniego wyrzeczenia się partykularnych interesów nie będzie możliwe zrealizowanie wspólnego dzieła. Zmiana w mentalności, uświadomienie sobie idei wskrzeszenia jest warunkiem koniecznym zrealizowania czynu.

²⁹ B. Chyrowicz, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, „Znak” 2013, nr 698–699, s. 23–24.

³⁰ J. Olejniczak, *Nowi wspaniali ludzie*, „Znak” 2013, nr 698–699, s. 32.

3. Człowiek jest istotą, która się nudzi, w związku z tym nieskończone trwanie, nawet jeżeli byłoby stymulowane nowymi bodźcami, w pewnym momencie okazałoby się udręką³¹. Fiodorow zdaje się nie zauważać tej cechy człowieczeństwa ani całego szeregu innych jego cech. Autor *Filozofii wspólnego czynu* nie dostrzega głębi osoby ludzkiej, tkwiących w niej rozterek a przede wszystkim różnorodności osobowości. Ten brak perspektywy personalistycznej zauważył już Bierdiajew. Fiodorow, gdy mówi o konkretnym człowieku, w rzeczy samej mówi o typie idealnym albo o człowieku statystycznym. Gdy zaś mówi o całym społeczeństwie, ma na myśli kolektyw, masę ludzką o wspólnych myślach i wspólnym celu. Głębia rozumienia bogocześnieństwa zupełnie nie przekłada się na głębie zrozumienia konkretnej osoby ludzkiej.

4. Brak doświadczenia śmierci będzie podważeniem sensu życia³². Dokonywane wybory oceniamy w perspektywie skończoności naszego istnienia. Pewne rzeczy uznajemy za bardziej wartościowe, decydujemy się poświęcić na nie swój ograniczony czas, na inne zaś nie. Tak jak choroba pozwala poznać wartość zdrowia, tak śmierć wpływa na poznanie wartości życia³³. Zwolennicy tego argumentu nie upatrują jednak dobra w śmierci konkretnego człowieka, lecz w samym fakcie śmiertelności jako takiej. Jest ona konstytutywna dla pojęcia człowieczeństwa.

Płytkie, atomistyczne i pozbawione duchowego wymiaru rozumienie śmierci jest chyba najbardziej kłopotliwym momentem idei Fiodorowa. Budzi kontrowersje nie tylko z pozycji egzystencjalnej, lecz także – przede wszystkim – z pozycji chrystologicznej, o czym już wspominaliśmy. Projekt wskrzeszenia opisuje nie życie po śmierci, lecz życie bez śmierci. Mikołaj Bierdiajew skrytykował taki *modus* istnienia, który podszywa się pod życie wieczne, nazywając go, za Heglem, „złą nieskończonością”³⁴.

Fiodorowowski projekt to połączenie technologicznego *theosis* z aktywizmem eschatologicznym, warunkowością prorocत्व apoka-

³¹ B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 25.

³² Tamże.

³³ J. Olejniczak, dz. cyt., s. 33.

³⁴ M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 50.

lipsy i wizją przemienienia całego zła w dobro (*apokatastasis*). Choć żadna z tych idei nie jest ideą oryginalną (na przestrzeni wieków pojawiały się one w religijnej i zsekularyzowanej formie), w projekcie wspólnego dzieła nadany im został nieznany wcześniej radykalizm. Fiodorow połączył je w imperatyw wskrzeszenia ojców i zrewidował wartości przez jego pryzmat. Wszystko podporządkował kryterium wypełnienia nakazu wskrzeszenia. Monolityczność powstałego w ten sposób tworu, maksymalizm i monoideowość myśli Fiodorowa z jednej strony czynią ów projekt tak niezwykłym, z drugiej zaś praktycznie skazują go na filozoficzny niebyt. Nie można przyjąć go w sposób częściowy, można go zaakceptować w całości albo w całości odrzucić.

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, tłum. J.C.-S.W., Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004.
- Bułgakow S., *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010.
- Chyrowicz B., *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, „Znak” 2013, nr 698–699, s. 22–27.
- Dobieszewski J., *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania* [w:] J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 109–123.
- Fiodorow N., *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. M. Milczarek, C. Wodziński, Kęty 2013.
- Флоровский Г.В., *Пути русского богословия* [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, ks. I, Санкт-Петербург 2004, s. 717–724.
- Ильин В., *Ответ Г.В. Флоровскому* [w:] *Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2004, s. 725–732.
- Jędrzyński S., *Filozofowie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go*

- przemienić. Filozoficzny projekt Mikołaja Fiodorowa i Mikołaja Bierdiajewa*, „Kultura i wartości” 2013, nr 3(7), s. 43–61.
- Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008.
- Milczarek M., *Z martwych was wskresimy. Filozofia Mikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013.
- Olejniczak J., *Nowi wspaniali ludzie*, „Znak” 2013, nr 698–699, s. 28–35.
- Pietrzycka-Bohosiewicz K., „Przerzucić most nad rzeką czasu...” *Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy* [w:] *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Świeży, Kraków 2001.
- Регельсон Л.Л., *Тринитарные основы проекта Николая Федорова* [w:] *Н.Ф. Федоров: pro et contra. Книга 2. Антология: к 180-летию со дня рождения и 100-летию выхода в свет 1 тома „Философии общего дела”*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, s. 886–903.
- Sawicki A., *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niemcełow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008.
- Семенова С.Г., *Философ будущего века Николай Федоров*, Москва 2004.
- Семенова С.Г., *Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса)* [w:] *Н.Ф. Федоров: pro et contra. Книга 2. Антология: к 180-летию со дня рождения и 100-летию выхода в свет 1 тома „Философии общего дела”*, сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Санкт-Петербург 2008, s. 904–926.

Kara czy miłosierdzie?
Wokół eschatologicznych obsesji Zygmunta
Kraśińskiego: Irydion i Nie-Boska komedia

mgr Bogumiła Kurzeja
Uniwersytet Wrocławski

Katastrofizm apokaliptyczny, nieustannie powracający w twórczości Kraśińskiego, prawdopodobnie wziął swój początek z rozważań nad śmiercią, którym autor z zamiłowaniem oddawał się od wczesnej młodości. Osobliwe zainteresowanie trzeciego wiecza jest dostrzegalne w poezji, dramaturgii, powieściach gotyckich, a nawet w bogatej i obszernej korespondencji¹. Fenomen kończącej się epoki, odchodzącego świata czy tzw. okresy przełomu wyraźnie inspirowały Kraśińskiego, stąd tak liczne w jego twórczości literackie wizje końca świata i Sądu Ostatecznego. Lata 30. XIX wieku przyniosły dwa najwybitniejsze dramaty Zygmunta Kraśińskiego, w których rozwinięcie motywów tanatycznych przesądziło o całościowej wymowie dzieł. *Nie-Boska komedia* (wyd. 1835 r.) i *Irydion* (wyd. 1836 r.), bo o nich mowa, były pisane niemal równocześnie przez zaledwie 22-letniego romantyka. Oba dramaty ukazały się bezimiennie na emigracji. Spoza wieloaspektowych analiz i interpretacji narastających przez dziesięciolecia najbardziej frapujące wydają się te poświęcone wątkom eschatologicznym w dramatach. Kraśiński w sposób oryginalny ujął bowiem jakże odległe od siebie wyobrażenia końca pewnych etapów rozwoju ludzkości: współczesność przeciwstawia antykowi, krajobraz rewolucji społecznej – chylącemu się ku upadkowi Imperium Rzymskiemu. Bohaterowie zarówno *Irydiona*, jak i *Nie-boskiej komedii* zostali umieszczeni w punkcie zwrotnym historii, momencie przeobrażeń światopoglądowych, społecznych, a nawet gospodarczych. Jak więc przedstawiają się te dwa końce świata w wizji Kraśińskiego?

¹ Szerzej o tym pisze m.in. Marek Bieńczyk. Zob. tenże, *Czarny człowiek. Kraśiński wobec śmierci*, Warszawa 1990.

Pochylając się nad *Irydionem*, nie sposób nie zahaczyć o romantyczną refleksję nad zmiennymi kolejami Rzymu, które w dużym uproszczeniu przedstawiano jako pełne rozmachu przejście od wspaniałości i potęgi Imperium do zrujnowanego, wielokulturowego grodu pod panowaniem zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa². Wieczne miasto było obowiązkowym punktem na ówczesnej mapie podróży, a zwiedzane przy blasku księżyca Koloseum wpisało się w galerię typowych pejzaży epoki (warto przytoczyć tu takie nazwiska, jak de Chateaubriand, Stendhal, Lamartine, madame de Staël, Byron czy nawet Konstanty Gaszyński). Popularnej nastrojowości towarzyszyły nierzadko wnikliwe studia nad historią Wiecznego Miasta i rozpaczliwe próby wytłumaczenia przemian zachodzących w XIX w. w odniesieniu do dziejów Cesarstwa³. Tę wyjątkową nić porozumienia między rozterkami bohaterów dramatu a współczesnym autorowi społeczeństwem przynosi *Irydion*, co czyni go sztuką na wskroś romantyczną, wyrażającą niepokoje swojego czasu. U podstaw genezy dramatu niewątpliwie leżą: podróż Krasieńskiego do Włoch i słynne „nawrócenie” pod krzyżem Koloseum: przeżycia związane z wycieczką, a utrwalone w epistolografii: badania nad historią Rzymu⁴, prowadzone w tamtym czasie przez Krasieńskiego: współczesne życie polityczne i związek z Joanną Bobrową, której poświęcone są oba dramaty (Bobrowa kryje się w dedykacjach pod imieniem Marii)⁵. Ogół czynników wraz z niejako naturalną skłonnością autora do filozofowania sprawił, że młodzieńczy utwór Krasieńskiego przemienił się w katastroficzną opowieść o historii, ujętą w ramy własnej wizji dziejów. Na samym początku Rzym jawi się czytelnikowi w dobie rozpa-

² Stosunek romantyków do papieżstwa stanowi osobne, ciekawe zagadnienie. Wydarzeniem, które wpłynęło na wizerunek Watykanu była niewątpliwie encyklika Grzegorza XVI potępiająca uczestników powstania listopadowego. Szerzej o tym: *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864: wybór źródeł*, oprac. Otton Beiersdorf, Wrocław 1960.

³ Widać to zwłaszcza w odniesieniu do burzliwej historii Francji. W *Spowiedzi dziecięcia wieku*, uznawanej za swego rodzaju manifest pokoleniowy, de Musset pisał o życiu wśród szczątków „jak gdyby koniec świata był bliski”.

⁴ Wnikliwe studia nad dziejami Rzymu dają o sobie znać w skrupulatnych przypisach oraz komentarzach, którymi autor opatrzył tekst dramatu.

⁵ Zagadnienie to wyczerpująco omawia Waław Kubacki. Zob. tenże, *Wstęp* [w:] Z. Krasicki, *Irydion*, Wrocław 1967, s. X–XV.

sania, zbytku, rozpusty, ucisku niewolników i ludzkiej biedy. Wieczne miasto w wymiarze uniwersalnym staje się synonimem całego świata. We *Wstępie* do właściwej części dramatu czytamy: „Już ma się pod koniec starożytnemu światu – wszystko, co w nim żyło, psuje się, rozprzęga i szaleje – bogi i ludzie szaleją”⁶. Akcja dramatu przypada zatem na ostatnią godzinę Imperium, którego czas z wolna się dopełnia, kończąc pewien etap jego historii, która przetworzy się w coś nowego, jeszcze bliżej nieokreślonego (znamienne, że w dramacie nie znajdujemy przesłanki pozwalającej precyzyjnie wyodrębnić kolejne stadium rozwoju Rzymu, które autor zasugerował na początku). Na „pomoc” dogorywającemu światu zostaje przywołany duch zniszczenia, syn zemsty, czyli tytułowy Irydion⁷, Grek wychowany od dzieciństwa w obowiązku wzięcia odwetu na wrogu za podbój ojczyzny⁸. Mechanizm destrukcji wpisany w treść dramatu przewiduje tym samym działanie podmiotu inicjującego zagładę miasta będącego ostoją ucisku, kłamstwa i nieprawości. Z tej perspektywy Irydion, pałający ślepą nienawiścią do Rzymu, staje się narzędziem w ręku tajemniczych sił mających zgładzić duszę Imperium, nie zaś samego Fatum, które pozostaje „niewzruszone” (i może pełnić tutaj rolę substytutu boga beznamiętnie przyglądającemu się rozwojowi wypadków). Nienawiść do Rzymu okazuje się dla Irydiona treścią życia, a zarazem misją do wypełnienia przekazaną przez ojca – Amfilocha – funkcjonującą w dramacie na zasadach czegoś, co moglibyśmy nazwać rodzinnym testamentem. W tytułowej postaci mściciela dostrzegalne jest też poświęcenie na miarę ofiary Chrystusa, wykonawcy bożego planu⁹. Spisek Irydiona, w który bohater wciąga m.in. swoją siostrę Elsinoe, późniejszą oblubienicą cezara, zostaje wymierzony przeciwko

⁶ Zob. Z. Krasieński, *Irydion*, oprac. Waclaw Kubacki, Wrocław 1967, s. 3.

⁷ Należy zwrócić uwagę na zagadkowe imię bohatera (stworzone przez Krasieńskiego) tłumaczone dosłownie jako „syn tęczy”, czyli łącznik Nieba z Ziemią, świata bogów ze światem ludzi.

⁸ Aluzja do Polski, a poniekąd też do przesłania, które niesie *Konrad Wallenrod* A. Mickiewicza, jest jasna. W niniejszym artykule pomijam jednak tę kwestię.

⁹ Z satysfakcją mówi o tym kilkakrotnie sam Irydion, według którego akt ofiary wyjmuje go spod moralnej kurateli społeczeństwa. Po raz kolejny mamy więc do czynienia nie tylko ze skrajnym indywidualizmem bohatera romantycznego oraz postawieniem własnych czynów ponad wszelkimi normami etycznymi. Zob. tamże, s. 61.

Heligabalowi¹⁰. Z komentarza odautorskiego dowiadujemy się, że był on postacią nader ekstrawagancką, zdradzającą w dramacie cechy wyraźnie dekadencjonalne¹¹, ale, co istotne, w kilku miejscach dramatu zostaje on utożsamiony z samym Rzymem (przez co katastrofa zyskuje również wymiar indywidualny).

Na kartach dramatu nieustannie przewijają się zapowiedzi zagłady. Wyczekiwany przez Irydiona, chrześcijan czy samego cezara dzień zniszczenia ma być dniem gniewu Pańskiego, jedna z postaci dramatu, Symeon, mówi o nim jako o gniewie błogosławionym, którego domaga się ciemniejąca ludność:

Zaprawdę, gniew Pański wam ogłaszam i błogosławię jemu! Patrzenie, podniósł się Wszechmocny i otchłań woła o miłosierdzie do Niego! Parzcie, dreszcz bieży po skałach, zrywają się wichry jak syczące węże – Hosanna – Hosanna! mogiły bałwochwalców pękają na dwoje. Dzień zemsty zstępuje wśród burzy!¹²

Ważnym pierwiastkiem destrukcyjnym w Irydionie jest postać Masynissy, „szatana historii”, który podsycza uczucie nienawiści w tytułowym bohaterze, dopomaga mu dopełnić dzieła, aby „zemsta stała się ciałem”¹³. Podobnie jak np. w *Fauście* mamy tutaj motyw paktu z diabłem, jeden z ciekawszych w literaturze polskiej. Masynissa, piekielny towarzysz, a zarazem doradca Irydiona pilnie go strzeże, a w zakończeniu pomaga mu w następujący sposób: po jego przegranej usypia go w grocie, składając obietnicę (oczywiście w zamian za duszę) stąpania po grobach i popiołach Rzymu po przebudzeniu za kilkanaście stuleci. Szatan dotrzymuje słowa – przebudzony ze snu Irydion przechadza się po XIX-wiecznym Rzymie, mieście ruin, podziwiając krajobraz po wyczekiwanej i upragnionej zagładzie Imperium. Czeką go jednak sąd nad duszą, który jest udanym artystycznie przedstawie-

¹⁰ Heliogabal jest oczywiście postacią historyczną, ale należy pamiętać tu o naczelnym prawie *licentia poetica*, które zezwala na odautorską rezygnację z zasad prawdopodobieństwa, faktów historycznych etc.

¹¹ Co bardzo dobrze koresponduje z nastojami XIX-wieczności, słynną chorobą wieku. Cezara z dramatu Krasieńskiego zżera nuda – kolejna obsesja właściwa tzw. poetom przeklętym czy artystom z kręgu bohemy.

¹² Tamże, s. 94.

¹³ Tamże, s. 67.

niem walki mocy dobra i zła. Plan Masynissy zakładający wcielenie Irydiona w armię diabelskich niszczycieli świata zawodzi. Dobro ostatecznie wygrywa, przyznając Irydion szansę odkupienia swych win w kraju krzyży, ziemi skrwawionej, a przez to świętej, czyli w Polsce. Do głosu dochodzą tu idee mesjanizmu. Bohater zostaje wysłany, czy też raczej zesłany, by odbyć przedziwną pokutę, przejść przez drogę męczeńską i wreszcie sięgnąć po upragnioną wolność. Przeciwwagą dla Masynissy jest Kornelia, kobieta ocalająca – kolejna postać symboliczna naznaczona poświęceniem, męczeństwem i pełną pokory wiarą w Chrystusa, doświadczająca stanów ekstazy. To jej modlitwa oraz miłość Greka do ojczyzny ratują duszę Irydiona. Dumnemu samotnikowi została zatem przydzielona szlachetna misja w świecie z woli Bożej. Nic zatem dziwnego, że współcześni czytelnicy odczytali zakończenie dramatu jako wieszczą zapowiedź odrodzenia Polski.

Atmosferę apokaliptycznego końca wytrawnie podkreśla estetyka dramatu wraz z całym – nazwijmy to – sztafażem chrześcijański. Mam tutaj na myśli zarówno niespokojne oczekiwanie pierwszych chrześcijan na rychłe, powtórne przyjście Zbawiciela, częste powoływanie się na osobę św. Jana, autora *Apokalipsy*, jak i atrakcyjne pod względem teatralnym sceny w katakumbach wypełnione grą światła oraz cieni, snującymi się w tle postaciami, atmosferą tajemniczością i grozy jak odprowadzane gdzieś w oddali egzorcyzmy, dochodzące z oddali tony pieśni pogrzebowych. W tak katastroficznym obrazowaniu świata olbrzymią rolę odgrywa ogień czy raczej jego niszczycielska moc, która paradoksalnie zapoczątkowuje proces przetwarzania się form.

Irydiona zgubiła pycha – chciał być niemalże boskim sprawcą zagłady zniechęconego wroga, prawą ręką Armagedonu, pogromcą hulaszczego Imperium. Ta rola przypadła tymczasem w przyszłości chrześcijanom i ludom Północy, barbarzyńcom, których należy nazwać odnowicielami Rzymu. Dlaczego nie powiódł się plan Irydiona, jego misja dziejowa zakończyła się klęską, zdradą chrześcijan oraz przejęciem władzy przez Aleksandra Sewerusa? Odpowiedź wydaje się być stosunkowo prosta – na zagładę Rzymu nie nadeszła jeszcze pora, czyn był nadaremny i skazany na niepowodzenie, ponieważ nie był zgodny z wolą Bożą, siłą sprawczą wszelkich przemian w świecie. Był też przedwczesny, napędzany ślepą nienawiścią i niecierpliwością. To Opatrzność sprawuje wszelkie rządy we wszechświecie, a sam proces dziejowy jest ciągiem nieuchronnym zmian wiodących ku postępowi. Wacław Kubacki, historyk literatury i badacz *Irydiona*,

odmawia jednostce takiej siły, pisząc o zemście samej historii za ziemskie próżności, szaleństwa i okrucieństwa. Z kolei Krasiński swój konserwatywny katolicyzm i takąż wizję dziejów w dużej mierze opierał na niektórych pismach św. Augustyna (np. *O państwie bożym i O zniszczeniu Rzymu*)¹⁴. W dramacie został potępiony bunt i konieczność walki zbrojnej na rzecz tzw. czcicieli Opatrzności. Z innych wpływów filozoficznych, które zaważyły na wymowie ideologicznej dzieła, warto wspomnieć poglądy Schlegla w zakresie interpretacji historii jako objawienia działania Boga w świecie oraz gloryfikacji „boskiej siły miłości” połączonej z demoniczną koncepcją państwa rzymskiego jako niszczycieli całego świata (co łączy Schlegla z Herderem upatrującym w Rzymianach „pustoszyce świata”). Irydionowi ostatecznie jednak okazano przebaczenie i miłosierdzie, którego nie dostał Pankracy, bohater drugiego dramatu podejmującego temat końca – *Nie-boskiej komedii*.

Ten dramat, pierwotnie opatrzony tytułem „Mąż”, pomyślany był przede wszystkim jako ukazanie literackiej wizji katastrofy jednostkowej, a co za tym idzie, krytycznej oceny skrajnego indywidualizmu przerażającego się w bezlitosny egocentryzm oraz zdemaskowanie złudnej konwencji romantycznej poezji. Poddając jednak pod rozważania bieg wydarzeń sobie współczesnych, Krasiński rozszerzył ideę dramatu o obraz rewolucji społecznej, która ma za zadanie położyć kres dotychczasowemu porządkowi w świecie. W tle dramatu rodzinnego hrabiego Henryka rozgrywają się więc sceny o wymiarze uniwersalnym. Odmienny obraz zagłady, której patronuje Chrystus Mściciel, Bóg katastrofy, zemsty i kary, zawdzięcza swe przedstawienie, co ciekawe, lękom samego autora. Kilka lat wcześniej Krasiński pisał w liście do przyjaciela:

I ujrzałem otwierając się pod moimi stopami przepaść. Ta wieczność tak ogromna, tak bezkresna, ten Bóg mściciel, te płochy myśli w porządku moralnym zamieniające się w zbrodnie, i te okropne męki, kara za owe

¹⁴ Chcę w tym miejscu podkreślić ogrom wpływów, które okazały się kluczowe dla ukształtowania sposobu myślenia Krasińskiego o historii w ogóle – przytoczenie ich wszystkich w należnym sobie porządku wymagałoby z pewnością osobnego szkicu, dlatego pragnę zwrócić uwagę na kilka z nich, ważnych dla podjętego tematu. Ich kompozycja z kolei była łatwo czytelna dla XIX-wiecznych odbiorców, gdyż szeroko i chętnie dyskutowane idee historii dziejów stały się po prostu modne w tamtym czasie.

zbrodnie – wszystko to mną wstrząsnęło. Tak, tak, na granitowej skale stoi ów Kościół katolicki... surowy, samotny, nieubłagalny, jedyny mściciel. Męki i tortury tym, którzy go nie wielbią... i ten dogmat straszliwy: „Poza mną nie ma zbawienia”, wyryty na jego koronie lśniącej blaskami nieba i płomieniami piekieł. Zadrzałem zbladłem, ale nie uwierzyłem¹⁵.

Te bardzo osobiste przemyślenia zawarte w prywatnej korespondencji znalazły swoje odbicie w końcowej, jakże wymownej scenie *Nie-Boskiej komedii*. Pankracemu, przywódcy obozu rewolucjonistów tuż przed nagłą śmiercią, mającą miejsce po zwycięstwie nad obozem arystokracji, ukazuje się Chrystus – Bóg karzący. W apokaliptycznej wizji Pankracego zstępuje z nieba niczym słupek śnieżnej jasności, wsparty na krzyżu jak na szabli, na głowie widnieje spleciona z piorunów korona cierniowa. Dramat kończy słynne, wypowiedziane przez umierającego zdanie: „Galilejczyku, zwyciężyłeś”. Nietrudno odczytać tę finałową scenę, którą tak zachwycił się Mickiewicz, jako dobitny dowód na ponowny triumf religii chrześcijańskiej. Morderca został ukarany, jego czyn również, gdyż był jawnym przeciwstawieniem się woli bożej. Rewolucja przyniosła jedynie zło, nadszedł czas, aby Bóg dokonał interwencji w sprawy ludzkie i zdetronizował samozwańczego, utopijnego twórcę nowego świata, pseudoboga pałającego chęcią posiadania władzy nad życiem oraz śmiercią. Bóg przyszedł po to, żeby albo podźwignąć świat z chaosu, albo ukarać grzeszników – interpretacje tej sceny wciąż pozostają otwarte, a zarazem liczne. W toku powstawania dramatu autor przerabiał ją kilkakrotnie. Warto wspomnieć w tym miejscu o providencjalizmie, poglądzie historyzoficznym zakładającym swobodę w kreowaniu historii przez człowieka tylko do chwili, w której jego decyzje i postępowanie nie kolidują z moralnością i prawem Bożym. O rychle zbliżającym się końcu dowiadujemy się jednak znacznie wcześniej.

Pierwszą zapowiedź zbliżającej się katastrofy odnajdujemy w motcie utworu. W tej krótkiej myśli Krasieński zawarł swego rodzaju ostrzeżenie pod adresem arystokracji, z której samej zresztą się wywodził – zagłada będzie bowiem nieuchronnym wynikiem błędów, braku zdecydowania i odwagi co do własnej bytności. Skrajny pesymizm romantyka był podyktowany surową oceną historii współczesnej, jak

¹⁵ Cyt za. J. Siennicki, *Chrześcijańska wizja dziejów w pismach Zygmunta Krasieńskiego*, Lublin 2002, s. 63.

i zafałszowanym przez ojca (poddanemu władzy carskiej) przekazie dotyczącym powstania listopadowego jako buntu klasowego ludu przeciwko swym panom. Wymowny jest również tytuł dramatu – wyraziste zaprzeczenie idei wielkiego dzieła Dantego. Świat przedstawiony w utworze jest zatem nieboski, czyli ludzki lub szatański. Jest światem łamiącym wszelkie przykazania, światem złej woli, cierpiący na brak serca i niedostatek miłości bliźniego – nie może więc zostać zbawiony¹⁶. Słońce traci blask, gwiazdy potykają się na swej odwiecznej drodze, a nad sklepieniem słychać płacz aniołów oraz duchów niższych i wyższych. Przewijające się przez tekst dramatu przepowiednie, podobnie jak w *Irydionie*, potęgują atmosferę obsesyjnego wyczekiwania klęski. Jeden z głosów towarzyszących chorej psychicznie żonie Henryka wieszczy: „Kometa na niebie już błyska — dzień strasznego sądu się zbliża”¹⁷. Krasieński jako gorliwy zwolennik triady heglowskiej był przekonany, że żyje w epoce antytezy, czyli okresie dominacji zła. Przeświadczenie o apokaliptyczności czasów współczesnych jest wspólne dla wielu twórców romantycznych – ten osobliwy stan niepokoju, zwątpienia, ale i oczekiwania stał się główną osią dramatu. Pamiętajmy, że *Nie-Boska komedia* miała być dramatem biorącym w obronę religii i chwałę przeszłości przed „hołyszami”:

Mam dramat dotyczący się rzeczy wieku naszego — walka w nim dwóch pryncypiów: arystokracji i demokracji — tytuł *Mąż*. Prześlę Ci manuskrypt, nie wątpię, że zyski będą, bądź łaskaw je przyjąć od przyjaciela. Rzecz, sądzę, dobrze napisana. Jest to obrona tego, na co się targa wielu hołyszów: religii i chwały przeszłości!¹⁸

¹⁶ W obu dramatach wizja chrześcijaństwa (szczególnie akcentowana zasada braterstwa, pomocy i wzajemnej miłości) nasuwa skojarzenie z ideą czy też doktryną Saint Simona przedstawioną w *Nowym chrześcijaństwie*, a popularną w I połowie XIX wieku.

¹⁷ Zob. Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, Paryż 1835, dokument elektroniczny PBI, s. 30, data dostępu: 27.02.2014.

¹⁸ Zob. Z. Krasieński, *List z dn. 21.11.1833r., Rzym [w:] Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, dokument elektroniczny PBI, s. 36, data dostępu: 27.02.2014.

Zastanawiająca w obu dramatach jest niewątpliwie kwestia otchłani rozumianej jako nicość. Mimo motywów chrześcijańskich, w tym diabolicznych (sługą szatana w *Nie-Boskiej komedii* jest Pankracy), Krasieński nie pozostawia czytelnikowi nadziei co do niebiańskiej wizji zaświatów. O ile dusza Irydiona odradza się na przestrzeni wieków, by zasłużyć na zbawienie, o tyle bohaterowie krwawej rewolucji społecznej nie dostępują już łaski miłosierdzia. Rozpaczliwy skok Henryka w przepaść oraz nagła śmierć Pankracego rażącego widokiem tryumfującego Boga stanowią najwyższy wymiar kary. Znamienne, że w *Irydionie* siostra tytułowego buntownika, Elsinoe, pragnie śmierci, aby przyspieszyć sobie nicość. Świadomość nieuchronnego dążenia do zagłady towarzyszy więc postaciom nakreślonym przez Krasieńskiego stale. Po drugiej stronie nie ma więc wiekiściego szczęścia. W *Nie-Boskiej komedii* pejzaż jednostkowych klęsk i nieszczęść charakteryzuje szczególnego rodzaju tragizm. Podany rozpacz Henryka w trakcie dysputy z Pankracym ucieka się do następujących argumentów:

Widziałem ten krzyż bluźnierco, w starym, w starym Rzymie – u stóp jego leżały gruzy potężniejszych sił niż twoje – sto Bogów, twemu podobnych, walało się w pyłe, głowy skaleczonej podnieść nie śmiało ku Niemu – a On stał na wysokościach, święte ramiona wyciągał na wschód i na zachód, czoło święte maczał w promieniach słońca – znać było, że jest Panem świata¹⁹.

Powyższemu fragmentowi, który stanowi zgrabne połączenie z wymową ideową *Irydiona*, wtóruje głos zrozpaczonej Marii:

Chrystus nas już nie zbawi – krzyż swój wziął w ręce obie i rzucił w otchłań – Czy słyszysz, jak ten Krzyż, nadzieja milionów, rozbija się o gwiazdy, łamie się, pęka, rozlatuje w kawałki, a coraz niżej i niżej (...) ²⁰.

¹⁹ Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, Paryż 1835, dokument elektroniczny PBI, s. 121, data dostępu: 27.02.2014.

²⁰ Tamże, s. 34.

Trzeba dodać na koniec, że Pankracy również był owładnięty diabelską chęcią niszczenia w imię zaprowadzenia nowego – w jego mniemaniu – lepszego, porządku. Fanatyzm i chęć zemsty po raz kolejny poniosły druzgocącą porażkę w starciu z siłami dobra sprawującymi pieczę nad procesami historycznymi. Ostatnie słowo należy bowiem zawsze do Boga. W obu dramatach mamy do czynienia z tryumfem Opatrzności i ograniczonym wpływem człowieka na bieg historii.

Wydaje się, że współcześnie ogląd obu dramatów z perspektywy wątków eschatologicznych nie należy do chętnie podejmowanych. Sam tekst *Irydiona* od początku swojej obecności w myśli historyczno-literackiej nastroczał pewne trudności interpretacyjne. Wraz z momentami zagmatwaną strukturą formalną oraz ideową współcześnie bywa odbierany jako dramat zbyt archaiczny bądź w ogóle niezrozumiały. Wydaje się, że opinie te nie są słuszne, zważywszy uniwersalny ton pojawiający się w dramacie, na który zwrócił uwagę (myślę, że niechętnie dziś cytowany) Julian Krzyżanowski, przyznając *Irydionowi* rangę arcydramatu europejskiego i jednocześnie uznając go za niezwykle dopełnienie *Nie-Boskiej komedii*²¹. Nie ulega natomiast wątpliwości fakt, że dwa końce świata – starożytnego i współczesnego – zaprezentowane w dramatach młodziutkiego twórcy stanowią jedną z ciekawszych prób interpretacji historii w romantyzmie polskim oraz światowym.

Bibliografia

- Backvis C., *Poeta ruin (Światła i cienie „Irydiona”)* [w:] *Krasiński żywy*, [praca zbiorowa], Londyn 1959.
- Beiersdorf O., *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864: wybór źródeł*, Wrocław 1960.
- Bieńczyk M., *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, Warszawa 1990.
- Janion M., *Katastrofa i religia* [w:] *też*, *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001.
- Krasiński Z., *Irydion*, oprac. Waław Kubacki, Wrocław 1960.
- Krasiński Z., *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, dokument elektroniczny PBI, s. 36, data dostępu: 27.02.2014.

²¹ Zob. J. Krzyżanowski, *Zygmunt Krasiński i Cyprian Kamil Norwid* [w:] *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa 1970, s. 290–292.

- Krasiński Z., *Nie-Boska komedia*, Paryż 1835, dokument elektroniczny PBI, data dostępu 27.02.2014.
- Krzyżanowski J., *Zygmunt Krasiński i Cyprian Kamil Norwid* [w:] *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa 1970.
- Siennicki J., *Chrześcijańska wizja dziejów w pismach Zygmunta Krasińskiego*, Lublin 2002.
- Smolka B., *Problematyka antropogenezy dziejowej w twórczości Zygmunta Krasińskiego. Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 19, Opole 1999.

*Mesjasz (nie)oczekiwany.
Jacquesa Derridy modlitwa o kres*

Tomasz Lachowski
Uniwersytet Warszawski

Modłę się nieustannie, nawet teraz.

J. Derrida

Jeśliby uznać Derridę za człowieka modlitwy (...) „przyjdź”
byłoby jego modlitwą. Viens, oui, oui (...) Oto dekonstrukcja
w jednym słowie, w trzech słowach, w skrócie.

J.D. Caputo

W imię Jacquesa

Być może całe myśło-pisarstwo Derridy dałoby się ująć jako prywatną modlitwę/prośbę³ o nadejście kresu tradycji logocentrycznej, choć teza ta nie jest jednoznaczna z możliwością ulokowania rozważań francuskiego „filozofa”⁴ w jakimś precyzyjnym horyzoncie eschato-

¹ Por. *Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida* [w:] *Derrida and Religion. Other Testaments*, red. Y. Sherwood, K. Hart, New York/London 2005, s. 30 [tłum. T.L. – wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu].

² Por. J.D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York 1997, s. 157.

³ Francuskie słowo *prière*, po które Derrida sięga często zwłaszcza w swych późniejszych rozważaniach o religii, oznacza zarówno „modlić się” jak i „prosić”. Słata więc w sobie sensory religijne (święte) oraz laickie (świeckie). Jest też jednym z tych słów, które – wedle Derridy – przyzywają pewną quasi-religijność wpisaną w nasz codzienny język, z której jednak nie zdajemy sobie sprawy.

⁴ Cudzołłów w tym miejscu ma jedynie zaznaczyć, że do dziś trwa poważny spór o to, czy Derrida w ogóle był „filozofem”. On sam zresztą (podobnie jak wielu ówczesnych intelektualistów francuskich, np. Michel Foucault) odmawiał sobie prawa do tego tytułu, który wydawał mu się zbyt obciążony logocentryczną tradycją.

logicznym. Wątpliwe zresztą, czy w ogóle można tu się doszukiwać eschatologii w klasycznych (religijnych) sensach, jakie to słowo ze sobą niesie⁵. Jak się niebawem okaże także pojęcie horyzontu nie jest tu najlepsze. Dekonstrukcyjna modlitwa o kres jest zarazem modlitwą o początek czegoś radykalnie nowego. To modlitwa o to, co obiecuje się jako przychodzące (fr. *l'avenir*), to prośba o nadejście dyskursu czyniącego sprawiedliwość (fr. *justice*). „Tak, przyjdź” to afirmatywna modlitwa zamykająco-otwierająca, modlitwa o otwarcie radykalne. To, co religijne, splata się w niej z tym, co polityczne i etyczne. Dekonstrukcja modli się przede wszystkim o to, co przychodzi, o nadejście całkiem Innego (*tout autre*). Modli się mianowicie cierpliwie o nadejście mesjasza, o performatywny dyskurs, który czyniłby sprawiedliwość. W wymiarze politycznym przybiera on postać demokracji-która-przychodzi i która uczyniłaby zadość pokrzywdzonym oraz zbawiła by nas z naszej obecnej pozycji. Wedle Derridy tak modli się codzien-

Sam zresztą wątpił w to, by dawało się wyraźnie sprecyzować, o kim właściwie mówimy, gdy mówimy o „filozofach”. Niektórzy badacze, jak np. Boris Groys, określają Derridę interesującym mianem „antyfilozofa”. Bez wątpienia natomiast Derrida nie jest „filozofem” w sensie klasycznym – jego styl zdradza raczej nietszcheańskiego „myśliciela nowego typu”, podobnie zresztą jak styl Gillesa Deleuze’a.

⁵ Podstawowy problem eschatologiczny to granica, przybierająca często formę granicy radykalnej: między życiem a śmiercią, życiem a „życiem prawdziwym”, między światem potępionym a światem zbawionym itd. Toteż przedmiotem eschatologii *in abstracto* jest pytanie o granicę, ale też o warunki możliwości jej przekroczenia. Eschatologie szczegółowe jedynie wypełniają miejsca po obu stronach granicy pewnymi wyobrażeniami i wierzeniami. Jeśliby więc potraktować eschatologię jako myślenie, które swą główną troską czyni problematykę granicy i transgresji, to byłby Derrida jednym z najważniejszych współczesnych „laickich eschatologów”, którzy mówiąc o granicy uwolnili się od metafizycznego balastu. Jego dzieło w znacznej mierze opiera się na myśleniu i problematyzowaniu samej idei „granicy”, przemieszczaniu się wzdłuż niej, przesuwaniu jej, przekręcaniu, wymazywaniu oraz przekraczaniu. Olbrzymi wysiłek wkładał Derrida w wypytywanie: kto, z jakich pobudek, na mocy jakiej decyzji i jakiego prawa, w jakim celu, wytycza granicę w tym, a nie w innym miejscu, między tym a tym bytem? Wystarczy prześledzić, jaką funkcję pełnią w jego tekstach choćby takie figury jak „widmo”, „inwaginacja”, „schibboleth”, „krypta”, „parergon”, „tympanon”, itd. Pytając o granice dekonstrukcji i granice filozofii natrafia na problem eschatologiczny: czy istnieje taka granica, której myśl nie zdołałaby przekroczyć, wchłonąć, zneutralizować? Czy istnieje coś niedekonstruowalnego, co nie poddawałoby się praktykom dekonstrukcji? Derrida na oba pytania odpowiada pozytywnie.

nie każdy z nas i w tym sensie wszyscy jesteśmy ludźmi wierzącymi, bowiem: „(...) akt wiary (...) zamieszkuje każdy akt mowy i każde zwrócenie się do innego”⁶. Muszę wierzyć, że jest ktoś, to odpowiada na moje wezwanie. To zawierzenie, ta ufność, ten kredyt (łac. *credo*), jakimi obdarzam innego, w swej osnowie już angażują problematykę religii, w jej wymiarze mechanicznym czy powtórzeniowym. Posługujemy się łąciną, tzn. językiem nabrzmiałym religią, nie zdając sobie z tego sprawy. Ale nawet zanim cokolwiek powiemy – już wcześniej niejako powiedzieliśmy milcząco: „tak”, które otwiera przyszłość, zaprasza inność. „Nie ma żadnej przyszłości bez jakiejś pamięci i jakiejś mesjanicznej obietnicy w sensie mesjaniczności starszej niż wszelka religia, bardziej źródłowej niż wszelki mesjanizm. Nie ma dyskursu lub zwrócenia się do innego bez możliwości elementarnej obietnicy”⁷.

Nie będąc myślicielem jakiegoś łatwo pozwalającego się zidentyfikować Początku czy Źródła (filozoficznego *arché*), które byłoby Pierwszym Słowem, Derrida nie jest też myślicielem Końca, rozumianego jako *telos* czy *eschaton*, ostatnie Słowo, nazwa jedyna, Sens objawiony, koniec zadania myślenia⁸. Derridiańska eschatologia pozbawiona jest teleologii, bowiem ta zakłada dwie problematyczne tezy. Po pierwsze jedność samej Historii oraz uniwersalność jej Celu, który jest celem (dla) wszystkich („cel ludzkości”). Po drugie metafizyczna idea przyszłości zakłada już pewną możliwość jej przewidzenia, antycypowania i określenia tego, co przychodzi z „obecnego” punktu widzenia. Nosi więc w sobie możliwość myślowego opanowania pojęcia przyszłości i włączenia jej w ontologiczny horyzont Tego Samego, w samą grecką ideę horyzontu jako czegoś addytywnego, swego rodzaju doświadczenia kumulatywnego. Metafizyka zakłada zatem jedność horyzontu

⁶ J. Derrida, *Wiara i wiedza* [w:] *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 29.

⁷ Tamże, s. 69.

⁸ Tenże, *Różnia* [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 55: „Nie będzie nazwy jedynej, choćby była nią nazwa Bycia. Niechaj myśl o tym nie wywołuje nostalgii, niechaj więc biegnie poza mitem nieskazitelnie macierzystego bądź ojczystego języka, utraconej ojczyzny myśli. Niechaj więc, przeciwnie, będzie afirmacją w sensie, w jakim Nietzsche włączał afirmację do gry, z uśmiechem i tanecznym krokiem”. Z tego też powodu Derrida uważa, że wszelkie dywagacje dotyczące końca (np. „końca filozofii”) są czczą gadaniną.

czasowego i doświadczenia, tożsamość samego czasu, który w przyszłości wciąż pozostaje nienaruszony, nieuszkodzony, który mimo wszystko wciąż jest „naszym czasem”, czasem uprzywilejowanym „teraz” i „jest”, terażniejszością przeniesioną cokolwiek dalej. Tym samym przyszłość w teleologii, która jest innym imieniem metafizyki (*scil.* metafizyki obecności), ulega anulowaniu, nigdy nie jest myślna autonomicznie. Odebrana zostaje jej też szansa na pojawienie się czegoś radykalnie innego, „czego ludzkie oko nie widziało i ludzkie ucho nie słyszało”. Czegoś, co nigdy przedtem nie było obecne: pewnej konfiguracji, która unieważniałaby samo „teraz” i „jest”, wstrząsając całą dotychczasową ontologią, myśleniem i historią: „Przyjście innego może mieć miejsce jak szczególne zdarzenie tylko tam, gdzie inny i śmierć – i zło radykalne – mogą zaskoczyć nas w każdej chwili. Możliwości, które zarazem otwierają i mogą zawsze przerwać historię, a przynajmniej zwykły bieg historii”⁹.

Tymczasem tak właśnie zapowiada się dekonstrukcyjna eschatologia tego, co przychodzi (*l'avenir*): irreligijnego, akonfesyjnego mesjasza, któremu na imię sprawiedliwość. To eschatologia niedekonstruowalnego¹⁰ i bezwarunkowego, wyłamującego się związkom przyczynowo-skutkowym Wydarzenia, *l'événement*, choć właściwie należałoby napisać: *l'avènement*, wpisując w słowo „wydarzenie” termin „przychodzenie”, „adwent”. Derridiańskie Wydarzenie nawiązuje do eschatologii i języka religijnego, ale zarazem się im wymyka. Wspomniana sprawiedliwość, którą przychodzące przynosi ze sobą, jest – wedle Derridy – niedekonstruowalna i nie należy jej mylić ze sprawiedliwością, której nadejście zapowiadają religie światowe w swych eschatologiach. Dla Derridy sprawiedliwość jest warunkiem możliwości wszelkich dekonstrukcji, w których chodzi o to właśnie, by oddać sprawiedliwość temu, co było dotąd marginalizowane, podporządkowane panującemu dyskursowi i jemu uległe. Przemówić – ale bez patosu – w obronie tego, co przemilczane, spychane na boczny tor historii, co nie miało prawa głosu. Stąd też wysiłek Derridy, który już od samego początku nosi na sobie piętno polityczne, etyczne

⁹ Tenże, *Wiara...*, s. 28.

¹⁰ Por. tenże, *Force de Loi*, Paris 1994, s. 55. Derrida broni tu pojęcia sprawiedliwości, które nie podlega unieobecniającemu i rozspajającemu działaniu różni i jako jedyne „się nie dekonstruuje”, bowiem „strukturą” tego pojęcia jest mesjaniczna obietnica, należąca do porządku performatywnego.

oraz religijne, zmierzający ku temu, by filozofia przeszła do dyskursu performatywnego¹¹. Proponowane przez dekonstrukcję lektury nie zadowalała się Teorią (czystą teoretycznością), więcej nawet: być może Derridę należałoby uznać za anti-teoretyka. Każdorazowo akcentował on bowiem praktyczny wymiar dekonstrukcyjnych lektur. Dekonstrukcje nie są kolejnym filozoficznym estetyzmem, nie da się ich zawęzić wyłącznie do problemu wewnątrztekstualnej gry. Przeciwnie – zawsze chodzi w nich o coś więcej, o pewną powagę czy też zadanie, jakie stoi przed ponowoczesnym myśleniem. Dekonstrukcje zawsze mają miejsce w imieniu innych. A zwłaszcza już w imieniu tego Radykalnie Innego, który przychodzi – „mesjasza”. Skupiam się w tym artykule jedynie na tym, co Derrida określa mianem „mesjanicznej obietnicy”, rezygnując (ze względu na objętość) z obszerniejszego omówienia tak złożonego zagadnienia, jakim jest derridiański stosunek do religii, który domaga się odrębnej pracy.

Przyszłość (w) dekonstrukcji

W odróżnieniu od przeszłości metafizycznej derridiańska „przyszłość”¹² jest inna: to sama inność jako przeszłość. To przyszłość, która nie tyle „jest”, co „być może” (fr. *peut-être*) w tym sensie, że na zawsze musi pozostać ona czystą możliwością, której nie możemy myślowo ogarnąć ani wtłoczyć w żaden horyzont obecny. Jako taka musi być zatem zarówno Wydarzeniem ekscesywnym, które nie mieści się w granicach logocentryzmu czy też metafizyki obecności (możliwością niemożliwości), jak i kresem wszystkiego, o czym dziś myślimy jako możliwym (niemożliwością możliwości), czyli końcem tradycji logocentrycznej.

¹¹ Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 263–264: „Dla Derridy (...) najistotniejszy – performatywny właśnie – aspekt praktyk dekonstrukcji wyrażał się w możliwości interweniowania za ich pomocą w rozmaite obszary rzeczywistości społecznej i kulturowej. Szczególnie ważne było to dla niego wówczas, gdy chodziło o najbardziej newralgiczne kwestie etyczne i polityczne (...). Bez wątplenia tak właśnie pojmował Derrida swoją aktywność pisarską – jako performatywne działanie za pomocą języka”.

¹² Derrida pisząc o przyszłości stosuje zapis *l'avenir* lub *a-venir*, co można przetłumaczyć jako „to, co przychodzi” lub „to, co może nadejść”.

To eschatologia radykalna, ekstremalna, nieoswajalna, nieoczekiwana. Eschatologia adwentu, która mówi bezwarunkowe „witaj” Innemu i przyjmuje je/ją/go zgodnie z etyką gościnności absolutnej, tzn. bezwarunkowo, bez wypytywania „kim jesteś?” i „skąd przychodzisz?”. „To, co przychodzi”, to przyszłość monstrialna, niezdeteminowana, „sekretna”¹³, wymykająca się wszelkiej reprezentacji i świadomości: „Przyszłość daje się przewidzieć tylko w formie bezwzględniego niebezpieczeństwa – pisze Derrida – Jest to coś, co zrywa całkowicie z ustaloną normalnością i może się zatem zapowiadać, uobecniać jedynie pod postacią potworności”¹⁴. To, co przychodzi, zawsze już musi pozostać nierozstrzygnięte i heterogeniczne. Dlatego właśnie mesjaniczna obietnica nie ma i nie może mieć żadnej konkretnej treści, żadnego zdeterminowanego przekazu. Jest ona czystym otwarciem. Zgodą na wtargnięcie inności Innego. Nie ma w niej miejsca na żadną religijną dogmatykę – mesjasz Derridy nie jest mesjaszem żadnej ze światowych religii, nie ma wyraźnych konturów, jest widmem, które rozmywa się na wiecznie oddalającym się horyzoncie.

Przyszłość (w) dekonstrukcji nie tyle nawet nie pozwala włączyć się w logocentryczną ideę horyzontu, nie tyle go nawet nie rozszerza, co całkowicie ów horyzont dziurawi i rozrywa¹⁵. To przyszłość wewnętrznie różnorodna i poróżniona, której nie da się zebrać w jednym pojęciu, w pojęciu Jednego czy Bytu. Jako taka jest ona przekroczeniem dotychczasowej ontologii. Wyzwolona jest ona również od jakiegokolwiek nadziei, wzmacnianej gorliwym oczekiwaniem. Mesjasz w dekonstrukcji jest kimś, na kogo – co paradoksalne – się nie czeka,

¹³ Por. M. Ferraris, J. Derrida, *A Taste for The Secret*, Cambridge 2002, s. 19–21.

¹⁴ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 24. Oryginał: tenże, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 14: „L’avenir ne peut s’anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s’annoncer, se *présenter*, que sous l’espèce de la monstruosité”.

¹⁵ W tym właśnie punkcie tkwi fundamentalna rozbieżność perspektyw Gadamera i Derridy. Gadamer z góry zakładał możliwość stopienia horyzontów, możliwość zrozumienia i porozumienia między mną a innym. Derrida rozpoznaje Gadamerowską intencję jako kontynuację logocentryzmu. Podziela ona mianowicie pewną presupozycję jakoby bardziej wartościowe było to, co nas łączy, co mamy ze sobą wspólnego – i na tym powinniśmy się skupić. Szukając podobieństw – zdaje się mówić Gadamer – powinniśmy zapomnieć o różnicach, które nas dzielą. Wedle Derridy w tej figurze „stopienia horyzontów”, która zakłada szereg problematycznych tez, odzywa się jeszcze widmo jedności utraconej, pewnej łagodnej totalności, której marzy się jeszcze możliwość powrotu.

a wręcz: ktoś, na kogo nie da się czekać, bowiem i tak przyjdzie (jeśli przyjdzie) – nieoczekiwanie. W modlitwie o mesjasza jest obecna jakaś ambiwalencja: z jednej strony pragnę, by wydarzyło się niemożliwe – z drugiej zaś obawiam się tego całym sobą i chciałbym odsunąć jeszcze nadejście czasu niemożliwego, odwlec je możliwie jak najdalej w czasie. Dlatego mesjasz w dekonstrukcji jest kimś (nie)oczekiwanym.

Dekonstrukcyjna „przyszłość” (*resp.* to, co przychodzi) to zaburzenie, zdarzenie, wypadek, defamiliaryzacja, poczucie, że nie jest się „u siebie”, nie jest się „gospodarzem”; że osunął się grunt pod naszymi stopami¹⁶. To logika anty-logiki. Przyszłość (w) dekonstrukcji to coś niesprowadzalnego w obręb chwili obecnej. Wymyka się ona myśleniu ujednociającemu, bowiem nieustannie wytwarza różnice, przesunięcia, tekstualne rozstępy („spacjonowanie”) ciągle dokonuje „rozznaczenia” (*dissemination*), uniemożliwiając zebranie sensów i dokonując ich rozproszenia. W dekonstrukcyjnej „przyszłości” zawsze musi być miejsce na to, co nie-pomyślane, co nie-do-pomyślenia, miejsce na „puste miejsce”, na jakieś widmo, które je nawiedzi. Podobnie jak w tradycji chrześcijańskiej zostawia się puste miejsce przy stole dla wigilijnego – czyli, zgodnie z etymologią, „oczekiwanego” – gościa. Zamysł samej „eschatologii” dekonstrukcji opiera się więc na możliwości pojawienia się czegoś zgoła radykalnie nowego: odczytu, sensu, słowa, myśli. Tym wiecznie „pustym miejscem” na innego i dla innego jest tekst; pismo (*écriture*), w którym będzie mógł złożyć swą kontr-sygnaturę. To właśnie tekst „przeżywa” podmiot, a raczej – to w tekście podmiot ma szansę na przeżycie. W piśmie, które rozznacza podmiot, które nieustannie pełni różnice, rozspajając identyczność wszelkiego „ja”, dokonuje się agonია autora, próbującego dokonać inskrypcji swego idiomu i ocalić siebie. To w tekście, który jest grobowcem wszelkiej podmiotowości, to w piśmie, które, jak powiada Derrida, „jest nieboszczykiem”, dokonuje się swoiste misterium zagłady i zbawienia. Być może to właśnie w tym – *nomen omen* – miejscu wyraża się etyczny wymiar dekonstrukcyjnego projektu, który można by określić jako „soteriografię” czy też „pismozbawienie”. Soteriografia byłaby zbawieniem od myślenia metafizycznego i instrumentalnego, zbawieniem samego myślenia i otwarciem go na nowe konfiguracje tekstu. To pojęcie torujące drogę tekstowi innego, „innemu jako całkiem Innemu”.

¹⁶ Por. tenże, *Force...*, s. 27.

To właśnie pismo i jego gra są tutaj kluczowe. Tylko bowiem podejmując walkę ze śmiertecznością i maszyną pisma, tylko poprzez próbę zaznaczenia się w tekście, podpisania się tekstem – możemy jakoś przeżyć (*survivre*), „żyć dalej”. Nie wystawiając się na ryzyko pisania, nie podejmując się zmagania z tym, co od nas absolutnie inne i różne – stawiamy się w beznadziejnej sytuacji wobec tego, co przychodzi; nie dajemy świadectwa tym, którzy przyjdą po nas – zarówno w sensie czasowym, jak i „po nas” w sensie „po nasze dziedzictwo”. Dlatego pomimo swej ambiwalencji – „wrogościowości” – pismo jest jedynym ratunkiem, który poniekąd można uznać za laicką wizję zbawienia, nie pozwalającego się podporządkować żadnej z religii światowych. Pojęcie soteriografii mogę tutaj ledwo zarysować, wymaga ono jeszcze wyjaśnienia, które przyjdzie wraz z kolejnym artykułem.

To, co przychodzi, zjawia się bez żadnego wcześniejszego ostrzeżenia. Jest przynieszone przez niedekonstruowalną ideę sprawiedliwości, którą nosi w sobie inny, czy też: mesjasz, wpisany w figurę Całkiem Innego. „Idea sprawiedliwości – pisze Maria Kostyszak – jest nieskończona, ponieważ nieredukowalna, nieredukowalna, ponieważ należy do Innego – przed jakimkolwiek kontraktem, umową, wymianą, ponieważ jest tym, co pojawia się w momencie spotkania z niepowtarzalną jednością Innego”¹⁷. Derrida dodaje, że sprawiedliwość może istnieć wyłącznie jako nierzeczywista (nieurzeczywistniona), jako potrzeba sprawiedliwości, jako niemożliwa (ale nie w negatywnym sensie). Sprawiedliwość zrealizowana, zdeterminowana, nie jest już sprawiedliwością, lecz prawem. W tym tkwi paradoksalność tej idei: pragnąc urzeczywistnienia sprawiedliwości – orzeka się zarazem o jej wygaśnięciu. Sprawiedliwość nigdy nie jest obecna. Dlatego sprawiedliwość, która jeszcze nie nadeszła, a ciągle przychodzi (niczym mesjasz w wierzeniach Żydów), jest tą, o którą prosi dekonstrukcja i o którą modli się w obawie przed samą sobą, pragnąc zachować ją jako swój sekret¹⁸. To absolutnie nowy dyskurs performatywny, który

¹⁷ M. Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, s. 20–21.

¹⁸ Por. *Derrida and Religion...*, s. 30: J.D.: „(...) modlitwa to pewien sekret. (...) Z jednej strony modlitwa musi być mieszaniną czegoś absolutnie jednostkowego i sekretnego – idiomatycznego, nieprzetłumaczonego – a z drugiej strony, to pewien rytuał, który wikła ciało w różne gesty i który używa wspólnego, intelligibilnego języka” [tłum – T.L.].

czyniąc sprawiedliwość pozwoliłby objawić się *tout autre* – całkiem innemu. To jednocześnie myśl, która nie zastyga w dotychczasowym horyzoncie i nie zadowala się zastanymi schematami, lecz – niczym deleuzjański nomada – jest wiecznym tułaczem, udaje się w poszukiwaniu nowych konfiguracji i form, które wcześniej nigdy nie miały szans zaistnieć. Agata Bielik-Robson pisze: „Mesjaniczność wyrasta z postawy protestu, zawsze, jak Abraham, gotowej porzucić miejsce swego pochodzenia, czyli byt w swej postaci zastanej i wywędrować ku niewiadomemu”¹⁹.

Problematyka sprawiedliwości ulokowanej w mesjanicznej obietnicy, której gwarantem jest to, co przychodzi jest dla/w dekonstrukcji kluczowa do tego stopnia, że sam Derrida podczas pobytu w Krakowie na zadane mu pytanie: „Czym właściwie jest dekonstrukcja?” odpowiedział z powagą: „Jest ona oczekiwaniem na mesjasza”. Zaświadczył w tych słowach, że „istnieje” coś, co opiera się dekonstrukcji, co jej umyka, co zbawia nas od dziania się dekonstrukcji, co stanowi poniekąd – sięgając do słownika Kanta – warunek jej możliwości, będąc zarazem czymś absolutnie niezdeterminowanym. To właśnie ideę sprawiedliwości dekonstrukcja przyzywa każdorazowo, gdy zachodzi (fr. *a lieu*) w tekście. Znakomicie korespondują z tym słowa Caputo: „Czymże innym jest dekonstrukcja jeśli nie swoistą wiarą w coś, co wypycha nas poza obszar Tego Samego?”²⁰. Dekonstrukcja żywi zatem przekonanie, że mesjaniczna obietnica przyszłości zdoła zaburzyć dotychczasowe myślenie spod znaku logocentryzmu, wtrącając je w zgoła nowe tory „filozofii aporetycznej”, szczególnie mocno wartościowanej w późnych pismach Derridy. Derridiańska filozofia aporetyczna to projekt filozofii skromniejszej, rezygnującej z wszelkich absolutnych roszczeń i ostatecznych, normatywnych rozstrzygnięć. Filozofia aporetyczna to taka, która zatrzymuje myślenie i jednocześnie nakazuje mu się toczyć, to miejsce zahamowania i zarazem wzmożonej intensywności myśli, która dopiero wówczas zaczyna żyć, gdy natrafia na przeszkodę nie do przejścia. Myśli zaczyna myśleć dopiero w aporii. Aporia „zmusza do myślenia” i zarazem je udaremnia. To w aporii, jako miejscu raczej namnażania pytań, niż poszukiwania

¹⁹ Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 15.

²⁰ J.D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis 1997, s. 133.

odpowiedzi²¹; miejscu, w którym myśl cofa się, miast jedynie tryumfalnie kroczyć, przyszła filozofia może szukać swego ratunku. Takimi aporiami są właśnie derridiańskie: przyszłość („to, co przychodzi”) oraz mesjasz.

Modląc się nieustannie o kres dekonstrukcja modli się zatem o wy-czerpanie, przesilenie i przejście metafizyki obecności. Dekonstrukcja ma jednak świadomość niemożliwości i bez-nadziejności swej modlitwy²², bowiem umknięcie językowi metafizyki może okazać się po prostu niemożliwe. Jednakże zachęca do tego, by tym językiem wstrząsać, naruszać go od środka, kłusować na jego granicach. Dekonstrukcja wykorzystuje też strukturę mesjanicznej obietnicy, byśmy uwierzyli w niemożliwe. W „Widmach Marksa” Derrida notuje: „Mesjaniczne wezwanie należy do struktury, która jest otwarciem historyczności na przyszłość („to, co przychodzi”, *l’avenir*). Jego językiem jest: oczekiwanie, obietnica, zaangażowanie w wydarzenie, które przychodzi, potrzeba zbawienia, sprawiedliwość poza prawem, itd... ..”²³. Dekonstrukcja modli się więc o Niemożliwe – i modli się o to najkrócej, zaczynając swą prośbę od afirmacji: *Oui, oui, viens* („Tak, tak, przyjdź”, gdzie owo „tak” jest starsze niż wszelka spontaniczność). Ta afirmacja domaga się powtórzenia (iteralności) w przyszłości, jakie padnie z ust innego. Owo „przyjdź” jest wyrazem zapraszania inności radykalnej, czasu nieoswajalnego, dezintegrującego fundamenty naszego myślenia, rozumienia siebie i świata, widzenia siebie jako suwerena. Dekonstrukcja przy tym nie łudzi co do tego, że samemu będzie się świadkiem takiego nadejścia.

²¹ Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni...*, s. 102: „(...) efekt aporii – czyli, zgodnie z etymologią, blokady drogi, która okazuje się „nie-drożna” – polega na nagłym zdumieniu: myśl, przyzwyczajona do kroczenia w przód, odkrywa przeszkodę, która jej na to nie pozwala, zmuszając ją do odkrycia własnych granic”.

²² Por. *Derrida and Religion...*, s. 31: (...) [modlitwa jest] zawieszeniem wszelkiego oczekiwania, wszelkiej ekonomii czy kalkulacji. Ja niczego nie oczekuję, ja nie żywię nadziei: moja modlitwa jest beznadziejna, w całości, zupełnie beznadziejna. I myślę, że ta beznadziejność jest częścią tego, czym modlitwa powinna być”.

²³ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993, s. 266: „L’appel messianique appartient à une structure universelle qui est ouverture historique à l’avenir. Son langage est: attente, promesse, engagement envers l’événement de ce qui vient, exigence du salut, de la justice au-delà du droit, etc...”.

Dekonstrukcja zaleca też wytrzymałość w nasłuchiowaniu i tropieniu śladów nieobecnej obecności. Pięknie wyłuskuje to Caputo, kojarząc ten wątek ze strukturą obecną w religiach abrahamicznych: „Jest oczywistym dla każdego, kto ma żydowski słuch, kto ma choćby pół-słuchu do hebrajskich i chrześcijańskich pism, że cała ta sprawa zwana „dekonstrukcją” okazuje się mieć niezwykle mesjaniczny wydźwięk. (...) zwraca się ona (...) ku absolutnej przyszłości, w tym powitaniu rozszerzonym na innego, którego w szczególności nie mogę przewidzieć, tego całkiem innego, którego odmienność zakłóca wygodnicki krąg tego samego”²⁴. I jeszcze jeden fragment z Caputo, gdzie zdaje on sprawę z irreligijności dyskursu zainicjowanego przez Derridę, który sam nie przemawia właściwie w imieniu żadnej konkretnej religii: „[Dekonstrukcja] powtarza tę pasję mesjanicznej obietnicy i mesjanicznego oczekiwania, lecz bez [wikłania się w] konkretne mesjanizmy religii pozytywnych, które opłacają niekończące się wojny i rozlewają krew innego, namaszczając siebie narodami wybranymi przez Boga i będąc w tym niebezpiecznie sprawnymi dla każdego, kto nie jest już tak wybrany; [dekonstrukcja] nieustannie powtarza *viens* [przyjdź], to apokaliptyczne wezwanie do niemożliwego, lecz bez wzywania apokalipsy, która strawiłaby jej wrogów w ogniu i potępieniu (...)”²⁵. Dlatego Caputo trafnie określa tę strukturę mesjanicznej obietnicy w myśleniu Derridy i w „całej dekonstrukcji” – jeśli da się ją rozumieć jako obszar rozproszonych myśli – mianem „mesjanizmu bez Mesjasza”, „religii bez religii” lub „irreligii”. Stosując tę strategię aporetyczności i paradoksu należałoby rzec, że Derrida pisze o „apokalipsie bez apokalipsy”, tzn. o takim końcu, który przychodzi niezapowiedziany, nie-objawiony, który nie przemawia przez swych proroków. To koniec, który jest poza zasięgiem naszego wzroku, świadomości. Nigdy nie możemy być pewni tego, co nadchodzi; nigdy też nie będziemy w stanie należycie się na to przygotować. Eschaton bez eschatonu.

²⁴ J.D. Caputo, *Deconstruction...*, s. 156.

²⁵ Tamże, s. XXI.

*Mesjanizm bez mesjasza,
mesjaniczność bez mesjanizmu*

Mesjaniczność, mesjasz wiecznie przychodzący, są kluczowymi wątkami w derridiańskich dekonstrukcjach i niby widmo krąży wokół każdej z nich. Od razu jednak należy powieścić gest samego Derridy i dokonać rozróżnienia na „mesjanizm” i „mesjaniczność”. Derrida jest orędownikiem tego drugiego pojęcia. Mesjanizm jest jeszcze, używając pojęcia Lyotarda, jakąś wielką opowieścią, metanarracją. To oczekiwanie na pewne wyzwalające, zbawcze, emancypacyjne wydarzenie, które wpisane jest w *telos* toczącej się uniwersalnej historii ludzkości. Byłoby to zatem wydarzenie już jakoś zdeterminowane, zwieńczenie ciągu przyczynowo-skutkowego, wydarzenie przewidywalne, zamykające się w formule, że mesjasz *w końcu* (czytajmy to słowo uważnie, jako: „wreszcie”, jak i „u końca czasów”) nadejdzie. Natomiast mesjaniczność jest czymś innym. Francuski myśliciel pisze o „przychodzącym” (*l'avenir*), które siebie obiecuje, o „tym, co nadchodzi”, o „mesjaniczność bez mesjanizmu” lub „mesjanizmie bez Mesjasza”. Mesjaniczność to swoiste „doświadczenie” radykalnego, czystego, niezdeteterminowanego i beztreściowego otwarcia, pęknięcia samej przeszłości, która może przynieść coś tak absolutnie innego, że obnaży i przekreśli całe nasze dotychczasowe dziedzictwo. Owo wydarzenie, które przychodzi wraz z mesjaniczną obietnicą, wymyka się wszelkim rachubom, kalkulacjom i wszelkiej eschatologicznej ekonomii i wyczekiwaniu²⁶. Jest ono niezdeteterminowane, nieobliczalne, przybywa

²⁶ J. Derrida, *Spectres...*, s. 266–267: „Oczekiwanie bez horyzontu wyczekiwania, oczekiwanie, które już nie czeka lub nie czeka dłużej, gościnność bez dystansu, powitalne pozdrowienie wystosowane z góry w kierunku absolutnie niespodziewanego przychodzącego [*arrivant*], którego lub które nikt o nic nie będzie pytał i który lub które nie będzie proszone o podporządkowanie się domowym zasadom jakiegokolwiek witającej siły (rodziny, państwa, narodu, terytorium, ziemi ojczystej czy krwi, języka, kultury w ogóle, nawet ludzkości), tylko czyste otwarcie, które zrzeka się wszelkiego prawa do własności, wszelkiego prawa w ogóle; mesjaniczne otwarcie na to, co przychodzi, tzn., na wydarzenie, na które nie da się czekać jako takie, ani którego nie można wprzód rozpoznać, na wydarzenie jako tego obcego, któremu bądź której należy zostawić puste miejsce, w pamięci nadziei – i to jest właśnie miejsce widmowości (tzn. duchów)”.

nagle i znikąd, niespodziewane jak nietzscheańska myśl-burza, „co na stopach gołębich przychodzi”. To jest przyszłość (*scil.* przychodzące, to, co przychodzi, *a-venir*) w ujęciu Derridy – pojęcie, którego właśnie nie możemy pojąć, scalić, czy przewidzieć i które nigdy nie daje się myśleć z perspektywy obecnej. Mesjaniczność wskazuje na pewną szczególną strukturę bezwarunkowego, absolutnego otwarcia, na wyzwolicielską moc samej obietnicy. To obietnica, że w naszym języku może istnieć figura, która do niego nie należy, a która zbawiłaby sam ten język. To obietnica, zgodnie z którą wszystko może być inaczej. Należy przypuszczać, że ten mesjaniczny nastrój, obecny zwłaszcza w późnych pismach Derridy, stanowi jakieś pokłosie nauk pobieranych u Levinasa.

Przedwcześnie jednak postąpilibyśmy opisując derridiańską „mesjaniczność” jako po prostu „powrót religii” (choćby w jej „słabej formie”), który tryumfalnie ogłosił choćby Gianni Vattimo. Chodzi tu o raczej o powrót „tego, co religijne”, o wlewanie się „tego, co religijne” w nowe formy komunikowania. Religia wedle Derridy znikąd nie wyparowała, jak głosi oświeceniowy czy modernistyczny, przesąd. Jest ona tu niejako „zawsze już”, swą więź zawiązuje jednak na nowe sposoby. Powrót „tego, co religijne” jest u Derridy – jak słusznie zauważa Hent de Vries²⁷ – jakoś wewnętrznie połączony z powstaniem nowoczesnych sposobów postrzegania zapośredniczonych poprzez nowe technologie. Derrida określa ten fenomen mianem „teletechnonauki”, czy też (wykorzystując grę słowną) „CD-romizacji”²⁸. Francuski myśliciel dopatruje się w tych zjawiskach zarówno wielkiej szansy na współczesne odrodzenie problematyki religijnej, ale dostrzega w nich

²⁷ Zob. H. de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London 2001, s. 5.

²⁸ Zob. J. Derrida, *Wiara...*, s. 44–46. W poręczny termin „CD-romizacja”, używany przez Derridę, wpisana jest nie tylko myśl o teletechnonauce. W drugim członie zaznacza się ślad Rzymu, pierwszej historycznej stolicy chrześcijaństwa, a także języka francuskiego, który wedle Derridy jest „dzisiejszą łaciną”, a więc językiem ze wszech miar obciążonym religijną treścią. Derrida w swym eseju *Wiara i wiedza* poświęca dużo uwagi tej – jak sam pisze – „mondialatynizacji” (fr. *mondialatinisation*, połączenie słów: *mondialisation*, oraz *latinisation*), tzn. pewnej technologicznej globalizacji religii (np. wydaniu przez papieża Jana Pawła II albumu muzycznego *Pater Noster*).

też ogromne zagrożenie dla religijnego dyskursu. Noszą one w sobie możliwość pogrzebania tego, co w religii najważniejsze – sekretu, którego winniśmy strzec niczym maran, a który jest tu wystawiany publicznie na światło dzienne, jak gdyby mógł się on stać kolejnym produktem kulturowego przemysłu.

Przychodzące wydarzenie (*l'avenement*) nie jest zwyczajną sekularyzacją idei judeo-chrześcijańskiej i redukcjonistycznie wobec niego brzmi termin „świecka eschatologia”. W eseju „Wiara i wiedza” Derrida powiada, iż to, o czym pisze, to „abrahamiczność starsza niż Abraham”, mając na myśli coś „bardziej źródłowego”, jeśli zdecydowalibyśmy się posłużyć tradycyjnym, metafizycznym terminem. Owym niesprecyzowanym „czymś”, tym niewyraźnym i nieosobowym mesjaszem, który funduje wszelki mesjanizm, jest wspomniane czyste otwarcie, czyste „tak”. Derridiański bezosobowy i akonfesyjny mesjasz jest figurą performatywną: „tak, przyjdź”, *viens, oui, oui*. „Właśnie „to, co przychodzi” (*a-venir*) celebrytuje Derrida, nadając mu postać widma mesjasza.

W tym mesjanicznym wzywaniu mesjasza przez dekonstrukcję nie odzywa się żadne pragnienie zemsty czy rozliczenia (wliczając siłowe) z innymi, którzy nie myślą jak ja i nie wierzą jak ja. To pragnienie „wyrównania rachunków” znajduje natomiast swe ujście w niektórych religijnych wyobrażeniach, np. w wizjach piekieł czy w męczarniach dusz, które nie mogąc zaznać spokoju wcielają się w kolejne ciała lub snują się po świecie, nie mogąc odnaleźć przeznaczonego sobie miejsca. U Derridy mamy tu do czynienia z czymś przeciwnym: z quasi-apokalipsą, która wszystkich oszczędza, wszystkich pragnie zbawić i ocalić („usprawiedliwić”) w jakiejś swoistej, ponowoczesnej apokatastazie. To zbawienna siła bez użycia jakiegokolwiek siły, bez przemocy, to „słaba moc” (fr. *force faible*), wyrażenie chęci czynienia sprawiedliwości wolnej od wszelkiej przemocy. Pragnienie sprawiedliwości poza wszelkim prawem, czyli poza wszelkimi rachubami krzywd i zysków. To pewna perspektywa przyszłego świata, w którym podział na przyjaciela i wroga nie będzie już konieczny ani potrzebny, zaś różnica między mną a innym nie będzie nigdy przyczynkiem do jakiejś pokusy nawracania go, pouczenia czy wywyższania się ponad niego. Różnica nie będzie wówczas powodem ustalania kolejnej hierarchii zwalczających się opozycji, jak ma to miejsce obecnie w myśleniu metafizycznym (logocentryzmie), lecz pokojową koegzystencją. Właśnie

w tym punkcie, w tej postsekularnej i para-religijnej²⁹ perspektywie, zbiegają się ze sobą wątki polityki („polityki przyjaźni”) oraz etyki („etyki gościnności”).

Warto nadmienić, iż w samą figurę mesjasza wpisana jest pewna gra. Odnajdujemy tu inskrypcję wielkiej afirmacji, a być może też – ślad Nietzschego. We francuszczyźnie słowo *messiah* jest homofoniczne wobec zwrotu *mais si*, oznaczającego „ależ tak”. Toteż Derrida pozwala sobie na utożsamienie pojęcia mesjasza z wyrazem wielkiej afirmacji, z bezwarunkowym „tak” dla tego, co przychodzi (*l'avenir*) jako absolutnie Inne/Inny. Owo „wielkie tak”, „tak, tak, przyjdź”, jest właśnie „tak” wypowiedzianym Innemu *a fortiori*. Porównać je można do telefonicznego „halo”, czy „tak, słucham?”, które wypowiadamy machinalnie po podniesieniu słuchawki po to tylko, by móc za chwilę usłyszeć obcy głos. *Mais si/Messiah* jest nie tylko afirmacją inności, lecz przede wszystkim otwarciem tekstu na wszelkie przyszłe konfiguracje, na zapis czy wypowiedź Innego, który może całkiem przeobrazić dotychczasowy dyskurs. To absolutna gościnność, w której zapomina się o roli gospodarza. To oddanie sprawiedliwości temu, co dotąd było marginalizowane, przemilczane i niezauważane. Przytoczmy w tym miejscu dłuższy passus z Derridy: „Dlaczego twierdzę, że sprawiedliwość jest eschatologiczna i mesjaniczna i że jako taka jest pewnym *a priori*, nawet dla nie-wierzących, nawet dla tych, którzy nie wiodą swego życia zgodnie z wiarą zdeterminowaną przez judeo-chrześcijańsko-islamiczne objawienie? Być może dlatego, że pojawienie się przyszłości (*l'avenir*), o którym mówiliśmy przed chwilą – która przekracza wszelkiego rodzaju determinację ontologiczną, wszystko co jest i co jest obecne, całe pole bycia i bytów, całe pole historii – poświęcone jest obietnicy lub pojawieniu się czegoś, co kroczy poza bytem i historią. To krańcowość [*extremity*], która znajduje się poza wszelkim zdeterminowanym końcem bytu lub końcem historii i ta eschatologia – jako ostateczność poza ostatecznością, jako koniec pośród końca – z konieczności musi być jedynym absolutnym otwarciem na nie-zdeterminowaną przyszłość. Być może konieczne

²⁹ Łaciński termin *para* oznacza „obok”. Strategie dekonstrukcji często przybierają schemat *para*, tzn. myślenia *obok* metafizyki, *obok* religii, *obok* filozofii, *obok* literatury, z nieustannie zmieniającego się miejsca, z dyskursu, który właściwie przemawia znikąd i zewsząd, który nieustannie się przesuwają (kursuje) – zawsze jednak już w pewnym dialogu z nimi.

jest uwolnienie wartości przyszłości z wartości (pojęcia) „horyzontu”, które tradycyjnie się z nim łączy – horyzontu bytu, jak wskazuje greckie słowo, pewnej granicy, z której ja przed-rozumiem przyszłość. Czekam na nią, określam ją z góry, przez co sam ją anuluję. Teleologia jako taka jest negacją przyszłości, sposobem uprzedniego, wyprzedzającego poznania formy, która dopiero przyjmie to, co wciąż przychodzi. To, co nazywam tutaj eschatologicznym i mesjanicznym, nie jest niczym innym niż pewnym stosunkiem do przyszłości tak sprofanowanej i niezdeterminowanej, że oddaje ona byt „temu, co przychodzi” (*l'avenir*)³⁰. Być może oprócz Levinasa słychać w tym fragmencie dalekie echo Heideggerowskiego *Gelassenheit*, które odbija się tutaj jako *laisser venir*³¹.

Niektórzy badacze utrzymują, że derridiańska mesjaniczność jest odpowiednikiem „słabego mesjanizmu”, znanego z „Tez o historii filozofii” Waltera Benjamina. Wspominany już John D. Caputo stawia nawet znak równości między tymi frazami. Teza ta wydaje się jednak zbyt pochopna. Mesjanizm Benjamina kieruje swe oko głównie na przeszłość, niewiele zaś ma do powiedzenia na temat przyszłości. Tymczasem mesjaniczność u Derridy afirmuje zarówno przeszłość jak i przeszłość, choć – co wyczuwalne podczas lektury – silniejszy akcent położony jest tu na „przyszłość”. „Mesjaniczne” cechuje wedle Derridy sprawiedliwość, zwrócona w równej mierze ku przyszłości jak i ku przeszłości, ku zbawieniu jak i ku odkupieniu (usprawiedliwieniu), ku innemu, który przychodzi, jak i ku innemu, któregośmy przeczyli lub który nie może już nic nam odpowiedzieć (jak zmarły), ku pracy żałoby i ku oczekiwaniu. To szczególna interpretacja i stosunek do czasu jako rozspojonego, chaotycznego, nieskładnego, zfragmentaryzowanego, wiecznie utraconego, zwichniętego, przemieszczonego. Czasu, o jakim w *Hamlecie* powiada się – *out of joint*.

³⁰ Zob. M. Ferraris, J. Derrida, *A Taste...*, s. 20.

³¹ *Laisser venir* oznacza „niechaj przychodzi”, „pozwólcie przyjść”, ale też „czekać”.

Inny mesjasz

Figura „mesjasza” nie jest czymś obcym tekstom kultury judeo-chrześcijańskiej. Dotychczas jednak widziano w niej wszakże zaledwie widmo antycypowanego kresu/końca, a więc pozostawano w tradycji logocentrycznej. Widmo końca nieustannie zresztą nawiedza czy straszy różne kultury (nie tylko europejską), pozwalając im sądzić, że oto właśnie ich czas jest czasem ostatecznym, „czasem końca”, „czasem apokalipsy”, w którym nastąpi wreszcie rozliczenie: winni (szeroko pojęci „niewierzący”) zostaną ukarani, zaś wierni – zbawieni. W tych tekstach mesjasz spełniałby podwójną rolę: surowego sędziego i łaskawego zbawiciela. Apokaliptyczny ton nie jest czymś przypisanym na wyłączność „czasom współczesnym”, tzn. naszemu momentowi historycznemu. Wiele kultur mniemało, że to właśnie one żyją w czasach zbliżającego się Wydarzenia i będą jego świadkami. Podobnie wiele filozofii zaadaptowało apokaliptyczny ton na własne potrzeby – co zdemaskował choćby Immanuel Kant – i wierzyło, że to one są/będą świadkami końca: końca podmiotu, końca autora, końca książki, końca człowieka, końca humanizmu, końca metafizyki, końca ideologii, końca polityki, końca nowoczesności – a nawet i końca samej filozofii. Tymczasem okazuje się, że to, co zostało uznane za definitywnie „zakończone” często odżywa i po raz kolejny nawiedza myślenie. Ów apokaliptyczny ton pojawiał się zatem w przeszłości wielokrotnie i można utrzymywać, że przeżyliśmy już wiele końców historii i wiele końców świata – oraz że wiele takich końców jeszcze przed nami. Dlatego też Derrida nie szczędzi krytyki tym „filozofiom końca”, choć sam przyznaje, że ich dziedzictwo zostawia nas w kłopotliwym położeniu³². Derrida nie jest więc kolejnym Janem z Patmos, choć

³² Zob. J. Derrida, *D'un Ton Apocalyptique Adopté Naguère en la Philosophie*, Paris 1983, *passim*. Derrida czyni w tym tekście szereg trafnych spostrzeżeń. Po pierwsze: pragnienie odnalezienia bądź objawienia ostatecznego Sensu, „nagiej prawdy”, to pragnienie obsceniczne, żądające, aby skończyły się myślenie i filozofia. Po drugie: nie możemy unieważnić krytyki filozoficznych pojęć przeprowadzonej przez współczesną filozofię; nie możemy już dłużej operować klasycznymi pojęciami filozofii, bezgranicznie im ufając. Po trzecie: nie może być powrotu do czasów niewinności, gdy wierzyliśmy jeszcze, że istnieją „pojęcia czyste”, nie podszyte przemocą. Ale z drugiej strony pojęcia te tworzą nasz specyficzny dyskurs, który określił się jako „filozofia” i w którym wszyscy (filozofowie) mówimy. Powinniśmy zatem naruszać ów język filozofii/metafizyki od środka. Zachowujemy go i zachowujemy wobec

nie kryje, że aspiracje dekonstrukcji sięgają daleko poza sferę czysto teoretyczną. Nie są, jak często zarzucali to krytycy, jedynie niegroźną wewnątrztekstualną grą, której nigdy nie udaje się wyjść poza-tekst. Przeciwnie – performatywny dyskurs, który wedle Derridy ma czynić właśnie dekonstrukcja, ma znaleźć swe odbicie właśnie w życiowej praktyce, w przemienieniu codziennych: działania i myślenia o innym. Choć zatem Derrida nie jest kolejnym apokaliptykiem, to jednak nie do końca sam rezygnuje z pozycji swoistego neo-ewangelisty, którą sam przypisywał choćby Stirnerowi. Wierzy on, że jego (anty)filozoficzny projekt jest na tyle kuszący, że zmobilizuje niektórych (nielicznych) do podjęcia tego wysiłku. Przeświadczenie, że to właśnie drogi (bezdroża) dekonstrukcji są tymi, którymi przychodzi do nas sprawiedliwość, jest u Derridy dość niepokojące.

Myliłby się jednak ten, kto chciałby łatwo powiązać dekonstrukcyjną figurę Mesjasza z konkretnym Mesjaszem światowych religii. Mesjasz Derridy jest *całkiem inny*. O ile w niektórych religiach światowych Mesjasz, jest kimś jasno określonym (opisane są jego cechy, wygląd, pochodzenie, zachowanie, czynione znaki, itd.), tzn. jest kimś z obszaru Tego Samego i więcej – jest kimś posłanym do konkretnego „my”, do „konkretnych owiec”, jest Mesjaszem konkretnego ludu, o tyle już mesjasz dekonstrukcji ma strukturę zdecydowanie bardziej amorficzną. Nie jest on identyfikowalny z żadnym zapoznanym Bytem, gdyż w ogóle nie jest, nie ma też żadnych cech czy rodowodu ułatwiających jego rozpoznanie. Przekraczając horyzont Tego Samego nie daje się rozpoznać ani wysławić, gdyż jest miejscem, w którym język metafizyki, chcący go wprzód opanować i uobecnić, wtopić w horyzont – pustoszeje i upada, dręczony nieustannym opóźnieniem mesjańskiego przybycia. Nie jest żadną kolejną formą oglądu, nie wyświetla się jak obraz w świadomości, nie da się go zobaczyć. Mesjasz dekonstrukcji przychodzi spoza religii, obywa się bez religii, można go potraktować jako figurę w pełni laicką, irreligijną, tzn. nawiązującą do religii (*scil.* religijnej struktury myślenia), ale obywającą się bez niej. Brak konkretnego opisu mesjasza być może jest jakimś

nego podejrzliwość – nadal wprawdzie operujemy jego pojęciami, ale używamy ich już „pod skreśleniem”, bez przekonania, że kryje się za nimi jakaś niepowątpiewalna prawda, lecz stosujemy je jedynie jako pewne wskaźniki w dyskusji.

dziedzictwem judaistycznym, w ramach którego występowały także wewnętrzne konflikty między poszczególnymi odłamami. Esseńcy, Sefardyjczycy czy faryzeusze, podawali niekiedy zgoła różne interpretacje przyszłego króla, namaszczonego (mesjasza) z pokolenia Dawida, który dopiero nadejść i zaprowadzić pokój, sprawiedliwość i bezpieczeństwo³³. Ta rozbieżność wyobrażeń z biegiem czasu sprawiła, że figura mesjasza jawiła się jako bezkształtne widmo, niż konkretna, osobowa postać (jak ma to miejsce choćby w chrześcijaństwie, w którym meszjasz-Chrystus dał się poznać w historii osobowo). I być może ten fakt historycznej nie-ostrości konturów mesjasza znajduje u Derridy swe odzwierciedlenie, gdy pisze on o mesjanizmie bez mesjasza, gdy meszjasz tak osobowo nieobecny zupełnie znika z horyzontu, a zostaje sama mesjaniczna struktura obietnicy. Mglista figura mesjasza, a może raczej mesjanicznej obietnicy, wciąż jednak pozostaje gwarantem spełnienia proroctwa czasu niemożliwego. Silnie też łączy się z polityką.

Mesjaniczność a polityka

Co łączy to, co polityczne z tym, co religijne? Odpowiedź wedle Derridy nasuwa się sama: oba dyskursy mówią głośno o potrzebie sprawiedliwości, o jej czynieniu, o konieczności sprawiedliwego urzędowania się człowieka, o dążeniu do sprawiedliwości itd. Oba także nieustannie lokują sprawiedliwość w przyszłości, jako to, czego jeszcze nie ma. Przeczuwają zatem, że właściwą domeną sprawiedliwości jest czas, który dopiero przychodzi. Tę potrzebę sprawiedliwości, którą z góry wpisuje się w wiecznie oddalającą się przyszłość, w „jeszcze-nie-teraz” Derrida czyta właśnie jako ów „mesjanizm bez Mesjasza” czy „mesjaniczność bez mesjanizmu”. Meszjasz, sprawiedliwość – to, to, co prawdopodobnie nigdy nie nadejdzie, czego najpewniej nigdy nie doświadczymy, czego nigdy nie odnajdziemy – ale na szukanie czego warto jest poświęcić swe życie. Zauważmy: nie na bierne oczekiwanie, lecz na poszukiwanie kanałów, dróg, w których ta przyszłość, to, co

³³ Por. J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008, s. 130–132.

mesjaniczne, mogłoby się odzywać stawia Derrida. Tymi drogami są, co paradoksalne, drogi aporii, a zatem: bezdroża, przy których upada myślenie spod znaku logocentryzmu.

Przychodzący mesjasz byłby figurą demokracji, która dopiero przed nami, demokracji do wypracowania, demokracji-która-przychodzi, demokracji przy-szłości (*a-venir*). Derrida pisze: „Skuteczność czy też aktualność demokratycznej obietnicy, podobnie jak komunistycznej obietnicy, zawsze zawierać będzie w sobie – i musi to czynić – tę absolutnie niezdeterminowaną mesjaniczną nadzieję w swym sercu, tę eschatologiczną relację [tzn. tę relację do ostatniego wydarzenia lub ostatniego sądu] do tego, co przychodzi (*a-venir*) jako wydarzenie osobliwości, jako inność, której nie można przewidzieć”³⁴. Nie jest to żadna polityczna utopia francuskiego myśliciela. Wyraźnie podkreśla on, że w polityce najważniejsza jest przede wszystkim aktualność, codzienność, „tu i teraz”, faktyczność, sytuacja, nie zaś ahistoryczna wizja jakiegoś ziemskiego raj. Demokracja taka zorganizowana byłaby zgodnie z polityką przyjaźni i z absolutną, bezwarunkową etyką gościnności, która nikogo nie spycha na margines i nikomu nie wyrządza krzywdy. To taka polityka, która mówi „witaj” innemu i pozwala mu poczuć się „jak w domu”: „Gościnność czysta leży na pograniczu doświadczeń mistycznego i religijnego. Naraża na innego, jest odebraniem jego odwiedzin. Nie ma się wówczas wyboru. Decyzja jest wykonywana we mnie przez innego. Nie rozwija się ona prosto, tak, że byłbym w stanie ją pojąć, ona zaburza moją własną ciągłość. Pozostając wolnym i odpowiedzialnym, wyrzekam się zarazem pozostania panem mojej decyzji. Ta decyzja mnie przenosi, zabiera mnie dalej niż ja sam”³⁵. Wydarzenie odmienia zatem relację między mną a innym, redefiniuje moją podmiotowość, odmawiając mi bycia panem samego siebie.

³⁴ J. Derrida, *Spectres...*, s. 65.

³⁵ Tenże, *Autour de Jacques Derrida, De l'Hospitalité*, Paris 2001, s. 191: „L'hospitalité pure se situe aux frontières de l'expérience mystique et religieuse. S'exposer à l'autre, c'est recevoir la *visitation*. Je ne choisis pas. La décision est prise en moi par un autre. Elle n'est pas le simple développement de ce dont je suis capable, elle interrompt ma propre continuité. Tout en restant libre et responsable, je renoncer à rester maître de ma décision. La décision me transporte, elle me porte plus loin que moi”.

Owo Wydarzenie jest „tutaj, teraz” ciągle jeszcze nieobecne, jedynie jego *widmo* tli się gdzieś w dali. Mesjasz ostatecznie nigdy, nigdzie, nikomu nie uobecnia się w pełni. Mesjasz zawsze się spóźnia, a paruzja znowu zostaje odroczone. Toteż mesjasz dekonstrukcji jest pewną ciągle podtrzymywaną przy życiu wiarą (wiarą dekonstrukcji) i gotowością, że być może uda się kiedyś rozstać z językiem metafizyki, że być może kiedyś trzeba będzie porzucić swoje dziedzictwo i zacząć budować coś od nowa, „przewartościowując wszelkie wartości”, jeśli zdecydujemy się sięgnąć do Nietzschego. Mesjaniczna obietnica na tym właśnie polega, by wierzyć w Wydarzenie, które może nigdy nie nastąpić, nigdy nie nadejść. To, co przychodzi, mesjasz będący wiecznie w drodze, nie jest jeszcze obecny, ale nie jest też już nieobecny. Inaczej rzecz ujmując: jest i nie jest obecny zarazem, to właśnie wspomniane już widmo, które wyświetla się podobnie jak oaza strudzonym wędrowcom pustyni. To pewien koniec, który nieustannie się od nas oddala, choć wydaje się być już tak blisko, niemal na wyciągnięcie ręki. Niemal na dotyk.

Końce świata

U Derridy nie ma nadziei, że oto wreszcie nastanie moment Objawienia, Wypełnienia, Paruzji Sensu czy Ostatniego Słowa, które otworzą oczy nam wszystkim (nawet ateistom) i którym bezwarunkowo wszyscy się poddamy, co jest charakterystycznym rysem większości religii. Co do tego obscenicznego i pornograficznego pragnienia, by w końcu ukazała się nam Naga Prawda, Byt jako taki, Rzeczywistość sama, co do tego gestu, który napędza religie światowe, Derrida nie ma żadnych złudzeń: objawienie Prawdy Absolutnej, apokalipsa Sensu (gr. *apokalypsis*, hebr. *gala*), wyjawienie Sekretu – byłyby zarazem ich całkowitym unicestwieniem. W tym soteriologicznym pragnieniu czystej obecności Sensu Derrida doszukuje się ukrytej chęci zatrzymania wolnej gry elementów znaczących (*signifiants*), powstrzymania pisma i jego (nad)produkcji sensów, różnic i znaków, słowem – diagnozuje to pragnienie jako wolę ucieczki od świata-tekstu, popęd śmierci, autodestrukcji. Pojęcia prawdy czy sensu funkcjonują bowiem

wyłącznie w ramach pewnych negocjacji wewnątrz dyskursu, są efektem niestabilności, rozbicia i rozproszenia języka, który rozpadają się, rozznacza i odkłada w tekstach kultury. Dlatego faktyczna apokalipsa, tzn. apokalipsa laicka, nie wiązałaby się ze zdarciem zasłony czegokolwiek, z jakimś transcendentnym *eschaton*, lecz byłaby czysto fizyczną możliwością zniszczenia światowego archiwum, realną dyspersją sensu przechowywanego w tekstach, będących depozytorium wszelkiej kultury. Spłonienie wszystkich rękopisów, pożar (gorączka) archiwum – oto wedle Derridy jedna z formuł „końca świata”. Ale nie jedyna.

Wedle „późnego Derridy” to przede wszystkim śmierć – przywoływana już tutaj przy okazji Hagglunda – jest każdorazowo unikatowym „końcem świata”. *Chaque fois unique. La fin du monde, Za każdym razem wyjątkowy. Koniec świata* – taki tytuł Derrida nadaje swojej książce, będącej zbiorem jego mów pogrzebowych nad grobami przyjaciół. Śmierć dla Derridy jest nie tylko końcem jakiegoś prywatnego świata, lecz unikatowym końcem całego świata. Śmierć jest końcem *par excellence*, nic się za nią nie zaczyna. To ona wyjawia nam brutalną prawdę: koniec to koniec. Śmierć nie jest jakimś tymczasowym pożegnaniem, wiążącym się z nadzieją spotkania „po śmierci”, „w innym życiu”, „przed obliczem Boga”. *Adieu* Derrida nie odczytuje jako „a-Dieu”, „ku-Bogu”, jak czyni to Levinas. Dostrzega w tej frazie pewien paradoks: jest ona zarówno kierowaniem się ku- (*a-*) Bogu, jak i odwrotem od niego, sytuacją bez- (*a-*) Boga. Derrida czyta tę frazę bez Levinasowskiej nadziei: *adieu* to pożegnanie bez szans na to, że kiedykolwiek się spotkamy. Stąd u Derridy mocne stwierdzenie: śmierć jest końcem świata. Śmierć mojego przyjaciela, śmierć każdego człowieka, to każdorazowo koniec jakiegoś świata, jego świata, jakiś koniec unikalny, wyjątkowy. To zawsze już koniec świata *jako takiego*, w którym dochodzi do jakiejś radykalnej zmiany. Derrida doświadczał takich końców świata kilkakrotnie, stojąc nad grobami swoich przyjaciół i czując jakiś wewnętrzny przymus, by coś o nich / przy nich / do nich powiedzieć. Choć było dlań jasne, że słowa rozbijają się o tę nieprzekraczalną barierę, poza którą jest tylko cisza i sekret, którymi zmarły przemawia do nas i w-nas. Śmierć bowiem Derrida rozpatruje nie tyle w kategoriach nieobecności (jak zwykła to czynić metafizyka, dla której istnienie jest czymś lepszym niż nie-istnienie), ile „braku odpowiedzi”. Ktoś, kto odpowiadał na nasze wezwanie, już więcej ni-

gdy na nie nie odpowie. Nigdy nie usłyszymy nawzajem swego głosu. Zmarły nie przemawia już do nas jako on sam – lecz jako my sami; widmo zmarłego odzywa się w nas, przemawia przez nas. To my, już jako zmarły, pytamy i poszukujemy odpowiedzi, która nie może już nadejść z drugiej strony.

Derrida doświadczył tego stojąc nad grobem swojego przyjaciela i mistrza, Emmanuela Levinasa, na cmentarzu w Pantin, 27 grudnia 1995 roku, gdy z trudem próbował wydusić z siebie słowa, których nigdy nie chciałby wypowiedzieć. Słowa wypowiedziane publicznie, które chciałby zachować jako sekret, zawieszony gdzieś między nim i jego przyjacielem: „Chciałbym po prostu wyrazić wdzięczność komuś, kogo myśl, przyjaźń, zaufanie i «dobroć» (...) będą dla mnie – i dla wielu innych – żywym źródłem, tak żywym, tak niezmiennym, że nie jestem nawet w stanie pomyśleć, co się dziś z nim dzieje, co się dzisiaj ze mną dzieje, a mianowicie tego zakłócenia czy nie-odpowiadania w odpowiedzi, która nigdy do mnie nie przyjdzie, dopóki będę żył”³⁶. I dalej: „Co się dzieje wówczas, gdy wielki myśliciel zamilknie, ten, którego znaliśmy za życia, którego czytaliśmy bez ustanku i którego również słuchaliśmy; ten, od którego nieustannie oczekiwaliśmy odpowiedzi, jakby ta odpowiedź miała nam pomóc nie tylko inaczej myśleć, lecz także czytać inaczej to, co myśleliśmy, że zdołaliśmy już przeczytać pod jego sygnaturą; jakby ta odpowiedź miała trzymać w zanadru wszystko to i znacznie więcej, o czym myśleliśmy, że zdołaliśmy już [u niego] rozpoznać? Oto jest doświadczenie, które – jak zrozumiałem – na zawsze już pozostanie we mnie związane z Emmanuelem Levinasem (...)”³⁷. Ta modlitwa, to pożegnanie, które Derrida

³⁶ Tenże, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, s. 16: „(...) je voudrais seulement rendre grâce à celui dont la pensée, l’amitié, la confiance, la « bonté » (...) auront été pour moi, comme pour tant d’autres, une source vivante, si vivante, si constante, que je n’arrive pas à penser ce qui lui arrive ou m’arrive aujourd’hui, à savoir l’interruption, une certaine non-réponse dans une réponse qui n’en finira jamais pour moi, tant que je vivrai”.

³⁷ Tamże, s. 21–22: „Que se passe-t-il donc quand se tait un grand penseur qu’on a connu vivant, qu’on a lu, et relu, entendu aussi, dont on attendait encore une réponse, comme si elle devait nous aider non seulement à penser autrement mais même à lire ce que nous avons cru déjà lire sous sa signature, et qui tenait tout en réserve, et tellement plus que ce qu’on croyait y avoir déjà reconnu? C’est là une expérience dont j’ai déjà appris qu’elle resterait pour moi interminable avec Emmanuel Lévinas (...)”.

zmawia długo, nie chcąc przecież wcale go zaczynać, ani nie tym bardziej kończyć – musi jednak zamknąć smutny, wyzbyty nadziei zwrot: „adieu Emmanuel”. Żegnaj, przyjacielu. To pożegnanie, które nie dociera do adresata, podobnie jak źle zaadresowany list – i podobnie jak każde „ostatnie pożegnanie”. Śmierć niweczy bowiem powodzenie wszelkiego „żegnaj”. Jest granicą, która przepuszcza słowa (modlitwę) tylko w jedną stronę. W tej dojmującej sytuacji braku odpowiedzi, sytuacji bez odpowiedzi, to my (ci, którzy żyją dalej, żałobnicy) musimy wziąć na siebie odpowiedzialność za zmarłego. To my jesteśmy nieustannie wzywani przez zmarłego, który w nas mieszka, do odpowiadania – w jego imieniu – o jego śmierci. Krypta, w której pochowano zmarłego, mieści się w nas samych.

I wreszcie jedno z najbardziej niebezpiecznych imion końca, odsłaniające polityczne zaangażowanie i troskę Derridy: katastroficzna perspektywa wszystko wyniszczającej wojny nuklearnej³⁸. Pierwszej i ostatniej wojny, toczonej w imię samego imienia, w imię „nagiego imienia”. Wojny, którą potencjalnie można toczyć o wszystko, którą można uzasadnić czymkolwiek, co dla kogoś (agresora) znaczy więcej niż samo życie. Możliwość nuklearnej zagłady byłaby Apokalipsą Imienia, destrukcją, po której nic nie byłoby już takie samo. Derrida w swym późniejszym okresie przestrzega przed taką wojną, dając swym orędziem – stylizowanym zresztą na Janowe – świadectwo wołania o pokój. Być może to wezwanie do powszechnego ocalenia (zbawienia...?), które sami musimy sobie wypracować.

Amen, czyli oby tak się stało

Modlitwa dekonstrukcja ma więc swój amen, który należy tu czytać ostrożnie, nie tyle jako koniec, co performatyw: „oby tak się stało”, *laisser venir*, „tak, tak, pragnę tego”, „niech nadejdzie”, „niechaj tak się wydarzy”. Odzywa się w nim religijność ponowoczesna, irreligia. Amen, ten hebrajski zwrot wieńczący modlitwę i czyniący zeń prośbę, to zwrot, wypowiedany zawsze na koniec, będący prośbą o nadejście

³⁸ Por. tenże, *No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)* [w:] *Diacritics*, Tom 14, Nr 2 „Nuclear Criticism”, 1984, s. 20-31.

końca, ale jako nowego początku. Oprócz bycia prośbą amen jest również odpowiedzią. To odpowiedź na słowo Boże, a raczej: na boży rozkaz. Amen to żywe potwierdzenie, świadoma aprobata, wyrażenie zgody. Wiąże się z gotowością do poświęcenia w imię Sprawy. Dlatego gromkie amen rozumiane jako „tak jest”, „wykonam” wypowiadali zrazu żołnierze asyryjscy, przysięgający na własną krew, że dotrzymają rozkazu dowódcy. Amen to zatem błaganie o wyzwolenie od przemocy – ale zarazem gotowość na jej stosowanie. Amen to słowo, w którym przeglądają się sobie ambiwalencja mocy oraz siła obietnicy. Pomimo pomieszania znaczeń religijnego i świeckiego, „amen” to zwrot, w którym nakreślona zostaje jakaś przyszła możliwość czy perspektywa odmiany/przemiany/ocalenia/wybawienia/zbawienia, która może, acz nie musi się pojawić. Amen to zgoda i obietnica przyjęcia określonej postawy wobec, którą stwierdzamy i ukazujemy: tak, uczynię wszystko co w mojej mocy, by słowo się wypełniło, by na każdego innego, jako całkiem Innego, zawsze już czekało puste miejsce. „Tak, przyjdź”.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.
- Caputo J.D., *Deconstruction in a Nutshell*, New York 1997.
- Caputo J.D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington & Indianapolis 1997.
- Derrida and Religion. Other Testaments*, red. Y. Sherwood, K. Hart, New York/London 2005.
- Derrida J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.
- Derrida J., *Autour de Jacques Derrida, De l'Hospitalité*, Paris 2001.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris 1967.
- Derrida J., *D'un Ton Apocalyptique Adopté Naguère en la Philosophie*, Paris 1983.
- Derrida J., *Force de Loi*, Paris 1994.
- Derrida J., *No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)* [w:] *Diacritics*, Tom 14, Nr 2 „Nuclear Criticism”, 1984.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999.

- Derrida J., *Różnica* [w:] J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Sauf le Nom*, Paris 1993.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris 1993.
- Derrida J., *Wiara i wiedza* [w:] *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Wieża Babel*, przeł. A. Dziadek [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009.
- Ferraris M., Derrida J., *A Taste for The Secret*, Cambridge 2002.
- Hagglund M., *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford 2008.
- Kostyszak M., *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Sochoń J., *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008.
- de Vries H., *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London 2001.

Na ziemi wygnania.
Historiozofia Ryszarda Przybylskiego

Agata Lewandowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Refleksja nad historią stanowi jeden ze stałych punktów różnorodnej tematycznie eseistyki Ryszarda Przybylskiego. Pytania o naturę dziejów, o ich sens i celowość oraz o rządzące historią prawidła powracają w całej twórczości tego autora, od debiutanckiej pracy *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od Biednych ludzi do Zbrodni i kary* (1964) po ostatni – jak do tej pory – esej, pt. *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917* (2012), poświęcony okołorewolucyjnej poezji Osipa Mandelsztama. Niniejszy tekst stanowi próbę nakreślenia głównych rysów uobecniającej się w pismach Przybylskiego myśli historiozoficznej. Szczególną uwagę poświęcę roli, jaką w myśli tej odgrywiają kosmogonia i eschatologia biblijna, jako że opowieść autora *Pustelników i demonów* w historii, choć dąży do racjonalizmu i niezależności od wszelkich świeckich historiozofii, charakteryzuje właściwe temu twórcy głęboko religijne spojrzenie.

Rozważania o tym, co Ryszard Przybylski pisze o historii, należałoby poprzedzić krótkim komentarzem dotyczącym tego, w jaki sposób o niej pisze. Narracja o dziejach, którą rozwija autor *Cienia jaskółki*, nie jest bowiem wywodem tylko na temat historii. Przybylski – zawsze pozostający przede wszystkim historykiem literatury – zazwyczaj obcuje z dziejami za pośrednictwem dzieła sztuki – czy to literackiej, czy to plastycznej. Co za tym idzie, jego pisarstwo zawsze sprzęga się z wyczerpującą opowieścią o historii literatury oraz stawia pytanie o rolę sztuki w kontakcie z tym, co przeszłe.

Z eseistyki Przybylskiego wyłania się względnie spójna koncepcja rzeczywistości historycznej postrzeganej jako domena zła i niesprawiedliwości i jako czas opresji. Wiele wskazuje na to, że owa jednoznacznie negatywna ocena dziejów ma u Przybylskiego swoje główne

źródło w historiozofii biblijnej, zgodnie z którą mityczne wygnanie w czas historyczny interpretuje się jako karę wymierzoną pierwszym ludziom przez Boga. „Dzieje ludzkości na wygnaniu wypływają z jednego punktu, z którego rozwija się czasoprzestrzeń”¹ – pisze Przybylski w eseju *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*. To właśnie z genezyjskiej legendy o utraconym Edenie badacz wywodzi toposy świata jako pustyni i ziemi wygnania, głęboko zakorzenione w kulturze śródziemnomorskiej i ważne dla jego własnej twórczości².

Historia ma u Przybylskiego charakter linearny: dzieje posiadają swój mityczny początek, zmierzają również – o czym będzie mowa nieco dalej – do określonego celu, którym jest Paruzja. Namysłu wymagałoby natomiast to, czy eseista skłonny jest zauważać w historii jakikolwiek wewnętrzny porządek. Wydaje się bowiem, iż Przybylski nie postrzega dziejów jako racjonalnego i sensownego procesu, przeciwnie, stanowią one dlań chaotyczny i nierzadko absurdalny zbiór pojedynczych i przygodnych wydarzeń. O takim nastawieniu świadczą mogą liczne fragmenty esejów Przybylskiego, w tym *passus* z jego najnowszej książki, w którym stwierdza: „[r]uch czasu jest nieodwracalny, ale jego treścią nie jest wymyślone doskonalenie natury i kondycji człowieka, lecz tłum i tumult zjawisk historycznych”³. W tym samym tekście wyraźnie wyartykułowana zostaje też myśl, która już wcześniej kilkakrotnie pojawiała się w eseistyce Przybylskiego (nigdy jednak z taką siłą), że historia nie jest w istocie niczym innym, jak tylko nieustannym „przemijaniem kształtu świata”⁴. Życie w historii znaczy zatem tyle, co doświadczać nieustannego rodzenia się i zamierania pewnych form istnienia świata: społecznych, politycznych, kulturowych itd. W *Odwiecznej Rosji* czytamy:

[...] w przeżywanym przez nas czasie ziemskim wszelkie, na ogół kłopotliwe wydarzenia, będą ciągle biegły swoją dobrze nam znaną koleją. Ciągle więc zmieniać się będą rzeczy, aby nagle niepostrzeżenie zniknąć.

¹ R. Przybylski, *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Warszawa 2007, s. 27.

² Por. tenże, *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*, Warszawa 1966, s. 64–65.

³ Tenże, *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917*, Warszawa 2012, s. 150.

⁴ Określenie to zaczerpnął Przybylski od świętego Pawła. Por. tenże, *Odwieczna...*, s. 9.

Świat będzie ciągle obecny, chociaż nie wiadomo dlaczego i po co; chociaż sposób jego istnienia, *to schema*, ulegać będzie ciągłej metamorfozie. Nieuporządkowane życie społeczne naszego przygodnego plemienia ciągle napełniać nas będzie lękiem, nie możemy bowiem wiedzieć, co przyniesie nam przyszłość, chociaż sami ją sobie niestrudzenie organizujemy⁵.

Tak postrzegane dzieje stanowić muszą więc dla Przybylskiego dziedzinę ruchu i niestałości. Jednak – co należy zaznaczyć – jedynie w swoim zewnętrznym wymiarze. Na eseistykę autora *Krzemieńca* spojrzeć można bowiem jako na próbę ukazania, że doświadczanie historii zasadniczo nie zmienia się na płaszczyźnie, którą można by nazwać egzystencjalną. Wydaje się, że w tym właśnie miejscu odkrywamy, jaką rolę w historiografii Przybylskiego pełni sztuka. Dzieło sztuki – zdaje się mówić hermeneuta – wprowadza ład w przygodność i chaotyczność dziejów, wyłuskując z pojedynczego wydarzenia historycznego wiedzę o charakterze uniwersalnym, jego „egzystencjalne jądro”, jak zostało to ujęte w *Uśmiechu Demokryta*⁶. Przybylski zajmuje więc takie samo stanowisko jak przywoływany przezeń Northrop Frye, który w *Wielkim Kodzie* zauważa:

Poezja wyraża to, co w wydarzeniu uniwersalne, ten aspekt wydarzenia, które czyni je przykładem czegoś, co dzieje się zawsze. Mówiąc naszym językiem, to co uniwersalne w historii jest przekazywane przez *mythos*, kształt narracji historycznej. Zadaniem mitu nie jest opisywanie konkretnej sytuacji, ale ujęcie jej w taki sposób, że jej znaczenie nie zostanie ograniczone do tej jednej sytuacji⁷.

Powracając do problemu znaczenia biblijnej historiozofii dla refleksji Przybylskiego nad dziejami, należy zauważyć, że z tą tradycją bezpośrednio łączy się jeszcze jeden wątek historiozofii Przybylskiego, a mianowicie wyobrażenie świata ziemskiego jako domeny Szatana.

⁵ Tamże, s. 11.

⁶ Tenże, *Uśmiech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009, s. 10.

⁷ N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 74–75.

Eseista przypomina, że zgodnie z nauką Starego Testamentu Jahwe miał oddać świat pod panowanie diabła. W eseju *Sardanapal. Opowieść o tyranii* czytamy:

Z Biblii wynika, że świat został oddany we władanie Księciu Ciemności i dzisiejszy chrześcijanin, przynajmniej do czasu drugiego przyjścia Chrystusa, nie powinien liczyć na tryumf dobra. [...] Biblia nie podsuwa bowiem człowiekowi marzenia o idealnym społeczeństwie (podkr. moje – A.L.). Przeciwnie. Z olśniewającą furią ukazuje tryumf zła i mordu, wieńczący historyczne działanie ludzi. Nie ma bowiem takiej totalności społecznej, która nie zawdzięczałaby swego istnienia niesprawiedliwości. Biblia mówi więc nam rzetelną prawdę o sytuacji egzystencjalnej ludzi skazanych na wspólne bytowanie. Jeśli chcesz się dowiedzieć, co czeka człowieka zmuszonego do współuczestnictwa w absurdzie historii, czytaj Biblię⁸.

W *Mitycznej przestrzeni naszych uczuć* autor formułuje zbliżoną opinię:

Cała nasza ziemia jest tedy piekłem, w którym kolejne pokolenia żyją w męce, doznając upokorzenia i krzywdy, na ogół zupełnie niezasłużonej. To nie jest miejsce kary, ale jak w mitycznych zaświatach nie ma tu żadnej nadziei na zmianę stanu rzeczy. Ten koszmar skończy się dopiero wraz z unicestwieniem życia na ziemi. Nawiasem mówiąc, jest to bardzo chrześcijański pogląd, wzięty z Nowego Testamentu, nie przybrudzony spekulacjami teologów i moralistów. Dzieje naszego gatunku mają tedy charakter infernalny (podkr. moje – A.L.)⁹.

Choć Przybylski wielokrotnie odżegnuje się od gnostycyzmu i polemizuje z neoplatońskim nurtem w chrześcijaństwie, można w jego myśli dostrzec pewne wątki, które należałoby określić właśnie jako

⁸ R. Przybylski, *Sardanapal. Opowieść o tyranii. Na pożegnanie ohydneho stulecia*, Warszawa 2001, s. 153–154.

⁹ Tenże, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002, s. 132–133.

neomanichejskie czy gnostycyzujące. Do gnostyckiego dualizmu badacz zbliża się przede wszystkim wówczas, gdy pisze o infernalnym charakterze historii i o diabelskich trybach, w których znajduje się empiryczny świat. Od tradycji manichejskiej Przybylskiego zdecydowanie oddala jednak niekwestionowany szacunek dla materii oraz afirmatywny i czuły stosunek względem niej. W twórczości Przybylskiego wielokrotnie powraca przekonanie, że materia nie może być w żadnej mierze przedmiotem nienawiści i pogardy, jaką obdarzali ją manichejczycy. W awersji do materii eseista dostrzega bowiem dowód głębokiego niezrozumienia istoty kondycji, wyznaczonej przez Boga człowiekowi. Ascetyczne wyrzekanie się świata jest w opinii badacza „egzystencjalnym zakłamaniem”.

Nawet wówczas, kiedy ubzdura sobie, że jest aniołem, człowiek pochyłony jest ku ziemi, ponieważ myśli w ciele i jego myśl jest z ziemi. I krzyż Chrystusa był wbity w ziemię. W glinę. W proch. W materię. Po to właśnie, aby utwierdzić wolność człowieka, która jest niebezpieczeństwem: człowiek bowiem ciągle musi wybierać z tego, co mu podsuwa chaos możliwości¹⁰.

– czytamy w eseju *Pustelnicy i demony*. Życie wśród materii, która otacza i konstytuuje człowieka, jest więc zdaniem Przybylskiego nie tylko jedyną możliwą formą ludzkiej egzystencji (dla eseisty nie istnieje bowiem myśl bez ciała), lecz również próbą wiary, próbą, na którą wystawia człowieka Bóg – dylematy i pokusy rodzą się bowiem właśnie w materii. Równocześnie główną przyczyną niezgody Przybylskiego na gnostycką pogardę dla ciała i świata jest przekonanie, że postawa ta stoi w sprzeczności z fundamentalną ideą chrześcijaństwa – wcieleniem. Inkarnacja Logosu – jak twierdzi Przybylski – definitywnie nadała bowiem materii sakralny charakter.

Ten wątek myśli i pisarstwa Przybylskiego wykazuje bliskie pokrewieństwo z historiozoficzną koncepcją jego wieloletniego przyjaciela – malarza i prawosławnego myśliciela Jerzego Nowosielskiego. Nowosielski, nie ukrywający swojej sympatii dla gnostycyzmu, również skłonny był postrzegać dzieje jako stan permanentnej katastrofy.

¹⁰ Tenże, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 47.

W jednej ze swoich słynnych rozmów ze Zbigniewem Podgórcem wyznawał:

Materia w ogóle sama w sobie jest złem. Rzeczywistość empiryczna jest złem. Cała rzeczywistość empiryczna, zarówno ta kosmiczna, jak i ta planetarna, najbliższa nam, to właściwie jedno wielkie *infernum*. To jest piekło. Wielokrotnie miałem już okazję powiedzieć, że zwycięstwo nad manicheizmem ogłoszono zbyt pośpiesznie. Prawdopodobnie manichejczycy mieli rację w swoim pesymizmie światopoglądowym¹¹.

Jednocześnie Nowosielski podkreślał, że od postawy manichejczyków zasadniczo oddala go przekonanie, że rzeczywistość fizyczna zawiera w sobie jednak pewne podstawowe dobro, które zostało zdeprecjonowane przez katastrofę kosmiczną¹². Nieprzypadkowo o swoim malarstwie niejednokrotnie pisał jako o swoistej próbie rehabilitacji materii, „podniesienia” jej na wyższy poziom świadomości¹³. Warto przypomnieć, że dedykując Nowosielskiemu jedną ze swoich książek (*Dostojewski i „przeklęte problemy”*) Przybylski wyznawał, iż to właśnie on nauczył go kochać świat¹⁴. Kontakt malarza i eseisty, trwający przez około trzydzieści lat, oraz niewątpliwe pokrewieństwo ich duchowych i intelektualnych postaw pozwalają snuć przypuszczenia, że ich historiozoficzne koncepcje mogły wpływać na siebie i nawzajem się kształtować.

Powracając do głównego wątku rozważań, należy zauważyć, że bezpośrednią konsekwencją fatalistycznej historiozofii Przybylskiego jest przekonanie, iż wszelka historyczna działalność człowieka w sposób nieunikniony skażona jest złem¹⁵. Na świe-

¹¹ Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2010, s. 241.

¹² Por. tamże, s. 77.

¹³ Por. tamże, s. 95.

¹⁴ Pełna treść dedykacji brzmi: „Panu Jerzemu Nowosielskiemu, Wielkiemu Malarzowi, który nauczył mnie kochać świat – z miłością R. Przybylski, Warszawa, 25 II 1970” Zob. *Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego z lat 1970–1998*, „Znak” 2008, nr 638–639 (7–8), s. 91.

¹⁵ Ten pogląd również Przybylski dzieli z Nowosielskim, który – jak się zdaje – idzie

cie pozostającym we władaniu Szatana nie można bowiem stworzyć żadnego społeczeństwa, porządku ani instytucji, które nie byłyby nikczemne. „Człowiek bezgrzeszny nie zbudowałby cywilizacji. Aby zagospodarować świat, trzeba pożądać, zdobywać i krzywdzić”¹⁶ – stwierdza Przybylski. W jego opinii zło tkwiące w człowieku pełny wymiar uzyskuje dopiero w przestrzeni społecznej:

Świat ludzki jest bowiem światem wszechobecnej opresji. Tak było, tak jest i tak będzie. Dopóki na ziemi nie wyschnie ostatnia kropla wody, którą oczywiście zagarnie dla siebie jakaś zdziczała klika tuż przed zdechnięciem. Bóg wygnał więc nasz dziwaczny gatunek w czas okrutny, przesądając tym samym o charakterze naszego losu. Zabezpieczał swój werdykt w sposób prosty, ale niezwykle pomysłowy. Pozwolił złu zagnieździć się w najmniejszej próbie organizacji życia zbiorowego (podkr. moje – A.L.). Budując cywilizację, taka czy inna wspólnota natychmiast wyłania bowiem z siebie przywództwo, czyli władzę, która z natury rzeczy, jeśli ma pozostać władzą, musi posłużyć się jakąś formą przemocy¹⁷.

Zdaje się, iż rozważaniom Przybylskiego poświęconym życiu zbiorowemu w znacznym stopniu patronuje myśl Simone Weil, której społeczeństwo jawiło się przede wszystkim jako Platónskie Wielkie

jednak w swoim światopoglądowym pesymizmie jeszcze dalej. Malarz wielokrotnie podkreśla bowiem, iż złem i grzechem jest w istocie sam fakt fizycznego zaistnienia, a rzeczywistą kondycją człowieka jest status grzesznika i zbrodniarza. „Grzech w moim rozumieniu jest nierozdzielnie związany z rzeczywistością empiryczną. Sama zgoda na egzystencję empiryczną jest grzechem... To, że jesteśmy po grzechu pierwotnym oznacza, że całe nasze przebywanie na tym świecie jest jednym wielkim grzechem. Nie powinniśmy oczekiwać usunięcia grzechu z naszej egzystencji, bo tego się zrobić nie da, ponieważ jesteśmy raz na zawsze do pewnego okresu naznaczeni samym faktem grzechu pierwotnego. Wszystko, co robimy jest w jakimś sensie grzechem, bo my jesteśmy grzeszni”. (Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 96–97.) – stwierdza Nowosielski. Takie stanowisko pociąga za sobą, podobnie jak ma to miejsce u Przybylskiego, głęboką niewiarę w możliwość sprawiedliwego urzędzenia rzeczywistości historycznej. (Zob. Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 82.)

¹⁶ R. Przybylski, *Pustelnicy...*, s. 37.

¹⁷ Tenże, *Sardanapal...*, s. 10–11.

Zwierzę. Przybylski niejednokrotnie zresztą przywołuje rozpoznania francuskiej myślicielki. Autorka *Zakorzenia* zauważa, że:

Kolektyw jest przedmiotem wszelkiego bałwochwalstwa, on przykuwa nas do ziemi. Chciwość: złoto ma znamię społeczne. Ambicja: władza ma znamię społeczne. Nauka, sztuka również. A miłość? Miłość stanowi mniej czy bardziej wyjątek. Dlatego też można iść do Boga poprzez miłość, ale nie poprzez chciwość czy ambicję.¹⁸

I dalej:

Diabeł jest kolektywny (to bóstwo Durkheima). Jasno wskazuje na to Apokalipsa w obrazie bestii, która wyraźnie jest Wielkim Zwierzęciem Platona. Pycha jest charakterystycznym atrybutem diabła. Otóż pycha jest rzeczą społeczną. Pycha to społeczny instynkt zachowawczy. Pokora jest zgodą na śmierć społeczną¹⁹.

Czy w innym miejscu: „Szatan jest ojcem wszelkiego prestiżu, a prestiż jest zjawiskiem społecznym. «Opinia – królowa świata». Zatem opinia to szatan. Książę tego świata”²⁰. Wyrażane przez Weil przekonanie, że podstawowym siedliskiem ziemskiego zła jest właśnie życie zbiorowe, rozbudzające w człowieku najniższe potrzeby (z pragnieniem społecznego uznania na czele), wspierające się na przemocy, niesprawiedliwości i wielopoziomym ucisku, trwale naznacza również myśl i piarstwo Przybylskiego. Co się z tym wiąże, dwie niezbywalne życiu społecznemu instytucje – państwo i władzę – również postrzega on jako twory na wskroś zbrodnicze. Kwestią, nad którą należałoby się w tym miejscu zastanowić, jest pogląd Przybylskiego na zjawisko władzy, a także na relacje panujące według niego pomiędzy władzą a tyranią. W eseistyce Przybylskiego zdaje się bowiem pobrzmiewać przekonanie o tym, że niewinna władza nie istnieje. Zdaniem autora *Ogrodów romantyków* siła sprawująca rządy zawsze musi posługi-

¹⁸ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 167.

¹⁹ Tamże, s. 167.

²⁰ Tenże, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 268.

wać się przemocą. Prowadzi to do stwierdzenia, że każda władza jest w istocie tyranią, która może jedynie przybierać mniej lub bardziej agresywne formy. „Tyranem jest król. Tyranem jest monarchia parlamentarna. Tyranem będzie parlamentarna republika”²¹ – bezkompromisowo stwierdza eseista. Przytoczonego stwierdzenia nie należy jednak traktować dosłownie, czyli wysnuwać zeń wniosków, że dla Przybylskiego wszystkie formy rządów są równoprawne. Znaczna część eseistyki Przybylskiego jest wszak manifestem głębokiego przywiązania do tradycji demokratycznej, traktowanej jako integralna część kultury śródziemnomorskiej. Słowa Przybylskiego mają raczej, jak sądzę, uprzytamniać, iż nawet w demokracji drzemie pewien potencjał przemocy, który może sprawić, że przerodzi się ona w tyranie.

Za najbardziej sataniczną i zbrodniczą strukturę społeczną budowaną przez człowieka uważa Przybylski państwo, które jawi się mu, podobnie jak Czesławowi Miłoszowi²², jako Lewiatan, w którego wnętrzu człowiek zmuszony jest żyć od urodzenia aż do śmierci. W eseju *Rozbukany koń* czytamy:

Nie da się ukryć, że państwo, które w chaos życia społecznego wprowadza jakiś porządek, z reguły niesprawiedliwy, jest jednocześnie ordynarną maszyną przymusowej represji (podkr. moje – A.L.). Dzieje wykazały, że forma rządów nie ma tu nic do rzeczy, obojętnie bowiem czy człowiek obcuje z republiką czy z cesarstwem, z biurokracją przedstawicielską czy jednopartyjną, zawsze spotka się z prawem silniejszego. Jak parszywy robak w ziemniaku, tak w państwie ukrywa się możliwość zbrodniczej działalności jego urzędników, najczęściej bezkarnych, ponieważ chronionych idiotycznym niekiedy prawem. Jak każda instytucja społeczna, państwo wypchane jest po brzegi zakłamaniem. Nie wykluczone więc, że jego *eidos* swą idealną realizację znalazł już w Babilonie, jak uważali pierwsi chrześcijanie. My wszakże przyzwyczailiśmy się, że swoje wzorowe wcielenie osiągnął właśnie w Rzymie²³.

²¹ R. Przybylski, *Sardanapal...*, s. 13.

²² Cz. Miłosz, *Wewnątrz i na zewnątrz* [w:] tegoż, *Piesek przydrożny*, Kraków 2011, s. 291.

²³ R. Przybylski, *Rozbukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999, s. 69.

Uznając Rzym za modelowy przykład okrutnego i amoralnego państwa oraz pisząc o nim jako o „paradygmacie zalegalizowanej przemocy”, Przybylski po raz kolejny wyraźnie zbliża się do Simone Weil. Czesław Miłosz podkreśla, że autorka *Siły ciężenia i łaski* widziała w Imperium Rzymskim przede wszystkim „monstrum, Wielką Wszetecznic[ę], której nieświadomymi ofiarami jesteśmy do dziś”²⁴. „Cesarstwo rzymskie było reżimem totalitarnym i w wulgarny sposób zmaterializowanym, opartym podobnie jak hitleryzm na wyłącznej czci państwa”²⁵ – czytamy w *Świadomości nadprzyrodzonej*. Także Przybylski za główny grzech Wiecznego Miasta uznaje kult państwa i wynikające zeń ubóstwienie władzy. „Apologia imperium pociągała za sobą apoteozę cesarza”²⁶ – stwierdzi. Zdaniem eseisty rzymski mit władzy nie zginął wraz z upadkiem państwa rzymskiego, lecz naznaczał totalitarnym duchem wszystkie imperia, które odwoływały się do jego tradycji (przede wszystkim Konstantynopol i Moskwę²⁷), nie wyłączając jego bezpośredniego spadkobiercy – Rzymu chrześcijańskiego. Z tego zapewne powodu o Stolicy Apostolskiej napisze Przybylski jako o autorytarnym reżimie przesiąkniętym „typowo rzymskim kultem państwa”²⁸.

Skoro – jak już zostało powiedziane – zdaniem Przybylskiego władza z samej swej natury jest zła i opresywna, nie znajdziemy w jego eseistyce cienia nadziei na możliwość zaprowadzenia rządów, które nie opierałyby się na ucisku. „[Człowiek] [k]uszony szlachetną ideą sprawiedliwych stosunków społecznych, zwała tyrana, ustanawia nową władzę tylko po to, aby nadal doświadczać tyranii i wyzysku”²⁹ – stwierdza Przybylski w eseju o mitycznym autokracie Sardanapału. Nie dziwi więc, że twórczość Przybylskiego jest w znacznej części zapisem polemik, jakie autor prowadzi z ideologiami i systemami historiozoficznymi opierającymi się na wierze w możliwość całkowitego usunięcia z życia zbiorowego niesprawiedliwości i przemocy

²⁴ Cz. Miłosz, *Wyznania tłumacza* [w:] S. Weil, *Wybór pism...*, Kraków 1991, s. 18.

²⁵ S. Weil, *Świadomość...*, s. 302.

²⁶ R. Przybylski, *Stawrogin* [w:] M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 9.

²⁷ Zob. tamże, s. 7–9.

²⁸ Tenże, *Rozbukany koń...*, s. 69.

²⁹ Tenże, *Sardanapał...*, s. 11.

oraz zrealizowania utopijnego – w ocenie badacza – projektu idealnego społeczeństwa. Należałoby zastanowić się nad tym, jaka postawa światopoglądowa leży u podstaw sceptycznego stosunku eseisty do teorii zakładających, że dzieje zdążają do jednego „absolutnego momentu”, który to – dopowiedzmy – miałby się mieścić w obrębie czasu historycznego. Zbigniew Mikołajko twierdzi, że według Przybylskiego zasadniczym błędem nowożytnej filozofii dziejów jest umieszczenie rozumu wewnątrz historii i tym samym „odrywanie wieczności od transcendencji”³⁰. Wiele wskazuje na to, iż punktem odniesienia w sporach prowadzonych z historyzmem jest dla Przybylskiego nowotestamentowa eschatologia, zgodnie z którą zło, niesprawiedliwość i cierpienie mogą zostać usunięte ze świata dopiero wraz z nadejściem Niebieskiego Jeruzalem. Co się z tym wiąże, wszelkie holistyczne projekty rugowania zła z historii Przybylski skłonny jest uznawać za daremne i niezgodne z ewangelicznym przekazem. W eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* przestrzega:

Nie wolno nam ignorować rzeczywistości Jezusa, który najwyraźniej opisał egzystencjalną sytuację człowieka i wspólnoty ludzkiej. Nigdy więc nie składaj obietnic, że zbudujemy w końcu społeczeństwo sprawiedliwe. Nie pleć bzdur, że wydobędziemy się z otchłani nieprawości, że założymy Ogród Szczęścia na tym padole łez (podkr. moje – A.L.). Od kołyski do grobu będziesz bowiem wirował w niepojętym ogromie zła. Tuż obok zawsze znajdzie się zły człowiek. [...] Nie uwolnisz się od tego nieszczęścia. Jesteś bowiem istotą społeczną, a właśnie w «tym, co społeczne», rodzi się zło³¹.

Przybylski polemizuje zarówno z dziewiętnastowiecznym socjalizmem utopijnym, jak i z ideami współczesnymi, takimi jak choćby głośna koncepcja Francisa Fukuyamy. W opinii Przybylskiego jedyny „koniec historii”, rozumiany jako moment ostatecznego usunięcia ze świata zła i niesprawiedliwości, stanowić może bowiem powtórne

³⁰ Z. Mikołajko, *Jezus i „czarny łowca”*. *Wiara Ryszarda Przybylskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 3. Internetowa wersja artykułu: <http://tygodnik.onet.pl/wiara/jezus-i-czarny-lowca/4p86y>, data dostępu: 18.02.2014.

³¹ R. Przybylski, *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne*, Warszawa 2006, s. 141.

przyjście Chrystusa. Historiozoficzny pesymizm Przybylskiego rozświeśla więc pewna eschatologiczna nadzieja, której w żadnej mierze nie należy jednak łączyć z millenaryzmem. Wizja Tysiącletniego Królestwa Bożego, mająca swe źródło w Apokalipsie św. Jana, spotyka się bowiem z równie gorącym sprzeciwem eseisty, co wszelkie sekularne utopie. W podrozdziale eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* zatytułowanym *Życie w tłumie* Przybylski dokonuje krytyki millenaryzmu, jako „jedn[ej] z pierwszych prób manipulacji osobą Jezusa i przekręcania Jego nauki”³², a autora Księgi Apokalipsy określa mianem „szemranego proroka”³³. Przybylski dowodzi, że chiliazmu:

[...] nie da się pogodzić z nauczaniem Jezusa o końcu dziejów i Królestwie Bożym. [...] Wypowiedzi Jezusa były bowiem jednoznaczne. Będzie tylko jeden Dzień Pański, jedno Zmartwychwstanie i jeden Sąd Ostateczny. Szczęście i sprawiedliwość osiągnie ludzkość dopiero po końcu empirycznego świata, w Rzeczywistości Istotnie Istniejącej³⁴.

Zastanawiając się nad przejawianym przez Przybylskiego sceptycyzmem wobec społecznych utopii, zarówno tych sekularnych, jak i tych o biblijnej proveniencji, należałoby podjąć refleksję nad tym, jaką drogę ku uczynieniu życia zbiorowego lepszym i bardziej sprawiedliwym wytycza eseistyka tego autora. Wiele wskazuje na to, że pomimo pesymistycznego i – poniekąd – fatalistycznego tonu, nie jest ona zapisem postawy eskapistycznej, usprawiedliwiającej bierność wobec problemu społecznej niesprawiedliwości. W opinii Przybylskiego jedynym sposobem na uczynienie społeczeństwa lepszym jest duchowe doskonalenie jednostki, nie zaś wdrażanie postanowień odgórnie narzuconych projektów politycznych czy ekonomicznych. Idealistyczna koncepcja Przybylskiego zakłada więc, że droga ku przebudowie życia zbiorowego wiedzie przez indywidualną przebudowę jaźni, polegającą przede wszystkim na pielęgnowaniu w sobie miłości i współczucia dla drugiego człowieka, na prostych gestach pomocy udzielanej potrzebującym.

³² Tamże, s. 133.

³³ Tamże, s. 132.

³⁴ Tamże, s. 137.

W swojej eseistyce Przybylski sceptycznie odnosi się nie tylko do utopizmu, lecz także do różnego rodzaju ideologii mesjanistycznych, zakładających, że jakimś narodowi lub zbiorowości Bóg przeznaczył szczególną rolę w planie zbawienia. Krytyka ta zdaje się wypływać z dwu źródeł, które należałoby tutaj wskazać. Po pierwsze, narodowy mesjanizm Przybylski postrzega – znów podobnie jak Czesław Miłosz³⁵ – jako niedopuszczalną redukcję chrześcijaństwa oraz wykorzystywanie religii do celów politycznych. W takim duchu badacz interpretuje zarówno rosyjski mesjanizm Gogola i Dostojewskiego, jak i dwudziestowieczne idee prawosławnego odrodzenia w Związku Radzieckim, a wreszcie – polski mesjanizm narodowy. W rozmowie z Krystyną Czerni Przybylski zapyta: „Czy Chrystus może być tylko rosyjski? Albo polski? A jeszcze do tego Chrystus Król?”³⁶. Po drugie, przekonanie o szczególnym posłannictwie narodowym jednej wspólnoty Przybylski krytykuje jako przejaw grupowego partykularyzmu, sytuującego się – jak sędzę – na antypodach uniwersalistycznej świadomości charakteryzującej jego myśl i pisarstwo. Tekstem, który można by w tym miejscu przywołać, jest rozdział eseju *Ogrom zła i odrobina dobra*, gdzie autor dokonuje charakterystyki wyobrażenia losu w starożytnej myśli hebrajskiej i w tradycji antycznej Hellady. Poddając egzegezie Księgę Estery, Przybylski formułuje myśl, że konsekwencją przymierza, które Jahwe zawarł z Mojżeszem na górze Horeb, było zrodzenie się w tradycji Izraela przekonania, że Bóg wyznaczył mu los odmienny, aniżeli reszcie ludzkości. Do umocnienia tego poczucia – co Przybylski podkreśla z dużym naciskiem – znacząco przyczyniło się permanentne poczucie zagrożenia, w którym przez stulecia trwać musiał naród żydowski. Eseista zauważa również, że to właśnie dzięki owemu silnemu poczuciu tożsamości kulturowej i świadomości własnej odrębności Żydzi byli w stanie przetrwać kolejne dziejowe kataklizmy. Mając w pamięci, że „[n]ie sposób porównywać świadomości ludu, nad którym zawisła groźba unicestwienia, z mentalnością narodów wyzbytych śmiertelnego lęku”³⁷, starotestamentowemu pojęciu

³⁵ Cz. Miłosz, *W Wielkim Księstwie Sillicianii* [w:] tegoż, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 75–94.

³⁶ *Do prawdziwej wiary trzeba odwagi. Z profesorem Ryszardem Przybylskim rozmawia Krystyna Czerni*, „Znak” 2008, nr 638–639 (7–8), s. 80.

³⁷ R. Przybylski, *Ogrom zła...*, s. 115.

„dwu losów” badacz przeciwstawił jednak tradycję antycznej Hellady z jej sprawiedliwym prawem Mojry – „jednym, jedynym i jednakim” dla wszystkich ludzi. „Hellada zrozumiała, że życiem każdego człowieka i każdego narodu rządzi jeden, jedyny i ten sam los”³⁸ – napisze Przybylski, opowiadając się jednocześnie po stronie uniwersalistycznego ideału antycznej tradycji greckiej, akcentującej wspólnotę egzystencjalną całej ludzkości.

Na koniec można zauważyć, że eseistyczna twórczość Przybylskiego nie formułuje jasnej odpowiedzi na pytanie o apokatastazę, choć eseista śledzi ten wątek myśli na przykład u Juliusza Słowackiego. W tekstach Przybylskiego pojawia się refleksja nad problemem teodycei. Eseista wyraża na przykład opinię, że zło, skoro jeszcze istnieje, musi odgrywać istotną rolę w Bożej ekonomii zbawienia oraz że to właśnie dzięki złu człowiek jest w stanie dostrzec i zdefiniować dobro. W takim ujęciu mocowanie się ze złem miałyby stanowić czas próby, drogę ku duchowemu doskonaleniu czy wręcz figurę ludzkiej egzystencji. Jednocześnie jednak w eseistyce Przybylskiego pojawia się sąd, że decyzja Boga o uczynieniu świata „ogromem zła i odrobiną dobra” pozostaje niezrozumiała, wiedzione zaś na takim świecie życie człowieka – absurdalne. Zdaje się, że Przybylski nie podejmuje otwarcie rozważań nad tym, czy – przywołując słynną frazę Leszka Kołakowskiego – „diabeł może być zbawiony”. Jego zainteresowanie prawosławiem i niewątpliwa sympatia dla wschodniego chrześcijaństwa skłaniają, by doszukiwać się w jego eseistyce sygnałów świadczących o dopuszczaniu wiary w możliwość powszechnego zbawienia – nie tylko człowieka, lecz także całej materii. W wywiadzie dla „Znaku” eseista przyzna jednak wprost, że nigdy nie rozumiał, jak rozpacz doznawaną z powodu doświadczenia zła można pogodzić z ideą apokatastazy³⁹. Zaraz potem dodaje, że cała wiara chrześcijańska zbudowana jest w istocie z paradoksów, o czym zresztą bardzo często przypomina również w swojej eseistyce. Sądzę, że próba namysłu nad tym niejednoznacznym i pojawiającym się jedynie śladowo wątkiem religijnych rozważań Przybylskiego jest zadaniem, które warto podjąć, prowadząc badania nad myślą historiozoficzną wyłaniającą się z pism tego autora.

³⁸ Tamże, s. 118.

³⁹ *Do prawdziwej wiary...*, s. 81.

Podsumowując rozważania nad problemem historii w eseistyce Przybylskiego, należałoby wspomnieć o jego osobistym doświadczeniu historycznym i możliwym wpływie tego doświadczenia na historiozoficzną myśl eseisty. O znaczeniu głosu autora *Uśmiechu Demokryta* dla powojennej refleksji nad dziejami decyduje wszakże nie tylko to, że Przybylski jest wybitnym badaczem i jedną z najważniejszych postaci współczesnej polskiej humanistyki. Nie mniejsze znaczenie ma fakt, że jego głos jest nade wszystko głosem świadka swoich czasów. W esejach Przybylskiego zapisane zostało bowiem tragiczne doświadczenie obserwatora dramatów XX wieku: ekspansji europejskich totalitaryzmów, hitlerowskiej i sowieckiej okupacji, Oświęcimia, rzezi na Wołyniu, przymusowych przesiedleń. Wiele wskazuje na to, że to właśnie owo prywatne doświadczenie Przybylskiego w znacznym stopniu zdeterminowało ciemny ton jego historiozofii, która jednak, co starałam się ukazać, nie jest całkowicie pozbawiona światła.

Bibliografia

- Do prawdziwej wiary trzeba odwagi. Z profesorem Ryszardem Przybylskim rozmawia Krystyna Czerni*, „Znak” 2008, nr 638–639 (7–8), s. 79–89.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Korespondencja Jerzego Nowosielskiego i Ryszarda Przybylskiego z lat 1970–1998*, „Znak” 2008, nr 638–639 (7–8), s. 90–108.
- Mikołajko Z., *Jezus i „czarny łowca”*. *Wiara Ryszarda Przybylskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 3. Internetowa wersja artykułu: <http://tygodnik.onet.pl/wiara/jezus-i-czarny-lowca/4p86y>, data dostępu: 18.02.2014.
- Miłosz C., *Piesek przydrożny*, Kraków 2011.
- Miłosz C., *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992.
- Podgórzec Z., *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2010.
- Przybylski R., *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*, Warszawa 1966.
- Przybylski R., *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Warszawa 2007.
- Przybylski R., *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002.
- Przybylski R., *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917*, Warszawa 2012.
- Przybylski R., *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne*, Warszawa 2006.

- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
- Przybylski R., *Rozbukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999.
- Przybylski R., *Sardanapał. Opowieść o tyranii: Na pożegnanie ohydneho stulecia*, Warszawa 2001.
- Przybylski R., *Stawrogin* [w]: M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 7–43.
- Przybylski R., *Uśmiech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.
- Weil S., *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Kraków 1991.

Wizja końca świata w szyizmie dwunastu imamów

Piotr Młócek
Uniwersytet Warszawski

Islam, judaizm i chrześcijaństwo, trzy wielkie religie monoteistyczne, przekazują w swoim nauczaniu wiele idei apokaliptycznych i eschatologicznych, które opowiadają o wydarzeniach, jakie mają rozegrać się u kresu czasów oraz znaczeniu tych wydarzeń dla ludzkości¹. Artykuł przedstawia i omawia wyobrażenia na temat końca świata zawarte w apokaliptycznych i eschatologicznych naukach szyizmu dwunastu imamów².

Szyizm dwunastu imamów (zwany również szyizmem imamickim bądź szyizmem dwunastkowców) jest największym nurtem w mniejszościowym odłamie islamu nazywanym ogólnie szyizmem. Współcześnie szyici stanowią ponad 10 procent wszystkich muzułmanów, którzy w większości są sunnitami³. Wśród zachodnich badaczy islamu szyizm – między innymi za sprawą swego mniejszościowego

¹ Eschatologiczny i apokaliptyczny paradygmat wymienionych religii omawia A. Amant w artykule *Introduction: Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East* [w:] *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, red. A. Amanat, M. Berdharsson, London 2002, s. 1–23.

² Sam szyizm jest wewnętrznie zróżnicowany, w jego obrębie wyróżnić można kilka nurtów. W tym artykule koncentruję się na szyizmie imamickim. Używając terminu szyizm, mam na myśli właśnie ten odłam. W kwestii zróżnicowania szyizmu zobacz: M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 220–30 oraz A.S. M.H. Tabatabai, *Shi'ite Islam*, tłum. S.H. Nasr, New York 1975, s. 68–76.

³ W zdominowanym przez sunnitów świecie muzułmańskim istnieje tylko jedno państwo, w którym szyici stanowią zdecydowaną większość. Jest nim Iran, będący od czasów rewolucji w roku 1979 roku republiką islamską, w której szyizm dwunastu imamów stanowi oficjalną religię państwową.

charakteru – nigdy nie budził tak wielkiego zainteresowania jak dominujący sunnizm, niejednokrotnie też był w tym środowisku interpretowany w sposób upraszczający i błędny. Jak stwierdza Nasr:

Jednym z najbardziej znaczących pominięć w zachodnich badaniach nad religiami Wschodu jest szyizm. Do tej pory przyciągał niewiele uwagi, a jeśli już był brany pod uwagę, zazwyczaj sprowadzono go do drugorzędnej, peryferyjnej religijno-politycznej sekty, heterodoksji czy nawet herezji⁴.

Temat apokalipsy i eschatologii wydaje się dobrym polem do rozważań, które pozwolą na przedstawienie szyizmu w jego specyfice i złożoności. Jak zauważymy, wyobrażenia na temat końca świata w szyizmie, choć mieszczą się w eschatologicznym i apokaliptycznym paradygmacie całego islamu, w znaczny sposób odróżniają tę tradycję od tradycji sunnickiej. Najpierw omówimy wierzenia dotyczące końca świata, które wspólne są wszystkim muzułmanom, później przedstawimy wykładnię tych wierzeń w tradycji szyickiej, wskażemy też na idee specyficznie szyickie. Amanat, pisząc o muzułmańskiej tradycji eschatologicznej i apokaliptycznej, stwierdza:

Apokalipsa w kontekście islamu odnosi się głównie do podstawowej doktryny o zmartwychwstaniu (*kijama*⁵) i jest wykorzystywana w eschatologicznych spekulacjach dotyczących powrotu zmarłych, dnia sądu, procesu zbawienia i potępienia oraz ich złożonej realizacji u końca czasu⁶.

Wymienione przez Amanata wierzenia stanowią fundament eschatologii muzułmańskiej, również w jej wersji szyickiej. Tabatabai, współ-

⁴ S.H. Nasr, *Preface*, w: A.S.M.H. Tabatabai, *Shi'ite Islam*, dz. cyt., s. 6–28.

⁵ W niniejszym artykule, w tekście oraz w cytatach, stosuje uproszczoną, polską transkrypcję słów pochodzących z języka arabskiego, zob. transkrypcja języka arabskiego opracowana przez M. Klimiuka <http://www.arabistyka.uw.edu.pl/zalaczniki/transkrypcja-AR-klimiuk.pdf> (data dostępu: 25.04.2014).

⁶ A. Amanat, *The Resurgence of Apocalyptic in Modern Islam* [w:] *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, red. S. Stein, New York 2000, s. 237.

czesny szyicki ajatollah⁷, mówiąc o głównych założeniach szyickiej eschatologii, wymienia właśnie koncepcje, które zostały wyliczone przez Amanata w przytoczonym cytacie⁸.

Ich podstawą jest założenie mówiące, że człowiek składa się z duszy i ciała, a w momencie śmierci, gdy materialne ciało ulega rozpadowi, niematerialna dusza ludzka nadal kontynuuje swe istnienie. Śmierć z punktu widzenia islamu, choć nieunikniona, nie jest więc końcem ludzkiej egzystencji. W Koranie czytamy: „Zabierze was anioł śmierci, który miał pieczę nad wami, potem do Waszego Pana zostaniecie sprowadzeni!”⁹. Śmierć stanowi jedynie moment przejścia pomiędzy kolejnymi etapami egzystencji człowieka¹⁰. Tabatabai pisze:

Śmierć, będąca oddzieleniem duszy od ciała, wprowadza człowieka w inny etap życia, którego pomyślność bądź niepomyślność zależy od dobrych lub złych uczynków za życia przed śmiercią¹¹.

Po śmierci dusza ludzka znajduje się w okresie przejściowym, który trwa do momentu zmartwychwstania i sądu ostatecznego u kresu czasów. Jest to okres zawieszenia pomiędzy życiem doczesnym a życiem wiecznym. Stan ten określanym jest w tradycji muzułmańskiej słowem *barzakh*. Oznacza ono między innymi barierę, oddzielenie, przegrodę. Chodzi tutaj o barierę oddzielającą życie doczesne, w którym dusza

⁷ Ajatollah to pochodzące z języka arabskiego słowo oznaczające „znak Boga” używane jako nazwa wysokiego rangą duchownego w szyizmie dwunastu imamów. Ajatollah jest szanowanym szyickim uczonym, wykształconym w tradycyjnych dyscyplinach islamskiej wiedzy religijnej. Posiada on prawo do dokonywania własnych interpretacji prawa religijnego oraz prowadzenia nauczania w szyickich seminariach. Na temat hierarchii i zróżnicowania szyickich duchownych zobacz: M. Momen, dz. cyt., s. 184–208.

⁸ A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 139–150.

⁹ Koran, 32:11, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986. Wszystkie fragmenty Koranu przytaczane w niniejszym artykule pochodzą z przekładu J. Bielawskiego.

¹⁰ Kwestia duszy oraz procesów, jakim podlega ona po śmierci, to jeden z ważniejszych problemów filozofii muzułmańskiej. Przedstawiają go między innymi: J.I. Smit, Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York 2002, s. 31–61.

¹¹ A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 142.

była połączona z ciałem i posiadała zdolność działania, od życia wiecznego. Po śmierci, przebywając w *barzach*, dusza nie może powrócić do swojego ciała i zakończonego życia doczesnego, nie może więc zmienić swojego postępowania z tego czasu. W Koranie czytamy:

A kiedy przyjdzie do któregoś z nich śmierć, on powie: „Panie mój! Odpraw mnie z powrotem! Być może, ja uczynię jakieś dobre dzieło wśród tego, co pozostawiłem”. Ależ nie! To jest tylko słowo, które on wypowiada, a za nim jest przegroda aż do Dnia, w którym oni zostaną wskrzeszeni¹².

Smith i Haddad uważają, że pojęcie *barzach* odnosi się zarówno do czasu, który upływa pomiędzy śmiercią człowieka a dniem sądu ostatecznego, jak również do miejsca, w którym w owym czasie przebywa dusza człowieka. Ich zdaniem koncepcja bariery, uniemożliwiającej powrót do życia doczesnego, wyraża jedną z kluczowych nauk islamu, jaką jest przekonanie, że człowiek posiada tylko jedno życie i że to właśnie na jego podstawie będzie sądzony przez Boga¹³. Nawet tymczasowa egzystencja w stanie zawieszenia, która człowiek wie dzie w *barzach*, zależy od tego, jak postępował w swoim życiu doczesnym. Dokonuje się tutaj wstępny sąd na uczynkami. Jak wyjaśnia Tabatabai:

Po ogólnym oglądzie i osądzie, poddany jest on albo przyjemnemu i pomysłnemu życiu, albo życiu nieprzyjemnemu i nędznemu, w zależności od wyników tego oglądu i osądu. W tym nowo pozyskanym życiu, kontynuuje on swoje oczekiwanie aż po dzień powszechnego zmartwychwstania. Sytuacja człowieka w tym przejściowym etapie jest bardzo podobna do sytuacji osoby, która została wezwana przed sąd w celu zbadania czynów, które popełniła. Jest przesłuchiwana i badana, dopóki sprawa nie zostanie rozwiązana. Następnie oczekuje na proces¹⁴.

To oczekiwanie dobiegnie końca wraz ze zmartwychwstaniem i sądem ostatecznym. Dokona się wówczas ostateczny, sprawiedliwy osąd całej ludzkości przed obliczem Boga. Jak poucza Koran:

¹² Koran, 23:99–100.

¹³ J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 8.

¹⁴ A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 143.

Życie na tym świecie jest przemijającym używaniem, a życie ostateczne zaprawdę jest siedzibą stałości! Kto czyni zło, ten otrzyma odpowiednią zapłatę. A kto czyni dobro, mężczyzna czy kobieta i jest wierzący – tacy wejdą do Ogrodu, gdzie będą mieli zaopatrzenie bez rachunku¹⁵.

Wiara w sąd ostateczny i zmartwychwstanie jest jednym z pięciu podstawowych dogmatów islamu, uznawanych przez wszystkich muzułmanów¹⁶. W tradycji muzułmańskiej dzień ten posiada wiele określeń. Mówi się o nim na przykład: *jawm al-kijama* (dzień zmartwychwstania), *jawm ad-din* (dzień sądu) bądź też *as-sa'a* (godzina). W Koranie, który pełen jest zapowiedzi sądu ostatecznego, czytamy między innymi: „Zaprawdę, Godzina nadejdzie, nie ma co do tego żadnej wątpliwości!”¹⁷. Według Smith i Haddad zmartwychwstanie i sąd ostateczny to dogmaty stanowiące rdzeń muzułmańskiej eschatologii:

Ze wszystkich wydarzeń, poczynszy od znaków nadejścia Godziny po ostateczny werdykt i wypełnienie go, dwa tematy są kluczowe dla zrozumienia muzułmańskiej eschatologii: (1) ciała zostaną wskrzeszone i dołączą do dusz w ponownym zjednoczeniu się pełnej, świadomej i odpowiedzialnej osoby oraz (2) nastąpi ostateczny sąd nad wartością życia na ziemi i następująca po nim rekompensata, dokonana z absolutną sprawiedliwością, poprzez prerogatywy woli miłosiernego Boga. Nie ma Koranie ani w żadnym muzułmańskim tekście – scholastycznym czy dewocyjnym – niczego, co rzucałoby najmniejszy cień wątpliwości na te sprawy¹⁸.

U kresu czasów, w dniu, którego czas i miejsce znane jest tylko i wyłącznie Bogu, dokona się powszechne zmartwychwstanie zmarłych. Do grona pierwszych wskrzeszonych należeć będzie sam prorok Muhammad. Gdy wszyscy ludzie zostaną wskrzeszeni, rozpocznie się

¹⁵ Koran, 40:39–40.

¹⁶ Pięć podstawowych dogmatów islamu to: wiara w istnienie jednego Boga, wiara w istnienie aniołów, wiara w istnienie świętych ksiąg takich jak Tora, Biblia i Koran, wiara w proroków od Adama po Muhammada, wiara w sąd ostateczny, raj i piekło. Obszerne omówienie wymienionych powyżej dogmatów zawiera: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2014, s. 107–128.

¹⁷ Koran, 40:59.

¹⁸ J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 64.

sąd ostateczny. Będzie to wielkie zgromadzenie całej ludzkości przed tronem bożym, gdzie postępowanie każdego człowieka z osobna podane zostanie sprawiedliwej ocenie. Koran zapowiada:

W Dniu, kiedy przyjdzie każda dusza, przytaczając dowody dla własnej obrony, każdej duszy zostanie w pełni zapłacone za to, co ona uczyniła i nikt nie dozna niesprawiedliwości¹⁹.

W koranicznych zapowiedziach sądu ostatecznego jako miary sprawiedliwości wymienia się księgi, w których spisane będą uczynki całej ludzkości, oraz wagę, na której zważone zostaną dobre czyny każdego człowieka²⁰. Sąd zostanie dokonany w mgnieniu oka, a gdy dobiegnie końca, zostaną oddzieleni od siebie sprawiedliwi i niesprawiedliwi. Pierwszym Bóg zapewni życie wieczne w raju, natomiast drugich skáže na potępienie i ukarze bolesnym żywotem w piekle. W tradycji muzułmańskiej wspomina się o wąskim moście rozpostartym nad ogniami piekielnymi. Most ten przekraczać będą wszyscy osądzeni. Ci, którzy zasłużyli się Bogu w życiu doczesnym, dotrą bezpiecznie do bram raju, natomiast potępieni spadną w ogień piekielny. W samym Koranie wielokrotnie pojawiają się zarówno opisy wspaniałości raju, jak i opisy straszliwych męczarni, na które skazani zostaną strąceni do piekła. W jednym z koranicznych opisów raju i piekła czytamy:

My przygotowaliśmy dla niesprawiedliwych ogień, który obejmie ich jak płótna namiotu. Jeśli będą wzywać pomocy, to zostanie im udzielona w postaci wody podobnej do roztopionego metalu, który pali twarze. Jakże to nieszczęsny napój! Jakże to złe miejsce wypoczynku! [...]. Oto ci, których czekają Ogrody Eden, gdzie w dole płyną strumyki. Będą tam przebywać ozdobieni bransoletami ze złota, ubrani w szaty zielone z jedwabiu i brokatu, będą tam wypoczywać, wyciągnięci wygodnie na łożach. Jakże to wspaniała nagroda! Jakże to piękne miejsce wypoczynku!²¹

Zapewnienia o ostatecznym rozrachunku czynów każdego człowieka u kresu czasów nieustannie powracają w Koranie, ale – jak zauważa Danecki – kwestią niewyjaśnioną przez Koran jest to, jakie czyny, po-

¹⁹ Koran, 16:111.

²⁰ J. Danecki, dz. cyt., s. 123.

²¹ Koran, 18:29–31.

pełnione za życia, prowadzą do potępienia człowieka i skazania go na piekło. Pisze on:

Kwestia określania tego, czym są złe uczynki, była rozważana przez teologów. Spory nigdy nie ustawały, szczególnie spierano się o to, jaki jest status grzesznika, zwłaszcza tego, który popełnia najcięższe przewinienia: grzechy główne (*kaba'ir*). Za zasługujące na karę w piekle uchodziły takie grzechy jak poświęcanie się wyłącznie sprawom życia doczesnego, kpienie z wysłanników Boga (na przykład Faraon, który nie usłuchał Musy), odciąganie od wiary w Boga innych ludzi. Sprawa wyznawców innych religii, a nawet politeistów, nie została do końca rozwiązana; niektórzy teologowie uważali, że mogą się oni znaleźć w raju, ale w każdym wypadku decyzję podejmuje Bóg²².

W Koranie, oprócz zapowiedzi i opisów sądu ostatecznego, znajdujemy również fragmenty mówiące o różnych zwiastunach jego nadejścia, a więc znakach nastania końca świata. Nadejście sądu ostatecznego poprzedzać ma dźwięk anielskich trąb:

I zadną w trąbę. Ci, którzy są w niebiosach, i ci, którzy są na ziemi, zostaną porażeni piorunem, z wyjątkiem tych, których Bóg zechce oszczędzić! Następnie zadną w nią po raz drugi – i oto oni będą stać i patrzeć²³.

Tradycja muzułmańska przypisuje dźwięk trąb działaniu archanioła Israfila²⁴. Wraz z pierwszym dźwiękiem jego trąb, jak przekazuje Koran, dokonać ma się zniszczenie całego świata:

Kiedy zadną w trąbę, jedyny raz, kiedy ziemia i góry zostaną zniesione i w proch obrócone, jednym starciem, tego Dnia nastąpi nieuniknione wydarzenie i rozerwie się niebo i będzie ono tego Dnia rozwarte²⁵.

²² J. Danecki, dz. cyt., s. 124.

²³ Koran, 39:68.

²⁴ Israfil to w tradycji muzułmańskiej jeden z archaniołów, dzierzący trąbę. Jej dźwięk jest jednym ze znaków nadejścia końca świata. W tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej jego odpowiednikiem jest archanioł Rafael.

²⁵ Koran, 69:13–16.

Zagłada całego świata sprawi, że nie pozostanie we wszechświecie żadne boskie stworzenie poza samym Bogiem, niczym przed aktem stworzenia. To unicestwienie wszystkich boskich stworzeń i dzieł – jak zauważają Smith i Haddad – stanowi apokaliptyczną manifestację jedności i wszechmocy Boga. Piszą one:

Musi zaistnieć moment, w którym wszystkie stworzenia ulegną unicestwieniu z racji powtarzających się, koranicznych zapewnień, że każda dusza doświadczy śmierci. Aby jedność Boga (*tawhid*) mogła zostać zmanifestowana, konieczna jest śmierć; aby zademonstrowana została jego sprawiedliwość i litość, musi na nowo pojawić się życie, odnowienie dusz i ciał, poprzednio uśmierconych żywym oddechem Boga, poprzez który zostaną one w końcu postawione przed obliczem Boga jako pełne, świadome i odpowiedzialne²⁶.

Nauki, które znajdujemy w Koranie, są raczej oszczędne w treść w kwestii dokładnego przebiegu wydarzeń ostatecznych. Wydaje się, że ich lakoniczność pobudzała rozwój wyobraźni apokaliptycznej, zachęcając uczonych muzułmańskich do pogłębiania rozważań na temat szczegółowego przebiegu wydarzeń u kresu czasów. Przez wieki wypracowali oni bogate i szczegółowe opisy, składające się na wyobrażenie tego, jak wyglądał będzie koniec świata.

Szczególnie wiele uwagi poświęcano prognozom czasowym i próbowano dociec, kiedy dokładnie ziści się zapowiadany w Koranie, apokaliptyczny scenariusz. Koran nie precyzuje bowiem czasu, w którym zajdą zapowiadane wydarzenia ostateczne. Podkreśla natomiast, że wiedza o czasie sądu ostatecznego znana jest tylko i wyłącznie samemu Bogu. W tradycji muzułmańskiej znajdujemy jednak szereg przekazów, które są przewidywaniami co do czasu nastania końca świata. Wymienia się wiele różnorodnych znaków i zwiastunów, które wskazywać mają, że nadejście sądu ostatecznego i końca świata jest bliskie²⁷.

²⁶ J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 72.

²⁷ Na temat zwiastunów końca świata zobacz też: M. Momen, dz. cyt., s.166–170.

Wspomina się przede wszystkim o szeregu straszliwych, naturalnych katastrof, jakie w owym czasie dotknąć mają ziemię, burząc stworzony przez Boga ład w przyrodzie. Pograżą one świat w chaosie. Wraz z naturalnymi kataklizmami również ład społeczny ulegnie upadkowi. Jak przekazuje tradycja muzułmańska, w czasach poprzedzających sąd ostateczny, moralne zepsucie świata, a szczególnie upadek islamu, osiągnie swe apogeum. Stan moralnego upadku i triumfu zła najdobitniej będzie symbolizować pojawienie się fałszywego mesjasza o imieniu Al-Dadżdżał. Portretowany jest on w tradycji muzułmańskiej jako bestia bądź ludzka postać o jednym oku. Jego panowanie, zaprowadzone na ziemi na skutek głoszenia fałszywego proroctwa i fałszywej religii, będzie oznaczać tymczasowe zwycięstwo sił zła nad nielicznymi i słabymi siłami dobra.

Garstka wiernych pozostanie oddana prawdziwej religii i nie podporządkuje się tyrańskim rządóm Al-Dadżdżała. Sprawiedliwi zjednoczą się wokół osoby Mahdiego, prawdziwego mesjasza, który nadejdzie, gdy koniec świata będzie bliski. Według słów Ibn Chalduna:

Wszyscy muzułmanie w każdej epoce wiedzieli i zgadzali się, że u kresu czasów człowiek z rodu Proroaka objawi się i będzie tym, który wzmocni religię i sprawi, że sprawiedliwość zatriumfuje. Muzułmanie podążą za nim, a on zyska władzę nad światem muzułmańskim. Będzie zwany Mahdim [...] Po nim zstąpi Isa (Jezus) i zabije antychrysta lub Jezus zstąpi razem z Mahdim i pomoże mu zabić antychrysta, czyniąc Mahdiego prowadzącym jego modlitwy²⁸.

Pojawienie się Mahdiego jest w muzułmańskiej apokalipsie kluczowym zwiastunem tego, że nadszedł czas końca świata. Mahdi zjednoczy prawdziwych wiernych. Pod jego przywództwem stoczą oni zwycięską walkę z siłami zła, reprezentowanymi przez fałszywego mesjasza i jego zwolenników. Gdy zostanie on pokonany, na ziemi zapanują sprawiedliwe rządy Mahdiego i nastąpi odrodzenie islamu. Długość panowania Mahdiego nie jest jasna, podobnie jak dokładna

²⁸ Cytowany za: J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 69.

rola Jezusa²⁹ w jego misji. Według niektórych przekazów to Jezus, gdy umrze Mahdi, przejmie rządy. Wraz z ich końcem nadejdzie sąd ostateczny. Jak zauważają Smith i Haddad:

Tak samo, jak nie ma konsensusu co do czasu, gdy nastanie koniec świata, tak samo przewidywania znacząco się różnią, jeśli chodzi o czas panowania Mahdiego i Jezusa oraz to, jak długo po ich śmierci (obaj umrzeć mają śmiercią naturalną) nadejdzie Godzina. Niektóre przewidywania mówią nawet o serii potomków Mahdiego, który sam rządzić ma pięć, siedem bądź dziewięć lat³⁰.

Właśnie tak – w zarysie z konieczności skrótowym – przedstawia się wizja dni końca świata przekazywana przez bogatą i rozległą tradycję eschatologicznych i apokaliptycznych spekulacji w islamie. Przez wieki uczeni muzułmańscy rozwijali te wyobrażenia, rozważając – niejednokrotnie nadzwyczaj szczegółowo i przenikliwie – jak będą wyglądać kolejne wydarzenia, składające się na scenariusz dni ostatecznych. Stąd mnogość różnorodnych, niejednokrotnie sprzecznych, relacji. Co jednak szczególnie istotne, wiara we wszystkie wydarzenia takie jak: nastanie końca świata, nadejście Mahdiego i jego sprawiedliwe rządy, pojawienie się fałszywego mesjasza, zmartwychwstanie oraz sąd ostateczny nad ludzkością wspólna jest wszystkim muzułmanom.

Rozbieżności i różnice w łonie muzułmańskiej tradycji eschatologicznej i apokaliptycznej widoczne są szczególnie wtedy, gdy porównamy ze sobą wizję końca świata w sunnizmie i w szyizmie. W szyickich naukach na temat końca świata pojawiają się bowiem specyficznie koncepcje, nadające opisanym wyobrażeniom eschatologicznym i apokaliptycznym nowe znaczenie. Chodzi tutaj przede wszystkim o koncepcje mówiące o istnieniu linii dwunastu imamów szyickich oraz o ich szczególnej, dziejowej roli względem wspólnoty wiernych. Szczególnie istotna jest szyicka nauka o ukryciu dwunastego imama i jego wyczekiwaniem przez szyitów powrocie u kresu czasów. Według szyickiej eschatologii powrót ukrytego imama zwiastuje

²⁹ Jezus w tradycji muzułmańskiej jest nazywany Isa. Jest on dla muzułmanów jednym z najważniejszych proroków, odmawia mu się jednak boskości, przypisywanej w chrześcijaństwie.

³⁰ J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 70.

koniec świata. Idee apokaliptyczne mają w szyickiej teologii i praktyce religijnej większe znaczenie niż koncepcje o analogicznym charakterze w sunnizmie³¹. Jak twierdzi Amanat:

Nawet w czasach nowożytnych, wyczekiwanie Mahdiego było bardziej widoczne w szyizmie, szczególnie w szyizmie irańskim, niż w sunnizmie. W szyizmie imamickim Mahdim jest właśnie dwunasty i ostatni z linii imamów [...]. Kluczowa dla szyickich wierzeń apokaliptycznych jest idea, że powrót ostatniego imama zainauguruje szereg wydarzeń prowadzących ostatecznie do końca świata³².

Przedstawimy najpierw główne założenia szyizmu, odróżniające ten odłam islamu od sunnizmu. Mając je na uwadze, będziemy mogli dostrzec nie tylko specyfikę szyickiej wizji końca świata, lecz również wyjątkowy, szyicki sposób rozumienia samego islamu.

Szyici mieli po raz pierwszy pojawić się na kartach historii w kontekście konfliktu o władzę, jaki rozegrał się w młodej jeszcze społeczności muzułmanów tuż po śmierci proroka Muhammada w 632 roku. Określenie szyici było używane w stosunku do grupy stronników Alego Ibn Abi Taliba³³, kuzyna proroka, który – jak przekazuje tradycja

³¹ Rolę apokaliptycznych i eschatologicznych wierzeń w doświadczeniu i w praktykach religijnych szyitów omawia między innymi A. Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London 2009.

³² Tamże, s. 48.

³³ Ali Ibn Abi Talib (ok. 600–661), kuzyn proroka, syn Abu Taliba, stryja Muhammada. Abu Talib wziął pod opiekę osieroczonego Muhammada, a ten, gdy dorósł, adoptował jego małoletniego syna Alego. W czasie działalności religijnej Muhammada, propagującego nową religię, Ali wielokrotnie dowiódł swojego oddania prorokowi, jak i sprawie samego islamu. Był drugim w kolejności człowiekiem i pierwszym mężczyzną, który przyjął islam. Został mężem córki Mahometa Fatimy. Zgodnie z tradycją szyicką, został mianowany przez Muhammada pierwszym szyickim imamem. Na tej podstawie miał przejąć przywództwo nad wspólnotą wiernych. Po śmierci proroka kalifem, a więc przywódcą muzułmanów, wybrano jednak Abu Bakra. Postawa Alego w konflikcie o sukcesję (i jego stosunek wobec władzy Abu Bakra oraz kolejnych kalifów) jest przedmiotem sporu wśród historyków islamu. Religijna wykładnia sunnicka podkreśla, że Ali ostatecznie zadeklarował posłuszeństwo pierwszemu kalifowi. Szyici utrzymują, że uczynił to pod przymusem, w trosce o jedność wspólnoty muzułmanów. Ocenę postawy Alego w sporze o sukcesję komplikuje fakt, że ostatecznie sam objął urząd kalifa po śmierci kalifa Usmana Ibn Affana w roku 656. Po objęciu kalifatu przez Alego społeczność muzułmańska pogrążyła się w konfliktach. Przeciwno Alemu

szyicka – był obok Abu Bakra³⁴, teścia proroka, głównym protagoni-
stą w sporze o władzę i sukcesję po Muhammadzie³⁵. Tuż po śmierci
proroka, a jeszcze przed dokonaniem pochówku, grupa jego uczniów,
pod niewiedzą pozostałych, w tym Alego i innych krewnych proro-
ka, zgromadziła się i podjęła decyzję, by przywództwo nad wspólnotą
wiernych przekazano w ręce Abu Bakra, który został wybrany ka-
lifem³⁶. W ten sposób, jak utrzymuje tradycja sunnicka, rozwiązano
problem wyboru następcy proroka, oddając tę kwestię do decyzji sa-
mych muzułmanów.

Uczeni szyicy inaczej oceniają ten wybór. Argumentują, że pro-
blem sukcesji i wyboru następcy rozwiązany został niewłaściwie³⁷.

wystąpiła zarówno Aisza, wdowa po Muhammadzie, jak i ród Umajjadów, z któ-
rego pochodził kalif Usman, na czele z jego synem Mu'awiją, roszczącym sobie
prawo do kalifatu. Ali popadł również w konflikt ze stronnictwem charydżyckim,
stopniowo tracąc zwolenników i poparcie. Został zamordowany przez charydżyte
w Kufie w 661 roku. Kalifat przejął Mu'awija, dając początek panowaniu dynastii
Umajjadów. Życie Alego i jego znaczenie w tradycji szyickiej omawia A.S.M.H.
Tabatabai, dz. cyt., s. 169–172 oraz M. Momen, dz. cyt., 24–26. Spór o sukcesję
i historię islamu za czasów panowania pierwszych kalifów, w tym losy Alego Ibn
Abi Taliba opisuje J. Danecki, dz. cyt., s. 275–80.

³⁴ Abu Bakr (573–634) był jednym z pierwszych nawróconych na islam, cieszył się
szczególną pozycją wśród uczniów Muhammada. Został mężem jego córki Aiszy,
a po śmierci proroka wybrano go pierwszym kalifem.

³⁵ Rzeczywisty przebieg konfliktu o sukcesję pozostaje przedmiotem sporu wśród
badaczy i historyków islamu. W obliczu ograniczonej liczby obiektywnych źró-
deł trudno jednoznacznie określić, jak rzeczywiście wyglądały wydarzenia tuż po
śmierci proroka Muhammada. W niniejszym artykule, sprawą kluczową nie jest
prawda historyczna, relacjonujemy w nim spór o sukcesję, tak jak przedstawia go
tradycja szyicka. Warto pamiętać jednakże, że jest to wykładnia religijna, niejed-
nokrotnie różniąca się od wykładni proponowanej przez historyków islamu. Na
temat sporu o sukcesję po Muhammadzie i badań nad nim, z punktu widzenia
badań historycznych zobacz: W. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study
of the Early Caliphate*, New York 1998.

³⁶ Momen definiuje kalifa jako tymczasowego przywódcę wspólnoty wiernych,
pierwszego spośród równych, wybranego do tej roli na drodze wspólnotowej decy-
zji (choć w kalifacie normą stała się dziedziczność tego urzędu) i zajmującego się
głównie kwestiami politycznymi. Zobacz: Momen, dz. cyt., s. 147.

³⁷ Stanowisko samych szyitów w sporze o sukcesji po proroku Muhammadzie
przedstawia i szczegółowo opisuje A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 33–43.

Ich zdaniem Mahomet, jeszcze za swojego życia, mianował swoim następcą Alego. Zdaniem szyitów to właśnie on powinien był przejąć władzę, bezprawnie odebraną mu przez Abu Bakra. Danecki tak wyjaśnia przyczynę tego sporu:

U podstaw wydzielenia się szyizmu leżały czysto plemienne idee arabskie wiążące prawo do zwierzchności z przynależnością do danego rodu. Zgodnie z tą tradycją najbliżsi krewni proroka Mahometa uważali, że tylko oni mają prawo do sprawowania najwyższej władzy w islamie, czyli do pełnienia funkcji kalifa³⁸.

Szyitami nazwano tych muzułmanów, którzy pozostali wierni Alemu, ponieważ uznali, że to on powinien być prawowitym następcą Muhammada. Nazwa ta pochodzi od określenia *szii'at Ali* oznaczającego „stronictwo Alego”. Przyjęcie zwierzchnictwa Domu Proroka, tworzonego przez krewnych Muhammada, do których zaliczany jest Ali i wszyscy kolejni imamowie, przerodziło się w najważniejszą, religijną idee szyizmu. Jak pisze Amanat:

Kluczową ideą, jaką wyrażają szyici, jest oddanie Domowi Proroka, a dokładniej „umiłowanie Domu Alego”. Historia imamów, ich święte przywództwo nad wspólnotą oraz uzurpacja ich praw do bycia następcami proroka islamu to część tego dziedzictwa. Oddanie Domowi Proroka jest widoczne we wszystkich doktrynalnych modalnościach szyizmu³⁹.

Początkowe różnice polityczne pomiędzy szyitami a sunnitami z czasem przekształciły się w wiele różnic na płaszczyźnie religijnej. Jak zauważa Danecki:

Dopiero późniejszy rozwój szyizmu doprowadził do włączenia w jego podstawowe założenia elementów o czysto religijnym charakterze, co m. in. znalazło wyraz w specyficznym religijnym traktowaniu szyickich władców: imamów. W szyizmie ukształtowało się również wiele innych cech specyficznych, takich jak odrębny system prawa (dżafarycki),

³⁸ J. Danecki, dz. cyt., s. 275.

³⁹ A. Amanat, *Apocalyptic Islam...*, s. 4.

charakterystyczne cechy kultu, m. in. pielgrzymki do własnych świętych miejsc, uroczystości pasyjne, i – wreszcie – istnienie wyodrębnionej klasy społecznej przypominającej duchowieństwo⁴⁰.

Sami szyicy uczeni mocno podkreślają jednak religijne aspekty genezy szyizmu, przeciwstawiając się poglądom, że powstanie szyizmu miało wyłącznie polityczne źródła⁴¹. Nasr pisze:

Szyizm nie powstał tylko za sprawą politycznej sukcesji po Proroku Islamu – niech będzie błogosławiony – jak twierdzi wiele zachodnich prac (choć oczywiście była to kwestia niezwykle istotna). (...) Podstawowa przyczyna powstania szyizmu wynikała jednakże z faktu, że możliwość ta istniała w samym objawieniu islamu i musiała zostać zrealizowana⁴².

Objawienie, które zgodnie z wiarą muzułmanów przekazane zostało przez Boga w Koranie za pośrednictwem proroka Muhammada, od samego początku stało się przedmiotem wielu niejednokrotnie sprzecznych interpretacji ze strony muzułmanów, dążących do odkrycia jego właściwego znaczenia. Jak zauważa Corbin dla muzułmanów (podobnie jak dla chrześcijan i Żydów) charakterystyczne jest „hermeneutyczne doświadczenie interpretowania świętej księgi”⁴³. Zdaniem Nasra to właśnie istniejąca w samym objawieniu możliwość dokonywania interpretacji (i to różnorodnych) otworzyła drogę do zróżnico-

⁴⁰ J. Danecki, dz. cyt., s. 274.

⁴¹ Problem genezy szyizmu jest przedmiotem dyskusji i kontrowersji wśród historyków islamu. Większość z nich skłania się ku teorii, że w początkowych etapach rozwoju szyizm był ruchem wyłącznie politycznym, a dopiero w toku swojego dalszego rozwoju nabrał charakteru religijnego i ostatecznie wyodrębnił się od sunnizmu, wykształcając odmienne, specyficzne dla siebie rozwiązania doktrynalne, wynikające z własnej interpretacji boskiego objawienia zawartego w Koranie. Szyicy uczeni argumentują natomiast na rzecz religijnego charakteru szyizmu niemal od samych jego początków. Na temat historii i rozwoju szyizmu zobacz: M. Momen, dz. cyt., s. 61–105 oraz J. Danecki, dz. cyt., s. 273–323.

⁴² S.H. Nasr, dz. cyt., s. 6.

⁴³ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2009, s. 13.

wania się muzułmanów⁴⁴. Sami szyici – jak pisze Corbin – przyjmują zgodnie z hadisem przypisywanym Alemu, że: „Koran ma pozór zewnętrzny i ukrytą głębie, znaczenie egzoteryczne i ezoteryczne”⁴⁵.

Założenie o istnieniu ukrytej, ezoterycznej treści objawienia ma fundamentalne znaczenie dla teologii szyickiej⁴⁶. Prowadzi ono do konieczności uznania autorytetu religijnego, który dla wiernych jest przewodnikiem duchowym, prowadzącym ku niedostępnym na pozór, ukrytym treściom objawienia. W tym miejscu możemy dostrzec związek pomiędzy specyficznymi szyickimi założeniami co do natury objawienia a problemem sukcesji po proroku Muhammadzie. Jak nauczyciel tradycja szyicka, prawowity następca proroka miał być nie tylko autorytetem politycznym, kalifem – jak Abu Bakr – ale przede wszystkim autorytetem religijnym, imamem. Imam prowadzi wiernych ku ukrytym prawdom objawienia, wykazując się przy tym boskim mianowaniem na tę funkcję, wolnością od zła i grzechu oraz nieomylną wiedzą w sprawach religii⁴⁷.

Jak wierzą szyici, pierwszym imamem, mianowanym jeszcze przez samego proroka, zgodnie z wyrokami boskimi, był właśnie Ali. Według teologii szyickiej po śmierci Muhammada, gdy ostatecznie zamknięty został łańcuch prorostw, rozpoczął się łańcuch imamatów. Imamowie stanowili strażników prawdziwej wiary i gwarantów jej właściwego pojmowania, zaznajamiali oni wiernych z ukrytymi prawdami objawienia. Nauki imamów są dla szyitów, obok Koranu, kolejnym źródłem wiary. Szyizm imamicki uznaje nieprzerwaną linię

⁴⁴ Czego dowodem jest jego zdaniem wyodrębnienie się w sunnizmie różnych szkół szariatu, powstanie nurtu sufickiego i przede wszystkim, ukształtowanie się samego szyizmu, który zwrócił się w stronę ezoterycznej interpretacji objawienia. Zobacz: S.H. Nasr, dz. cyt., s. 6.

⁴⁵ H. Corbin, dz. cyt., s. 18.

⁴⁶ Teologię szyicką z punktu widzenia założenia o istnieniu ezoterycznej treści objawienia wyczerpująco omawia T. Corbin, dz. cyt. Na temat ezoterycznych nurtów w islamie oraz ich roli w kształtowaniu się szyizmu zobacz: K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012.

⁴⁷ Na temat niezbędnych atrybutów imama zobacz: M. Momen, dz. cyt., s. 153–157.

dwunastu imamów, pochodzących od Alego⁴⁸. Spośród nich – dla naszych rozważań o eschatologii i apokalipsie – kluczowe znaczenie mają przede wszystkim postacie trzeciego i dwunastego imama.

Husajn Ibn Ali, syn Alego i wnuk proroka Muhammada, trzeci imam szyicki, przejął imamat po śmierci swojego brata Hasana⁴⁹. Husajn zaangażował się w walkę z kalifatem Umajjadów na skutek nacisków ze strony mieszkańców Kufy, miasta leżącego na terenie dzisiejszego Iraku. Zadeklarowali oni swoje poparcie dla Husajna w walce z kalifem Jazydem, synem i następcą Muawi'ji. Husajn, pewien tego poparcia, wyruszył w towarzystwie niewielkiego oddziału w stronę Kufy, ale zbliżając się do miasta, otrzymał wiadomość, że wojska kalifatu spacyfikowały buntowników w Kufie. Pozbawiony wsparcia, kontynuował jednak swą wyprawę, by ostatecznie pod Karbalą zostać otoczonym przez znacznie liczniejsze wojska kalifa Jazyda. Rozegrała się tam bitwa, zapamiętana jako bitwa pod Karbalą (680), w której Husajn i jego towarzysze ponieśli śmierć. Śmierć Husajna jest uznawana przez szyitów za świadomie podjęte męczeństwo. Upamiętniana jest z wielką nabożnością 10 dnia miesiąca muharram, w dniu największego szyickiego święta Aszura⁵⁰.

⁴⁸ Dwunastu imamów szyickich wylicza, omawiając ich życie i znaczenie A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 169–186.

⁴⁹ Hasan Ibn Ali (625–670), drugi imam szyicki, przejął imamat po śmierci swojego ojca Alego. Ponieważ Ali pełnił funkcję kalifa, Hasan w momencie śmierci Alego, jako jego potomek, traktowany był jako ewentualny następca. Popadł przez to w konflikt z Muawi'ją, roszcującym sobie prawo do kalifatu jeszcze za życia Alego. Ostatecznie Hasan zrzekł się pretensji do władzy, otrzymawszy w zamian rekompensatę finansową. Jak wierzą szyici, uczynić miał to w trosce o pokój i jedność muzułmańskiej wspólnoty wiernych. Resztę życia spędził w Medynie, gdzie – jak przekazuje tradycja szyicka – miał zostać otruty na rozkaz Muawi'ji. Muawi'ja zapoczątkował rządy kalifatu Umajjadów, cechujące się z jednej strony dalszą ekspansją terytorialną powiększającego się imperium muzułmańskiego, ale z drugiej, coraz silniejszymi napięciami wewnętrznymi, których przejawem był między innymi konflikt z potomkami Alego. Na temat sylwetki drugiego imama Hasana zobacz: A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 172–173 oraz J. Danecki, dz. cyt., s. 275–276.

⁵⁰ A. Amanat argumentuje, że wśród rozmaitych ekspresji szyickiego doświadczenia religijnego i wielu różnorodnych modalności szyizmu szczególnie miejsce zajmuje właśnie szyizm upamiętniający męczeństwo Husajna. Szeroko rozpowszechniony, jest skoncentrowany wokół osoby trzeciego i skupia się na różnorodnych praktykach upamiętniania jego męczeństwa. Zobacz: A. Amanat, *Apocalyptic Islam...*, s. 4. Szyicką martyrologię i tradycję upamiętniania cierpień imamów bogato opi-

Męczeństwo Husajna jest postrzegane przez szyitów jako najdobitniejszy przykład cierpienia i represji, które dotknęły członków Domu Proroka. Choć to postaci Husajna poświęca się najwięcej uwagi w szyickiej martyrologii, doświadczenie cierpienia bądź męczeńskiej śmierci wspólne było – jak wierzą szyici – wszystkim członkom Domu Proroka, samemu prorokowi, jego rodzinie i kolejnym imamom. Po cząwszy od aktu niesprawiedliwości wyrządzonej Alemu, polegającemu na pozbawieniu go prawa do należnego mu przywództwa, kolejni imamowie (i ich uczniowie) byli skazani na cierpienie z rąk kolejnych, wrogich im, kalifów. W tym bolesnym doświadczeniu przez wieki uczestniczyła cała wspólnota szyicka. Jak zauważa Ayoub: „cierpienia świętej rodziny są postrzegane przez szyicką wspólnotę jako kulminacja wszystkich cierpień wiernych od początku ludzkiej historii po jej ostateczne spełnienie”⁵¹.

Cierpienie, relacjonowane w religijnej historii o losach imamów, ma wielką wartość w szyickiej teologii. Przypisuje mu się zbawczą rolę. Doświadczenie cierpienia, będące uczestnictwem w cierpieniu imamów, będzie prowadzić do ostatecznego odkupienia wspólnoty wiernych u kresu czasów. Jak pisze Ayoub: „cierpienie imama Husajna traktowane jest przez szyitów jako źródło zbawienia na drodze interaktywnej i naśladowania go przez wspólnotę wiernych”⁵².

Dostrzegamy tutaj związek nauk o losach imamów z kluczowymi dla nas rozważaniami eschatologicznymi i apokaliptycznymi. Uczestnictwo w cierpieniach imamów stanowi drogę do zbawienia i odkupienia. Dowodem tego będą wydarzenia, jakie rozegrają się u kresu czasów. W wydarzeniach tych wielką rolę odegra postać dwunastego imama szyickiego.

Dwunasty imam, noszący imię Muhammad, zgodnie z szyicką tradycją przyszedł na świat ze związku bizantyjskiej niewolnicy i jedenastego imama Hasana al-Askariego⁵³. Gdy Al-Askari zmarł w roku 873, społeczność szyitów pogrążyła się w niepewności co do następcy

suje M. Ayoub [w:] *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, Hague 1978. Martyrologia szyicka w perspektywie Iranu i kultury perskiej, również w kontekście współczesności, jest omówiona [w:] S. Surdykowska, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, Warszawa 2006.

⁵¹ M. Ayoub, dz. cyt., s. 24.

⁵² Tamże, s. 15.

⁵³ Sylwetkę jedenastego imama przedstawia A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 184–185. Porównaj z: J. Danecki, dz. cyt., s. 281.

zmarłego imama. Jak zauważa Danecki, w ówczesnej szyickiej społeczności powstało wiele różnych koncepcji co do dalszych losów linii imamów⁵⁴.

Część szyitów uważała, że imam zmarł bezpotomnie, więc imamat powierzyć trzeba jego bratu. Inni twierdzili, że imam zniknął ze świata doczesnego i powróci dopiero u kresu czasów jako Mahdi. Inna grupa utrzymywała, że imam pozostawił potomka o imieniu Muhammad, który z jego rozkazu został ukryty przed wrogim kalifatem Abasydów. Ostatecznie koncepcją, która zdobyła dominujące znaczenie i na stałe weszła do teologii szyizmu imamickiego, okazała się idea mówiąca o ukrytym potomku imama.

Jak naucza tradycja szyicka, w trakcie pogrzebu jedenastego imama, przed zgromadzonymi miał pojawić się kilkuletni chłopiec, który oznajmił, że jest synem jedenastego imama i to jemu przysługuje prawo poprowadzenia ceremonii pogrzebowej. Po jej zakończeniu, miał zniknąć bez śladu. Zgodnie z doktryną szyizmu imamickiego od tego momentu rozpoczął się okres ukrycia ostatniego imama⁵⁵. Przez pierwsze 67 lat od momentu zniknięcia dwunastego imama trwał czas mniejszego ukrycia, podczas którego imam miał utrzymywać kontakt ze wspólnotą wiernych za pośrednictwem swoich deputowanych. Tradycja szyicka wymienia czterech deputowanych ukrytego imama⁵⁶. W roku 941 zmarł ostatni deputowany, zwany As-Simarrim, który tuż przed śmiercią otrzymać miał od ukrytego imama wiadomość następującej treści:

W imię Boga litościwego i miłosiernego! O, Ali Muhammadzie As-Simarrim, niech Bóg zwielokrotni twą nagrodę twych braci. Już tylko sześć dni dzieli cię od śmierci. Dopilnuj więc swych spraw, ale nie mianuj następcy. Nadszedł czas drugiego ukrycia i nie będzie już żadnych znaków, poza tymi, na które zezwoli Bóg, dopóki nie upłynie bardzo wiele czasu, serca nie skamieniają, a świat nie wypełni się tyranią...⁵⁷.

⁵⁴ J. Danecki, dz. cyt., s. 281–284.

⁵⁵ Szyicką naukę o ukryciu ostatniego imama omawia M. Momen, dz. cyt., s. 161–166. Postać i znaczenie ostatniego imama w kontekście eschatologii i apokalipsy omawia M. Ayoub, dz. cyt. s. 216–230.

⁵⁶ M. Ayoub, dz. cyt., s. 162–164.

⁵⁷ Cytuję za: M. Momen, dz. cyt., s. 164.

Po śmierci As-Simariego rozpoczął się okres wielkiego ukrycia. Od tego momentu ostatni imam szyicki za sprawą boskiej woli został ukryty przed ludźmi, a kontakt z nim jest niemożliwy⁵⁸. Sami szyici, wyjaśniając ukrycie ostatniego imama, wskazują, że był to jedyny sposób ochrony jego życia przed represjami i śmiercią z rąk wrogów, przede wszystkim ówczesnymi władzami kalifatu Abbasydów⁵⁹.

Nauce o ukryciu dwunastego imama towarzyszy – apokaliptyczna w swej istocie – zapowiedź jego powrotu. Jest to źródło specyficznie szyickiej, doktrynalnej innowacji wprowadzonej do kompleksu wierzeń, które składają się na islamską eschatologię i apokalipsę. Powrót ukrytego imama nastąpić ma w wybranym przez Boga momencie, a czas tego wydarzenia – podobnie jak w przypadku innych wydarzeń u kresu czasów – jest znany jest tylko jemu samemu.

Jak wierzą szyici, ostatni imam powróci jako Mahdi, zbawiciel. Objawi się w Mekce, ale jak naucza tradycja szyicka, zacznie gromadzić swe wojska w innym miejscu, o szczególnym dla szyitów znaczeniu: mieście Kufa. Nieopodal Karbali, gdzie zginął Husajn, a jednocześnie w tam, gdzie został zamordowany Ali. Co więcej, przyście Mahdiego ma dokonać się w szczególnym dla szyitów dniu, mianowicie w czasie święta Aszury, upamiętniającej męczeństwo Husajna⁶⁰.

Już w tym miejscu dostrzegamy, jak specyficznie szyickich koncepcje są wplatanie w ogólne ramy muzułmańskich nauk eschatologicznych i apokaliptycznych wspólnych wszystkim muzułmanom. Ujęcie koncepcji mówiącej o nadejściu Mahdiego w obręb szyickiej doktryny prowadzi do utożsamienia postaci mesjasza z szyickim dwunastym

⁵⁸ Pomimo szyickiej nauki mówiącej, że do czasu powrotu kontakt z ostatnim imamem jest niemożliwy, w popularnym, ludowym szyizmie rozkwitał kult skoncentrowany wokół osoby ukrytego imama, zakładający możliwość kontaktu z nim. Odnosząc się do współczesnego Iranu, mesjanistyczny kult skoncentrowany na ukrytym imamie i jego powrocie opisuje A. Amanat, *Apocalyptic Islam ...*, s. 221–251.

⁵⁹ Prawdopodobnie fakt ukrycia się imama i brak kontaktu pomiędzy nim a wspólnotą wiernych nie był dla ówczesnej społeczności szyickiej niczym zaskakującym z uwagi na to, że poprzedni imamowie również wiodli swój żywot z dala od wiernych, pozostając pod kontrolą władz kalifatu Abbasydów. Zobacz biogramy ostatnich imamów [w:] J. Danecki, dz. cyt., s. 279–281. Na temat genezy nauki o ukryciu imama zobacz: S.A. Arjomand, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective*, „International Journal of Middle East Studies”, 28 (1996), s. 491–515.

⁶⁰ M. Ayoub, dz. cyt., s. 224.

imamem. Jego nadejście umieszczone zostaje w szczególnym dla szyitów czasie Aszury. Sunnickie źródła, które mówią o Mahdim jako osobie pochodzącej z rodu proroka Muhammada, niejako wspierają szyickie stanowisko: wszyscy imamowie byli potomkami proroka.

Chociaż szyici inaczej rozumieją tożsamość Mahdiego, zgadzają się z wykładnią sunnicką mówiącą, że jego nadejście (będące dla szyitów powrotem ze stanu ukrycia) nastąpi w momencie, gdy zepsucie moralne świata osiągnie apogeum. Jak pisze Ayoub: „Niczym Chrystus i inni zbawiciele Mahdi ocali ludzkość i całe stworzenie przed degeneracją”⁶¹. Szyicka tradycja przekazuje w tym kontekście szereg nauk, obejmujących opisy moralnego upadku i degeneracji ludzkości. Jednym z ważniejszych źródeł w tej kwestii są dla szyitów słowa przyisywane szóstemu imamowi szyickiemu, Dżafarowi as-Sadikowi:

Gdy zobaczycie, że prawda zginęła, a ludzie prawdy zniknęli, gdy zobaczycie, że niesprawiedliwość utrzymuje się na ziemi, że Koran jest pogardzany i wprowadza się do niego rzeczy, których w nim nie ma, że jest dopasowywany do ludzkich żądz; gdy zobaczycie, jak ludzie fałszu rządzą ludźmi prawdy, zobaczycie zło na wolności i czyniących zło bez przeszkód i żadnych zahamowań, zobaczycie moralną deprawację manifestującą się otwarcie, mężczyzn zadowolonych z innych mężczyzn, kobiety zaspokajane przez kobiety...⁶².

Wymowa tych słów odpowiada charakterystycznemu dla całej apokaliptycznej i eschatologicznej tradycji islamu przekonaniu, że nadejście końca świata rozegra się w momencie, gdy ład społeczny w postaci zalecanej przez Koran ulegnie upadkowi. To moralne zepsucie wspólnoty ludzkiej zostanie odzwierciedlone w wielu naturalnych kataklizmach, świadczących o załamaniu się nie tylko ładu społecznego, lecz także naturalnego. Szyici wpisują się w apokaliptyczną tradycję islamu przez przepowiadanie, że znakiem końca czasów ma być również pojawienie się fałszywego mesjasza Al-Dadżdżala. Ma on ucieleśniać upadek moralny i zepsucie ludzkości u kresu czasów. Szyickie nauki wspominają również o innych apokaliptycznych postaciach reprezentujących zło, które mają nadejść w tym czasie. W Damaszku – niegdy-

⁶¹ Tamże, s. 224.

⁶² Cytuję za: M. Momen, dz. cyt., s. 167.

siejszej stolicy kalifatu Umajjadów – ma pojawić się potomek kalifa Jazyda, zwany As-Sufjani. Jego apokaliptyczny potomek zgromadzi wielką armię i wyruszy, by zniszczyć Mekkę i Medynę oraz zgładzić Mahdiego. Bóg pokrzyżuje te plany i sprawi, że armię potomka Jazyda pochłonie rozstępująca się ziemia⁶³.

Wiara, że Mahdim jest w istocie ostatnim imamem szyickim, pochodzący z Domu Alego, ma wielkie znaczenie dla szyickiego sposobu rozumienia jego apokaliptycznej misji i toczonej przez niego walki z siłami zła. Jako przedstawiciel rodu Alego, którego członkowie doświadczali przez wieki wielkich cierpień, niejednokrotnie ponosząc śmierć męczeńską, Mahdi staje się w eschatologii i w apokalipsie szyickiej mścicielem, szukającym zemsty za cierpienia i przelaną krew imamów oraz ich wiernych wyznawców. Jego misją przynieść ma wynagrodzenie niesprawiedliwości, wyrządzonych Domowi Proroaka i zaprowadzić sprawiedliwość. Jak pisze Ayoub:

Ze swojej kwatery w Kufie, Mahdi wyśle armię mężczyzn, aniołów i demonów by podbili ziemię. Pomści on krew Husajna i zabije potomków jego morderców jako karę za czyny ich ojców⁶⁴.

W tej perspektywie, apokaliptyczna bitwa dobra i zła, jaka ma rozegrać się u kresu czasów, umieszczona w obrębie szyickiej narracji o cierpieniach i męczeństwie imamów, nabiera szczególnego znaczenia. Staje się bowiem swoistym odwróceniem bitwy spod Karbali. Tam zatriumfowała niesprawiedliwość, natomiast u kresu czasów nastanie zwycięstwo sprawiedliwości. Mahdi doprowadzi do przywrócenia należnego miejsca członkom Domu Alego oraz wyrównania wszystkich krzywd i niesprawiedliwości, jakie zostały im wyrządzone. Jak ujmuje to Amanat:

Pamięć o Husajnie i Alim była kluczowa w mesjanistycznych manifestacjach szyizmu. Mahdim (tym, który prowadzi, zbawicielem) jest w szyizmie nie tylko członek Domu Proroaka i potomek Alego, ale – co ważniejsze – ten, który powstaje (*ka'im*) i bierze odwet za wszystko to, co złego wydarzyło się w świętej historii szyizmu oraz za wszystkie

⁶³ M. Ayoub, dz. cyt., 222–223.

⁶⁴ Tamże, s. 227.

cierpienia, które znieśli Ali, Fatima, Husajn, ich rodziny i zwolennicy. Przywraca on ich właściwe miejsce w historii, ponieważ apokaliptyczny scenariusz szyizmu jest zasadniczo zrekonstruowany na bazie narracji o Karbali⁶⁵.

Szyici podzielają obecne w muzułmańskiej tradycji apokaliptycznej przekonanie, że po powrocie Mahdiego i po pokonaniu przez niego sił zła, zaprowadzi on na ziemi rządy sprawiedliwe i przywróci islamowi należne mu miejsce i chwałę. Podobnie jak w przypadku samej koncepcji nadejścia Mahdiego zapowiedź sprawiedliwych rządów zbawiciela u kresu czasów nabiera w oczach szyitów szczególnego znaczenia. Włączona w obręb szyickiej narracji o pogardzanych imamach i ich uczniach, nauka o sprawiedliwych rządach ostatniego imama okazuje się ostatecznym rozwiązaniem i spełnieniem świętej historii szyizmu o cierpieniach potomków proroka. Rządy Mahdiego będą rządami sprawiedliwymi, bo przywrócą Domowi Alego należne mu miejsce. Dopiero u kresu czasów, dwunasty imam szyicki obejmie władzę nad wspólnotą wiernych muzułmanów, którą to władzę nieślusnie odebrano już pierwszemu imamowi Alemu.

Jak widzimy, tradycja szyicka – zachowując ogólne ramy apokaliptycznego scenariusza, charakterystycznego dla całego islamu – wpisuje w zawarte w nim wydarzenia postacie szyickich imamów i przypisuje im doniosłą rolę. Niektóre z szyickich spekulacji apokaliptycznych mówią, że u kresu czasów, przed dniem sądu ostatecznego, powróćić mają sami imamowie Husajn i Ali, by wspólnie kontynuować walkę ze złem. Jak pisze Ayoub:

Husajn będzie świadkiem śmierci Mahdiego [...]. Pochowa on Mahdiego i będzie rządził na jego tronie ze swoimi towarzyszami, który razem z nim zginęli pod Karbalą przez długich trzysta lat. Nie będzie to jednak koniec. Milenijne panowanie Husajna skumuluje się w ostatecznym pokonaniu Szatana i wszystkich jego sług. Tym, za którego sprawą osiągnięte zostanie to ostateczne zwycięstwo, będzie Ali Ibn Abi Talib, heroiczny dzierżyciel wielkiego miecza [...]. Ta ostateczna bitwa przeciwko samej zasadzie zła stoczona zostanie nieopodal Karbali, gdzie rozegrała się ziemską część naszego dramatu⁶⁶.

⁶⁵ A. Amanat, *Apocalyptic Islam ...*, s. 4.

⁶⁶ M. Ayoub, dz. cyt., s. 228–229.

Członkom Domu Alego przypisuje się znaczącą rolę nie tylko w apokaliptycznych zmaganiach sił dobra i zła, lecz także w samym sądzie ostatecznym. Szyckie wyobrażenie sądu ostatecznego odpowiada wizji podzielanej przez wszystkich muzułmanów: będzie to zgromadzenie całej ludzkości przed obliczem Boga, już po zmartwychwstaniu, u kresu czasów, a w jego trakcie każdy człowiek osobiście odpowie przed Bogiem za swe uczynki w życiu doczesnym. Szyicka tradycja wprowadza jednak do tej ogólnomuzułmańskiej wizji kilka istotnych modyfikacji. Z racji specyficznie szyickich nauk o autorytecie imamów i konieczności podporządkowania się ich przewodnictwu, werdykt wydany w trakcie sądu ostatecznego zależy ma od tego, czy dany człowiek pozostawał za życia wierny imamom. Posłuszeństwo imamom staje się w szyickiej eschatologii decydującym kryterium ostatecznego rozliczenia pomiędzy Bogiem a ludzkością. Imamowie uczestniczyć będą w ostatecznym sądzie nad ludzkością, pamiętając, kto był im wierny, a kto nie. Jak zauważa Ayoub:

Wiele z rozważanych przez nas tradycji zrównuje umiłowanie Świętej Rodziny z wiarą w Boga i nienawiścią w stronę niewiernych (*kufir*). Akceptacja *walaji* imamów jest częścią wiary w jedność Boga, a jej odrzucenie jest śmiertelnym grzechem jak uznanie innych bogów obok Allaha⁶⁷.

Dzień sądu ostatecznego będzie jednocześnie czasem wynagrodzenia wszystkich cierpień, jakie dotknęły Dom Alego i jego wiernych wyznawców. Ich cierpienie na ziemi zamienione zostanie u kresu czasów w chwałę i pomyślność. Jeden z hadisów, uznawanych przez szyicką tradycję, przekazuje następujące słowa proroka Muhammada:

Gdy nadejdzie Dzień Zmartwychwstania, tron Boga udekorowany zostanie każdym pięknym ornamentem. Znajdą się tam dwie świetliste platformy, każda o długości stu mil, umieszczone po prawej i lewej stronie tronu. Hasan i Husajn zasiądą na każdej z nich by ozdabiać tron Boga niczym dwa kolczyki, które ozdabiają twarz kobiety⁶⁸.

Podobna chwała stanie się udziałem Alego. W tradycji szyickiej znajdujemy przekazy mówiące, że ognie piekielne będą ochładzać się

⁶⁷ M. Ayoub, dz. cyt. s. 207.

⁶⁸ Tamże, s. 201.

i cofać przed nim, tak że będzie mógł on ocalić z piekła każdego człowieka, w którym odnajdzie choć odrobinę miłości względem imamów. W trakcie sądu ostatecznego to Ali strzec ma mostu prowadzącego do bram raju, rozpostartego nad ogniami piekielnymi, dopuszczając do raju tylko tych, którzy pozostawali mu wierni.

Zdaniem Ayouba jednym z bardziej znaczących, apokaliptycznych symboli ostatecznej rekompensaty cierpień wszystkich uczniów imamów, jaki pojawia się w szyickich spekulacjach o końcu świata, jest zbiornik wodny zasilany wodami rajskiej rzeki *Al-Kawwar*⁶⁹. Znajdzie się on w miejscu, gdzie ludzkość zgromadzi się na sąd ostateczny. Jego długość ma być jak odległość pomiędzy Damaszkiem a Jemenem. Jak przekazuje tradycja szyicka, straż nad zgromadzoną w tym miejscu, cudowną wodą objąć ma prorok Muhammad i Ali. Zgromadzona ludzkość, oczekując na sąd, stojąc nago w bezlitosnych promieniach Słońca, będzie odczuwać przemożne pragnienie. Ali i Muhammad pozwolą skosztować zgromadzonym cudownej wody, jednakże przywilej ten dostępny będzie tylko tym spośród wszystkich zgromadzonych, którzy za życia wierni byli Domowi Alego. Tradycja mużulmańska przypisuje wodzie, pochodzącej z rajskiej rzeki, cudowne właściwości. Człowiek po jej skosztowaniu ma już nigdy więcej, przez całą wieczność, nie odczuwać głodu, a zdaniem szyitów, przyjemności wynikające z jej spożycia mają być tym większe, im większa była miłość danej osoby wobec Domu Alego.

Apokaliptyczna wyobraźnia szyicka umieszcza w scenariuszu końca świata jeszcze jedną, szczególnie ważną dla szyitów postać – Fatimę, córkę proroka Muhammada, żonę Alego, cierpiącą matkę imamów Hasana i Husajna⁷⁰. W czasie sądu ostatecznego przekroczy ona most prowadzący do raju na świetlistej wielbłądźicy, otoczona zastępami aniołów. Ma dotrzeć aż do boskiego tronu i tam, dzierżąc zakrwawioną szatę swojego zamordowanego syna Husajna, błagać Boga o sprawiedliwy sąd nad jego oprawcami. Umieszczona u bram piekieł, będzie przyglądać się potępionym, a jeśli dostrzeże wśród nich człowieka, który pozostawał wierny (przynajmniej odrobinę) wobec

⁶⁹ Tamże, s. 205–210.

⁷⁰ Fatima Az-Zahra (605–632) – żona Alego, ukochana córka proroka Muhammada, w tradycji szyickiej jako cierpiąca matka imamów podziela niejako ich szczególny status, uważana jest bowiem za nieskalaną wszelkim grzechem i złem. Traktowana jako najdoskonalsza kobieta islamu. Sylwetkę Fatimy w tradycji szyickiej przedstawia wyczerpująco M. Ayoub, dz. cyt., s. 48–52.

Domu Alego, ale z racji zbyt wielu złych uczynków skazany został na piekło, wstawi się za nim u Boga, odwracając jego wyroki. Jak pisze Ayoub: „Dana jest jej władza przeciwdziałania boskim wyrokom. Nie wstawia się ona jednakże w imieniu wierzącego, by zmniejszona jego karę, lecz całkowicie ocala grzesznika z męki piekielnej”⁷¹.

Tak przedstawia się wizja końca świata przekazywana przez eschatologiczne i apokaliptyczne spekulacje szyizmu dwunastu imamów. Jak podkreślaliśmy wielokrotnie, wizja ta odpowiada w sposób znaczący apokaliptycznemu scenariuszowi dni ostatecznych, jaki jest wspólny całej tradycji muzułmańskiej. Szyici podzielają wiarę w nadejście Mahdiego, ostateczne starcie dobra i zła, pojawienie się fałszywego mesjasza oraz powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny, owocujący ostatecznym rozdzieleniem ludzkości na tych, którzy dopuszczeni zostali do rajów, i tych, którzy jako niewierni, zasłużyli na męki w piekle.

Chociaż ogólny charakter i zasadniczy przebieg tych ostatecznych wydarzeń pozostaje w szyizmie taki sam jak w sunnizmie, apokaliptyczna wyobraźnia szyitów nadała im szczególne znaczenie, tworząc obraz końca świata przy pomocy kluczowej dla szyizmu, świętej historii o cierpieniach Domu Alego. Z jej perspektywy apokalipsa szyicka i zawarty w niej obraz końca świata wydaje się stanowić ostateczne spełnienie nauk o dziejowym posłannictwie i męczeństwie imamów. Dopiero u kresu czasów cierpienie imamów – w którym jest skumulowane cierpienie całego rodzaju ludzkiego od początku jego historii – objawia swój sens, ujawniając swą zbawczą moc. Partycypacja w nim okazuje się jedyną drogą do bram rajów. Tylko doświadczenie cierpienia prowadzi u kresu czasów do boskiej nagrody i rekompensaty. Jak symbolicznie wyraża to szyicka wyobraźnia apokaliptyczna, w czasie sądu ostatecznego imam Husajn, choć umieszczony obok boskiego tronu i pełen chwały, będzie tam obecny bez głowy, co stanowić ma wieczny dowód jego męczeństwa, dowodząc jednocześnie zbawczej mocy cierpienia⁷².

Wydaje się, że religijna wyobraźnia eschatologiczna i apokaliptyczna, gdy bliżej zapoznać się z jej wytworami, stanowi kolejną z wielu dróg zmagania się z człowiekiem z uniwersalnymi i nieodłącznymi

⁷¹ Tamże, s. 214.

⁷² Taką interpretację szyickiej apokalipsy i eschatologii postuluje M. Ayoub, dz. cyt., s. 197–231.

dylematami jego egzystencji. W przypadku przedstawionej tu apokalipsy i eschatologii szyizmu dwunastu imamów na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim uniwersalny dylemat cierpienia i konieczności wyjaśnienia jego dziejowego oraz indywidualnego sensu.

Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że jest to pod pewnymi względami główny i wiodący problem, wokół którego skupiają się nauki szyizmu dwunastu imamów. Jak wspomnieliśmy na początku, teologię szyicką cechuje stałe napięcie pomiędzy tym, co jawne, a tym, co ukryte, dosłownym sensem boskiego objawienia przekazanego w Koranie, a jego ukrytą, niedostępną prawdą. Autorytet i zwierzchnictwo imamów stanowić ma drogę, która prowadzi do jej poznania. Powrót ostatniego imama jako Mahdiego u kresu czasów nieprzypadkowo wpisuje się w tę opozycję. Jest on przecież ostatecznym i pełnym objawieniem tego, co ukryte. Jak pisze Corbin:

Podstawowa idea jest taka, że oczekiwany imam nie przyniesie nowej Księgi objawionej, nowego prawa, lecz objawi ukryte znaczenie wszystkich dotychczasowych objawień...⁷³.

Jeśli zatem przyjmiemy, że wraz z realizacją opisanego tu, apokaliptycznego scenariusza, ujawnia się w pełni ukryty sens boskiego objawienia, tak jak pojmują go szyici, po przesłedzeniu wymowy wydarzeń ostatecznych w szyizmie możemy dojść do wniosku, że tym ukrytym sensem jest właśnie święta historia o cierpieniu imamów, kumulującym w sobie cierpienie całej ludzkości, a przede wszystkim nauka o wynagrodzeniu tego cierpienia przez Boga, gdy świat dobiegnie końca.

Bibliografia

Amanat Abbas, *Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East* [w:] *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, red. A. Amanat, M. Berdharsson, London 2002.

Amanat Abbas, *Political Islam nad Iranian Shi'ism*, London 2009.

⁷³ H. Corbin, dz. cyt., s. 70.

- Amanat Abbas, *The Resurgence of Apocalyptic in Modern Islam* [w:] *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, red. S. Stein, New York 2000.
- Arjomand Said Amir, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective*, „International Journal of Middle East Studies” 1996, no. 28.
- Ayoub Mahmud, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, Hague 1978.
- Corbin Henry, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2009.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wydanie elektroniczne, Warszawa 2014.
- Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Madelung Wilfred, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, New York 1998.
- Momen Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985.
- Nasr Seyyed Hossein, *Preface* [w:] *Shi'ite Islam*, A. S. M. H. Tabatabai, New York 1975.
- Pachniak Katarzyna, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012.
- Smit Jane Idelman, Haddad Yvonne Yazbeck, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York 2002.
- Surdykowska Sylwia, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, Warszawa 2006.
- Tabatabai Allamah Sayyed Muhammad Husayn, *Shi'ite Islam*, New York 1975.

*Scena końca. Eschatologia w dramaturgii
Juliusza Słowackiego na przykładzie Księdza
Marka i Snu srebrnego Salomei*

Magda Nabiałek
Uniwersytet Warszawski

Mistyczne wizje romantyków odwołują się do wielu koncepcji: milenaryzmu, magii ludowej, staroegipskiego hermetyzmu, kabały, neoplatonizmu, alchemii i gnozy. Szczególnie istotne są tutaj takie teksty, jak: *Zdemaskowanie i odkrycie fałszywej gnozy* Ireneusza z Lugdunum, *Przeciw wszystkim herezjom* Tertuliana, pisma Orygenesisa i św. Augustyna, a także pisma apokryficzne: *Corpus Hermeticum* oraz *Poimandres*. Nie bez znaczenia dla eschatologicznych wyobrażeń romantyków były też rozważania Andrzeja Towiańskiego, Józefa Marii Hoene-Wrońskiego czy Augusta Cieszkowskiego. W badaniach dotyczących późnej twórczości Juliusza Słowackiego pojawiają się również wątki sugerujące obecność w tej twórczości tradycji herezjologicznej, najważniejszym zaś źródłem mistycyzmu Słowackiego było Pismo Święte i zawarte w nim apokaliptyczne obrazy.

Celem mojego artykułu nie będzie jednak wskazywanie w dramatach Słowackiego kolejnych fragmentów i porównywanie ich z zasygnalizowanymi wyżej koncepcjami, nie zamierzam również tworzyć ram interpretacyjnych dla apokaliptycznej filozofii Słowackiego. Badania tego typu były już wielokrotnie podejmowane i tworzą spójny korpus tekstów¹.

¹ J. Ławski, *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2005; L. Zwierzyński, *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Katowice 2008; M. Cieśla, *Mistyczna struktura wyobraźni Słowackiego*, Toruń 1979; L. Nawarecka, *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego* [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonosans*, red. M. Kalinowska, Toruń 2001; O. Krykowski, *Transfiguracja – obraz i myśl w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Słowacki współczesnych i potomnych*, red. J. Borowczyk i Z. Przychodniak, Poznań 2000; W. Pyczek, *Jerozolima Słowackiego*, Lublin 1999.

Chciałabym natomiast przyrzeć się eschatologii Juliusza Słowackiego w kontekście kategorii samopoznania, jako że jest to jedno z kluczowych dla mistycyzmu romantycznego pojęć. Wszystkie utwory pochodzące z późnego okresu twórczości Słowackiego łączą dążenie podmiotu do samopoznania, do indywidualnego starcia z Bogiem, samotnego modlitewnego uniesienia. Poznanie to odbywa się jednak w bardzo szczególnych warunkach. Można wręcz odnieść wrażenie, że Słowacki tworzy niezwykłą scenografię, która umożliwia tę mistyczną konfrontację. Jedną z takich wyjątkowych „przestrzeni” okazuje się właśnie scena sądu. Jest ona ważna ze względu na wyraźne nawiązania do *Apokalipsy św. Jana*, a ponadto w znaczący sposób wpływa na strukturę utworu. Warto zaznaczyć, że odniesienia do procesu sądowego pojawiają się we wszystkich trzech dramatach, kluczowych dla tego mistycznego okresu twórczości Słowackiego – *Księdzu Marku*, *Śnie srebrnym Salomei* oraz *Samuelu Zborowskim*.

Zaproponowana przeze mnie lektura *Księdza Marka* oraz *Snu srebrnego Salomei* to próba analizy konstrukcji dramatycznej z perspektywy zastosowanych w niej rozwiązań scenicznych, w kontekście budowania wizji eschatologicznych czy apokaliptycznych. Utwory te są – w moim przekonaniu – spójne nie tylko pod względem ideologicznym, ale także formalnotekstowym. Ważną częścią moich rozważań będzie analiza wykorzystanych w tych utworach rozwiązań konstrukcyjnych, pozwalających Słowackiemu na stworzenie szczególnej sceny, na której zaprezentowane zostaną wizje o wyraźnie mistycznej proveniencji.

1.

Obydwa omawianym tu dramatom początkowo stawiano prawie dokładnie takie same zarzuty: niejasność, zbyt rozbudowane monologi, brak zamknięcia dramatycznego i wizji całości. Rzeczywiście, pod względem fabularnym wydarzenia rozgrywające się w dramatach nie prezentują się imponująco. W *Księdzu Marku* przedstawiona zostaje opowieść o zdobyciu Baru przez Rosjan, *Sen srebrny Salomei* jest skonstruowany wokół autorskiej wizji rzezi hajdamackiej. Od strony

teatralnej obydwu dramaty charakteryzują się bardzo dużymi partiami monologowymi, które dominują nad resztą utworu. Słowacki w wyraźny sposób sygnalizuje, że większość tego, o czym mówi się w dramacie, nie jest przeznaczona dla oczu odbiorców. Marta Piwińska tłumaczyła to koniecznością misteryjnego odczytania *Księża Marka*², Alina Kowalczykowska w odniesieniu do *Snu srebrnego Salomei* udowodniała, że podział ten ma wspomagać rozdzielenie wężła tragiczno-komicznych wątków³. Wydaje się, że ta szczególna konstrukcja sceniczna ma jeszcze inny cel. Dzięki takiej technice odbiorca ma bowiem możliwość obserwowania tzw. rzeczywistości objawionej⁴. Słowacki poprzez monologową i teichoskopiczną konstrukcję dramatu tworzy przestrzeń indywidualnej konfrontacji z Eschatonem. Odbiorca zostaje postawiony nie wobec wykreowanej na scenie rzeczywistości apokaliptycznej, a wobec jej wizji, z którą na jego oczach mierzy się bohater. Warto zaznaczyć, że jest to technika bardzo podobna do tej, którą Słowacki wykorzysta, tworząc *Króla-Ducha*⁵. Zanim jednak przejdę do analizy wybranych fragmentów opowiadań obecnych w omawianych dramatach, chciałabym na chwilę zatrzymać się przy samej kreacji przestrzeni, w której zostaną one zaprezentowane.

² M. Piwińska, *Wstęp* [w:] J. Słowacki, *Ksiądz Marek*, oprac. M. Piwińska, Wrocław 1991.

³ A. Kowalczykowska, *Słowacki*, Warszawa 1994, s. 187–191.

⁴ Wiąże się to również ze szczególnym pojmowaniem funkcji „słowa” przez Słowackiego w późnym okresie twórczości. Jak zauważa Jarosław Ławski: „jedną z najbardziej fascynujących wewnętrznych dynamik tej [późnej – M.N.] twórczości jest próba syntezy – dramatycznie koniecznej i równie dramatycznie niemożliwej – «światoobrazu», jaki niosły nowożytna nauka, filozofia, mistyka i teologia”. J. Ławski, *Credo mistyka. Funkcja słowa w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego*, red. M. Śliwiński, Olsztyn 1997, s. 63.

⁵ Zob. U.M. Pilch, *Pejzaż przeżycia mistycznego w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego* [w:] *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, red. G. Hal-kiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2009; J. Dąbrowska, *W krainie duszy – pejzaż wewnętrzny w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego*, „Ruch Literacki” 2004, z. 1; W. Juszcak, *Lekcja pejzażu według Króla-Ducha* [w:] *Ikonoografia romantyczna. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Nieborów 26–28 czerwca 1975*, red. M. Poprzędzka, Warszawa 1977.

Sen srebrny Salomei jest zbudowany na zasadzie opozycji między tym, co rzeczywiście pokazane na scenie, a tym, co dzieje się poza jasno wyznaczonym planem scenicznym. Prawdziwe miejsce apokalipsy zostaje ukryte nie tylko przed wzrokiem odbiorcy, ale także przed wzrokiem pozostałych bohaterów dramatu. W *Księdzu Marku* opozycja ta nie jest tak wyraźna. Jak podkreśla German Ritz:

Sen srebrny Salomei, tekst wielorako sprzężony z *Księdzem Markiem*, operuje prostym, ale tym bardziej rygorystycznym, a przez to skutecznym konceptem teatralnym frenetycznego zewnątrz, które ukazuje się jedynie w teichoskopii, i scenicznego wnętrza rodzinnego. *Ksiądz Marek* jest wprawdzie również tekstem zwartym, co ma swoją wagę wobec koncepcji dramatu otwartego, jaka skądinąd przyświeca Słowackiemu, nie wykazuje jednak żadnej jednoznacznej struktury dramatycznej, jak *Sen srebrny Salomei*, gdzie punktem wyjścia jest historyczne zdarzenie⁶.

Nie sposób nie zgodzić się z tą tezą. Warto jednak zaznaczyć, że w *Księdzu Marku* opozycja między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, zostaje nie tyle zniesiona, ile zmodyfikowana w ramach przestrzennej konstrukcji dramatu. Bohaterowie wykorzystują bowiem scenografię dostępną im (a także odbiorcy) przestrzeni, aby zaprezentować swoją interpretację dokonujących się wydarzeń⁷. Monolog, które wypowiadają kolejne postaci, to efekt narzucenia na prezentowaną przestrzeń porządkujących wyobrażenia o niej zewnętrznych schematów. Tym samym wyżej wspomniana opozycja zostaje nie tylko utrzymana, ale i dodatkowo uwypuklona poprzez zestawienie różnych konceptualizacji miejsca, w którym rozgrywa się akcja dramatu.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Przestrzeń sceniczna w *Księdzu Marku*, ta bezpośrednio zaprezentowana odbiorcy, zostaje wyraźnie ograniczona. Nie ma tutaj możliwości

⁶ G. Ritz, *Poeta romantyczny i nieromantyczne czasy. Juliusz Słowacki w drodze do Europy – pamiętniki polskie na tropach polskiej tożsamości*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2011, s.160.

⁷ Szczególnie dobrze widać to w pierwszym monologu Księdz Marka, który podkreśla połączenie ubóstwa i przepychu obecnego w barskiej szopie, aby przywołać obraz Betlejem. Por. KM, akt I, w. 370–495.

żadnego jej otwarcia, wręcz przeciwnie – sami bohaterowie kilkakrotnie akcentują jej zamknięcie⁸. W *Śnie srebrnym Salomei* został zastosowany bardzo podobny zabieg – większość monologów rozgrywa się w ograniczonej przestrzeni zamku. Taka konstrukcja sceniczna ma ogromne znaczenie dla całości utworu. Odbiorca obserwuje bowiem bohaterów, którzy w zamkniętej przestrzeni tworzą rozbudowane obrazy, szerokie panoramy dla omawianych wydarzeń. Wszystkie one noszą jednak wyraźne znamiona wewnętrznych pejzaży, tak dobrze znanych z *Króla-Ducha*. Kontrast między zamknięciem, w którym funkcjonują bohaterowie, a ich apokaliptycznymi opowieściami staje się dla tych utworów niezwykle znaczący.

Eschatologiczną wizję końca dziejów Polski Słowacki konstruuje głównie w oparciu o opowiadania wybranych bohaterów. W *Księdzu Marku* będą to przede wszystkim sam tytułowy karmelita, Judyta oraz Kosakowski, w *Śnie srebrnym Salomei* – Regimentarz, Sawa i Pafnucy. Warto jednak zaznaczyć, że żadna z relacji tych postaci nie nosi znamion obiektywizmu. Wręcz przeciwnie – opowiadający akcentują swój punkt widzenia, wyznaczają określone granice prezentowanego obrazu, a tym samym zakreślają pole interpretacji i zmuszają odbiorcę do przyjęcia określonej perspektywy, umożliwiającej wizualizację „wyobrażonej sceny”. Jak podkreśla Anna Pilewicz:

sfera tajemnicy i chaosu oraz z drugiej strony forma powołana w celu jej ujawnienia lub przedstawienia nie są ze sobą tożsame. Ta sama przepowiednia, obiektywne historyczne zdarzenie istnieją w różny sposób dzięki subiektywnemu ujęciu. Pod wpływem presji zewnętrznej bohaterowie przyjmują określone role uzależnione od ich niepowtarzalnych historii, tworzą kreacje wyłaniające się pod wpływem splotu sił – pragnienia wolności i konieczności⁹.

⁸ Szczególnie wyraźnie widać to w akcie II podczas sceny, w której Kosakowski rozmawia z Judytą odprawiającą bosiny.

⁹ A. Pilewicz, *Pomiędzy „Genesis” i „apokalypsis”. O motywach teatralnych w Śnie srebrnym Salomei Juliusza Słowackiego* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, red. K. Korotkich i J. Ławski, Białystok 2007, s. 284.

Autor *Króla-Ducha*, tworząc relacje poszczególnych bohaterów, w zręczny sposób wykorzystuje technikę *decorado verbal*¹⁰, zaczerpniętą z dramaturgii hiszpańskiej. Kolejne opowiadania bohaterów konstruuje wręcz z mistrzostwem wirtuoza. Co ciekawe, do tej pory żaden z badaczy nie dostrzegł podobieństwa między wizualizacją tych pozakulisowych przestrzeni a kreacją, której poeta dokonuje w *Podróży do Ziemi Świętej*.

Ryszard Przybylski wskazywał, że w poemacie tym dochodzi do głosu specyficzna strategia Słowackiego: narrator opowieści za pomocą opisu tworzy plan architektoniczny, na podstawie którego w wyobraźni odbiorcy pojawia się makieta opisywanego przedmiotu. Tym samym obraz poetycki przestaje być jedynie gotowym konstruktem, a zamiast tego zaczyna funkcjonować jako mechanizm odtwarzający proces twórczy i pobudzający percepcję adresata¹¹. Dzięki temu odbiorca staje się współtwórcą powstającej wizji – w opowiadaniu pojawia się bowiem jedynie sugestywny opis, który odbiorca może wypełnić za pomocą obecnych w swej wyobraźni obrazów.

W *Księdzu Marku* dochodzi do specyficznej modyfikacji dyskursu dramatycznego. Bohaterowie za pomocą kolejnych opowiadań dokonują interpretacji naocznie przedstawionej sytuacji scenicznej. Dynamika wewnątrz- i zewnątrzscenicznego oglądu dramatu nie rodzi się już tylko w oparciu o to, co pokazane na scenie, i to, co jedynie opowiedziane za pomocą monologów poszczególnych bohaterów, ale także w oparciu o różnorodne perspektywy oglądu i interpretacji sytuacji scenicznej¹².

¹⁰ „Existen, junto a estos espacios que podemos denominar «reales» en la representación, un conjunto de espacios «virtuales» o «latentes» que el autor no ha tenido más remedio que crear fuera de la realidad visible del escenario. Estos espacios son de dos tipos bien contiguos, definido por los límites de la escena, bien extraescénicos, evocados por el diálogo. En resumen, una especie de «decorado verbal» que el texto literario aporta al espectacular”. Por. M.J. Sanchez Garcia, *La categoría teatral del espacio en Aristófanes: Los prólogos como ejemplo*, „CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos” 2006, nr 16, s. 131.

¹¹ Badacz wyraźnie akcentuje tę problematykę: „czytelnik nie otrzyma obrazów namalowanych słowami, lecz szereg informacji dotyczących sposobu tworzenia kompozycji”. Por. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 18–26.

¹² W *Śnie srebrnym Salomei* również pojawiają się apokaliptyczno-eschatologiczne fragmenty monologów, które opierają się całkowicie na interpretacji tego, co po-

Ksiądz Marek już na samym początku dramatu dokonuje charakterystyki Baru:

KSIĄDZ MAREK

Ja ksiądz prosty, powiem tobie,
Że tu leży Polska w żłobie¹³
Lecz Polska nie tego wieku,
Żywa – nie przez nasze czyny (KM, akt I, w. 423–426)¹⁴.

Szanuj! – bo tu, gdzieśmy żyli,
Śród naszej niby opieki,
Bogu i ziemi na chwałę
Poczęło się dziecko małe,
Które będzie żyło wieki! (KM, akt I, w. 436–439).

Punktem wyjścia do eschatologicznego obrazu miasta staje się jednak opis barskiej szopy, od którego karmelita rozpoczyna swój monolog. Bohater wskazuje na otaczającą go przestrzeń i jej potencjał wizualny, który pozwala mu na wprowadzenie do swojej narracji obrazu Betlejem.

KSIĄDZ MAREK

Mówisz o nędzy? – Ta pusta
Stodoła, ta szopa Żyda,
Panie, pałacem się wyda,
Jeśli ją który z twych wnuków

kazane na scenie. Szczególnie dobrze widać to w pierwszej zmianie trzeciego aktu, kiedy Semenکو opisuje przestrzeń obozu hajdamaków, a następnie Salomea wyowiada monolog, w którym zostaje przywołany obraz szopki betlejemskiej (por. akt III, w. 591–795). *Ksiądz Marek* i *Sen srebrny Salomei* są skonstruowane w oparciu o te same techniki prezentacji, inna jednak jest w każdym z utworów hierarchia tych technik.

¹³ Wszystkie wyróżnienia w tekście pochodzą od autorki artykułu.

¹⁴ Wszystkie cytaty pochodzą z: Juliusz Słowacki, *Ksiądz Marek, Sen srebrny Salomei* [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, oprac. Julian Krzyżanowski, t. 5, Warszawa 1983. Dalej dramaty oznaczam symbolami KM i SSS oraz podaję akt i numery wersów.

Ujrzy wygnańca oczyma.
Patrzaj, co tutaj jest bruków
Z jedwabi... gdzie okiem trączę,
Dywan na powietrzu trzyma
Srebrne gwiazdy i miesiące,
Kwiaty, takie winogrady,
Że dają oczom pokusy. (KM, akt I, w. 391–401)

Na tym jednak eschatologiczna konceptualizacja przestrzeni się nie kończy. Wykreowany przez Księdza Marka obraz Baru zostaje uzupełniony w akcie pierwszym przez dwie kolejne narracje – Judyty i Kosakowskiego. Karmelita buduje swoją narrację w oparciu o połączone obrazy Betlejem i Golgoty. Judyta zaś w swojej relacji walki oglądanej z barskich murów wprowadza wątki starotestamentowe:

JUDYTA

Panie! ty wczoraj z redu ty
Jako Judasz Machabeusz
Skoczył na moskiewskie działa.
(...)
To ty chodził po dolinie
Na koniu – jak Golijat jaki. (KM, akt I, 829–831, 836–837)

Z kolei Kosakowski interpretuje zaistniałą sytuację poprzez przywołanie obrazu poprzedzających konfederację barską walk Karola Wetyna i Ernesta Birona.

Tym samym Bar łączy w sobie Golgotę, Betlejem i Wieczernik. Obrazy te zostały przez Słowackiego wprowadzone do tekstu w taki sposób, że niemożliwe okazuje się ich rozdzielenie.

Bar urasta do rangi miasta symbolicznego – oznacza Golgotę, kres dawnego świata, a równocześnie narodziny nowego. Odrodzenie to możliwe jest tylko dzięki rewelacji – zstąpieniu Ducha Świętego, jako że drugi akt rozgrywa się w dzień upamiętniający Pięćdziesiątnicę, dzień zesłania Ducha na apostołów¹⁵.

¹⁵ M. Krajkowski, *Wątki gnostyckie w Księdzu Marku Juliusza Słowackiego* [w:] *Sym-*

Bar to więc po pierwsze konkretne miejsce walki powstańczej, po drugie – ołtarz ofiary rozumianej w sensie chrześcijańskim, po trzecie zaś – symbol odwołujący się również do tradycji starotestamentowej¹⁶.

Wszystkie przywołane tutaj narracje opierają się na takiej samej zasadzie konstrukcyjnej. Nad właściwą scenografią miejsca akcji zostają nabudowane obrazy, które działają jak pewien rodzaj nakładki, wypełniającej kreowaną w opowiadaniach przestrzeń. To dzięki tym sugestywnym wtrąceniom, doprowadzającym do dynamicznego i gwałtownego przeobrażenia pejzażu, narracje postaci zyskują wyraźne apokaliptyczno-eschatologiczne znamiona.

Podobnego zabiegu Słowacki dokonuje w *Śnie srebrnym Salomei*. Tutaj pojawia się przede wszystkim odniesienie do przestrzeni Ogrójca. Po raz pierwszy obraz zapowiadanej męki ujawnia się, kiedy Gruszczyński w liście do Regimentarza przekazuje mu przepowiednię Wernyhory, a Regimentarz poprzez swoją ironiczną wypowiedź neguje mistyczny sens wizji. Sam Gruszczyński początkowo też nie daje jej wiary. Ale już podczas kolejnej rozmowy z Pafnucym postawa bohatera się zmienia:

GRUSZCZYŃSKI

Świątynia to purpurowa

Pokuty, pierś moja stara,

W której się serce rozpara

Na wszystkich szwach, krwią lejące:

(...)

bolika romantyczna w poezji mistycznej. Słowacki i inni, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2009, s. 94

¹⁶ „Czy Bar jest Golgotą Polski czy Betlejem? Czy skazanym na zagładę ręką sprawiedliwego Jehowy, «zatrąciela narodów / Wywrotnika twierdz i grodów», grzesznym miastem podobnym do Sodomy i Gomory? Oto ginie pod bożymi plagami w ogniu, wojnie i zarazie. Ksiądz Marek widzi na niebie straszny znak: tańczącego Kościotrupa. I widzi karzący Bar-Polskę miecz Archanioła. Ale ten miecz za chwilę przemieni się w wieniec męczeński. Ale to miasto jest umajonym na świętą ofiarę ołtarzem. Tu, w dniu Zesłania Ducha Świętego, gdy Rosjanie wzięli Bar, wydano narodowi nowe prawo...”. M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 202.

Pod bicz ofiaruje ciało,
A jednak ptaszyna licha
W piersi mojej ledwo żywa,
O odwrócenie kielicha
Modli się (...) (SSS, akt I, w. 399-402, 407-411).

Odwołanie do Ogrójca powróci w tekście jeszcze raz, w opowieści Pafnucego:

PAFNUCY

Były dwie płonące świece
I dwa umarłe księżycy
Śród straszliwego ogrojca; – (SSS, akt III, w. 336-338).

Z kolei Księżniczka w swojej wypowiedzi przywołuje bezpośrednio wizję z *Apokalipsy Janowej*:

KSIĘŻNICZKA

Ach i wioszczaną ulicą
Leci rycerz – tak że chaty,
Miecza jego błyskawicą
Oświecone, świecą w sadach
Jak złoto-różane kwiaty... (SSS, akt I, w. 316-320)

Przestrzeń dramatu jest tutaj definiowana jako miejsce męki. Towarzyszy temu jednak motyw Betlejem, który można interpretować jako nadzieję na powtórne odrodzenie.

SAWA

To, o czym jak wiecie sami,
Śni się nam pod mogiłami.
I tak to Betlejem złote,
Oświecone... gwiazdą było
Rozlewającą tęsknotę,
Słońcem myśli zakrwawionych (SSS, akt IV, w. 189-194).

Kolejni bohaterowie w odmienny sposób konceptualizują przestrzeń przywoływaną w ich opowiadaniach. Proces narzucania na przestrzeń kolejnych wyobrażeń zostaje szczególnie uwypuklony na początku aktu IV, kiedy to próbę interpretacji świata przedstawionego podejmuje Regimentarz. Bohater opisuje obóz, który odbiorca powinien widzieć, zostaje on bowiem opisany w didaskaliach (SSS, akt IV, w. 1–53).

Wizji biblijnej dopełniają wspomnienia Salomei, która opowiada o Nocy Wigilijnej¹⁷, a także wspomnienia Gruszczyńskiego o wizji Chrystusa wzywającego go do walki¹⁸. W przypadku obydwu tych narracji kluczowym problemem okazuje się konfrontacja z przywoływanym obrazem. Słowacki tworzy tym samym wielopiętrową strukturę bazującą na sieci wzajemnych odniesień. Salomea w swojej wypowiedzi narzuca na step ukraiński wizję Betlejem, z kolei z Gruszczyński na tę samą przestrzeń nakłada obraz Ogrójca. Jednocześnie obydwójce mierzą się nie tylko z sytuacją bezpośrednio pokazaną na scenie, lecz także ze „światoobrazem”, który kreują poprzez swoje opowieści.

2.

Szczegółowa analiza kolejnych monologów obecnych w *Księżu Maraku* i *Śnie srebrnym Salomei* oraz wzajemnych relacji między tymi opowiadaniem pozwala dostrzec, że łącznie tworzą one konglomerat wyobrażeń eschatologicznych, momentami się wykluczających, a jednak wzajemnie do siebie odsyłających, a przede wszystkim nierozdzielnie ze sobą związanych. Tym samym przestrzeń obydwu dramatów niesie w sobie ogromny ładunek znaczeń symbolicznych. Na wzór barokowego paradoksu łączy najsilniejsze przeciwieństwa: życia i śmierci. Dopiero w tak nakreślony obszar antagonizmów zostają wpisane losy poszczególnych bohaterów.

Dalsza analiza tych teichoskopicznych relacji pozwala dostrzec, że oprócz subiektywizmu i przyjęcia określonego modelu interpretacyjnego sygnalizują one jednocześnie swoją niegotowość. Paradoksalnie,

¹⁷ Salomea kieruje swoją wypowiedź do Semenki, przekształcając tym samym obraz stepu ukraińskiego. Por. SSS, akt III, w. 775–787.

¹⁸ Por. SSS, akt I, w. 423–448.

mimo wyznaczonych ram wizualizacji i zaprojektowanego sposobu prezentacji kolejnych obrazów, bohaterowie podkreślają brak ostatecznego zamknięcia swoich narracji. Struktura dramatyczna *Księdza Marka* oraz *Snu srebrnego Salomei* została zbudowana w taki sposób, aby każda relacja uzupełniała poprzedni opis i jednocześnie otwierała miejsce dla kolejnego opowiadania. Tym samym efektem sekwencyjnej struktury utworu staje się wzajemne nakładanie się na siebie synoptycznych obrazów prezentowanych przez kolejnych bohaterów¹⁹. Tworzy w efekcie konstrukcję *work in progress*, wymuszającą zaangażowanie ze strony pozostałych bohaterów, którzy przyjmują rolę słuchaczy.

Każda z postaci zostaje niejako zmuszona do konfrontacji z eschatologicznymi wizjami rzeczywistości. Dzieje się tak niezależnie od tego, czy wizje te dotyczą przestrzeni pozakulisowej (*Sen srebrny Salomei*) czy też interpretacji rzeczywistości bezpośrednio dostępnej bohaterom (*Ksiądz Marek*). Kolejne opowiadania stanowią łącznik między tym, co na scenie, a tym, co poza nią. Prawdziwa konfrontacja z rzeczywistością apokaliptyczną odbywa się jednak albo w murach dworu Regimentarza, albo w wyraźnie zamkniętej przestrzeni Baru. Transgresywność przytaczanych opisów prowokuje bohaterów dramatu do porzucenia dotychczasowej iluzji „życia codziennego” i w efekcie prowadzi do odsłonięcia zupełnie innego ich oblicza²⁰.

Samą konfrontację, jak i jej ocenę, utrudnia włączenie w prezentowane narracje metaforyki teatralnej. W *Śnie srebrnym Salomei* zostaje ona kilkakrotnie bezpośrednio przywołana w wypowiedziach bohaterów.

¹⁹ W podobny sposób zostaje również zbudowany *Samuel Zborowski*. Struktura tego tekstu jest jednak bardziej skomplikowana i chaotyczna. Włodzimierz Szturc sugerował wręcz, że dopiero nielinearna lektura tego dramatu (akt III, IV, II, I i V) pozwala na dostrzeżenie jego logofanicznego i kosmologicznego porządku. Por. W. Szturc, *Metamorfozy mitemów antycznych w Samuele Zborowskim* [w:] tegoż, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001.

²⁰ Jak wskazuje Michał Masłowski: „wszystkie postaci dramatu są ambiwalentne, wszystkie rozdarte między swym egoizmem lub partykularyzmem a rolą, którą przyszło im grać, nie ma w zasadzie postaci dobrych i złych. Nie ma też ducha przewodniego, jak Ksiądz Marek, nie ma też „aktora straszliwego”, tzn. w pełni świadomego swej roli symbolicznej”. Michał Masłowski, *Sen srebrny Salomei: symbol i rola* [w:] tegoż, *Zwierciadła Kordiana. Rola i maska bohatera w dramatach Słowackiego*, Izabelin, 2001, s.165.

SAWA

Z obrzydzeniem na jadło popatrzę;
Pomnąc na te sine chłopczyki,
Na jakim one teatrze
Zakrwawionym czyniły horror... (SSS, akt II, w. 126–129)

REGIMENTARZ

I zdaje się, gdy świegocą,
Że ta ziemia cała gajem
Zielonym, gwiazdą i rajem,
Gdzie za teatru kurtyną
Ludzie lepsi za kraj giną. (akt III, w. 59–63)

PAFNUCY

Że ze srebrnego jeziora
Zrobi się teatrum nowe,
Na którym śmierć jak aktorka
Swe tragedie purpurowe
Będzie odgrywać w ciemności; (SSS, akt III, w. 211–215)

Relacje kolejnych bohaterów roszczą sobie prawo do objaśniania znaczeń, do pewnego usensownienia wydarzeń, jawiących się postaciom jako chaotyczne. Z jednej strony cała metaforyka teatralna obecna w relacjach bohaterów (która nie ogranicza się wyłącznie do przytoczonych wyżej fragmentów) staje się narzędziem, umożliwiającym konceptualizację fragmentu rzeczywistości, przefiltrowanie go, obramowanie, stworzenie pełnoprawnego pejzażu wewnętrznego i wpisanie go w strukturę dramatu²¹. Z drugiej strony jednak, włączenie w te narracje odwołań do sztuki teatralnej, wyraźnie odsyłających do problemu iluzji, podważa ich obiektywny status i zmusza do zadania pytania o „prawdziwość” prezentowanych relacji.

²¹ Zob. A. Pilewicz, *Pomiędzy „Genesis” a „apokalypsis”. O motywach teatralnych w Śnie srebrnym Salomei Juliusza Słowackiego*, dz. cyt.; E. Nowicka, *O metaforze teatralnej w dramatach Juliusza Słowackiego* [w:] *Słowacki teatralny*, red. K. Kurek, Poznań 2006.

W *Księdzu Marku* zastosowany został podobny zabieg. Bohaterowie nie przywołują w swoich replikach metafory *theatrum mundi*, ale za to ich wypowiedzi zostają wyraźnie obramowane, dzięki wprowadzeniu co najmniej kilku chwytów scenicznych. Pierwszy monolog Księdza Marka wieńczy wybuch armaty, który ma spełniać rolę Bożego znaku. Zanim bohater skieruje swoje słowa do przełożonego karmelitów, wykona symboliczny gest przypasania pałasza pozostawionego przez Regimentarza. Sceniczne gesty²², wykorzystanie rekwizytów²³ czy kostiumów²⁴ – wszystkie te zabiegi również odsyłają do problematyki teatralnej i nierozzerwalnie z nią związanej kategorii gry, iluzji, fałszu. Taka obudowa narracji zaprezentowanych w obydwu dramatach pozwala na sformułowanie tezy zakładającej, że bohaterowie nie tylko zostają zmuszeni do konfrontacji z apokaliptycznymi wizjami końca świata, lecz także – jednocześnie – zostają postawieni wobec pytania o prawdziwość tych obrazów i ich właściwe znaczenie. W tym też kontekście należy rozpatrywać wieńczące *Księdza Marka* i *Sen srebrny Salomei* sceny sądu.

3.

Powyższe wnioski skłaniają do zadania pytania o sposób scalenia wizji, które zostają zaprezentowane odbiorcy w kolejnych aktach *Księdza Marka* i *Snu srebrnego Salomei*. Wydaje się, że do scalenia tego dochodzi właśnie podczas sceny sądu, która wieńczy akcję obydwu dramatów. To właśnie sceny nawiązujące do procesu sądowego okazują się kluczem do rozwiązania tych dwóch projektów dramatycznych.

²² Na przykład: przypasanie pałasza przez Księdza Marka (akt I, w. 555–565), gest ukorzenia się Judyty przed Kosakowskim (akt I, w. 826–827), pochwylenie przez karmelitę sztandaru jako znaku walki (akt II, w. 416–422), nakazanie Judycie gestem aktu pokory przez Księdza Marka (akt II, w. 754–756), a przede wszystkim odsłonięcie skrzydła namiotu przez Puławskiego (akt III, w. 550–552).

²³ Szczególnie ważne są tutaj „srebrna szabla” i „chusta rumiana”, które stanowią dla Bojwiła znak do zabicia Rabina (akt I, w. 1146–1161).

²⁴ Między innymi: zasłonięcie się Judyty welonem (akt I, w. 794–795, w. 869–871), pojawienie się Księdza Marka w ornacie (akt II, w. 279–280), zmiana kostiumu Kosakowskiego (akt III, w. 26–34).

Cały piąty akt *Snu srebrnego Salomei* zostaje zorganizowany wokół obrazu sądu. Kontekst ten zostaje dodatkowo uwypuklony dzięki informacjom zawartym w diadaskaliach. Sposób zorganizowania przestrzeni zostaje podkreślony również w rozmowie Regimentarza i Księżniczki:

REGIMENTARZ

Czemuś, moja panno, dziś nie w czerni?

W dzień tak straszny, tu, gdzie kryminały

Będę sędził... Towarzysze pancerni,

Zasiadajcie... Żupan wdziałem dziś biały –

Gdy go zrzucę, to będzie czerwony...

Kazać w cerkwi uderzyć w dzwony

I wprowadzić tu herszty rzezunie. (SSS, akt V, w. 35–41)

Regimentarz projektuje scenę, wyznacza kolejnym bohaterom właściwe im pozycje, a sam przyjmując rolę tego, który wyda wyrok. Pierwsza część aktu toczy się zgodnie z jego przewidywaniami. Ostatecznie jednak pojawienie się na dworze Wernyhory wywraca na nice zaplanowany przez Regimentarza spektakl. Właściwa scena sądu to ta, której organizatorem staje się właśnie ukraiński wieszcz.

W *Księżdzie Marku* scena sądu odbywa się tak naprawdę dwukrotnie. Pierwszy raz zostaje ona przywołana w wypowiedzi Towarzysza, który opowiada o kazaniu karmelity. Drugie nawiązanie do sądu to zamykająca dramat scena, kiedy to Ksiądz Marek dokonuje już nie symbolicznego sądu, tak jak miało to miejsce w pierwszej scenie, ale sądu właściwego, szczególnie przejmującego, odbywającego się bowiem w momencie upadku Baru.

PULAWSKI odkrywa namiotu skrzydło

i pokazuje się plan pełny żołnierstwa,

chorych szpitalnych.

Niektórzy leżą prawie nadzy na tapczanach,

trupom podobni. W środku motłochu,

na rusztowaniu z łóżek szpitalnych,

stoi KSIĄDZ MAREK z krzyżem,

w podartym i pokrzwawionym habicie.

Sceny sądu w *Księżu Marku* i *Śnie srebrnym Salomei*, mimo że wprowadzone do dramatów w odmienny sposób, podkreślają właściwe znaczenie konfrontacji z obrazem apokalipsy, eschatologiczną wizją, z jaką musieli zmierzyć się bohaterowie tych utworów. To właśnie owa konfrontacja i jej ostateczny efekt stają się przedmiotem sądu. Odbiorca patrząc na zmagania bohaterów, obserwując to wszystko z wyższego poziomu, musi dokonać tej samej operacji.

Jak wspomniałam, do owej konfrontacji dochodzi również w innym dramacie Słowackiego. *Samuel Zborowski* również został oparty na motywie sądu, który wpływa także na strukturę ostatniego kadru tego dramatu²⁵. W konsekwencji wpływa zaś na całą konstrukcję dramatyczną. Scena sądu pozwala bowiem na wpisanie w strukturę piątego aktu wszystkich obrazów, które pojawiają się w poprzednich aktach. Dopiero z tej perspektywy uzyskują one właściwe znaczenie. Tę szczególną perspektywę podkreśla dodatkowo wypowiedź samego Bukarego:

[BUKARY]

Co za widok z tych wschodów!
Cały teatr narodów!
Światowych stwórca dzieł
Pełny świata i mgieł...
(...)
O ten lew bazaltowy
Oprę się – widzę stąd
Mgłę i ogień, i sąd...²⁶

Zestawienie tych trzech procesów sądowych – obecnych w *Śnie srebrnym Salomei*, *Księżu Marku* i *Samuelu Zborowskim* – pozwala na sformułowanie wniosku, że prawdziwa scena końca w mistycznych utworach Słowackiego to tak naprawdę konfrontacja ze stworzonym

²⁵ Cieśla-Kortowska twierdzi wręcz, że cały dramat zbudowany jest z szeregu niepołączonych ze sobą scen-obrazów, a jedynym „właściwym zdarzeniem” w dramacie jest proces sądowy, który ma miejsce w akcie V. Por. M. Cieśla-Korytowska, *Rozkład formy dramatycznej Samuela Zborowskiego pod wpływem mistycyzmu Słowackiego* [w:] *Dramat i teatr romantyczny*, red. D. Ratajczak, Wrocław 1992.

²⁶ J. Słowacki, *Samuel Zborowski* [w:] tegoż, *Dziela*, red. J. Krzyżanowski, t. X, Wrocław 1959. Akt V, w. 35–38, 41–43.

przez bohaterów „światoobrazem” i interpretacją rzeczywistości, jaką on w sobie zawiera. To proces, w którym chodzi przede wszystkim nie o skazanie bądź uniewinnienie, ale o dotarcie do źródeł własnego „ja”. Paradoksalnie, to właśnie scena sądu szczególnie mocno uwypukla istniejące w całym dramacie napięcie między iluzją a deziluzją, światem rzeczywistych zdarzeń i ich mistycznej interpretacji. Odbiorca wraz z bohaterami zostaje wciągnięty w wir apokaliptyczno-eschatologicznych wizji, aby za moment się wobec nich zdystansować. Scena sądu zmusza do owej ostatecznej konfrontacji nie tyle z rzeczywistością, ile z jej „widzeniem”. Dopiero ta operacja pozwala na dotarcie do pewnego rodzaju samowiedzy.

Bibliografia

- Cieśla M., *Mistyczna struktura wyobraźni Słowackiego*, Toruń 1979.
- Cieśla-Korytowska M., *Rozkład formy dramatycznej Samuela Zborowskiego pod wpływem mistycyzmu Słowackiego* [w:] *Dramat i teatr romantyczny*, red. D. Ratajczak, Wrocław 1992.
- Dąbrowska J., *W krainie duszy – pejzaż wewnętrzny w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego*, „Ruch Literacki” 2004, z. 1.
- Juszczak W., *Lekcja pejzażu według Króla-Ducha* [w:] *Ikonoografia romantyczna. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Nieborów 26–28 czerwca 1975*, red. M. Poprzędzka, Warszawa 1977.
- Ławski J., *Credo mistyka. Funkcja słowa w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego*, red. M. Śliwiński, Olsztyn 1997.
- Ławski J., *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2005.
- Masłowski M., *Sen srebrny Salomei: symbol i rola* [w:] M. Masłowski, *Zwierciadła Kordiana. Rola i maska bohatera w dramatach Słowackiego*, Izabelin 2001.
- Kosiński D., *Książę* [w:] D. Kosiński, *Polski teatr przemiany*, Wrocław 2007.
- Kowalczykowska A., *Słowacki*, Warszawa 1994.
- Krajkowski M., *Wątki gnostyckie w Księdzu Marku Juliusza Słowackiego* [w:] *Symbolika romantyczna w poezji mistycznej. Słowacki i inni*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2009.
- Krysowski O., *Transfiguracja – obraz i myśl w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Słowacki współczesnych i potomnych*, red. J. Borowczyk i Z. Przychodniak, Poznań 2000.

- Nawarecka L., *O mitach greckich w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego* [w:] *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, Toruń 2001.
- Nowicka E., *O metaforze teatralnej w dramatach Juliusza Słowackiego* [w:] *Słowacki teatralny*, red. K. Kurek, Poznań 2006.
- Pilch U.M., *Pejzaż przeżycia mistycznego w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego* [w:] *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2009.
- Pilewicz A., *Pomiędzy „Genesis” i „apokalypsis”. O motywach teatralnych w Śnie srebrnym Salomei Juliusza Słowackiego* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegesa*, red. K. Korotkich i J. Ławski, Białystok 2007.
- Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.
- Piwińska M., *Wstęp* [w:] J. Słowacki, *Książdż Marek*, oprac. M. Piwińska, Wrocław 1991.
- Przybylski R., *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.
- Pyczek W., *Jerozolima Słoneczna Juliusza Słowackiego*, Lublin 1999.
- Ritz G., *Poeta romantyczny i nieromantyczne czasy. Juliusz Słowacki w drodze do Europy pamiętniki polskie na tropach polskiej tożsamości*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2011.
- Saganiak M., *Ezoteryczny apokryf platoński – dialogi filozoficzne Słowackiego* [w:] *Jaki Słowacki? Studia i szkice w dwusetną rocznicę urodzin poety*, red. E. Grzęda i M. Ursel, Wrocław 2012.
- Sanchez Garcia M.J., *La categoría teatral del espacio en Aristófanes: Los prólogos como ejemplo*, „CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos” 2006, nr 16.
- Słowacki J., *Książdż Marek* [w:] J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, t. 5, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1983.
- Słowacki J., *Samuel Zborowski* [w:] J. Słowacki, *Dzieła*, t. 10, red. J. Krzyżanowski, Wrocław 1959.
- Słowacki J., *Sen srebrny Salomei* [w:] J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, t. 5, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1983.
- Szturc W., *Metamorfozy mitemów antycznych w Samuele Zborowskim* [w:] W. Szturc, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001.
- Zwierzyński L., *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Katowice 2008.

(Anty)polityczna eschatologia Erika Petersona

Tomasz Wiśniewski
Instytut Historii UAM

Wprowadzenie

Erik Peterson (1890–1960) to teolog dotychczas w Polsce prawie nieznan. Urodził się w Hamburgu, w rodzinie protestanckiej, choć raczej ozięblej religijnie. W młodości doświadczył nawrócenia, co związało go z kierunkiem pietystycznym w luteranizmie. Ostatecznie poszukiwania duchowe przywiodły go do przełomowego kroku, którym była konwersja na katolicyzm w Rzymie w 1930 roku.

Polska recepcja dzieła Petersona jest związana z relacjami, w jakich pozostawał on z Carlem Schmittem, którego myśl budzi dziś duże zainteresowanie. Ważnym tematem w dorobku obu myślicieli apokaliptycznych jest ich spór o teologię polityczną. Nawet abstrahując od relacji Petersona i Schmitta, możemy uznać doniosłość i oryginalność refleksji teologicznej autora *Świadka prawdy*. Analizy niemieckiego teologa wykorzystał Eric Voegelin w *Nowej nauce polityki*, dziś jego intuicje rozwija Giorgio Agamben w *Il Regno e la Gloria*. Peterson oddziaływał na tomistę Jacquesa Maritaina, dominikanina Yves'a Congara i jezuitę Jeana Daniélou (przedstawicieli tzw. *nouvelle théologie*)¹, jest też – *last but not least* – jednym z głównych inspiratorów myśli teologicznej Josepha Ratzingera („to była teologia, której

¹ Michael Hollerich on Erik Peterson (and Carl Schmitt), <http://www.politicaltheology.com/blog/michael-hollerich-on-erik-peterson-and-carl-schmitt/> (data dostępu: 21.02.2014) „After his conversion to Catholicism, he won a sympathetic following among French Catholics like Jacques Maritain, Yves Congar, and Jean Daniélou, making him in some sense a godfather of the *nouvelle théologie* and hence of Vatican II”.

poszukiwałem²⁾). Jak zauważa pierwszy polski znawca tematu, Robert Pawlik, „pole recepcji dokonań Petersona – który był w równej mierze teologiem, co historykiem Kościoła i patrologiem, badaczem dziejów liturgii, ascezy chrześcijańskiej czy gnostycyzmu – nigdy nie ograniczało się do teologii akademickiej³⁾. Sztandarowym dziełem Petersona są *Traktaty teologiczne* (*Theologische Traktate*), wydane w 1951 r. jako jednolita całość. W niniejszym artykule interpretuję kilka z zawartych tam tekstów.

Nakreślona w nich refleksja jest zarówno eklezjologią, jak i eschatologią, towarzyszy jej również polityczne (kontestujące zastaną kondycję spraw doczesnych)⁴⁾ ostrze. Chociaż nie znajdziemy w niej obrazów końca świata w ścisłym sensie, to jest ona eschatologiczna ze względu na obecne w niej napięcie wieszczące rychły koniec. Wraz z objawieniem wcielonego Boga, Jezusa Chrystusa, ujawniona została radykalna skończoność i ułomność wszystkich rzeczy widzialnych, doczesnych, a szczególnie tych, które zwykło uważać się za byty

²⁾ Benedykt XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 6. Na liczne odniesienia do Petersona natrafiamy w pracach Ratzingera, przynależących do różnych obszarów teologii. Można łatwo to sprawdzić, chociażby przeglądając indeksy dzieł zebranych niemieckiego kardynała i papieża wydawane obecnie przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. W przyszłości związki te zapewne zasłużą na obszerniejszą analizę.

³⁾ R. Pawlik, *O detronizacji władz i zwierzchności. Myśl teologiczna Erika Petersona*, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 74. Uwaga: w istotnym stopniu korzystam z tłumaczeń i komentarzy opublikowanych w piśmie „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”, ponieważ jest to pierwsza w Polsce publikacja przybliżająca myśl Petersona. Duża liczba tłumaczeń tekstów, które składają się na *Traktaty teologiczne*, pozwala mieć nadzieję, że w bliskiej przyszłości wydany zostanie kompletny przekład tego tomu.

⁴⁾ Chociaż w tekście nie używam konkretnej definicji polityczności, to rozumiem ją w sposób pokrewny do ujęć 1) Carla Schmitta czy 2) Hannah Arendt. 1) Przez pryzmat konfliktu, jako sferę naznaczoną przez antagonizm tak silny, że zdolny do wyniesienia polityczności ponad inne wymiary życia wspólnoty i wręcz konstytuujący ją „egzystencjalnie” jako wspólnotę wobec innych równorzędnych wspólnot. 2) Bardziej agonistycznie, jako sferę wyrażających grupową tożsamość konkurencyjnych wobec siebie publicznych działań ludzi w ich nieredukowalnej wielości, nadbudowaną nad zaciszem prywatnego *oikos*; i jednocześnie mu przeciwstawianą. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010; C. Schmitt, *Pojęcie polityczności* [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012; por. też R. Wonicki, *Polityka władzy i wolności w myśli Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3.

w ziemskiej hierarchii najwyższe, czyli państw, narodów, praw, instytucji. Potrafię wyodrębnić trzy główne płaszczyzny wizji Petersona: 1) publiczny charakter chrześcijaństwa, będący wyrazem głębokiego sprzeciwu wobec istniejącego tzw. pluralizmu metafizycznego, 2) problem polityczności liturgii, wyłaniający się z pierwszej kwestii, oraz 3) sprawę relacji Królestwo – Kościół. Nie będę starał się wyczerpującego ich zanalizować, pragnę jedynie w syntetyczny sposób je zasygnalizować i zaprezentować.

*Przeciwko pluralizmowi metafizycznemu:
publiczny charakter chrześcijaństwa*

Opisywany przez Petersona pluralizm metafizyczny odnosi się do starożytności. W tym czasie każde z istniejących państw dysponowało własnym, partykularnym kultem religijnym, który idolizował do czasu pomyślność tych społeczności. Nawet uniwersalizm Imperium Rzymskiego był jedynie ekspansją jednego z ośrodków metafizycznego pluralizmu, uzurpującego sobie powszechną władzę nad światem. Właśnie w epoce największych powodzeń Rzymu, czyli – jak chciałby Peterson – na samych „szczytach nieprawomocności”, konieczne stało się wystąpienie Syna Bożego jako właściwego władcy świata, mającego prawo do rządzenia wszystkimi ludami. Ukrzyżowanie było w istocie Jego ukoronowaniem, wówczas bowiem, przelewając własną krew, wykupił On każdego człowieka od podległości ziemskim mocom; myśl taką odnajduje Peterson m.in. u świętego Augustyna. W *Księdze o aniołach* (*Das Buch von den Engeln*, 1935) stwierdza, że kult kościelny oryginalnie odnosi się do świata politycznego. Krew przelana przez Jezusa na krzyżu wykupuje każdego człowieka od podległości „plemionom, językom, ludom i narodom”. „Zwycięstwo Baranka funduje nową polis”⁵. *Explicite* o metafizycznym pluralizmie niemiecki

⁵ E. Peterson, *The Book on the Angels: Their Place and Meaning in the Liturgy* [w:] tegoż, *Theological Tractates. Edited, Translated and with an Introduction by Michael J. Hollerich*, Stanford 2011, s. 113–114: „Church’s worship has an original relationship to the political world, and we are now able to grasp that still more precisely by the reference to the «victory» of the Lamb. The victory of the Lamb founds a new polis. «Cuius rex est et conditor Christus [whose (= the City of God) king and founder is Christ]», as St. Augustine says (*City of God* 17.4.2; cf. also 20.4).

teolog pisze w *Świadku prawdy* (*Zeuge der Wahrheit*, 1937), nawiązując do fragmentu Apokalipsy świętego Jana traktującego o babilońskiej Nierządnicy, która „winem zapalczywości swojego nierządu napoiła wszystkie narody, i królowie ziemi dopuścili się z nią nierządu”⁶. Według Petersona stałą właściwością dziedziny politycznej jest pluralizm, któremu towarzyszy pokusa „porzucenia ostatecznej orientacji metafizycznej”, a dzierżąca puchar wina Nierządnicą wyraża właśnie „ostateczną metafizyczną dezorientację porządku politycznego”. Upojenie doczesnym pluralizmem politycznym skutkuje zatruciem w postaci pluralizmu metafizycznego⁷. Oddanie się Chrystusa-Baranka na rzeź jest więc aktem mającym wymazać skutki tego pluralizmu, czyli zniewolenie człowieka przez rzeczywistość doczesną. Następuje to niejako dwufazowo, stosownie do dwóch momentów cechujących pluralizm: politycznego i metafizycznego. Zniweczenie pluralizmu metafizycznego służy rozbiciu roszczeń religii pogańskich, co w konsekwencji pozwala na wypełnienie istniejących dalej struktur politycznych nowym, ostatecznym sensem. Jak oznajmia Peterson:

transcendowanie królestwa ziemskiego przez kapłańskie królestwo Chrystusa wymaga, żeby władza polityczna nie tylko wyrzekła się spr-

By his «blood» are we purchased from the «tribes, tongues, peoples and nations». The blood of the Lamb has created a new people, the people of the Christians, as the Church Fathers are forever saying. Over against all national hymns, the hymn of the Church is thus a «final», eschatological hymn, just as the people that intones this hymn is a final «holy people». And the hymn is eschatological because the Lamb that was slain transcends all human history, in that to him alone is granted the opening of the seals of the book that lies in the hand of God”.

⁶ Ap 18,3 (cytat według Biblii Tysiąclecia).

⁷ E. Peterson, *Witness to the Truth* [w:] tegoż, *Theological Tractates*, s. 168: „the political, whose plane of activity is in the world of pluralism, is always tempted to abandon the ultimate metaphysical orientation and to seek its gods in the world of the pluralistic. That the false political order seeks its ultimate bond in the world of the pluralistic is expressed by Revelation when it says that the kings of the world have come to commit fornication with the whore of Babylon. The ultimate metaphysical disorientation of a political order that does not receive its power from God is brought to symbolic expression when Babylon holds the cup of wine in her hand. The pluralism of the political world, which in the time of revelation can intensify to the point of metaphysical pluralism, has become an intoxication that makes all the nations of the earth drunk (18:3)”.

wowania władzy kapłańskiej, lecz nawet, by władzę polityczną sprawowała w taki sposób, by nie czynić jej niezależną od władzy, którą Ojciec dał Synowi. Wygląda to na metafizyczne odebranie prawomocności władzy ludzkiej i w pewnym sensie właśnie tym jest⁸.

Ponieważ fundamentalny imperatyw chrześcijaństwa to naśladowanie Chrystusa, jasne jest więc, że Jego męczeństwo staje się archetypem właściwego postępowania chrześcijan w złowrogim, zniewolonym świecie. Męczeństwo Chrystusa jest kluczowe dla zrozumienia publicznego charakteru chrześcijaństwa. Samo ukrzyżowanie miało dokonać się publicznie – na oczach i Żydów, i rzymskich pogan, objawiło więc królewskie roszczenia Jezusa całemu światu. Jest to roszczenie o zasięgu uniwersalnym, rzucające wyzwanie zarówno poszczególnym etnicznym partykularyzmom, jak i nadbudowanemu nad nimi rzymskiemu imperializmowi. W konsekwencji, jak pisał w *Chrystusie jako imperatorze* (*Christ als Imperator*, 1936), „Kościół, walczący w osobach swych męczenników, w oczekiwaniu na Króla przyszłego czasu, widzi Chrystusa jako Imperatora, który zwycięży świat, w którym nie ma już króla wśród Żydów i gdzie jest tylko Cezar u pogan”⁹. Perspektywa eschatologiczna ściśle wiąże się z polityczną, obwieszczany wyzwoleny kres, niweczy atrakcyjność każdej doczesnej stawki:

Nie można zrozumieć wczesnochrześcijańskiej koncepcji męczeństwa, jeśli się nie dostrzeże jego związku z eschatologią wczesnochrześcijańską. Związki te pokazuje już lektura Księgi Apokalipsy. Chrystus, który jest cesarzem, i chrześcijanie należący do *militia Christi* to symbole walki o eschatologiczne *imperium*, które przeciwstawia się wszystkim *imperiom* tego świata. Tu nie chodzi po prostu o spór między państwem a Kościołem, dwiema przeciwstawnymi instytucjami, które, jako instytucje, powinny znaleźć jakiś *modus vivendi*, ale raczej o *walkę*, która stała się konieczna, ponieważ to, co stanowiło instytucjonalną podstawę cesarstwa, przepadło. Kiedy bowiem w wyniku ekspansji cesarstwa masami

⁸ E. Peterson, *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa* (przekład fragmentów *Świadka prawdy*), przeł. T.M. Myśków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 31.

⁹ E. Peterson, *Chrystus jako imperator*, przeł. T.M. Myśków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 19.

ludzkimi nie dało się już rządzić za pomocą instytucji *polis*, wówczas *princeps* jako przywódca [*Führer*] musiał w sobie skupić całą władzę¹⁰.

Wątek ten trafnie objaśnia i rozwija R. Pawlik (którego refleksją posiłkuję się także dalej):

To królewskość Chrystusa odarła wszystkie doczesne «zwierzchności i władze» z ich demonicznej siły. Wystawiła wszystkie moce na widok publiczny, przez co należy rozumieć, że zdemaskowała ich demoniczność. Poprowadzenie w tryumfalnym pochodzie oznacza tu zwycięstwo królestwa, które nie jest z tego świata, ale które stoi nad wszystkimi «zwierzchnościami i władzami». Człowiek odkupiony przez Chrystusa to człowiek, za którego Chrystus «złożył okup». Uczył to, by uwolnić go z niewoli wszelkich potęg. Zbawienia polega na oswojeniu z każdego rodzaju poddaństwa. Poddanie się władzy Chrystusa nie jest podporządkowaniem się jakiejś kolejnej, jeszcze surowszej władzy, ale raczej aktem wyzwolenia z zależności od sił, którym poddane jest życie ludzkie¹¹.

Wspomnijmy jeszcze, że Peterson stosował paradygmat martyrologiczny także w swoim myśleniu o Kościele mu współczesnym, m.in. w sprawie papieżstwa. Pragnął, aby od doczesnego triumfalizmu charakterystycznego dla pontyfikatu Piusa XII przejść do zaakcentowania wymiaru eschatologicznego, czego podstawą jest – co w powyższych akapitach próbowałem czytelnie wyłożyć – działalność męczeńska jako najwyższa forma świadectwa¹².

W czasie międzywojennej działalności Petersona stosowane przez niego ostre sformułowania miały bezpośrednie znaczenie polityczne.

¹⁰ Tamże, s. 16.

¹¹ R. Pawlik, dz. cyt., s. 85.

¹² M.J. Hollerich, przypis do E. Peterson, *The Church* [w:] *Theological Tractates*, s. 196: „[Peterson] emphasized the eschatological and martyrological aspects of the Petrine tradition, because he was more convinced than ever—perhaps in reaction to the apotheosis of the papacy in the closing years of the pontificate of Pius XII—that the Church’s offices needed to be understood, not as «organization», but as «eschatological institution», i.e., as representation and sacrament of the coming age, not the present age”.

Były wyrazem jego dezaprobaty dla tendencji usiłujących użyć teologii do legitymizacji (czy chociaż usprawiedliwiania) struktur politycznych: cesarskiej II Rzeszy, demokratyczno-liberalnej Republiki Weimarskiej czy zwłaszcza narodowo-socjalistycznej III Rzeszy. Według Pawlika:

Fundamentalny fakt przynależności Kościoła do sfery publicznej [*Öffentlich*], wynikający z tego, że reprezentuje on «wspólnotę polityczną» Państwa Bożego, Peterson eksponuje w celach polemicznych. Przeciwstawia go dominującemu podejściu liberalnemu, które redukuje wiarę do dziedziny indywidualnego, wewnętrznego przeżycia i uznaje za fakt intymny, który nie musi objawiać się «na zewnątrz». Publiczny i transcendentny (eschatologiczny) charakter Kościoła zostaje wyodrębniony w kontraście do zjawiska «immanentyzacji» czy odeschatologicznienia [*Enteschatologisierung*], które znamionują nie tylko liberalną teologię, lecz także całą nowożytność jako epokę¹³.

Wrogość Petersona wobec współczesnego mu nacjonalizmu bierze się z jego krytyki dwóch powiązanych pluralizmów – pluralizmu politycznego i pluralizmu metafizycznego, czyli pogaństwa¹⁴, przy czym ten drugi jest skutkiem pierwszego. Teologiczna interpretacja wydarzeń biblijnych Petersona prowadziła pod tym względem naprawdę daleko. Według niego zbawcza męka Jezusa Chrystusa nie tylko ustanowiła nowy, ostateczny, transcendentny wobec wszelkiej ludzkiej historii uniwersalizm, lecz także wręcz zanegowała sens istnienia poszczególnych narodów. Nacjonalizm jest dla niego w zasadzie tożsamy

¹³ R. Pawlik, dz. cyt., s. 83.

¹⁴ Stawiając tutaj niejako znak równania pomiędzy „pluralizmem metafizycznym” a „pogaństwem” (czy też „politeizmem”), nie utożsamiam tego pierwszego bezpośrednio z pewnym zjawiskiem religijnym (formą wierzeń), lecz raczej ze „światem pogańskim” („politeistycznym”) rozumianym jako pewna konstelacja cywilizacyjna bądź kulturowo-polityczna, wyrosła na glebie religijnego różnicowania świata i będąca jego wyrazem. Pluralizm metafizyczny jako efekt pluralizmu politycznego jest radykalną formą uznania ośrodków politycznych za tożsame z siłami metafizycznymi, wyrażające ich bezpośrednią wolę czy też ściśle odwzorowujące porządek kosmosu. Jego wynikiem jest postrzeganie doczesnego świata jako specyficznego pola walki: albo wrogich sobie bóstw patronujących danym państwom, albo też obdarzonych aurą sakralności społeczeństw (etnolatria).

z pogaństwem rozumianym jako wielość etnicznych kultów, a przez to także ośrodków egzystencjalnej lojalności (zniewolenia) ludzi. Jak pisze Pawlik:

Peterson przypomniał, że Chrystus, zanim zasiadł na tronie chwały, zwyciężył wszystkie potęgi i moce [...]. Wśród pokonanych potęg byli «aniołowie narodów» – owe duchy (*Volkgeist*) odpowiedzialne m.in. za otaczanie narodów bałwochwalczą czcią. Tym samym w Kościele została zniesiona autonomia narodów [podkreślenie moje – T.W.]. Natomiast Duch Święty, którym w dniu Pięćdziesiątnicy zostali napełnieni Apostołowie, przyniósł Kościołowi dar języków, przezwyężający ich «pomieszanie» opisane w Księdze Rodzaju i eliminujący główną przyczynę powstawania narodów¹⁵.

Innymi słowy, Peterson *de facto* oferuje nam teologiczną legitymizację ojkofobii, czyli zjawiska niechęci bądź wstrętu w stosunku do własnej narodowości (kultury, kraju pochodzenia) oraz towarzyszących jej wymagań lojalności, podziwu itd.¹⁶ Stara się wykazać, że prowadzący do nacjonalizmu patriotyzm odpowiada pluralizmowi politycznemu prowadzącemu do nacjonalizmu metafizycznego. Ich skutek jest ten sam: pogaństwo. Jedyna odtrutka na nie to mesjański uniwersalizm chrześcijaństwa.

Dochodzi tu szczególny aspekt publicznego charakteru chrześcijaństwa, a mianowicie właściwy sens instytucjonalnej formy Kościoła. Czym jest Kościół, czyli *ekklesia*? Pierwotnie to greckie słowo oznaczało „instytucję starożytnej *polis*: jest to zgromadzenie pełnopraw-

¹⁵ Tamże, s. 76.

¹⁶ Świadomie posługuję się pojęciem ojkofobii, ukutym przez Rogera Scrutona (por. R. Scruton, *Ojkofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 1993, nr 4), jako odnoszącego się do zjawiska charakterystycznego dla współczesnych (lewicowych, liberalnych i postępowych, jak chciałby Scruton) intelektualistów. Według brytyjskiego konserwatysty zjawisko to wynika z – będącego następstwem procesów modernizacji i sekularyzacji – wykorzeniaenia ze stabilnych więzi społecznych i kulturowych. Sądzę jednakże, że zjawisko to ma charakter powszechniejszy i że z tego powodu można posługiwać się tym określeniem również w innych kontekstach – w których, naturalnie, samo to zjawisko wynika z innych przyczyn, funkcjonuje według logiki innych procesów i jest symptomem innych wartościowań niż te, którym zostało wąsko przypisane przez Scrutona.

nych obywateli danej *polis* zebranych w celu stanowienia aktów prawnych¹⁷. Oznacza to, że Kościół istniejący na Ziemi (wojujący) jest swoistym organem Kościoła istniejącego w niebie (triumfującego):

Analogicznie można by chrześcijańską *ekklesia* nazwać zgromadzeniem pełnoprawnych obywateli Miasta Niebieskiego, którzy zbierają się w celu dokonywania aktów kultu. Sprawowany przez nich kult ma charakter publiczny, a nie jest sprawowaniem misterii; jest obligatoryjnym aktem publicznym — *leitourgia* — a nie inicjacją, na którą można się zdecydować wedle własnego uznania. Ten publiczno-prawny charakter chrześcijańskiego kultu jest przejawem charakteru samego Kościoła, który jest o wiele bliższy tworam politycznym, jak królestwo *czy polis*, niż dobrowolnym związkom i stowarzyszeniom¹⁸.

Peterson – który powie również m.in., że „sfera decyzji dogmatycznych w Kościele stanowi odpowiednik sfery decyzji politycznych w państwie”¹⁹ – obnaża wreszcie sedno sprawy; tutaj wyłania się zagadnienie polityczności liturgii.

Polityczność liturgii

Polityczność liturgii nie jest oczywiście jedynym zagadnieniem, które można rozpatrywać w kontekście liturgii. Peterson porusza także (jeśli nie przede wszystkim) temat teologii eucharystycznej, polemizuje ze stanowiskiem dostrzegającym we Mszy Świętej jedynie aspekt ofiarniczy czy misteryjny. Jako katolicki teolog nie może przeczyć dokonującej się podczas Mszy ofierze Jezusa Chrystusa (czyli każdorazowej aktualizacji Jego męczeństwa), pragnie jednak by dostrzeżono w niej

¹⁷ E. Peterson, *Kościół*, przeł. T.M. Mysków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 163.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Peterson, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, cyt. za: B. Nichtweiss, *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, przeł. K. Marulewska, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 195.

także zwycięską ucztę²⁰. Jak pisze, „eucharystyczna uczta celebrowana przez Kościół jest nie tylko *mysterium*, lecz także ma już w sobie coś z uczty eschatologicznej, którą będzie sprawował Pan wraz ze swoimi, gdy powróci”²¹.

Przypomnijmy i doprecyzujmy: polityczny wymiar liturgii wywodzi się wprost z poprzedniego wątku. Wiele technicznych pojęć religijnych, jak np. sama „liturgia” czy „kościół” (*ekklesia*), zostało zapożyczonych z języka instytucji politycznych antyku. Liturgia jest publicznym kultem, do udziału w którym zobowiązani są poddani danej władzy; *ekklesia* zaś to prawodawczy organ konkretnego antycznego *polis*. W efekcie z racji swojego publicznego charakteru Eucharystia od swojego zarania jest aktem politycznym wymierzonym w istniejący porządek. Jest aktem wielbienia prawowitego władcy świata, który wykupił nas z posiadania ziemskich potęg. Każda odprawiana liturgia jest partycypacją w liturgii niebieskiej, podczas której złożony z aniołów dwór wychwala swego wszechmocnego Pana. Peterson akcentuje to posłannictwo aniołów. Kościół jest jedynie pielgrzymującą częścią znajdującego się w niebie Miasta Bożego. Dana mu możliwość formułowania dogmatów jest ścisłym odpowiednikiem sfery podejmowania decyzji w ziemskich państwach. Polityczny wymiar liturgii nie jest oczywiście jedynym – funkcjonuje równolegle do ofiarniczego i misteryjnego – nie był jednak w dziejach dostatecznie często wyrażnie rozumiany i uwypuklany. Kościół jest instytucją o charakterze nieusuwalnie publicznym, a przyjęcie losu męczennika – czyli publicznego poświadczenia własnej wiary w Jezusa – jest najdoskonalszym potwierdzeniem przynależności do Kościoła oraz oddania swojemu Panu, jakie może poczynić człowiek. Polityczność liturgii to obok martyrologii właściwe uściślenie i konkretna manifestacja publicznego charakteru chrześcijaństwa. Jest tak, jak pisze Pawlik:

²⁰ Na polemiczność – zawartych przede wszystkim w *Księdze o aniołach* – poglądów Petersona wobec rozwijanej przez protagonistę ruchu odnowy liturgicznej benedyktyna o. Odo Casela z opactwa Maria Laach koncepcji misteryjnej (czyli opartą na postrzeganiu liturgii i sakramentów jako woluntarystycznej inicjacji mającej być alternatywą dla antycznych pogańskich misterii) wskazuje Michael J. Hollerich, *Introduction* [w:] E. Peterson, *Theological Tractates*, s. xxvii.

²¹ E. Peterson, *Chrystus jako imperator*, s. 19.

Pan Nieba posiada swój dwór. Stanowią go aniołowie, apostołowie oraz święci męczennicy oddający swemu Władcy nieustającą cześć. Nieprzerwany ciąg akłamacji anielskich głoszących chwałę Bożą to nic innego jak ustawicznie sprawowana liturgia kosmiczna. Chrześcijanie są Kościołem, o ile włączają się w tę niebiańską liturgię. W istocie ziemską liturgia polega na współuczestniczeniu w sprawowanym w Niebie przez aniołów i świętych ceremoniale oddawania czci Chrystusowi jako Królowi Nieba²².

To odniesienie do transcendującego wszelką ludzką historię wymiaru eschatologicznego ma swoje polityczne konsekwencje, musi bowiem określać życiowe postępowanie wyznawcy chrześcijaństwa na tym świecie. Możliwość uczestnictwa w liturgii – prócz tego, że jednocześnie jest „politycznym” obowiązkiem chrześcijanina – to gratyfikacja, która zobowiązuje. Wprowadza (a przynajmniej powinna wprowadzać) w życie chrześcijan nieusuwalne napięcie, swoisty charyzmat kontestacji ram, standardów i wymagań doczesnego ładu politycznego. Dlatego finalnie należy mieć na uwadze, że:

eschatologiczny status człowieka zbawionego, jako pełnoprawnego obywatela transcendentnej wspólnoty, rozstrzyga w przypadku konfliktu [między statusami] i stary status polityczny musi się mu podporządkować. Wśród obywateli państwa chrześcijanie mają zatem w pewnym sensie podwójny status i dlatego w ostatecznym, absolutnym sensie nie można ich już jednoznacznie zdefiniować politycznie²³.

Polityczny rdzeń refleksji uprawianej przez Petersona w okresie międzywojennym, a ostatecznie przedstawionej w *Traktatach Teologicznych*, jest zjadliwie polemiczny wobec koncepcji teologii politycznej rozwijanej równoległe przez Carla Schmitta (czyli legitymizującej nowożytną ideę państwa, a w konsekwencji zastany porządek, w tym także III Rzeszę). Choć nie zamierzam odnosić się do tego złożonego problemu, to – kończąc niniejszy wątek – zacytuję Barbarę Nichtweiss, która przez skonstrastowanie postaw obu myślicieli bardzo

²² R. Pawlik, dz. cyt., s. 81–82.

²³ B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 198.

dobitnie charakteryzuje refleksję Petersona. Według niemieckiej badaczki, ten teolog-konwertyta „zawsze wyczuwał i podtrzymywał tę rewolucyjną, a po części wręcz anarchistyczną dynamikę chrześcijaństwa, którą Schmitt chciał wyeliminować”²⁴.

Królestwo – Kościół

„Jezus zapowiadał Królestwo, a nadszedł Kościół” – to zdanie Alfreda Loisy’ego jest dla Petersona punktem wyjścia do wieloznacznych rozważań. W tekście *Kościół (Die Kirche, 1929)* stawia on kilka fundamentalnych tez, oddających nie tylko charakter wzajemnych relacji Królestwa i Kościoła, lecz także powody zaistnienia Kościoła i cele jego misji na tym świecie. Przyjrzyjmy się pokrótce ich znaczeniu.

Pierwsza teza: „Kościół istnieje tylko przy założeniu, że Żydzi, jako naród wybrany przez Boga, nie uwierzyli w Pana. Cechą charakterystyczną pojęcia Kościoła jest to, że jest on w istocie Kościołem

²⁴ Tamże, s. 199. Spór Petersona ze Schmittem wywołała aluzja do koncepcji Schmitta zawarta przez Petersona w traktacie *Monoteizm jako problem polityczny* (przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20 [1935]). Według Petersona niemożliwe jest istnienie chrześcijańskiej „teologii politycznej”, którą pojmował jako teologię pozostającą na usługach polityki, legitymizującej rzeczywistość polityczną – taka mogła istnieć jedynie w starożytności, czasach sprzed Objawienia, i mieć charakter żydowski bądź pogański. Z kolei według Schmitta sens „teologii politycznej”, jaki wyłożył w swojej rozprawie na ten temat (*Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922] [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*), odnosi się do przeobrażeń i zależności zaistniałych między chrześcijańską teologią a rozwijaną następnie (w czasach średniowiecza i po) w łonie kultur chrześcijańskich myślą polityczną. Spór między dwoma myślicielami – którego wyczerpująco nie sposób tu zreferować – wywarł negatywny wpływ na osobiste i intelektualne relacje pomiędzy nimi; w 1970 r. Schmitt postanowił dać definitywną odpowiedź na zarzuty nieżyjącego już od 10 lat Petersona (*Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014). Charakter, kontekst i przebieg tego definicyjno-doktrynalnego sporu nie zmienia okoliczności, że – niejako obok zapewnień Schmitta, jakoby mówiąc o teologii politycznej chodziło mu o pewną perspektywę historiograficzną – obecnie pod tym pojęciem rozumie się interdyscyplinarny dyskurs o relacjach pomiędzy teologią a polityką, którego dorobek może zostać wykorzystany na rzecz różnych, mniej lub bardziej doraźnych (w tym politycznych) stawek. Por. też G. Geréby, *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, „New German Critique” 2008, vol. 35, no. 3.

pogan”²⁵. Oczekiwaną przez Żydów rzeczywistością mesjańską było Królestwo, którego charakter rozumieli jednakże politycznie, w sensie niepodległego państwa wyrywającego ich spod władzy Rzymian. Ponieważ nauczanie Jezusa nie miało charakteru wyłącznie politycznego, odrzucili je, tracąc jednocześnie – przynajmniej tymczasowo – szansę na uzyskanie Królestwa. My, poganie, nie mamy żadnej wiedzy, czym to Królestwo mogłoby być i co jego istnienie oznaczałoby dla nas. Wiemy na pewno tyle, że nie musimy stosować się do żydowskich obrządków Starego Przymierza, aby dostąpić zbawienia. Druga teza: „Kościół istnieje tylko przy założeniu, że przyjście Chrystusa nie dokona się natychmiast”²⁶. Kościół istnieje jedynie w czasie, w którym powtórne przyjście Jezusa jeszcze nie nastąpiło. Kościół jest rzeczywistością „tymczasową”. Istnieją uzasadnione przesłanki by podejrzewać, że Chrystus powróci, gdy tylko Żydzi nawrócą się na wiarę w Niego. Oznacza to, że istnienie narodu żydowskiego jest konieczne aż do czasu końca. Istnienie Żydów w negatywny, dialektyczny sposób legitymizuje istnienie Kościoła. Trzecia teza: „Kościół istnieje tylko przy założeniu, że dwunastu Apostołów zostało powołanych w Duchu Świętym i że z Jego natchnienia podjęli oni decyzję o pójściu do pogan”²⁷. Kościół został ustanowiony po śmierci Jezusa (drugiej osoby boskiej) z natchnienia Ducha Świętego (trzeciej osoby boskiej). Orędzie Jezusa było skierowane do samych Żydów, które je odrzucili, natchnienie Ducha Świętego zaś przekracza granice Narodu Wybranego i niesie obietnicę zbawienia wszystkim ludom i ludziom (czyli poganom).

Widzimy więc, w jak błyskotliwy sposób Peterson, interpretując wspólny dramat decyzji Żydów i losu Jezusa, ocala Żydów i chrześcijan dla siebie wzajemnie. Chociaż dostrzega złowieszczy sens nieposłuszeństwa Żydów, to z racji eschatologicznej nadziei nie może ich potępiać. Nie tylko ich zachowanie jest wy tłumaczalne, ale również wybraństwo Starego Przymierza pozostaje w ważności, choć zapewne w sposób znany tylko Bogu. „W porządku zbawienia poganie i Żydzi różnią się od siebie istotowo, ponieważ Bóg naprawdę przemówił do Mojżesza na Synaju i wybranie Izraela jest nieodwołalne”²⁸. Jednak

²⁵ E. Peterson, *Kościół*, s. 156.

²⁶ Tamże, s. 156–157.

²⁷ Tamże, s. 159.

²⁸ Tamże, s. 156.

dalsze dwa tysiące lat historii wyglądają znacznie tragiczniej niż te okrągłe frazy. Gdzie indziej Peterson pisze:

„Żydzi, którzy w swej ślepej nienawiści do królestwa Chrystusa, niebę-
dącego z tego świata, rozgrywają cesarza przeciw «królowi żydowskie-
mu», zapominają, że ich Mesjasz ma być «królem Izraela». Krzycząc: «nie
mamy króla, jeno Cesarza», tracą nie tylko jakiegokolwiek prawo do oczę-
kiwania królewskiego Mesjasza w swoim narodzie, lecz także metafiz-
yczne i moralne prawo do istnienia jako suwerenny naród. Teraz zostało
im tylko albo żyć jako naród uciśniony, albo pójść za Barabaszem jako
figurą politycznego buntownika”²⁹.

W ten sposób kondycja Żydów w eonie przed skończeniem świata staje się jasna. Przez doprowadzenie do ukrzyżowania Jezusa, afirmowali swoją podległość rzymskiej władzy cesarskiej, dlatego stracili prawo do oczekiwania Królestwa oraz istnienia jako suwerenna wspólnota. Odtąd ich losem jest życie w diasporze i bywanie politycznymi buntownikami.

Jak z drugiej strony stwierdza B. Nichtweiss, „istnienie, wyjątkowość i przeznaczenie Żydów można pojąć jedynie w kategoriach teologicznych, co uchroniłoby ich przed bezpośrednim zastosowaniem «rozwiązań» politycznych”³⁰. Sądzę, że ta judeocentryczna, eschatologiczna eklezjologia Petersona pozwala rzucić nowe światło na Schmittowską figurę katechonu, czyli „tego, który powstrzymuje” Antychrysta przynoszącego koniec świata³¹. Możliwe wydaje się

²⁹ E. Peterson, *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, s. 25.

³⁰ B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 192.

³¹ Katechon to apokaliptyczna figura zaczerpnięta z Drugiego Listu świętego Pawła do Tessaloniczan, ten grecki termin oznacza „tego, kto powstrzymuje” nadejście Antychrysta. Według Biblii Tysiąclecia (2 Tes 2,7–8): „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus *zglądzi tchnieniem swoich ust* i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia” (kursywa w oryginale). Schmitt wprowadził to pojęcie do (teologicznych) rozważań nad polityką. Używał go głównie (w domyśle) na oddanie politycznych sił czy struktur broniących chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu przed śmiertelnym zagrożeniem ze strony antychrześcijańskich napastników będących znakami działania Szatana i zbliżającej się Apokalipsy. Od jego czasów recepcja tego pojęcia posunęła się znacznie dalej. Por. C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, tr. G.L. Ulmen, New York 2006, s. 59 i n.

wykazanie, że w istocie katechonem są Żydzi. Wówczas Holokaust, czyli przeprowadzona bez uzgodnienia z Bogiem próba unicestwienia Żydów – narodu, którego wybraństwo według Petersona wcale nie wygasło – bez próby ich nawrócenia ma pewien posmak sataniczny; przyspieszyłoby to Sąd, a ten mógłby okazać się srogi i bezlitosny. Być może końca teza ta jest nie do końca słuszna, ponieważ najpierw należałoby wykazać rzeczywiste religijne konsekwencje zagłady Żydów w czasie drugiej wojny światowej: a nuż doprowadziła ona do nawrócenia się chociaż części z nich? U Petersona wątek taki oczywiście się nie pojawia, ponieważ jego pisma o teologicznym znaczeniu Żydów pochodzą z lat trzydziestych. Uważam, że to interesujący trop interpretacyjny, który zasługuje na wprowadzenie do teologicznych rozważań nad Zagładą, ze względu na to, że umożliwiłby bardziej zrozumiałe wpisanie tego wydarzenia w perspektywę eschatologiczną z pomocą dialektyki Królestwo – Kościół.

Drogi wyjścia (z historii)

Niebanalność i wyrazistość Petersonowskiej eschatologii oraz jej stałych politycznych powikłań poraża. Na koniec jeszcze raz odwołajmy się do przewidywalnego kontrastu. Podczas gdy Carl Schmitt pisał: „wierzę w katechona; jest on dla mnie jedyną możliwością chrześcijańskiego rozumienia historii i odnajdywania jej sensu”³², to jego przyjaciel i polemista Peterson mówił odwrotnie: „Poszukuję antychrysta. Myślę, że to najprawdziwsza forma chrześcijańskiej teologii dziejów”³³. Jak sam twierdził, jego wizja oznacza „zrewolucjonizowanie całego *kósmosu* włącznie ze światem aniołów [...], w stosunku do którego zarówno rewolucja francuska, jak i rosyjska wydawały się dziecinnymi próbami naśladowania”³⁴. Liczył, że wkrótce „nadejdzie rewolucja ze strony Kościoła i zniszczy ten cały źle sklecony świat”³⁵.

³² Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, cyt. za: B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 203.

³³ Peterson do Aloisa Dempfa, cyt. za: tamże.

³⁴ Peterson, rękopis wykładu na temat 1. Listu świętego Pawła do Koryntian, cyt. za: tamże, s. 196.

³⁵ Tamże.

Dzięki tak radykalnemu zaakcentowaniu publicznego charakteru chrześcijaństwa oraz właściwych mu przesłanek i form działania, Peterson pozwala nam oddychać czystym uniwersalizmem chrześcijańskim, a nie uniwersalizmem kojarzonym ze średniowieczem, jego *Respublica Christiana*, figurami władzy papieskiej i cesarskiej oraz toczoną przez nie walką o *Dominium Mundi*.. Uniwersalizmem wydobytym wprost ze źródłowych doświadczeń chrześcijaństwa, zawartych w tekstach pochodzących z okresu samego jego pojawienia się na arenie dziejów. Pokazuje, że eschatologiczne roszczenia chrześcijaństwa *implicite* zawierają wezwanie do uniwersalizmu oraz radykalną, rewolucyjną wręcz wizję własnej polityczności.

Wielowymiarowa refleksja Petersona jest dziś niesłuchanie aktualna, ponieważ zaznajomienie się z nią pozwala na lepsze zrozumienie właściwego sensu egzystencji chrześcijanina (jeśli ktoś nim jest), a przez to jej pogłębienie. Traktuje o właściwym wymiarze gestów oraz symboli, które czynią i czczą członkowie Kościoła. Odziera je z rutynowości i mechanicznej rytualności. „Pogańskim” członkom Kościoła uświadamia ich właściwe miejsce w świecie oraz w historii zbawienia.

Umożliwia ona także zrewidowanie i odnowienie chrześcijańskiej teologii politycznej w duchu antynomiczno-subwersywnym. Być może stanie się zarzewiem dla jakiejś nowej, czyli niemarksistowskiej i nieskoncentrowanej na kwestiach emancypacji, społecznej teologii wyzwolenia. Miałoby to ogromne znaczenie zwłaszcza współcześnie. Dziś, gdy polityka – tzn. sprawy związane z istnieniem i funkcjonowaniem państw i ich władzy nad społeczeństwami – jest jednym z najważniejszych wymiarów ludzkiego życia, dążenie do upolitycznienia jakiejś religii jest w istocie działaniem prowadzącym do jej ośmieszenia.

Bibliografia

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010.
Benedykt XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „44 / Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
Geréby G., *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, „New German Critique” 2008, vol. 35, no. 3.

- Hollerich Michael J., *Introduction* [w:] E. Peterson, *Theological Tractates. Edited, Translated and with an Introduction by Michael J. Hollerich*, Stanford 2011.
- Michael Hollerich on Erik Peterson (and Carl Schmitt), <http://www.politicaltheology.com/blog/michael-hollerich-on-erik-peterson-and-carl-schmitt/>.
- Nichtweiss Barbara, *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, przeł. K. Marulewska, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.
- Pawlik Robert, *O detronizacji władz i zwierzchności. Myśl teologiczna Erika Petersona*, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson Erik, *Chrystus jako imperator*, przeł. T.M. Myśków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson Erik, *Kościół*, przeł. T.M. Myśków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.
- Peterson Erik, *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, przeł. T.M. Myśków, „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson Erik, *Monoteizm jako problem polityczny*, przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20.
- Peterson Erik, *Theological Tractates. Edited, Translated and with an Introduction by Michael J. Hollerich*, Stanford 2011
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Schmitt Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, tr. G.L. Ulmen, New York 2006.
- Scruton Roger, *Ojkofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 1993, nr 4.
- Wonicki Rafał, *Polityka władzy i wolności w myśli Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3.

*Pojednanie przez historię: refleksja
eschatologiczna w Fenomenologii ducha
G.W.F. Hegla*

Monika Woźniak
Uniwersytet Warszawski

Zagadnieniem, które wysuwa się na pierwszy plan w pracach poświęconych Heglowskiej eschatologii, jest z pewnością pytanie o kres historii. Nie sposób przecenić tu roli Alexandre'a Kojève'a i jego cyklu wygłaszanych w latach trzydziestych wykładów o *Fenomenologii ducha*, w których teza o obecności wizji końca historii u Hegla stanowi jeden z kluczowych punktów interpretacji. Spełnienie historii w systemie Heglowskim (tzn. w *Encyklopedii nauk filozoficznych*), który stanowi swoistą samowiedzę Napoleona¹ – tak, w najogólniejszym zarysie, przedstawić można eschatologię Hegla według Kojève'a.

Interpretacja ta napotkała na silny opór; pośród myślicieli jej przeciwnych można wymienić chociażby Paula Ricoeura, który nie zawahał się nazwać podobnego poglądu „uporczywym przesądem”². Zdaniem francuskiego hermeneuty lektura Hegla nie pozostawia wątpliwości, że filozof nie wierzy w zakończony charakter dziejów Państwa, w faktycznej historii poszczególnych państw widząc jedynie załączki sensu. Refleksja nad dziejami nie zamyka historii. Ricoeur odsyła tu do *Zasad filozofii prawa* i interpretacji przedstawionej przez Erica Weila w *Hegel et l'État*. Argumentacja Weila opiera się na wskazaniu miejsca, które przypada dziejom powszechnym w konstrukcji całości systemu, a także na analizie prawa międzynarodowego i jego stosunku do powinności.

¹ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 170–181.

² P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 292. Należy zaznaczyć, że Ricoeur nie odsyła bezpośrednio do dzieła Kojève'a.

Zdaniem Ricoeura, powtarzającego wywody Weila, dzieje, rozumiane jako pochod duchów narodów, pełnią u Hegla niejako rolę zastępczą wobec prawa międzynarodowego, które okazuje się obszarem moralności (por. §333 i dalej). Zakończenie rozwoju historycznego wymagałoby urzeczywistnienia prawa międzynarodowego jako rzeczywistego prawa. Otwarte pozostaje jednak pytanie, na ile ten warunek pochodzi od samego Hegla, a na ile jest projekcją Weila łączącego heglizm z kantyzmem.

Niezależnie od tego, jak rozstrzygniemy tę kwestię, w przypadku Kojève'a argumentacja ta trafia w próżnię. Autor *Wstępu do wykładów o Heglu* wyraźnie zastrzega, że mówi o *Fenomenologii ducha*. To, że Hegel w okresie pisania *Zasad filozofii prawa* nie wierzył, że jakiegokolwiek rzeczywiste państwo – a tym bardziej nieistniejące już państwo Napoleona – wyznaczało kres historii, wydaje się oczywiste już na podstawie lektury przedmowy ze słynnym fragmentem o sowie Minerwy. Przywołać można także §343, w którym Hegel wyraźnie wykląda, że zakończenie pewnego ujęcia siebie Ducha jest zarazem jego przejściem w inną zasadę. Jeśli chcemy wejść w dialog z Kojève'em, powinniśmy zwrócić się zatem nie ku *Zasadam...*, a ku *Fenomenologii ducha*.

Sam Éric Weil, słuchacz wykładów Kojève'a³, jest zresztą świadomy wspomnianej różnicy między jenajskim a berlińskim okresem filozofii Hegla: pozwala sobie nawet na kąśliwą uwagę, że „zainteresowanie, które ostatnio wywołała *Fenomenologia Ducha*, niezbyt korzystnie przyczyniło się do rozumienia myśli Hegłowskiej, chociaż miało bardzo dużą wartość, przyciągając do tego wielkiego filozofa uwagę amatorów filozofii”⁴. Weil uważa, że zbyt łatwo pzapomina się o tym, w jakim momencie historycznym została ukończona *Fenomenologia*, i to, że historia rozwinęła się w innym kierunku: „Napoleon upadł, najwyższy punkt historii nie został osiągnięty, światowe Cesarstwo Ducha, które kończy rozwój *Fenomenologii*, nie zostaje zrealizowane”⁵. Interpretacja Kojève'a byłaby więc nie tyle niesłuszna, ile niepotrzebna – *Fenomenologia* nie ma znaczenia dla heglizmu, ponieważ sfalsy-

³ Zob. M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca 1988, s. 225–227.

⁴ É. Weil, *Hegel et l'État*, Paris 1950, s. 73. Tłum. M. Szada, przekład niepublikowany.

⁵ Tamże.

fikował ją rozwój dziejów, a Hegel – w przeciwieństwie do swojego niepokornego interpretatora – wyciągnął z tego odpowiednią lekcję. Z tego powodu właściwy cel Weila stanowi analiza koncepcji państwa w *Zasadach filozofii prawa*.

Przeciwno tezie o końcu historii wystąpił również Daniel Berthold-Bond w artykule *Hegel's Eschatological Vision: Does History Have a Future?*, choć stawia on problem nieco inaczej. Jego zdaniem czytelnik Hegła zawieszony jest pomiędzy dwiema przeciwstawnymi interpretacjami „końca historii”: absolutystyczną, w świetle której spełnienie osiągnięte przez ducha jest ostateczne, a jakkolwiek postęp po nim – niemożliwy, oraz nieabsolutystyczną, według której podstawową właściwość ducha stanowi wieczna zmiana i postęp, a kres przedstawiony przez Hegła nie ma charakteru ostatecznego, ale zwiastuje raczej nową epokę. Berthold-Bond zaznacza, że stanowisko Hegła jest w tym punkcie ambiwalentne, a sprzeczności obu stanowisk nie da się usunąć, jednak mimo to czytelnik jest zmuszony wybierać pomiędzy nimi. W opinii amerykańskiego badacza druga z przedstawionych interpretacji okazuje się bardziej płodna. I tu, trzeba przyznać, że większość argumentów tekstowych przemawiających za interpretacją nieabsolutystyczną pochodzi z dzieł późniejszych niż *Fenomenologia*.

Tymczasem, wracając na chwilę do tezy Kojève'a, warto przyrzeć się części C szóstego rozdziału *Fenomenologii ducha: Duch pewny samego siebie. Moralność*. Jakkolwiek dialog z myślą Kojève'a jako interpretatora Hegła – chciałabym bowiem wyraźnie podkreślić, że abstrahuję w tym artykule od poglądów filozoficznych Kojève'a i ich oceny – wymaga ponownej lektury *Fenomenologii ducha*.

Przypomnijmy zatem zarys treści analizowanego rozdziału. Wychodząc od systemu Kantowskiego, Hegel rozwija sprzeczności obecne w światopoglądzie moralnym jako stosunku tego, co moralne, i tego, co naturalne. Światopogląd moralny okazuje się całym gniazdem takich sprzeczności – oszukańczym ruchem „przestawiania i przekręcania”, to znaczy takim przechodzeniem od ustanowionego momentu do momentu mu przeciwstawnego, które wymaga zakłamania, „przekręcenia” tego pierwszego. Antynomie te znajdują rozwiązanie dopiero w sumieniu, w którym samowiedza moralna znajduje oparcie i treść w pewności samej siebie. Sumienie, jako to, co określone przez przekonanie, potrzebuje jednak wyrażenia w mowie i uznania przez inną

świadomość. Napotyamy tu na dwa aspekty sumienia – duch rozdwa się wewnętrznie na świadomość prawodawcy i podlegającego prawu. Świadomość ogólna, bierna i trzymająca się obowiązku, ocenia świadomość działającą jako złą, ponieważ przeciwstawia się ona temu, co ogólne. Świadomość działająca zaś, ogłaszając swe własne działanie za obowiązek, rozpoznaje świadomość sumienia jako hipokryzję. W swoim sądzie ta pierwsza zrównuje się jednak z drugą – chociaż wydaje sąd moralny z pozycji ogólności, jej prawo okazuje się prawem jedynie szczegółowym, dlatego że przeciwstawia się innej świadomości. Tę równość rozpoznaje świadomość działająca, wyznając siebie jako złą. Tym samym, rezygnując ze swojego bytu dla siebie i zakładając siebie w ciągłości ze świadomością, od której domaga się uznania jako równej sobie – zakłada ona siebie jako ogólność. Dochodzi do pojednania – świadomość zła przybiera postać czegoś ogólnego, wobec czego świadomość oceniająca uznaje ją ostatecznie, rezygnując z oceny – a tym wzajemnym uznawaniem jest Duch absolutny.

Sam Kojève przyznaje, że w rozdziale tym nie ma mowy *explicite* o Napoleonie; jego tematem są ideologie, które rozwijają się w świecie porewolucyjnym⁶. Dokonuje jednak utożsamienia złej świadomości z Napoleonem, a oceniającej – z poetą romantycznym (tradycyjnie odczytywanym jako Jacobi lub Novalis). Przesłankę za słusznością utożsamienia złej świadomości z Bonapartem stanowi z pewnością fragment o kamerdynerze, w którym zło jako działające zostaje wprost utożsamione z figurą bohatera⁷. Przywołać trzeba jednak uwagę Karla Löwitha: w *Fenomenologii ducha* „rozwój myśli i związki historyczne tym mniej dają się oddzielić, że pozbawione są jakiegokolwiek empirycznego przyporządkowania i przenikają się nawzajem”⁸. Wydaje się wręcz, że Hegel starannie zaciera konkretne odniesienia, a proste przyporządkowania zafałszowują złożoność relacji między porządkiem dziejów i porządkiem fenomenologicznym.

Z kolei pojednanie interpretuje Kojève jako uznanie Napoleona przez Hegla, co budzi bardzo poważne wątpliwości. Filozof częściowo

⁶ A. Kojève, dz. cyt., s. 172.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1965, s. 270.

⁸ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 49.

wo przyznaje się do nich sam: trudno mówić o jakimkolwiek uznaniu Hegla przez Napoleona, a powinno być ono przecież wzajemne. To, kto ma być usatysfakcjonowany w ostatnim państwie, trapi wciąż Kojève'a jako nierozwiązany problem.

Kolejna wątpliwość wiąże się z prymarną dla Kojève'a funkcją państwa. Tłumaczy on, że historia jest skończona, albowiem państwo do tarło do swej formy ostatecznej (napoleońskiego wszechświatowego cesarstwa), a „Człowiek jest ukształtowany przez Państwo, w którym żyje i działa, a zatem Człowiek nie będzie się już zmieniał”⁹. Tak silne podporządkowanie państwu tego, co ludzkie, wydaje się wątpliwe. Jak przypomina Zbigniew Kuderowicz, państwo jest u Hegla – aż i jedynie – rzeczywistością wolności konkretnej¹⁰.

Wnikliwa lektura Kojève'a pokazuje jednak, że w trakcie wygłoszenia wykładów w jego koncepcji dokonano się znaczące przesunięcie. Oto bowiem w wykładach z roku akademickiego 1938–1939, poświęconych *Wiedzy absolutnej*, znajdujemy taki zadziwiający fragment:

Doskonałe Państwo? Nie może być wątpliwości, że bardzo do tego jeszcze daleko. Tyle tylko, że również sam Hegel opracowując w 1806 roku „Fenomenologię ducha” bardzo dobrze wiedział, iż Państwo nie zostało jeszcze w sposób aktualny urzeczywistnione w całej swej doskonałości. Stwierdzał tylko, że istnieje w świecie załączek tego Państwa¹¹.

Słowa te brzmią zadziwiająco podobnie do późniejszych wypowiedzi Ricoeura i innych krytyków koncepcji urzeczywistnionego kresu historii. To przesunięcie jest Kojève'owi potrzebne, aby obronić status Hegla jako mędrca. Niejako przewidując krytykę swoich oponentów, Kojève stara się – skoro nie da się obronić prawdy *Fenomenologii* – przekształcić swoją interpretację tak, aby dla uznania racji Hegla wystarczyło zaakceptowanie możliwości zawartego w dziele projektu, uznanie go za ideał.

⁹ A. Kojève, dz. cyt., s. 170.

¹⁰ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 34–36.

¹¹ A. Kojève, dz. cyt., s. 311.

Autor *Wstępu do wykładów o Heglu* kapituluje więc niejako, targany sprzecznościami własnej interpretacji. Pozostawmy już w tym miejscu jego komentarz do *Fenomenologii ducha*, by przenieść się w sam jej rdzeń, do rozdziału *Wiedza Absolutna*, właściwego celu całej drogi. Czytamy tam:

Ponieważ osiągnięcie doskonałości przez ducha polega na pełnej *wiedzy* o tym, czym *on jest*, [na pełnej wiedzy] o swojej substancji, wiedza ta jest jego *wchodzeniem w siebie*, podczas którego duch opuszcza swe istnienie i przekazuje swą postać pamięci. W tym swoim wchodzeniu w siebie duch pogrąża się w noc swojej samowiedzy, ale jego istnienie, które zanikło, zostaje w niej zachowane. I to zniesione istnienie – tzn. istnienie poprzednie, ale zrodzone na nowo z wiedzy – jest istnieniem nowym, nowym światem i [nową] postacią ducha¹².

Nie ulega zatem wątpliwości, że wiedza absolutna jest zakończeniem jedynie pewnego etapu rozwoju ducha, a etap ten nie kończy historii. Dalszy rozwój zaczyna się niejako z punktu startowego, ale punkt ten – dzięki pamięci, która niejako „wewnątrz” ducha zachowuje poprzednie doświadczenia – znajduje się szczebel wyżej. Wiedza o sobie samym ducha, punkt dojścia całego systemu, staje się nowym punktem wyjścia. Jak podkreślał Marek Siemek, istota wiedzy absolutnej zawiera się w tym, że nie jest ona wiedzą bezpośrednią, ale istnieje jako *proces*, jako system zapośredniczeń, także w obrębie samej siebie¹³. Struktura wiedzy absolutnej ma zatem naturę koła; owa kolistość nie wyklucza jednak rozwoju, właśnie dlatego, że wyróżnionym elementem jest sam proces stawania się, a każdy powrót do siebie samego, każde *Er-innerung*, stanowi nowe zapośredniczenie, zmianę w samym duchu, wymagającą nowego pojednania.

W moim przekonaniu, niezależnie od atrakcyjności tezy Berthold-Bonda o niejednoznaczności stanowiska Hegla, cytowany powyżej fragment stanowi decydujący argument na rzecz tezy, że koncepcja filozofa już na poziomie *Fenomenologii ducha* wyklucza ostateczny kres historii. W tym kontekście nie dziwi dalsza ewolucja poglądów Hegla,

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 427.

¹³ M. Siemek, *Hegel i różnica epistemologiczna*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article170>, data dostępu: 21.01.2014].

prowadząca – jak już pokazywano – ku całkowicie jednoznacznemu stanowisku na temat końca historii wyrażonemu w *Zasadach filozofii prawa*.

Ta *eschata* są jednak pojęciem daleko szerszym niż „kres historii”. Być może więc należy odkopać niejako właściwą problematykę eschatologiczną u Hegla, odsłonić ją spod tematyki państwa i posthistorii. Warto to uczynić chociażby dlatego, że pozwoliłoby to dostrzec wagę innych kategorii, być może istotniejszych ze względu na zagadnienie Heglowskiej refleksji na temat eschatologii, przede wszystkim zaś ściślej związanych z *Wiedzą absolutną*.

Taką centralną dla tego rozdziału kategorią jest, w moim przekonaniu, *Versöhnung*, pojednanie. Pobrzmiewa w nim pewien religijny ton; nie sposób nie wspomnieć, że to właśnie tego terminu (oraz związanego z nim czasownika) Luter używa dla przetłumaczenia greckiego *katallage/katallasso* u Pawła (Rz 5, 10–11; Rz 11, 15; 1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 18–20), a także *hilasmos* u Jana (1 J 2, 2; 1 J 4, 10), co pozwala mówić o nim jako o jednym z kluczowych terminów soteriologicznych chrześcijaństwa. Jak słusznie podkreśla Timothy Luther, Hegel używa tego słowa jako terminu na przewyżczenie alienacji¹⁴. Co ważne, pojednanie nie zakłada abstrahowania od konfliktu; wręcz przeciwnie, stanowi ono nie powrót do *status quo* sprzed konfliktu, ale raczej pewien całkowicie nowy stan. Jednocześnie pojednanie okazuje się końcem zła: dla Hegla *das Böse* jest bowiem związane z momentem bytu w sobie, z wchodzeniem w siebie i nierównością z sobą samym. Taka charakterystyka zła, związana z tym, co szczegółowe, obecna była już w rozdziale o moralności i powtórzona zostaje przy omówieniu religii jawnej. Tam zło zostaje zniesione w wyobrażeniu dzięki śmierci Chrystusa jako ofierze ze szczególności, z jednostkowego istnienia, które zostaje zniesione. Pojednanie świadomości z innobytem, z tym, co w swoim byciu w sobie określane jest jako zło, poprzez wcielenie i śmierć Chrystusa opisuje Hegel następująco:

¹⁴ T.C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lanham 2009, s. 250. Teza autora o nieutopijności Heglowskiego projektu pojednania nie stoi w sprzeczności z moimi poglądami: po pierwsze, Luther skupia się na Heglowskiej filozofii prawa, nie na *Fenomenologii ducha*, po drugie zaś, dostrzeżenie oczywistych konotacji tego pojęcia z eschatologią chrześcijańską nie przesądza o ocenie jego utopijności.

Istota abstrakcyjna wyobcowała się z siebie; ma ona naturalne istnienie i rzeczywistość wyposażoną w jaźń; ten jej innobyty, czyli ta jej zmysłowa obecność zostaje [następnie] wycofana przez drugie stawanie się czymś innym i założona jako coś zniesionego, *ogólnego*. Dzięki temu istota stała się w zmysłowej obecności czymś dla siebie samej. Bezpośrednie istnienie rzeczywistości przestało być czymś obcym lub zewnętrznym w stosunku do istoty, gdyż jest teraz czymś zniesionym, ogólnym. Śmierć ta jest więc zmartwychwstaniem istoty jako ducha¹⁵.

W śmierci tej, dzięki zniesieniu szczegółowości, dochodzi do zniesienia przedmiotowości, innobyty Pośrednika. Jednostkowa samowiedza ducha przechodzi w samowiedzę ogólną. Dla Hegla istotne jest nie konkretne, historyczne zdarzenie, ale życie gminy, dopiero w gminie ujęte zostanie bowiem znaczenie tej śmierci – w rozpoznaniu tożsamości istoty absolutnej z własną jaźnią we wspólnocie miłości, a więc w pojednaniu. Dokonuje się ono jednak tylko w wyobrażeniu, w *sercu* gminy, ale jeszcze nie w jej *świadomości*. Wyobraża więc ona sobie pojednanie jako coś umiejscowionego w przyszłości, obarczone ciągle oczekiwaniem jakichś zaświatów, tak jak śmierć Chrystusa wydaje się jej czymś, co zaszło w dalekiej przeszłości, a nie tym, co stanowi jej terażniejszość.

O absolutnym pojednaniu można więc mówić dopiero w *Wiedzy absolutnej*, w której rzeczywista samowiedza ducha musi stać się przedmiotem jego świadomości. Pojednanie samowiedzy i świadomości, o którym mówi Hegel, polega na tym, że po przejściu drogi fenomenologii, drogi przyglądania się ruchowi poszczególnych postaci ducha i znoszeniu różnic, duch dochodzi do pełnej wiedzy o sobie samym. Dzięki ujęciu swojego pojęcia, duch zyskuje wiedzę o swojej bezpośredniości, jest świadomy samego siebie jako przedmiotu (posiada pewność swojego przedmiotu, tak jak w świadomości zmysłowej)¹⁶, a doprowadzenie do końca przedstawiania siebie jako przedmiotu jest zarazem refleksyjnym skierowaniem ku sobie samemu¹⁷.

Jak jednak widzieliśmy, to pojednanie nie pociąga za sobą tezy o końcu historii. Można więc słusznie zapytać, czy absolutnego cha-

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 386–387.

¹⁶ Por. tamże, s. 426.

¹⁷ Por. tamże, s. 420.

rakteru pojednania nie należy rozumieć nie tyle jako ostatecznego, ile raczej jako w pewien nieskończony sposób odniesionego do absolutu, który jest rozumiany jako całość systemu zapośredniczeń. Wydaje się, że to właśnie ów zawsze zapośredniczony charakter wiedzy absolutnej, bardziej nawet niż Hegłowski sprzeciw wobec jednostronnie ujętego *Jenseits*, skazuje poszukiwanie eschatologii u tego filozofa na porażkę. Wobec nieskończonego rozwoju ducha wszystkie końce zdają się jedynie częściowe, a kategorie, z którymi chcielibyśmy je łączyć, takie jak pojednanie, okazują się w istocie quasi-eschatologiczne. Czy jednak faktycznie to, co eschatologiczne, musi skapitulować pod naporem postępu Ducha?

W moim przekonaniu u Hegła znajdujemy tylko jedną kategorię, która wytrzymuje ów napór, stanowiąc jednocześnie kwintesencję Hegłowskiego myślenia o tym, co ostateczne. Tą kategorią jest *wieczna terażniejszość* (*die ewige Gegenwart*).

Pojęcie to nie pojawia się właściwie w *Fenomenologii*. Znane jest raczej ze słynnego zdania ze wstępu do *Wykładów z filozofii dziejów*, zgodnie z którym „filozofia, jako wiedza o prawdzie, ma do czynienia z wieczną terażniejszością”¹⁸, wiąże się także z rozważaniami o czasie i wieczności w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Zastosowanie tej kategorii do *Fenomenologii* – co więcej, uznanie za kluczową dla rozumienia rozwijanej tam myśli eschatologicznej – wymaga więc uzasadnienia. Przypomnijmy fragment z *Wiedzy absolutnej* poświęcony czasowi:

Czas – to *pojęcie* samo, które jest i przedstawia się świadomości; dlatego też duch nieuchronnie występuje w czasie i występuje w nim dopóty, dopóki sam nie *ujmie* swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie unicestwi czasu. Czas jest *zewnątrzną*, oglądaną, przez jaźń *nieuchwyconą* czystą jaźnią – tylko oglądanym pojęciem. Kiedy zaś pojęcie ujmuje samo siebie, wtedy znosi swą formę czasową, ujmuje ogląd pojęciowo i jest pojęciowo ujętym i pojęciowo ujmującym oglądem. – Czas jest więc przeznaczeniem i koniecznością ducha, który nie doszedł jeszcze w sobie do pełnego rozwoju¹⁹.

¹⁸ Tenże, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958, s. 118.

¹⁹ Tenże, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 418.

Michael Murray pisze w tym kontekście o różnicy między duchem „w” czasie i duchem „jako” czasem, gdzie to drugie miałyby być rozpoznaniem przez ducha identyczności Czasu i Pojęcia, rozpoznania czasu jako formy życia ducha²⁰. Unicestwienia czasu nie należy jednak rozumieć jako końca historii; polega ono raczej na przewyciężeniu czasu poprzez uświadomienie sobie przez ducha jego własnej natury, to znaczy tego, że rozwija się on w czasie. Ujęcie poszczególnych momentów ze względu na całość (czy też, w kategoriach Hegłowskich, ujęcie pojęciowe), zachowuje minione formy ducha. Nie sposób nie przywołać tu komentarzy Micheleta do *Encyklopedii nauk filozoficznych*, zgodnie z którymi czas w swoim pojęciu okazuje się absolutną terażniejszością, i – tym samym – wiecznością²¹. *Die ewige Gegenwart* polega, moim zdaniem, właśnie na owym podwójnym stosunku tego, co historyczne, i tego, co terażniejsze: na zachowaniu minionych szczebli w terażniejszej głębi Pojęcia i na tym, że terażniejszość jest sobą tylko wraz ze swoją drogą stawania się.

W tym kontekście szczególnie interesujące okazuje się zdanie poprzedzające słynną parafrazę Schillera, stanowiącą zamknięcie całej *Fenomenologii ducha*. Mówi ono, przypomnijmy, o historii oraz nauce o przejawiającej się wiedzy, które razem:

²⁰ „Pod pojęciem *ducha w czasie* rozumie się, że czas odniesiony do ducha postrzega się jako obcy płaszcz, noszony przez ducha, jako zwykłą formę, którą przygodnie zdarza się mu się przyjąć, wyłącznie subiektywną i pozorną; formę, która określa ustanowioną uprzednio ścieżkę, którą kieruje się duch. Przeciwnie, pod pojęciem *ducha jako czasu* rozumie się rozpoznanie czasu jako rdzennego i wyłącznego kształtu życia ducha, jako substancji i treści jego rzeczywistości, i jako absolutu, którego kurs historyczny jest zdeterminowany samorozwojem ducha” (M. Murray, *Time in Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, „The Review of Metaphysics” 1981, nr 4, s. 702). Murray, porównując koncepcje czasu w siódmym i ósmym rozdziale, proponuje takie rozumienie eschatologii, zgodnie z którym to właśnie rozpoznanie własnej czasowości miałyby stanowić główną charakterystykę zapowiadanej „nowej epoki”. Niezależnie od tego, że w swoim tekście staram się wypuklić inne elementy *Wiedzy absolutnej*, co pozostaje w związku z próbą pewnego odejścia od nieabsolutystycznej, „epokowej” koncepcji Hegłowskiej eschatologii, propozycja Murrraya wydaje się mi się spójną i w wielu punktach niezwykle płodną interpretacją.

²¹ G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, bd. 9, Frankfurt 1970, s. 50.

stanowią pojęciowo ujętą historię, są wspomnieniem i drogą krzyżową ducha absolutnego, rzeczywistością, prawdą i pewnością jego tronu, bez których duch absolutny byłby pozbawioną życia samotnością²².

Światosław Florian Nowicki tłumaczy występujące w tym miejscu oryginalnie *Schädelstätte* jako Golgotę; zmiana ta wydaje się całkowicie słuszna z leksykalnego punktu widzenia: bezpośrednim ekwiwalentem Drogi Krzyżowej byłoby bowiem *Kreuzweg*. Nowicki skłonny jest łączyć to zdanie z fragmentem poświęconym frenologii w pierwszym tomie dzieła, gdzie czaszka rozpatrywana jest jako zewnętrzna rzeczywistość ducha. Czaszka miałaby być tu przeciwstawiona temu, co wewnętrzne – wspomnieniu, pamięci. Jak wyjaśnia badacz,

jeśli rzeczywiste dzieje ujmujemy w sposób pojęciowy, to stają się one naszą samowiedzą, czymś, co dzięki temu nadal żyje wewnątrz nas jako *Erinnerung*, tzn. jako przeszłość włączona w naszą duchową aktualność i składająca się na naszą duchową istotę, a zarazem oddzielamy od tego żywego elementu to, co martwe, widząc w historii także cmentarzysko, zbiorowisko martwych odpadków²³.

Historia, o której tu mowa, przeciwstawiona zostaje *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*, nauce o przejawiającej się wiedzy, i oznacza czas poza życiem ducha, przypadkowość wydarzeń historycznych, złożenie samego siebie w ofierze poprzez uświadomienie sobie własnej granicy. Dopełniona przez fenomenologiczne ujęcie, które wykazuje znaczenie tych wydarzeń w procesie rozwoju ducha, śmierć ta staje się zarazem zmartwychwstaniem, powrotem do siebie samego, zrównaniem ze sobą samym. Sama historia powtarza więc dialektykę szczególności i ogólności znaną nam już z filozoficznej rekonstrukcji dogmatów chrystologicznych i soteriologicznych.

²² Tenże, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 428.

²³ Tenże, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 654 (przypis 185). O symbolice Golgoty w tym fragmencie mówi także Katrin Pahl, wiążąc ją głównie ze śmiercią poszczególnych „figur świadomości”. Ta interpretacja, pomimo wielu ciekawych uwag, znacznie wyolbrzymia jednak tragizm *Wiedzy absolutnej*, zob. K. Pahl, *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Evanston 2012, s. 87–88.

Zebranie Heglowskich wątków eschatologicznych w pojęciu wiecznej terażniejszości, rozumianej jako zachowanie tego, co minione, w aktualności Ducha, pozwala zobaczyć, że tym, co ostateczne, okazuje się w istocie rzeczy sama historia. To ona, będąc podstawą ciągłej zmiany, jest jednocześnie drogą pojednania, dokonującego się poprzez ujęcie jej właściwej istoty. Nie ma żadnego końca historii, albowiem ostateczną instancją okazuje się sama historia, wiecznie wytwarzająca samą siebie. To ona przerzuca tu pomost między tym, co skończone i tym, co nieskończone.

Interpretację Heglowskiej eschatologii rozpoczęliśmy od tezy o całkowitym kresie rozwoju historycznego, która okazała się nie do pogodzenia z koncepcją zawartą w *Wiedzy absolutnej*. Omówiliśmy również nieco subtelniejszą interpretację tezy o końcu historii, którą jest interpretacja nieabsolutystyczna, znajdująca wielu zwolenników – część z nich, by wymienić chociażby Karla Löwitha, nie waha się, pomimo braku ostatecznego kresu, mówić o eschatologii. Jak starałam się jednak pokazać, kategoria *wiecznej terażniejszości* pozwala ocalić niemetaforyczne rozumienie tego, co ma się u Hegla okazać absolutnym i ostatecznym. Nie ulega wątpliwości, że Hegel w okresie pisania *Fenomenologii ducha* ma poczucie, że zaczyna się nowa epoka; sprowadzenie jednak skomplikowanego systemu zapośredniczeń, który przedstawia sobą wiedza absolutna, do tego poczucia, wydaje mi się pewnym uproszczeniem myśli Heglowskiej, sprowadzającym, w najważniejszym zarysie, filozofię Heglowską do dowolnej historiozofii (choćby takiej, jak proponowana dużo wcześniej przez Vico). Tymczasem to właśnie radykalny sprzeciw wobec transcendencji pojmowanej absolutnie, w oderwaniu od tego, co immanentne – a więc także sprzeciw wobec zewnętrznego wobec ducha celu – jak również fakt, że jedynym *eschatonem*, jaki się ostaje, jest samo wszechobjmujące istnienie ducha jako czasu, czyni projekt Heglowski radykalnie nowoczesnym.

Bibliografia

- Berthold-Bond D., *Hegel's Eschatological Vision: Does History Have a Future?*, „History and Theory” 1988, nr 27, z. 1, s. 14–29.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, tłum. A. Landman, Warszawa 1963–1965.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. A. Landman, Warszawa 1958
- Hegel G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, bd. 9, Frankfurt 1970.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Luther T.C., *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lanham 2009.
- Murray M., *Time in Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, „The Review of Metaphysics” 1981, nr 4, s. 682–705.
- Pahl K., *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Evanston 2012.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Roth M.S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca 1988.
- Siemek M., *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka”, 16 (2004), <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article170>, data dostępu: 21.01.2014.
- Weil É., *Hegel et l'État*, Paris 1950.

Co się dzieje po końcu historii? Francuzi czytają Hegla

Bartosz Wójcik
Uniwersytet Jagielloński

Pojęcie „końca historii” stanowi jedną z najszerzej dyskutowanych kwestii w nowoczesnej recepcji filozofii Hegla. Z uwagi na powiązanie z dziedziną społecznohistorycznej *praxis* pojęcie to szczególnie często poddawano rozmaitym interpretacjom, począwszy od tych Heglowi najbardziej przychylnych (wedle których filozof znakomicie antycypuje kondycję świata późnej nowoczesności), a kończąc na tych najbardziej nieżyczliwych (które obarczały myśliciela odpowiedzialnością za dwudziestowieczne kataklizmy totalitarne). Intelektualny ferment, wywołany przez newralgiczny problem „końca historii”, zawdzięcza swoją dynamikę Alexandre’owi Kojève’owi i jego kontrowersyjnej wykładni filozofii Hegla (inspirowanej również myślą Marksa i Heideggera)¹ silnie oddziałującej na młodą francuską elitę intelektualną. Na legendarne seminaria Kojève’a, prowadzone w paryskiej kawiarni w latach 1933–1939, uczęszczali między innymi: Raymond Queneau, Raymond Aron, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Éric Weil czy Georges Bataille. Ten ostatni będzie szczególnie ważny dla naszych rozważań; zanim jednak zajmiemy się relacjami

¹ Na te powinowactwa filozofów zwraca uwagę np. Pierre Macherey, gdy pisze: „Cały kunszt hipotezy Kojève’a polegał na tym, że udało mu się pod nazwiskiem Hegla sprzedać dziecko spłodzone z Marksem i Heideggerem” (P. Macherey, *Lacan avec Kojève, philosophie et la psychoanalyse*, cyt. za: E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005, s. 154). Wydaje się jednak, że tak daleko idące oddzielanie Hegla i Kojève’a jest – jak postaram się pokazać – nie do końca uprawnione. Problem Kojève’a leży gdzie indziej, nie w zdradzie litery Heglowskiego tekstu poprzez jego nadmierną instrumentalizację. Sam ten tekst nieustannie bowiem siebie ćwiartuje, dekomponuje i aktywizuje rozmaite – często antagonistyczne – strategie czytania. *Niedoczytanie* Hegla jest jego właściwym czytaniem, urzeczywistnianiem jego paradoksalnej dialektyki, w ramach której każda ortodoksja jest heterodoksją, a heterodoksja – ortodoksją.

charyzmatycznego nauczyciela i starszego od niego o pięć lat ucznia, należy zbadać, co kryje się pod enigmatycznym hasłem „końca historii”, czyli po prostu przedśledzić historię „końca historii”.

Nie zagłębiając się w rozległe dzieje chrześcijańskiej eschatologii, historii zbawienia, apokalipsy i innych wizji mesjańsko-teleologicznych, można rozpocząć – jak zresztą nakazuje dialektyka – *in media res*, to znaczy we Francji lat 30., a dokładniej w roku 1933 na seminarium Alexandre’a Koyrégo w *École Pratique des Hautes Études* z filozofii religii Hegła. Filozofa interesował przede wszystkim problem czasu i czasowości we wczesnych wykładach jenajskich (teksty z lat 1805–1806, które bezpośrednio poprzedzają *Fenomenologię ducha*). Stawką tych pism miało być odnalezienie modelu pojednania czasu i wieczności, ruchu i spoczynku, czego wyrazem było pojęcie „bezczasowego stawania się”. Jak zauważa Koyré w artykule *Hegel w Jenie*², streszczającym problematykę wykładów, całość tych refleksji zawiera się w formule Hegła zapisanej na marginesie jego notatek – *Geist ist Zeit* (duch jest czasem)³. Porównując, komentując i szczegółowo analizując manuskrypty jenajskie, Koyré wyczytuje tam zaskakujące i nieco tajemnicze, fenomenologiczne rozumienie czasu jako „niepokoju” (*Unruhe*) nieskończonego ducha, drążącego samo jądro bytu. Na tym źródłowym i fundamentalnym „niepokoju” jako czasie zostaje wzniesiony cały dialektyczny system Hegła – opierający się na prymacie dynamicznego stawania się nad uspokojonym bytem. Byt nie-spokojny, nie spoczywa w sobie i dlatego jest permanentnie niezaspokojony, wychodzi poza siebie i w tej negacji samego siebie, w byciu innym niż on sam, może dopiero stać się sobą. Dialektyczny ruch negacji, nie-spokojnej nieskończoności znoszącej unieruchomione i spetryfikowane formy bytu jest czasem. Czas ten jest ludzkim czasem, bo to sam człowiek jest czasem – w nim, w jego życiu urzeczywistnia się obecność ducha. Skoro czas, zauważa Koyré, jest określany poprzez odniesienie do przyszłości i przeszłości, nie może być pełny – bo przyszłość jest nieznaną, a to oznacza, że duch nie może się w zupełności zamienić w czas. Rozwiązanie tej sprzeczności musi prowadzić

² Koyré opracowuje w tym artykule – w gruncie rzeczy – dwie wersje jenajskiej filozofii przyrody Hegła – jedną pochodzącą z *Jenajskiej logiki* (1804–1805) oraz drugą z *Jenajskiej filozofii realnej II* (1805–1806). Por. A. Koyré, *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s.73–101.

³ Tamże, s. 94.

do jakiejś formy spełnienia się czasu człowieka, co dopiero umożliwi filozofię dziejów. Wynika stąd, że bez *kresu dziejów* jako ostatecznego spełnienia niemożliwa byłaby do pomyślenia Hegłowska *filozofia dziejów*.

Filozofia historii – a zatem filozofia Hegła, „system” – byłaby możliwa, tylko gdyby historia była zakończona; gdyby nie było już przyszłości; gdyby czas mógł się zatrzymać. Możliwe, że Hegel w to wierzył. Możliwe nawet, że wierzył nie tylko, że jest to zasadniczy warunek systemu – sowy Ateny zaczynają lot wyłącznie nocą – lecz również że ten zasadniczy warunek został już spełniony, że historia faktycznie się skończyła i właśnie dlatego on sam mógł – mógł być – ją domknąć⁴.

Jednocześnie spełnienie jest sprzeczne z przyszłościowym charakterem dialektyki czasu (czyli działania człowieka, który poprzez negację przekształca byt ze względu na przyszłościowy projekt – bliskość młodego Hegła i Heideggera jest tutaj wyraźna), toteż Koyré diagnozuje u Hegła nieusuwalne napięcie pomiędzy *niedomkniętą* historycznością ludzkiej kondycji zorientowanej na przyszłość oraz *domkniętym* systemem wiedzy absolutnej, który podmiotowe zaangażowanie przewycięża w kosztownych formach logicznych (jako konieczny moment samo-rozwoju pojęcia)⁵. Ostatecznie Hegłowski system dla nie potrafi przewyciężyć swojego wewnętrznego antagonizmu pomiędzy

⁴ Tamże, s. 101.

⁵ W tym sensie Koyré w swojej wykładni czasu u Hegła idzie o krok dalej niż Heidegger, z którym zresztą polemizuje (będąc jednocześnie pod jego wpływem). Jak pamiętamy, Heidegger w §82 *Bycia i czasu* konfrontuje się z Hegłowskim „pojęciem czasu” jako najbardziej radykalną formą potocznego rozumienia czasu. Czas Hegłowski, będący dialektycznie powiązany z przestrzenią, jest negacją negacji, czyli punktualnością – jest, podobnie jak u Arystotelesa, ciągiem „teraz”. Dlatego przyszłość, to jeszcze-nie-teraz, a nie jak chciałby Heidegger „przyjście[Kunft]”. Natomiast duch nie tyle popada w czas (jak pisze Hegel), co sam jest czasowością czasu. Koyré stara się przekroczyć ów dystans pomiędzy Heideggerem a Hegłem, klasyfikując tego drugiego jako jednego z prekursorów fenomenologicznego właśnie myślenia o czasie. O ile Heidegger ujednoznacza pojęcie czasu u Hegła (teleologiczny *koniec końców*), o tyle Koyré rozpoznaje fundamentalną dwuznaczność między historią a czasem, dziejami a logiką, czyli dialektykę dwóch końców. O wpływie Heideggera na lektury Hegła Koyré’go i Kojève’a zob. R. Jeffs, *The Future of the Future: Koyré, Kojève, and Malabou Speculate on Hegelian Time*, „Parrhesia” 2012, nr 15, s. 35–53.

„zatrzymaniem czasu” na końcu historii – dokonującym się w systematycznej logice filozofii dziejów – a istotą dialektyki, historycznego (uczasowionego) podmiotu, który jest w swojej źródłowej negatywności nieskończonym i niespokojnym ruchem ku przyszłości. Koyré nie odnalazł żadnej formuły pozwalającej na zapośredniczenie, czyli spekulatywne po-myślenie obu tych końców: *końca końców* (w dziejach) i *końca bez końca* (w czasie)⁶.

Hipoteza końca dziejów u Hegła, którą sformułował w kluczowym momencie swojego seminarium Koyré, stanie się najważniejszą, objawiającą sens Hegłowskiego stanowiska tezą dla Kojève’a (który *notabene* jeszcze w tym samym 1933 roku przejmie omawiane seminarium od swojego poprzednika, dziedzicząc po nim także pogląd o dualistycznym pęknięciu w Hegłowskim myśleniu o czasie). Kojève’owi, który jak głosi anegdota, podczas studiów podejmował czterokrotnie – i zawsze bezskutecznie – próbę lektury *Fenomenologii ducha*, najgłębsza istota myśli Hegła wyjawiała się właśnie przez pryzmat końca historii:

Ja tylko tłumaczyłem, że to właśnie powiedział Hegel, nikt jednak nie chce dopuścić do siebie myśli, że historia została już zamknięta, nikt nie jest w stanie tego strawić. Prawdę mówiąc, ja również zrazu pomyślałem, że to idiotyzm, później jednak zastanowiłem się i uznałem, że to genialne⁷.

Co dokładnie ukazało mu się jako genialne? Gdzie filozof ujrzał ów koniec historii?

⁶ We francuskiej filozofii dopiero Catherine Malabou podjęła się próby pomyślenia owej aporetycznej dwoistości dwu czasów u Hegła, a dokładniej dwóch *modi* przyszłości: chronologicznej (końca dziejów) i logicznej (stawania się pojęcia – w jego refleksyjnym kierowaniu się ku sobie). Tę w pełni dialektyczną pośredniość uosabia spekulatywne słowo *plastyczność*, które rozpada się na dwie skrajności: nabywania konkretnego kształtu (a także tworzenia tego, co nabywane) i unicestwiania formy – sama dwuznaczność plastyczności jest już dwuznaczna. Por. C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectics*, trans. L. During, New York 2005.

⁷ *Rozmowa Kojève’a z Gilles’em Lapouge’em* [w:] „La Quinzaine littéraire”, cyt. za: E. Roudinesco, dz. cyt., s. 153.

Kojève wieńczący *Fenomenologię ducha* rozdział VIII pt. *Wiedza absolutna* określił mianem „stanowiska post-historycznego mędrca – Hegla”⁸. Rozdział ten słusznie uchodzi za jeden z najbardziej niejasnych w całym Heglowskim dziele, jest poszarpany, trudny w lekturze i niedopracowany, dlatego wielu współczesnych komentatorów Hegla, jak np. Fredric Jameson czy Alenka Zupančič⁹, bądź go dezawuuje, bądź w ogóle pomija. Kojève natomiast czyni z niego klucz do swojej wykładni, która w gruncie rzeczy bazuje na mocnej – antropologicznej – interpretacji rozdziału IV, gdzie pojawia się słynna dialektyka Pana i Niewolnika, oraz na ostatniej części (VIII) o duchu absolutnym, w której znika człowiek i historia. Cała dialektyka uruchomiona przez spotkanie dwóch zantagonizowanych samowiedz walczących na śmierć i życie, z których wyłoni się struktura panowania i niewoli, zostaje zatrzymana i rozpuszczona w powszechnym zaspokojeniu – to jest w uniwersalnym uznaniu wszystkich nawzajem. Gwarantem tego uznania miałyby zaś być ostatnie, hegemoniczne i powszechne Państwo.

Według Kojève’a, który ujmuje problem od strony podwójnego znaczenia pojęcia czasu u Hegla, rzeczy mają się następująco: czas przyszły związany jest z działalnością człowieka – rozumianego za

⁸ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 618.

⁹ Zdaniem Jamesona *Fenomenologię* powinna wieńczyć część C rozdziału VI. *Duch*, czyli *Duch pewny samego siebie. Moralność*, w której zostaje w pełni wyartykułowana stawka Heglowskiego przedsięwzięcia: wzajemnego uznania się podmiotów w ramach intersubiektywnej wspólnoty regulowanej przez prawo i utrzymywanej przez instytucje państwowe (o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego tekstu). Dlatego rozdział *Wiedza absolutna* filozof określa jako „najbardziej schematyczne, rozczarowujące i niekonkluzywne zwieńczenie tego tak skomplikowanego dzieła” (por. F. Jameson, *The Hegel Variations on the Phenomenology of the Spirit*, London & New York 2010, s. 116). Natomiast Zupančič za *clou* Heglowskiego dzieła uważa rozdział poprzedzający *Wiedzę Absolutną*, czyli VII. *Religia*, w której zostaje odsłonięta komiczna struktura Ducha: dochodzi tam do odwrócenia perspektywy, już nie świadomość ujmuje Absolut, lecz Absolut ujmuje samego siebie (Jean Hyppolite ruch ten nazwał przejściem od „fenomenologii” do „noumenologii” ducha). W perspektywie Zupančič wszystko, co Hegel ma do powiedzenia o „wiedzy absolutnej”, mówi już w rozdziale *Religia*, a zatem ostatnia część staje się nie do końca potrzebną duplikacją uprzedniej struktury (por. A. Zupančič, *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge, Mass. & London 2008, s. 12–22).

Heideggerem jako *Dasein*, projekt zadany do realizacji – jako bytu czasowego, przekształcającego daną przedmiotowość społeczno-przyrodniczą. Czas zostaje utożsamiony z pracą wykonywaną przez człowieka ze względu na cel, którym jest zaspokojenie pożądania – począwszy od fizjologicznej sytości, a skończywszy na pojęciowej macierzy pożądania jako takiego, czyli *uznaniu* Innego. Jeśli ów prymarny cel zostanie osiągnięty, istota ludzka przestanie być istotą czasową, co znaczy, że wszyscy ludzie zostaną uznani przez siebie nawzajem jako równi sobie. Gdy urzeczywistni się globalne i uniwersalne Państwo, ucieleśniające zasadę powszechnego uznania i sprawiedliwości dla wszystkich obywateli, nie będzie już potrzeby przyszłościowych „projektów” negujących stan obecny. W tym sensie przyszłość odsyła do obietnicy pełnego uznania, a wraz z jej realizacją czas dobiega swojego *końca końców*. Cała dwuznaczność dwóch końców (chronologicznego i logicznego) i dwóch znaczeń przyszłości u Koyrégo zostaje u jego następcy rozstrzygnięta na korzyść zamykającego, wieńczącego i zmierzchowego końca historii¹⁰.

¹⁰ Giorgio Agamben wskazuje wpływ dwudziestowiecznej rosyjskiej apokaliptyki na francusko-rosyjskich interpretatorów Hegla (Koyrégo i Kojève’a), który zostaje odsłonięty za pomocą związku pojęcia *Aufhebung* (Lutrowego przekładu Pawłowego *katargein* – „wypełnienia tego, co unieczynnione”) z czasem mesjańskim. Komentując komentatorów Hegla, Agamben napisze: „Wszelako, co bez wątplenia dotyczy Kojève’a, ostatecznie utożsamiają oni mesjańskość z eschatologią, problem czasu mesjańskiego sprowadzają zaś do problemu posthistorii. Pojawienie się po raz pierwszy w dwudziestowiecznej filozofii pojęcia *désœuvrement* – słowa oddającego doskonale znaczenie Pawłowego *katargein* – właśnie u Kojève’a, który z jego pomocą określa kondycję człowieka posthistorycznego, *vous désœuvré*, jako «szabat człowieka» przychodzący po końcu historii, stanowi dostateczny dowód tego, że związek z problemem mesjanizmu nie został tu jednakowoż jeszcze całkowicie zerwany” (G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 121). Tezę o związku posthistorii z mesjanizmem potwierdza także Vadim Rossman, który wymieniając „trzy wieloryby” Kojève’a (czyli trzy wielkie tradycje, z których kształtuje się jego filozofia) wskazuje na heideggeryzm, heglo-marksizm i – kluczową, choć często pomijaną – rosyjską historiozofię apokaliptyczną (Zob. V. Rossman, *Alexandre Kojève i jego trzy wieloryby*, tłum. F. Mechmes, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/174332,alexandre-kojeve-i-jego-trzy-wieloryby.html>, data dostępu: 28.02.2014). Warto przypomnieć, że Kojève, zanim jeszcze na poważnie zaczął się zajmować Heglem, napisał dysertację o filozofii miłości rosyjskiego mesjanisty-apokaliptyka Władimira Sołowjowa.

Prześledźmy teraz szczegółowo, jak Kojève interpretuje ów kres dziejów w tekście *Fenomenologii*: Hegel – w pewnym momencie na drodze ducha absolutnego do prawdy i pewności (w rozdziale VIII) – przeciwstawia bytowi-bezpośrednio-danemu, czyli Przyrodzie (Prze-strzeni) Ja-osobowe, czyli Człowieka (Czas). Innymi słowy, *przedmiotowi* przeciwstawiony zostaje *podmiot*. Przyroda jako przestrzeń świata jest wieczna, tzn. poza czasem; natomiast Człowiek jest samym Czasem, a Czas jest Historią działania negującego byt-bezpośrednio-dany, a zatem jest przeobrażaniem Przyrody przez Człowieka. Jednak – to już dopowiada Kojève – Przyroda, ponieważ wieczne trwa, niejako przeżywa Czas, który ulega uprzestrzennieniu w jej łonie¹¹.

Przyroda – komentuje filozof – jest niezależna od Człowieka. Będąc wieczna, istnieje przed nim i po nim. To właśnie na jej łonie Człowiek *się rodzi*, jak to właśnie widzieliśmy. I jak zaraz zobaczymy. Człowiek, który *jest* czasem, również znika w łonie przestrzennej Przyrody. Bo ta Przyroda *trwa dłużej* niż Czas¹².

Człowiek, jako historyczne ucieleśnienie negacji, znikając w Przyrodzie, *de facto* powraca do swego źródła – czyli śmierci. To *potencjalność* śmierci (śmiertelność czy skończoność człowieka) napędza bowiem całą dialektykę człowieka, w której trybach miełe wszelkie formy bezpośredniości – przynależne do przestrzennego świata Przyrody. Tyle tylko, że ta sama skończoność już *zaktualizowana* jako kres działania wiąże człowieka na powrót z Przyrodą (śmierć i rozkład ciała). Na czym miałby polegać koniec historii? Na prze-życiu ciała, człowieka jako gatunku *homo sapiens*, po zatrzymaniu negującej pracy dialektyki konstytutywnej dla człowieczeństwa jako takiego, czyli na przemianie

¹¹ Dla Kojève'a Przestrzeń ontologicznie poprzedza Czas, podobnie jak to, co homogeniczne, jest uprzednie wobec tego, co heterogeniczne; oznacza to, że Przyroda jest przed Człowiekiem (dlatego że negacja jest wtórna wobec bytu). Można tutaj zauważyć różnicę między stanowiskami Koyrégo i Kojève'a: dla pierwszego czas jest *ontologiczny*, jest absolutnym i nieskończonym „niepokojem”, destabilizującym każdorazowo strukturę bytu; dla drugiego czas ma wymiar *antropologiczny*, jawi się jako funkcja negacji kształtująca świat społecznej intersubiektywności – jest konkretny, przyjmuje określone formy przedmiotowości w ramach historycznej dialektyki rozwoju społecznego.

¹² A. Kojève, dz. cyt., s. 454.

człowieka w ludzkie zwierzę. W świecie post-historycznym egzystują (w sensie biologicznym, a nie jako realnie działające podmioty) post-ludzie. Wątek Człowieka po końcu historii pojawia się nie w głównym tekście Kojève'owskiego komentarza, lecz w dwóch przypisach, które odegrają najważniejszą rolę w recepcji tego zagadnienia¹³. Kojève wykorzystuje w nich to, co Roudinesco określiła jako posiadaną przez niego „jedyną w swoim rodzaju umiejętność przekładania dyskursu filozoficznego na obrazowy epos przygody ludzkiej”¹⁴. Koniec ludzkiego czasu, zmierzch wolnego i historycznego Indywidualium, kres działania

w praktyce oznacza – pisze Kojève w pierwszym z przypisów (z roku 1939) – zniknięcie wojen i krwawych rewolucji. A także zniknięcie Filozofii; Człowiek nie zmieniający w istotny sposób samego siebie nie ma już bowiem powodu do zmieniania zasad (prawdziwych), które leżą u podstaw jego poznania Świata i ziemi. Ale cała reszta może się utrzymywać w nieskończoności: sztuka, miłość, zabawa itd. itd.; krótko mówiąc, wszystko to, co czyni Człowieka szczęśliwym [wyróżnienie moje – B.W.]¹⁵.

Pozostałość tej *reszty*, która zachowała się po końcu historii i renaturalizacji człowieka (jego metamorfozy w ludzkie zwierzę), stanie się osią interesującego sporu między Bataille'em i Kojève'em. Giorgio Agamben w *Otwartym*, nawiązując do dyskusji obu filozofów, zderza ze sobą niejako dwa antropologiczne obrazy kresu historii: *zwie-*

¹³ Przypisy to jedyne partie tekstu, które zostały zapisane ręką Kojève'a, a nie spisane z wykładów przez Raymonda Queneau. Jacob Taubes w swoim eseju *Estetyzacja prawdy w posthistorii* znaczenie myśli Kojève'a odczytuje właśnie z tych dwóch przypisów, które zresztą nie ukazały się w pierwszym wydaniu *Wykładów*. Taubes napisał w komentarzu, że „Kojève pod postacią egzegezy Hegla daje nam jedną z najbardziej przenikliwych i brawurowych prób określenia miejsca teraźniejszości na tle dziejów ludzkich” (J. Taubes, *Estetyzacja prawdy w posthistorii*, przeł. A. Kujawa-Eberharter [w:] tegoż, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, wstęp i wybór P. Nowak, Warszawa 2013, s. 492).

¹⁴ E. Roudinesco, dz. cyt., s. 152.

¹⁵ A. Kojève, dz. cyt., s. 454.

rzęcy i nadludzki¹⁶. Dla Bataille'a sztuka, miłość, gra, zabawa, a także nadmiar i wydatkowanie są domeną tego, co w człowieku nadludzkie (w sensie nietzscheańskim, czyli jako to, co czyni go istotą wyjątkową, przekraczającą ograniczony świat organiczny), a przez to niedające się po prostu zredukować do zwierzęcej *praxis* post-ludzi. Ta *reszta* posiada wymiar *sacrum*, jest ucieleśnieniem pańskiej rozkoszy, ekstazy w obliczu śmierci – jest najwyższą formą wzniosłości. Śmiech Pana po końcu historii nie jest ani ludzki, ani zwierzęcy, lecz boski. Bataille, nawiązując do tradycji gnostycko-mistycznej, utożsamia rozkosz Pana z figurami acefalicznymi (bytami bezgłowymi): są nieme i bezrozumne, a przez to święte i autentycznie wolne, wyzwolone z oków rozumu. Pan w świecie post-historycznym nie myśli, bo wszystko zostało już pomyślane, nie ulega jednak zezwierzęceniu, tylko traci głowę – staje się *aképhalos*. Dla Kojève'a – jak pamiętamy – w momencie wypełnienia się historii człowiek, stając w obliczu mądrości, ujawnionej przez *Księgę Mędrca (Fenomenologię ducha)*, wstrzymuje działanie – wyłącza wszelką pracę negatywności i oddaje się zwierzęcej autocelebracji, czyli doświadcza pełnego zaspokojenia, ale i nudy. Bataille natomiast, nie tracąc dialektycznej czujności, dostrzega, że uczucie ostatecznej sytości i spełnienia może obrócić się w swoje przeciwieństwo, czyli w śmierć – najlepszym przykładem może być śmierć z przejedzenia, jak w znakomitym *Wielkim żarciu* Marco Ferreriego. Słowem, negatywność nie zostaje w zupełności wygnana z post-historycznego uniwersum, tylko zmienia się w „negatywność bezużyteczną” (*négativité sans emploi*), czyli czystą negatywność, z której nie można zrobić żadnego użytku, której nie można zatrudnić do przeobrażania zastanego bytu. Innymi słowy, „negatywności tej – zauważa Agamben – w pewnym sensie ocalałej po końcu historii, nie może on [Bataille – B.W.] inaczej uzasadnić niż jego własnym życiem, «otwartą raną, którą jest moje życie»¹⁷.

Rzekomo największy błąd Hegła powielany przez Kojève'a polega na tym, że to doświadczenie wewnętrzne *czystej negatywności* („negacji abstrakcyjnej”) staje się zawłaszczone przez historyczny świat

¹⁶ Por. G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, trans. K. Attell, Stanford 2004, s. 5–8.

¹⁷ Tamże, s. 7.

negatywności opanowanej¹⁸. W ten sposób zostaje ono sprofanowane, czyli zdyskursywizowane i zaprzęgnięte w ramy utylitarnej projekcji. Bataille jako „kapłan negatywnego absolutu” z poczuciem świętej wyższości wyśmiewa Hegla za to, że:

sięgnął kresu. Był jeszcze wówczas młody i doszedł do wniosku, że oszalał. Przypuszczam, że zbudował system by uciec. Aby z tym skończyć, Hegel wybiera *satysfakcję* [czyli zaspokojenie – B.W.], odwraca się plecami od kresu. „Błaganie w nim umiera”¹⁹.

Hegel stchórzył i zbudował system dialektyki pracy i działania, anulując tym samym doświadczenie wewnętrzne, owo czyste „bycie bez zwłoki”²⁰, odrzucając ekstazę i zdradzając *sacrum*. Co, jeśli to, od czego Hegel się odwrócił, owo „nic” dla jego systemu, zostaje jako to „nic” zniesione i zachowane przez ten system – jako dziejowy bez-sens porusza się jednak na marginesach ruchu spekulatywnego?

Istota tego, co nie daje się wyrazić w systemie języka – jak np. doświadczenie wewnętrzne – zostaje u Hegla paradoksalnie ocalona w samym „sercu słowa”, zauważa Agamben²¹, ponieważ „w każdym wyrażonym słowie niewyraźność mniemania [*Meinung*] manifestuje swoją negatywność”²². Włoski filozof oczywiście nawiązuje do pierwszego rozdziału *Fenomenologii ducha*, *Pewność zmysłowa*, czyli «to oto» i mniemanie, w którym Hegel rozważa niemożliwość wypowiedzenia tego, co najbardziej własne i samooczywiste, ponieważ zaświadczone przez naoczność zmysłową. „To oto” (czyli rzecz wskazywana przez zmysły), które mamy na myśli w bezpośrednim mniemaniu „jest – czytamy w *Fenomenologii* – nieosiągalne dla mowy, gdyż należy ona do świadomości, do tego, co samo w sobie ogólne”²³. Bataille’owskie doświadczenie wewnętrzne jest właśnie pewnym radykalizowanym –

¹⁸ Por. G. Bataille, *Hegel, Death and Sacrifice*, trans. J. Strauss, „Yale French Studies” 1990, nr 78, s. 11.

¹⁹ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedmann, Warszawa 1998, s. 106.

²⁰ Tamże, s. 111.

²¹ Zob. G. Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. K.E. Pinkus, M. Hardt, Minneapolis 1991, s. 13.

²² Tamże, s. 14.

²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 81.

doprowadzonym do logicznego końca – mniemaniem²⁴. Jeśli mniemanie, w którym zawarte jest doświadczenie negatywności, nie zostanie opanowane, zniesione przez język, wycofa się w siebie i zniknie w swoim zamknięciu. Agamben kontrintuicyjnie zauważa, kierując się *dictum* Mikołaja z Kuzy *Omnis locutio ineffabile fatur* (każda mowa wyraża niewyraźne), że to język, choć „ma [tę] boską naturę, że bezpośrednio odwraca mniemanie, czyni je czymś innym i w ten sposób *nie daje* mu w ogóle *dojść do słowa*”²⁵, zachowuje właśnie w słowie głębię niewyraźnego, jego negatywność. Prawda mistycznej ciszy, wokół której fiksuje się dyskurs Bataille’a, tkwi nie w jej bezpośredniej dostępności, lecz w jej *postrzeżeniu* („braniu-prawdy”, od niemieckiego *Wahrnehmung*). Dlatego tajemnica niewysłowionego z misteriów eleuzyńskich – którym młody Hegel poświęcił poemat *Eleusis*²⁶, analizowany zresztą przez Agambena – zostaje zniesiona w czystym pojęciu, a oznacza to, że jest ona „zarazem zanegowana i zachowana”²⁷. Tylko w takiej odroczonej formie, jako śladowe *residuum* w języku, może zostać zachowane to, co niedyskursywne.

Słowa, dyskurs, język są zawsze już zapośredniczone z negatywnością niewyraźnego, jako z miejscem, które zajmują i które umożliwiają im wydarzenie się. Zatem u Hegla mamy do czynienia z dialektycznym, wzajemnym odnoszeniem się do siebie biegunów wypowiedzianego i niewypowiedzianego; innymi słowy Hegłowski dyskurs jest wypowiedzianym i niewypowiedzianym. Zapśrednicza on *koniec* jako „negację określoną”, tj. wypowiedź (słowo uśmierca abstrakcyjną jednostkowość rzeczy, wynosząc ową rzecz do poziomu

²⁴ W polskim słowie „mniemanie”, podobnie jak w niemieckim *Meinung*, wyraźnie daje się wyodrębnić przedrostek „mnie-” (*Mein*), który dobitnie potwierdza jednostkowy, idiosynkraktyczny charakter mniemania, które choć najbardziej własne i intymnie związane z prawdą naszego doświadczenia, jest jednocześnie czymś ogólnym, wywłaszczonym ze swojej wyjątkowości. Dlatego, jak podaje *Słownik języka polskiego*, „mniemanie” to „przekonanie, sąd o czymś, czasem mało uzasadnione lub nieprawdziwe”: jest przekonaniem (czyli czymś własnym, jednostkowym) i sądem jednocześnie (mającym ogólną logiczną strukturę gwarantowaną przez powszechne zasady języka), to bezpośrednie połączenie jednostkowości przekonania i ogólności sądu skutkuje nieprawdziwością (czy brakiem uzasadnienia) mniemania.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 82.

²⁶ Por. tenże, *Eleusis. Wiersze. Aforyzmy z okresu jenańskiego*, przeł. W.W. Jaworski, „Principia” 1994, nr X–XI.

²⁷ Por. tenże, *Fenomenologia...*, s. 84.

ogólnego pojęcia), z *końcem* jako „negacją abstrakcyjną”, czyli z samoodniesieniową pustką niewypowiedzianego. Dwuznaczności tej nie zauważa Bataille, więcej, ucieka od niej i chroni się w swojej fetyszyzowanej, niedialektyzowalnej, niepodzielnej resztkę – owym „nic” systemu (które, jak już zauważyliśmy, jest jedynie nie-dialektycznym momentem samej dialektyki, napędem dla jej spekulatywnego koła zamachowego). A zatem to nie w „ślepej plamce” systemu – jak chciałby Bataille – znajduje się punkt, który nie jest ani procesem, ani systemem (moment pańskiej negatywności), tylko, jak słusznie zauważa Maciej Sosnowski,

to raczej „ślepa plamka” pięknoduchów sprawiałaby, że nie widzą oni, że system – w swej autonomii radykalnie suwerenny i pański – może świetnie dostrzegać ten punkt, ale zostawia go samemu sobie aby szczęść. I może chce ustanowić sobą taki wydatek, aby nic o nim nigdy nie można było powiedzieć?²⁸

W podobną pułapkę wpada Bataille’a krytyka stanowiska Kojève’a, według której po końcu historii, gdy zapanuje powszechne zaspokojenie, tj. wszyscy będą usatysfakcjonowani, nie będzie miejsca na śmiech, na tę sakralną *resztkę* erotyzmu, rozkoszy i zabawy. Dlatego proponuje on zastąpić pojęcie *zaspokojenia* – z jego ekonomiczną hipoteką – pojęciem *suwerenności*: „suwerennością mędrca na końcu historii, gdzie zaspokojenie i nie-zaspokojenie stają się nieodróżnialne”. Konsumpcyjnej sytości niewolnika przeciwstawiona zostaje ekscesywna rozkosz suwerennego Pana. Jednakże owa rozkosz mędrca na końcu historii, który zamiast ludzkich zwierząt ogląda acefaliczne figury, jest – wypada się zgodzić z Agambenem – bardzo krucha. Już w roku 1939,

gdy wojna jest nieuchronna, deklaracje te (...) zdradzają swoją impotencję, obnażają pasywność i brak reakcji na wojnę jako masową „kastację”, w której człowiek ulega przekształceniu w „świadomego baranka przeznaczonego na rzeź”. Aczkolwiek w innym sensie niż ten, o który chodziło Kojève’owi, człowiek naprawdę stał się wtedy na powrót zwierzęciem²⁹.

²⁸ M.A. Sosnowski, *Pokońać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 426.

²⁹ G. Agamben, *The Open...*, s. 8.

Fantazja o pańskiej suwerenności Bataille'a i jego grupy zorganizowanej wokół czasopisma *Acéphale*, ta „święta konspiracja” o gnostycznych proveniencjach, okazała się całkowicie bezsilnym rezonerstwem „pięknej duszy”. Wzniosłość „nad-negatywnego” podmiotu, wykraczającego poza horyzont ograniczonej ekonomii szczegółowej i wyodrębnionego od upadłego świata przedmiotowego, skazuje go na rolę zapatrzonego w etyczną doskonałość swej „pięknej duszy” kamerdynera. Dlatego Bataille'owski Pan, ów negatywistyczny pięknoduch i narcystyczny dandys-esteta niezdolny do żadnego czynu, wycofuje się „do swego najgłębszego wnętrza”, gdzie „zatapia się w pojęciu same[go] siebie”³⁰. Jak dopowiada dalej Hegel,

żyje w strachu przed splamieniem wspaniałości swego wnętrza działaniem i istnieniem, a żeby zachować czystość swego serca, unika kontaktu z rzeczywistością i trwa w upartej niemocy wyrzeczenia się swojej jaźni (...) *piękna dusza* w tej przejrzystej czystości swoich momentów dogorywa w sobie i znika niczym jakaś bezpostaciowa mgła, która rozplynęła się w powietrzu³¹.

Ostatecznie na tym zwinęciu się w sobie i rozpuszczeniu siebie w celu uniknięcia jakiegokolwiek zetknięcia się z traumatyczną rzeczywistością zewnętrzną (w tym kontekście z realiami wojennymi) polega koniec historii suwerennego Pana Bataille'a, który tak dumnie manifestował swoją nad-ludzkość. Odmawiając wszelkiego uznania dla pracy niewolnika – czy w uniwersum post-historycznym, dla przyjemności ludzkiego zwierzęcia – Pan nie potrafi mu przebaczyć, tj. ustanowić relacji wzajemności, i dlatego zgładza samego siebie. Ponieważ „bezczylna negatywność” (nad-negacja) zawsze już była czynna, w swojej bezczynności czyniła swój podmiot nie-czynnym, to znaczy, że sprawczość podmiotu pod wpływem owej negatywności zwracała się przeciwko sobie – dokonywała pracy demontażu samego niedziałającego podmiotu. Takie dialektyczne konsekwencje ma siła negatywności, która nie jest ruchem uzewnętrznającego uwewnętrznienia i uwewnętrzniającego uzewnętrznienia, tylko jednostronnym

³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 417–418.

³¹ Tamże, s. 419.

bez-ruchem uwewnętrznienia, negatywność staje się wtedy anihilacją. Schemat „nad-negatywności” reprodukuje logikę *końca końców*, który pozostawia po sobie czyste „nic”.

Pora sięgnąć do drugiego przypisu Kojève’a, który pochodzi z drugiego wydania *Wstępu do wykładów o Heglu* z 1968 roku. Zdaniem Agambena można go potraktować jako spóźnioną (o sześć lat) replikę na zarzuty Bataille’a, ponieważ już na samym początku Kojève dostrzega pewną sprzeczność czy dwuznaczność w swoim poprzednim przypisie, która niepokoiła jego ucznia: jak to jest możliwe, że człowiek znika po końcu historii, stając się zwierzęciem, a *reszta*, miłość, zabawa i sztuka, utrzymuje się w nieskończoność jako to, co ludzkie? Nie jest to możliwe, dlatego *reszta* także musi ulec renaturalizacji: post-historyczne ludzkie zwierzę może co prawda oddawać się sztuce, erotyce i rozrywce, tyle że nie jest już zdolne do bycia *szczęśliwym* – w zamian otrzymuje tylko pełne *usatysfakcjonowanie*, „szabat człowieka” czy „wieczną niedzielę życia”. Będąc obżartym i zadowolonym, oddaje się radosnej autoafirmacji, zaprzestając tym samym pracy myślenia (czyli mądrości) i wyrzekając się języka. „Bo – pisze Kojève – u tych zwierząt post-historycznych nie byłoby już dyskursywnego »*poznania Świata i ziemi*«”³². Koniec historii jest końcem mądrości.

Następnie Kojève próbuje historycznie dookreślić ów moment wypełnienia się dziejów i tutaj, już w zależności od aktualnej sytuacji historycznej, przedstawia dwie główne propozycje. Według pierwszej, z roku 1949, koniec historii hegło-marksistowskiej nastąpił już po bitwie pod Jeną (w przeddzień której Hegel kończył rękopis *Fenomenologii ducha*). Wtedy awangarda ludzkości dotarła do swojego kresu, nastąpił koniec ewolucji Człowieka. Wszystkie wydarzenia, które miały miejsce później (w tym dwie wojny światowe, nazizm i rewolucja bolszewicka) doprowadziły jedynie do „rozszerzenia się w przestrzeni ogólnej władzy rewolucyjnej urzeczywistnionej we Francji przez Robespierre’a i Napoleona”³³. Sowietyzacja Rosji i komunizacja Chin byłyby tylko akceleratorem tego strukturalnego procesu rewolucjonizacji światowego ładu. Ostatni etap w tym dziejowym wyścigu miały jednak osiągnąć Stany Zjednoczone, które właściwie urzeczywistniają w *american way of life* ostatnie stadium marksistowskiego komuni-

³² A. Kojève, dz. cyt., s. 455.

³³ Tamże, s. 455.

zmu³⁴. Triumf klasy średniej zostaje odczytany jako zapowiedź „społeczeństwa bezklasowego”, tj. jako gwarancja całkowitego i powszechnego uznania. Co więcej, Kojève, odbywając liczne podróże z ramienia Francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych do USA i ZSRR, doszedł do wniosku, że „ogólne i hegemoniczne państwo” zainicjowane przez Napoleona zostanie w pełni zrealizowane dopiero poprzez konwergencję dwóch zwaśnionych mocarstw („Symbolem przyszłości jest Mołotow w kowbojskim kapeluszu”³⁵). Kultura masowa i plebejska świadomość klasowa, charakterystyczna dla powojennej Ameryki „to sposób życia właściwy dla okresu post-historycznego, jako że to, czym są obecnie w Świecie Stany Zjednoczone, stanowi zapowiedź »wiecznie teraźniejszej« przyszłości całej ludzkości”³⁶. W tym ostatnim Państwie historia wygasa, gdyż człowiek osiąga satysfakcjonującą go syntezę: staje się obywatelem („pracownikiem-żołnierzem rewolucyjnej armii Napoleona”). Napoleońsko-amerykański obywatel, robotnik-żołnierz, nie pracuje już – jak zauważa Agata Bielik-Robson – z lęku przed śmiercią (to różni go od niewolnika, który wybrał życie i pracę na rzez Pana, czyli tego, który w walce na śmierć nie przestraszył się jej), tylko w imię śmierci, z jej oddechem na ramieniu.

Wznosi tamy – pisze autorka – odwraca biegi rzek, elektryfikuje i industrializuje nie w imię iluzyjnego mirażu dobrobytu, lecz ku chwale ponadjednostkowego Państwa, które jest ucieleśnioną machiną śmierci. Pojednanie rozerwanej u zarania ludzkiej świadomości realizuje się tu w podwójnej postaci pracującego wojownika i walczącego robotnika [podkreślenie moje – B.W.]³⁷.

³⁴ „Można już nawet powiedzieć – czytamy u Kojève’a – że z pewnego punktu widzenia Stany Zjednoczone osiągnęły już końcowe stadium marksistowskiego «komunizmu», jako że – praktycznie biorąc – wszyscy członkowie «społeczeństwa bezklasowego» mogą sobie odtąd nabywać wszystko, co im się podoba, nie muszą na to pracować więcej, niż to im dyktuje serce”, tamże, s. 455. Ciekawe, że segregacja rasowa w USA osiągająca w latach 50-tych swoje krytyczne przesilenie, nie stanowiła żadnej przeszkody dla Kojève’owskiej wizji urzeczywistniania się powszechnego uznania w amerykańskim „społeczeństwie bezklasowym”...

³⁵ List Kojève’a do Schmitta, cyt. za: V. Rossman, dz. cyt.

³⁶ A. Kojève, dz. cyt., s. 455.

³⁷ A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 61.

Przedstawiona wizja przywodzi autorce na myśl anarcho-konserwatywną figurę *der Arbeiter*³⁸ (robotnika będącego jednocześnie żołnierzem) Ernsta Jüngera, z którym Kojève w swoim umiłowaniu śmierci, poświęcenia i rewolucyjnego terroru okazuje się mieć zaskakująco wiele wspólnego. Podobieństwo między myślicielami dotyczy raczej pewnego etosu i wspólnych doświadczeń w ramach *Zeitgeistu* niż konkretnej treści filozoficznej obu projektów: koniec historii Kojève'a jest radykalnie *uniwersalny* (powszechne uznanie wszystkich obywateli), natomiast koniec historii Jüngera jest *partykularny* (nacjonalistyczny)³⁹.

Komentujący Kojève'owski koniec historii Fredric Jameson dostrzega kilka interesujących problemów i nieścisłości. Wskazuje na przykład na jedną z wielu rozbieżności między odczytaniem Kojève'a i tekstem Hegla, zauważając, że dialektyczna struktura „ogólnego i hegemonicznego państwa”, które ma być rzekomo ostatecznym celem procesu ucłowieczenia, jest *de facto* odtworzeniem Hegłowskiej dialektyki Imperium Rzymskiego. Kojève, opisując dynamikę „ostatniego państwa”, powtarza znany już skądinąd schemat:

Konfrontuje nas – twierdzi Jameson – z opozycją pomiędzy szczegółową jednostkowością Cesarza (tym razem Napoleona) a tymi – jeszcze równymi, bez istotowego „zaspokojenia” – masami jako takimi. Kojève pisze te słowa w okresie „długiej Zimnej Wojny”, w której faktycznie charyzmatyczne postaci, od Stalina do de Gaulle'a, od Hitlera do Roosevelta odgrywały więcej niż istotną rolę, jednak okres ten dobiegł do swojego kresu wraz z końcem okresu powojennego (albo z pojawieniem się postmodernizmu i późnego kapitalizmu)⁴⁰.

Z sugestii Jamesona można wyprowadzić wniosek, że koniec historii ogłoszony przez Kojève'a jest jednym z wielu końców, które wydarzyły się już w historii. Sama historia jest zaś nieustającym kończeniem samej siebie, które trwa bez końca. Cesarstwo Rzymskie – matryca mieszczańskiego „stanu prawnego” – jest jednym z tych końców, podobnie jak porewolucyjne państwo francuskie czy powojenne państwo

³⁸ Por. E. Jünger, *Robotnik. Maxima-Minima*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2010.

³⁹ Por. A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 62.

⁴⁰ Por. F. Jameson, dz. cyt., s. 100.

dobrobytu, jednak żaden z tych modeli nie jest historycznym *końcem końców* – końcem historii jako takiej.

Na jeszcze większą uwagę zasługuje obserwacja Jamesona, że koniec historii u Kojève'a dotyczy raczej poziomu społeczno-kulturowego niż politycznego czy ekonomicznego. Dlatego gdy mowa jest o równości społecznej urzeczywistniającej się w Stanach Zjednoczonych, to należy ją rozumieć jako zanik *kultury klasowej* – z jej przywilejami, wykluczającymi rytuałami i sztucznymi hierarchiami – a nie samej *klasy społecznej* jako faktu ekonomicznego. W tym nowym kulturowym egalitaryzmie, który Jameson nazywa *plebeizacją*, „można być bogatym tak długo, jak długo bogacz jest popoolity jak każdy inny”⁴¹; co znaczy, nieco upraszczając, że jeśli przedsiębiorca pije tę samą cocacolę i je tego samego Big Maca, co robotnik w jego fabryce, to żyją oni w egalitarnym, post-historycznym ostatnim państwie. Taka plebejska perspektywa Kojève'a maskuje oczywiście realne, materialne i jakościowe różnice klasowe w społeczeństwie, dając pewne złudzenie powszechnego uznania (nic dziwnego, że filozof uchodzi za jednego z prekursorów globalizacji). Według Jamesona burżuazyjny Hegel (czytany *via* Marks) mówi więcej niż plebejski Kojève, gdy post-rewolucyjną świadomość utożsamia nie z końcem historii w Państwie napoleońskim, lecz z moralnością pokantowskiego autonomicznego obywatela.

Stawką rozdziału o moralności z *Fenomenologii* jest indywidualne uznanie przez podmiot-obywatela odpowiedzialności przed prawem. Prawo to wcale nie jest transcendentalne, nie jest uprzednie wobec samego podmiotu, to raczej „ja sam tworzę prawo, a więc nie jest ono czymś obcym, co należy do mnie, dlatego nie może być mowy o moim nieposłuszeństwie wobec niego”⁴². Tworząc prawo, musimy uznać swoją winę za patologiczny świat przestrzenno-czasowych determinant, któremu daleko do czystego prawodawstwa rozumu: gdy podmiot rozpoznaje swoją winę, to znosi separację, która dzieli go od świata przedmiotowego i poprzez przebaczenie jedna się w wzajemnym ruchu uznawania z innym/przedmiotem (obaj tworzą teraz

⁴¹ Tamże, s. 101.

⁴² Tamże, s. 105.

paradoksalną jedność-w-dwoistości)⁴³. Jameson wypracowuje z tej Heglowskiej procedury nieco inny sens *uznania*, który bardziej niż *uznania* innej subiektywności jako równej mnie samemu, dotyczy *uznania* mnie samego jako wytwórcy społecznych ram instytucjonalno-prawnych, których żądaniom się podporządkowuję:

Jest to całkowicie nowe znaczenie uznania: nie tyle uznanie enigmatycznego innego jako człowieka takiego samego jak ja, albo jako ucieleśnienia tej samej wolności, której sam doznaję; tylko raczej jako uznanie siebie w przedmiotowym świecie i w jego społecznych instytucjach, uznanie ich jako moich własnych wytworów, które tylko czasowo są wyobcowanymi postaciami mojej własnej działalności⁴⁴.

To pożądanie uznania jako przejścia czy przechwycenia jest motorem napędowym przedłużającym rewolucyjną transformację społeczeństwa (zapoczątkowaną rewolucją francuską⁴⁵) w kierunku ponownego przywłaszczenia wyobcowanych instytucji poprzez ich radykalną demokratyzację. Tak wyłania się horyzont zniesienia alienacji, władzy i dominacji. Niewolnik w mieszczańskiej sferze publicznej – medium komunikacji pośredniej – staje się etycznym obywatelem, który w uzewnętrznionych przedmiotach własnej pracy rozpoznaje siebie. Do tego sprowadza się idea, że prawo jest utwierdzone przez obywatelski proces jego ustanawiania, „rewolucyjne państwo jest samo konstruktem i zdobyczą, wytworem swoich obywateli, na tym polega poczucie moralne, w którym państwo przynależy do nich i w którym

⁴³ Tak należy rozumieć „Pojednawcze *tak*” (z końca rozdziału o „pięknej duszy”), „w którym oba Ja odstupują od swego przeciwstawnego istnienia, jest istnieniem Ja rozszerzonego do dwoistości, które w tej dwoistości pozostaje sobie równe, a w swoim całkowitym wyzbyciu się [*Entäußerung*] [siebie] i w przeciwieństwie ma pewność samego siebie” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 427).

⁴⁴ F. Jameson, dz. cyt., s. 106.

⁴⁵ O której Hegel poetycko napisał w *Wykładach z filozofii dziejów*: „W pewnej chwili myśl i idea prawa zdobyły sobie za *jednym zamachem* decydujące znaczenie, i stare rusztowanie bezprawia nie mogło się temu oprzeć. Zasadą nowego ustroju stała się teraz idea prawa i na tej podstawie miało być wszystko teraz oparte. Odkąd słońce jaśniej na firmamencie, a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 344).

posłuszeństwo jego prawom jest równoznaczne z posłuszeństwem sobie samemu⁴⁶.

Mieszczańskim końcem historii byłoby ponowne przyswojenie przez obywateli pracowników⁴⁷ wyobcowanych i wyzewnętrzonych wytworów swojej pracy, w których się rozpoznają. Słowem, zniesienie alienacji, czyli pojednanie podmiotu z przedmiotem. Jednak ta dezalienacja epoki człowieka jest tylko *końcem* regulatywnym, który nie może zostać *dokończony*. Widać to szczególnie w kondycji późnej nowoczesności, w której diametralnym przekształceniom uległa ekonomiczna infrastruktura społeczna: w radykalnie urzeczowionym świecie wyalienowanej pracy i wyobcowanych biurokratycznych instytucji etyczny obywatel nie może już siebie zidentyfikować i tym samym odzyskać tego, co wyeksterioryzował w przedmiotowości społecznej. Innymi słowy, nie może dłużej rozpoznawać się w owocach swojej pracy⁴⁸.

A zatem postulowane przez Hegla pojednanie podmiotu z przedmiotem jako warunek utopii uznania nie może zostać zrealizowane w obecnych warunkach materialnych, co, zdaniem Jamesona, otwiera widmowy horyzont przyszłej radykalnej zmiany społecznej i ekologicznej transformacji. Horyzont ten nazwany „epoką ludzkości” opierałby się na dwóch przejściach: jednym po stronie *podmiotowej* – od

⁴⁶ Tamże, s. 112.

⁴⁷ Co ciekawe, w rodzimym języku Hegla nie ma rozróżnienia na mieszczanina i obywatela (jak na przykład w języku francuskim: *bourgeois* i *citoyen*; czy w angielskim: *bourgeois* i *citizen*), ponieważ jest jedno pojęcie obsługujące oba te znaczenia: *der Bürger* – nowoczesna synteza antycznego podziału na *polis* i *oikos*. W tym sensie sam język niemiecki podsuwa materialne urzeczywistnienie nowego modelu realnego (tj. totalnego, formalno-materialnego) zjednoczenia wolnego *obywatela* (delegowanego do sfery „wspólnoty pięknych słów i czynów” – polityki) i niewolnego *mieszczanina* (delegowanego do sfery wytwarzania i reprodukcji – ekonomii). Rozwinięcie wykładni owego mieszczańskiego wymiaru dialektyki nowoczesnego uspołecznienia proponuje Marek Siemek, *Demokracja i filozofia. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu* [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 5–27.

⁴⁸ Ta historyczna przemiana ma fundamentalne znaczenie dla Jamesona, ponieważ „pomimo historycznego faktu samej produkcji – ludzki świat, który, jak to ujął Vico ludzie sami sobie stworzyli – odnajdujemy powszechną alienację, w najbardziej dosłownym sensie, nie-Ja wyprzedza podmiot jako to, co radykalnie inne, jako własność i panowanie obcej mocy” F. Jameson, dz. cyt., s. 112.

użytecznej konsumpcji-dla-nas do komunistycznej produkcji-dla-nas (jako *modi* uczłowieczenia świata); drugim zaś po stornie *przedmiotowej* – tj. przejściu od alienacji człowieka od przedmiotowości (manifestującej się w degradacji natury) do ekologii rozumianej jako powrót nie-ludzkiej przyrody do zhumanizowanego uniwersum, przyrody jako czegoś autonomicznego, rządzącego się własną logiką rozwoju (*modi* odczłowieczenia świata)⁴⁹. Ujmując to, w terminach Heglowskich, ekologia utopii przyszłości polegałaby na podmiotowym puszczaniu z siebie wolno przyrody, a zatem uwolnieniu jej od człowieka i jego eksploatacji, które to uwolnienie jest najwyższym momentem uczłowieczenia samej przyrody. Mielibyśmy wówczas do czynienia z spekulatywną tożsamością *uczłowieczenia jako odczłowieczenia*. Zgodnie z poglądem Slavoję Žižka, Hegłowskie wyzewnętrzzenie/eksterioryzacja jest najwyższym aktem dezalienacji, ponieważ puszczanie wolno przedmiotu (przyrody), oddzielenie się od niego jest świadectwem podmiotowej suwerenności⁵⁰. W tym sensie, dla dialektycznej świadomości ekologicznej przyrodę należy pozostawić jej własnemu wewnętrznemu rozwojowi, jej odrębnemu procesowi wytwarzania. Ten rewolucyjny obraz końca historii jako „epoki ludzkości” jest przebitką z przyszłości, śladem przyszej transformacji – na wzór Blochowskiego impulsu utopijnego – który należy rozpoznać i na którego nieznaną w pełni treść należy pozostać otwartym. Dla Žižka proces ten ewokuje komunizm *absconditus*, który jak Pascalowski Bóg, „daje się wykryć tylko tym, którzy go szukają, którzy z zaangażowaniem wkraczają na ścieżkę poszukiwań”⁵¹.

W tej heglo-marksowskiej optyce Jamesona „koniec historii” jest nieustającym *kończeniem bez końca*, pracą pośredniości, poszerzania uznania, wyznaczaną przez pewien utopijny horyzont, który nie ma żadnego (przynajmniej dotychczas osiągniętego) *końca końców*. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że utopijna obietnica „królestwa wolności” jest bezpośrednim *końcem końców* wpisanym już w zapo-

⁴⁹ Por. tamże, s. 114.

⁵⁰ Por. S. Žižek, *Hegel and Shitting. The Idea's Constipation* [w:] *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edit. S. Žižek, C. Crockett, C. Davis, New York 2011, s. 224. Co ciekawe, Žižek określa tę logikę jako Hegłowską wersję Eckhartowsko-Heideggerowskiego *Gelassenheit*.

⁵¹ S. Žižek, *Rok niebezpiecznych marzeń*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2014, s. 231.

średniczony, nowoczesny system mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, platformy wzajemnej komunikacji, która pracuje *bez końca*. Ten kończący, utopijno-eschatologiczny koniec historii warunkuje i umożliwia nie-kończący się „mieszczański” koniec historii, przez który jest także uwarunkowany i umożliwiony. Co oznacza, że rewolucyjny koniec historii jest celem wysiłków „mieszczan-obywateli”, którego środkiem jest do bólu mieszczański ruch wzajemnego uznawania, który sam wytwarza cel swojej działalności. W tym spekulatywnym zapętleniu obu końców objawia się prawda jako całość Hegłowskiego końca (końców) historii.

Uzupełniając tę pojęciowo-formalną matrycę konkretną, tzn. dziejowo-historyczną, treścią, należałoby zauważyć, że „mieszczański” koniec historii oznacza po prostu permanentne urzeczywistnianie się wolności i demokracji, a nie „plebejskie” totalne państwo o zakusach totalitarnych, a więc raczej biurokratyczne instytucje Unii Europejskiej niż sowiecko-amerykańską hybrydę (choć sam Jameson na pewno nie jest apologetą UE, szczególnie tej obecnej, neoliberalnej i quasi-demokratycznej). Idąc tym tropem, Jameson –inaczej niż Kojève – Hegłowskiego ducha absolutnego nie odczytuje jako spersonifikowanego na szczególnym podmiocie, w szczególnym momencie historycznym (z Napoleonem, Stalinem czy de Gaulle’em jako alegorycznym mędrce), tylko raczej jako wielostronne zapośredniczenie indywiduum i ogólności w intersubiektywnym medium języka. Hegłowski duch występuje zatem na scenie dziejowej jako zdecentrowana, krucha wspólnota powszechnej i wzajemnej komunikacji, a nie jako „zreifikowany byt, który wyobraża sobie, że jest społeczną totalnością”⁵².

Podsumowując, *rewolucyjny* koniec historii z dalekiej przyszłości pozostawia przebitki i obrazy, które pozwalają wyrwać postmodernistycznych *plebejuszy* z konsumpcyjnego marazmu i totalnej apatii ludzkiego zwierzęcia, czyli przekształcają ich w pracujących *mieszczan*, którzy w swoim żmudnym i codziennym wysiłku poszerzają przestrzeń wzajemnego uznania, starając się poprzez ułomne narzędzia komunikacji uczynić świat bardziej znośnym. Słowem, trzy końce historii paradoksalnie zbiegają się ze sobą w permanentnie zakłóconej utopii uznania, w której plebejusz – czyli *mieszczanin w sobie* – potrzebuje rewolucjonisty – refleksyjnego podwojenia – aby

⁵² F. Jameson, dz. cyt., s. 78.

stać się *mieszczaninem dla siebie*. Ta niedomknięta mieszczańska samowiedza, która *przychodzi na końcu*, byłaby krytyczną świadomością swojego wewnętrznego antagonizmu między mieszczańskim konsensem i rewolucyjnym zerwaniem, scalającą ogólnością i oddzielającą jednostkowością, który to antagonizm *nie ma końca*.

Kojève, daleki od tych materialistycznych prób lektury Hegla, znajduje jeszcze inne wyjście, które pozwoli powrócić do dyskusji z Bataille'em. W 1959 roku Kojève wyjeżdża do Japonii i doznaje olśnienia, ogląda tam bowiem na własne oczy post-historyczne społeczeństwo, w którym przetrwali ludzie, a nie ludzkie zwierzęta. Co takiego ujrzał tam filozof? Snobizm.

Japońska cywilizacja „post-historyczna” obrała drogi diametralnie przeciwstawne w stosunku do „drogi amerykańskiej”. Bez wątpienia nie było już [wtedy] w Japonii Religii, Moralności ani Polityki w „europejskim” czy też „historycznym” znaczeniu tych słów. Ale *Snobizm* w czystej postaci wytworzył tam rygoryzmy negatywnego odnoszenia się do bezpośrednio danej rzeczywistości „przyrodniczej” i „zwierzęcej, o wiele przewyższające skutecznością te, które rodziły się – w Japonii i gdzie indziej – z „historycznego” Działania, tzn. z Walk wojennych i rewolucyjnych albo z przymusowej Pracy. Zapewne szczyty (którym nigdzie nie dorównano) specyficzne japońskiego snobizmu – takie jak Teatr No, ceremoniał herbaciany i ikebana – były i nadal pozostają wyłącznym przywilejem szlachty i ludzi bogatych. Ale wbrew utrzymującym się nierównościom ekonomicznym i społecznym wszyscy bez wyjątku Japończycy są obecnie w stanie żyć w sposób zależny od wartości całkowicie *sformalizowanych*, tzn. zupełnie pozbawionych wszelkiej „ludzkiej” treści w sensie „historycznym”. W rezultacie każdy Japończyk – odwołując się do przykładu granicznego – jest zdolny do popełnienia, z czystego snobizmu, całkowicie *bezinteresownego* samobójstwa (klasyczny miecz samuraja można zastąpić samolotem lub torpedą), które nie ma nic wspólnego z *narażaniem* życia w Walce toczonej w imię wartości historycznych o treści społecznej lub politycznej. Wydaje się to umożliwiać wiarę, że rozpoczęta niedawno interakcja między Japonią a Światem zachodnim zakończy się w ostatecznym rezultacie nie rebarbaryzacją Japończyków, ale „japonizacją” Ludzi Zachodu (łącznie z Rosjanami)⁵³.

⁵³ A. Kojève, dz. cyt., s. 456.

Agamben uznaje ów fragment za znakomite *exemplum* nieuchronnej farsowości wszelkich opisów końca historii, którą to farsowość zarzucał Kojève'owi Bataille⁵⁴. Snob jest człowiekiem, który niejako przeżył kres człowieka – „zjaponizowany” świat post-historyczny jest „specyficznie ludzki”, żadne zwierzę (w tym ludzkie zwierzę z amerykańskiej, konsumpcyjnej cieplarni) nie może być snobem. Człowiek zjaponizowany, z niezwykłą pieczołowitością parzący herbatę w starannie dobranym kimono, ostatecznie jest „podmiotem przeciwstawionym przedmiotowi”, mimo że wszelkie historyczne działania, cała dialektyka pracy i walki już ustała⁵⁵. To jałowe, formalne przeciwstawianie siebie samemu sobie, bez-sensowne refleksyjne zabawy (albo ironiczne obracanie się w zamkniętym kręgu, jak na zepsutej karuzeli) są niczym innym – by przywołać trafne rozpoznanie Agambena – jak pewną wersją „bezużytecznej negatywności” Bataille’a⁵⁶. To znaczy: negującej aktywności, owej resztki pozostającej w beczynnym trwaniu, która jest zwolniona z historycznego procesu przekształcania form przedmiotowych. Snob, mogący odtąd uchodzić za jedną z figur acefalicznych, pozostaje w minimalnym dialektycznym napięciu między swoją zwierzęcością i historycznością, dlatego spełnia Hegłowskie warunki definicyjne bycia człowiekiem. Człowiek, nawet w post-historii, zmuszony jest dokonywać choćby pozornych aktów negocjowania swojej biologicznej podstawy, które separują go od bytu przyrodniczego. Jak powiada Kojève:

Człowiek post-historyczny powinien jednak nadal *odrywać* „formy” od ich „treści”, czyniąc to już nie po to, by aktywnie trans-formować te ostatnie, ale po to, by *przeciwstawiać* samego siebie jako czystą „formę” samemu sobie i innym, traktowanym jako pewne dowolne „treści”⁵⁷.

⁵⁴ Zob. G. Agamben, *The Open...*, s. 111.

⁵⁵ „Człowiek zjaponizowany” może także popełnić farsowe, tragikomiczne samobójstwo z czystego snobizmu, tak jak „w 1967 roku znany pisarz Yukio Mishima – pisze Rossman – wielbiciel Kojève’a, popełnił w Tokio harakiri na znak protestu przeciw umiłowaniu życia «nowych Japończyków» oraz przeciw tendencjom amerykańskiej, stopniowo podmywającym tradycyjne japońskie wartości rycerskie, którymi tak zachwycał się paryski «władca idei». Mishima potwierdził w ten sposób diagnozę swego rosyjskiego mentora”, V. Rossman, dz. cyt.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 12.

⁵⁷ A. Kojève, dz. cyt., s. 456.

Wizja zarysowana przez Kojève'a-Bataille'a (bo ich perspektywy ostatecznie się zbiegają) przypomina świat, w którym każdy Niewolnik stał się Panem, a w konsekwencji: w którym praca i działanie zostały zastąpione przez sformalizowany i rytualny pojedynek w sudoku, inscenizowany tylko po to, aby podtrzymać minimalny i jałowy ruch chroniący człowieka przed ostatecznym zezwierzęcieniem. Puszczanie wolno „bezużytecznej negatywności” skutkuje całkowitym „rozprężeniem” i „zluzowaniem” w zmięczeniu historii – ogólnoswiatową parodią *Gelassenheit*. O tym pozornym wyzwoleniu, będącym w istocie zniewoleniem własną bezsilnością, Agata Bielik-Robson napisze: „u Kojève'a Historia *rozpoczyna* się jako *Heilsgeschichte*, typowa Historia Zbawienia – kończy natomiast wygaśnięciem i odprężeniem, w którym za burtę idą wszelkie mesjańskie tęsknoty i obietnice. Śmierć dała – śmierć odbierze”⁵⁸.

Koniec historii dla Kojève'a-Bataille'a jest *końcem końców*, po którym nie można pomyśleć już żadnego innego końca, wszystko bowiem już się skończyło i wypełniło. Ten jednostronny, tendencyjny i ideologiczny kres historii, pozornie kończy dialektyczny przebieg, domyka i unieruchamia dynamiczną pracę pojęcia, lecz spekulatywna maszynieria przechytrza swój nie-spekulatywny, spetryfikowany i zmięczywszy moment (nad-negację), zatrudniając go wciąż na nowo do swojego *kończącego się bez końca* ruchu (negacji określonej). Dialektyka końca jest wzajemnym odnoszeniem się do siebie obu końców, czyli refleksyjnym kierowaniem się końca do samego siebie, w wyniku czego dochodzi do paradoksalnego zbiegnięcia się ze sobą nieskończonego mesjańskiego oczekiwania na „wielki finał-zbawienie” i rozprężenia, poluzowania, biorącego się ze spełnienia owego finału, urzeczywistnienia „szabatu człowieka”: dialektyka ta jest koincydencją żarliwej *nadziei* na koniec i pogodnego nim *rozczarowania*.

⁵⁸ A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 67.

Bibliografia

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009.
- Agamben G., *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. K.E. Pinkus, M. Hardt, Minneapolis 1991.
- Agamben G., *The Open. Man and Animal*, trans. K. Attell, Stanford 2004.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedmann, Warszawa 1998.
- Bataille G., *Hegel, Death and Sacrifice*, trans. J. Strauss, „Yale French Studies” 1990, nr 78, s. 9–29.
- Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Hegel G.W.F., *Eleusis. Wiersze. Aforyzmy z okresu jenajskiego*, tłum. W.W. Jaworski, „Principia” 1994, nr X–XI.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Jameson F., *The Hegel Variations on the Phenomenology of the Spirit*, London & New York 2010.
- Jeffs R., *The Future of the Future: Koyré, Kojève, and Malabou Speculate on Hegelian Time*, „Parrhesia” 2012, nr 15, s. 35–53.
- Jünger E., *Robotnik. Maxima–Minima*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2010.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Koyré A., *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 73–101.
- Malabou C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectics*, trans. L. During, New York 2005.
- Rossmann V., *Alexandre Kojève i jego trzy wieloryby*, tłum. F. Mechmes, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/174332,alexandre-kojeve-i-jego->,
- Roudinesco E., *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005.
- Siemek M., *Demokracja i filozofia. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu* [w:] M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.
- Sosnowski M.A., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011.

- Taubes J., *Estetyzacja prawdy w posthistorii*, tłum. A. Kujawa-Eberharter [w:] J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, wstęp i wybór P. Nowak, Warszawa 2013.
- Zupančič A., *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge, Mass. & London 2008.
- Žižek S., *Hegel and Shitting. The Idea's Constipation* [w:] *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edit. S. Žižek, C. Crockett, C. Davis, New York 2011, s. 221–232.
- Žižek S., *Rok niebezpiecznych marzeń*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2014.