





*Eschaton*

*Wokół  
wyobrażeń  
kości*



*SERIA*

*Meta zyka i Filozo a Religii*

# *Eschaton*

*Wokół  
wyobra e  
ko ca*

*pod redakcj*

*Katarzyny Górzy skiej-Herbich*

*Herminy Haintze*

*Tomasza Herbicha*

*Katarzyny Urbaniak*

*Moniki Wó niak*

*O rodek Bada Filozo cznych*

*Warszawa 2016*

**Seria**

Meta zyka i Filozofia Religii

**Tytuł**

Eschaton. Wokół wyobrażeń końca

**Redakcja**

Katarzyna Górska-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 Aneta Nalewajk-Turecka, dr Janusz Ostrowski, prof. UW dr hab.  
Paweł Stępień, mgr Agnieszka Syliwoniuk, dr hab. Tomasz Wiśniewski

**Redakcja językowa**

Katarzyna Górska-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 Górczyńska	<i>Uspokojenie w rozpacz. Problematyka eschatologiczna w Sérénité Jarosława Iwaszkiewicza</i> 41
Tomasz Herbich	<i>Historiozo i Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska</i> 55
Cezar J. drysko	<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. Historiozo i Ryszarda Przybylskiego</i> 139
Piotr Młócek	<i>Wizja końca świata w szyizmie dwunastu imamów</i> 155
Magda Nabiałek	<i>Scena końca. Eschatologia w dramaturgii Juliusza Słowackiego na przykładzie Księdza Marka i Śnu srebrnego Salomei</i> 183

Tomasz Wi niewski	<i>(Anty)polityczna eschatologia</i> <i>Erika Petersona 201</i>
Monika Wo niak	<i>Pojednanie przez histori : re eksja</i> <i>eschatologiczna w Fenomenologii ducha</i> <i>G.W.F. Hegla 219</i>
Bartosz Wójcik	<i>Co si dzieje po ko cu historii?</i> <i>Francuzi czytaj Hegla 233</i>



## Wstęp

Sam pomysł, żeby zajmować się kimś – tym, „co to będzie”, tym, „jak się to wszystko rozwinie” – jest nienaturalny. Skąd właśnie nie 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 ci 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 wyłaczającym, 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 nadanym dramaturgią i wynikiem. Tak ułożyła ona 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 dowartościowuje – 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 osobno, jak i dla naszych społecznościami.

Odpowiedź na pytanie o koniec, a nie tylko samo pytanie, przychodzi do jednostki z zewnątrz. Jednak przy tej odpowiedzi angażuje wielokrotnie bardziej i trwalej niż objaśnienie wydarzeń przeszłych, bo każe nam nasz wolny i zaniechanie działania nieusuwalnie sytuuje w ramach gry, w której stawka 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 nieprzejmowne, zwłaszcza że nic z tego, co dzieje się wokół, nie pozwala się go spodziewać. Byłoby samo przyswojenie tego pytania kosztuje nas więcej, niż rozpoznanie udzielanych odpowiedzi.

Tak nienaturalnie perspektyw uznali za interesujące autorzy prac przedstawianych czytelnikowi w niniejszym tomie, którzy podjęli się wyluskania 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 bardziej istniejącą ulepszy, jak i tych, którzy sytuując swoje koncepcje poza obszarem chrześcijaństwa, uciekają od tego ostatniego schematu pojęciowego i struktury problemów. Dla uchwycenia najciekawszych idei warto jednak odłedzenia uwikłań i zadłużyć się ideom 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 jesteśmy w stanie dokonać, 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 ukończy świat, 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. Koncepcje zbawienia w powieści Miranda*

Alicja Bielak  
Uniwersytet Warszawski

W porównaniu z *Utopią* Morusa przedstawia Państwo Słomica form socjologicznie nieścisłą. Jest to plód umysłu opętanego przez złe duchy nauki i wyobraźni rozgorączkowane udręczeniami długiej samotności mnicha i wiśni<sup>1</sup>.

*Aleksander Wiatochowski*

Fascynacją piśmienną jest zawsze woalka, która przesłania koszmar<sup>2</sup>.

*Slavoj 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 wiśszym posłuchem, doskonalszym w mniemaniu krytyków stylem czy stopniem oryginalności. Zajęcie się dziełem Antoniego Langego, będącego trzeciorzędnym pisarzem i tłumaczem<sup>3</sup>, pogrobowcem Młodej Polski, niewyróżniającym się talentem pisarskim w perspektywie wyjątkowej naszkicowanej praktyki nie ma wiśszego sensu. Potencjał

<sup>1</sup> A. Wiatochowski, *Utopie w ujęciu historycznym*, Warszawa 1910, s. 69.

<sup>2</sup> S. Žižek, *Pervert's Guide to Cinema*, 2006, 00:58:26.

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

tkwi cy jednak w krytycznej analizie pism twórców pokroju Langego jest zupełnie innej natury. Lange zaczyna by interesuj cy wtedy, gdy rozpoznamy w nim wiadka i głosiciela pewnych przekona , wierze , uprzedze i nadziei ludzi przełomu XIX i XX wieku. Bohater niniejszej rozprawy jest przede wszystkim wiadkiem wielkiego załamania europejskiego porz dku, którego ziszczeniem była I wojna wiatowa, ukonstytuowania si pa stwa polskiego, a tak e wielkich projektów kolonizatorskich. *Miranda* wydana w 1924 roku komentuje rzeczywisto , która jest w trakcie wielkiego przemodelowywania – znajduje si u progu nowoczesno ci. Upadek dawnych porz dków społecznych gwarantowany przez nowe układy polityczne nastrajał do rozmy la nad sam istot społeczną umowy. Realny ferment polityczno-społeczny sprawił, e fantastyka naukowa spod znaku Langego, dla której był przedmiotem namysłu, z czystego upustu fantazji stała si krytyk i wiadectwem narodzin nowoczesno ci, która zaraz spełni si w totalitarnych projektach XX wieku. Słowem: marzenia o utopii w tym czasie nie były bynajmniej niewinne, ale pierwszy raz chyba na tak skal uzyskały narz dzia, by si zi ci .

Powie *Miranda* nawi zuje do utopijnego konstruktu społecznego *Città del Sole* Tommasa Campanelli zarówno na poziomie fabularnym, jak i ideowym. Główny bohater dzi ki niezwykle modnym na przełomie wieków praktykom spirytystycznym<sup>4</sup>, odnajduje przypadkiem realnie istnieją ce Miasto Sł o ca, skryte przed cywilizacj po ród oceanu. We wst pie do drugiego wydania *Mirandy* Lange stwierdził:

Z rozmaitych utopij dawnych autorów wybrałem szlachetny obraz, stworzony w *Pa stwie Słonecznym* przez Campanell . Historia tego Pa stwa to historia złudze i rozczarowa i wla ciwie ta moja nowa utopia jest antyutopi . Widzimy tu, e dopóki człowiek jest półczłowiekiem, jak to mamy po dzie dzisiejszy, dopóty nie nadejdzie *regnum humanum*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Charakter i wymiar fascynacji mediumizmem na przełomie XIX i XX wieku dobrze oddaje ksi ka A. Taborskiej, *Niedoko czone ycie Phoebe Hicks*, Gda sk 2013.

<sup>5</sup> A. Lange, *Przedmowa do wydania drugiego* [w:] tego , *W czwartym wymiarze*, Kraków 2003, s. 6–7.

Badacze opisuj *Mirand* jako przekroczenie *Città del Sole* Campanelli i warto ciuj zarazem XVII-wieczn utopi jako antyutopi (zwłaszcza ze wzgl du na re eksje głównego bohatera *Mirandy*, Jana Podobłocznego, który odwiedza Miasto Sło ca po 300 latach)<sup>6</sup>. W powie ci silnie obecny jest także kontekst historii Polski (Sło cogród podobnie jak ona znajdował si przez pewien czas pod zaborami) oraz rewolucji 1905 roku. Najbardziej interesuj ce w wymiarze ideologicznym jest zestawienie losów współczesnej Langemu Europy, miotanej wojnami i rewolucjami, z utopijnym Sło cogradem: rzeczywista akcja powie ci rozgrywa si w 1919 roku, jest jednak e w cało ci retrospektyw głównego bohatera, który opowiada swoj histori , pocz wszy od roku 1915<sup>7</sup>. Jan Podobłoczny zostaje wtedy aresztowany z powodu donosu dotycz cego rozmowy, któr prowadził ze znajomym w kawiarni (dowodził, e Rosja nie ma szans na wygran w wojnie). Po aresztowaniu został zesłany do Irkucka, a nast pnie do miejscowoci Li-cza-che nad jeziorem Bajkał. W Warszawie Jan ucz szczał na seanse do medium o pseudonimie Miranda (wła ciwie Ketty Douglas). Miranda podczas sesji potra ła materializowa swój astral, przy jednoczesnej dematerializacji własnego ciała, co było dla niej niezwykle wyczerpuj ce. Jan na zesłaniu marzył o całkowitej materializacji astrala medium, który nazywał Lenor . Tam te , w Li-cza-cheniu, spotkał ponadto pewn grup ludzi, którzy nie interesowali si sprawami bieżącymi, wojna ich nie obchodziła. Była to mała wspólnota wyznaj cych buddyzm Mongołów, z kapłanem-przewodnikiem wioski, który zarówno w pełnionych obowiazkach, jak i ze wzgl du na zdolności przypominał szamana. Jan spędził w tej miejscowoci blisko rok. Po stanowił odej , gdy dowiedział si o rewolucji 1917 roku w Rosji

<sup>6</sup> Dotychczas *Miranda* najszerszego opracowania doczekała si w ksi ce *Zaczarowana gra. Zarys dziejów polskiej fantastyki naukowej* Antoniego Smuszkiewicza, który przedstawił jej uwikłania intertekstualne i miejsce w historii polskiej fantastyki. Na łamach „Przegl du Humanistycznego” w latach siedemdziesi tych Janina Hasiec po wiciła powie ci Langego przyczynek, który mo na uzna za reprezentatywny, je li chodzi o interpretacj ideologiczn utworu, por. J. Hasiec, *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegl d Humanistyczny” 1977, nr 4, s. 153–160.

<sup>7</sup> J. Hasiec, dz. cyt., s. 155 i nast.; A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, Warszawa 2004, s. 316; A. Niewiadomski, *W kr gu 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 Rakaszim, gdzie po raz drugi już zetknął się ze wspólnotą samowystarczalną. Mieszkańcy wyspy mieli być nieśmiertelni, rzeźcy, zdrowi i niczego im nie brakowało. Jana przeraziła jednak i ta wizja, ponieważ napotkani przez niego ludzie nie mieli żadnych celów, ich życie było monotonne i zatarli poczucie czasu. Następnie bohater wsiadł do angielskiego statku „Return”, mającego go przewieźć do Ceylonu, okrętem jednak zatonił po drodze, a Jan wyrzucił się na nieznaną sobie wyspę, na której znajdowało się mityczne Miasto Słońca. Na miejscu poznał strukturę państwa 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 harmonia gwarantowała ewolucja gatunku ludzkiego, który dzięki wynalazkowi tzw. Nirwidium mógł zdematerializować swoje ciało i żyć jako nieskazitelne astrale.

Na miejscu Jan zakochał się w jednej ze Słońcogrodzianek – Damajanti; gdy jednak jego ukochana w imię ewolucji cywilizacyjnej składa oświadczenie o miłość, Jan postanawia opuścić utopijną Słońcogrodę i wraca do przeoranej wojny 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 wyrzuciła im przegrany 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, jednak eleganter i zamaskowany dzięki temu, że spełnia wszystkie założenia wyimaginowanej utopii XX-wiecznej. Rodzaj zarysowanej w powieści miłości i zbawienia jest symptomatyczny dla przełomu XIX i XX wieku i o ile wtedy mógł wydawać się przeźroczysty 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 sw totalitarn podszewk . Przywołanie kontekstów intertekstualnych, dotychczas podsumowywanych jako ogólne odniesienia do lozo i plato skiej i hinduskiej, wyja nia i dopełnia projekt Langego<sup>8</sup>.

*Wybawicielka Miranda.  
Próba zbawienia przez Erosa*

„*Miranda* [...] wła ciwie powinna si nazywa *Nirwidium*, gdy Nirwidium jest głównym bohaterem tego opowiadania”<sup>9</sup> – Nirwidium to pastylka gwarantuj ca Sło cogrodzianom pozbycie si powłoki materialnej i przemian w „ciało astralne” (tzw. proces wulkanizacji), nazwa jest aluzj do Cypriana Kamila Norwida. Zakładaj c za Antonim Langem, e tytuł odnosi si do głównego bohatera, mo na zada pytanie – kim w takim razie jest Miranda? Ju na stronie tytułowej czytelnik dzieła Langego dostrze e jego upodobanie do intertekstualno ci (które cz sto było powodem do nazywania go twórce przeintelektualizowanym). Zanim jednak zdoła odpowiedzie sobie na pytanie o tytułow bohaterk , b dzie musiał – do ostatniej strony powie ci – przej dalek w drówk w gł b literatury *wszech wiatowej* – jak okre lił jeden ze swoich tomów tłumacze Antoni Lange<sup>10</sup>.

Autor mówi o przedstawionej w *Mirandzie* historii jako o „nici potrójnej”, na któr składaj si : (1) zbadanie mo liwo ci zaistnienia utopii, (2) przemiana psychologiczna człowieka i (3) osi gni cie najwyższego rozwoju techniki:

Medium Miranda dostarczyło mi w tku do mo liwo ci przemiany tego rodzaju. Jest to wyzwolenie „ciała astralnego” absolutne, materializacja „ducha” przy zupełnej „dematerializacji” ciała. Ten duch jest nowym człowiekiem<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> J. Hasiec, dz. cyt., s. 153.

<sup>9</sup> A. Lange, *Przedmowa...*, s. 6.

<sup>10</sup> A. Lange, A. Tom, *Panteon literatury wszech wiatowej*, Warszawa 1921.

<sup>11</sup> A. Lange, *Przedmowa...*, s. 6.

Miranda na kartach powie ci 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 powie ci, o którym b dzie mowa ni ej – nie charakteryzuje jej wcale, mówi tylko o astralu, który ta wytwarza – Lenorze. Zjawia Lenora nie potra wej w dialog z Podobłocznym, ponieważ , przywołana przez Mirand , materializuje si tylko na chwil , by zaraz rozplyn si w powietrzu. Kiedy Jan – w wyniku rozbicia si statku – dociera na tajemnicz wysp Tabroban , widzi pi kn kobiet – Damajanti, jedn ze Sło cogrodzian-astrali; natychmiast uto samia j z Beatrycze Dantego i przypomina sobie zjaw –Lenor . Pod koniec powie ci Jan spotyka w Sło cogrodzie Lenor , ta za po chwili znika, a na jej miejsce zjawia si Dama-janti, której Jan wyznaje miło i zauwa a, że jest podobna do kobiety idealnej z jego marze , któr nazwał Sofonisbe:

Jestem wrogiem rzeczywisto ci – i cokolwiek w niej widz , chciałbym w innych, lepszych formach zobaczyć . yj poza rzeczywisto ci : yj w złudzeniu, yj w bajce. I cho wiele rzeczywistych kobiet uwielbiałem w yciu, cho niejednej przysi galem miło – jak to u nas jest w zwyczaj-u – to jednak nie mog powiedzie , że któr kolwiek kochałem tak, jak kocha si powinno. Czy to była moja wina, czy wina tych kobiet ludz-kich – nie wiem. Ale tak było – a na koniec sam sobie stworzyłem bajk o miło ci. Stworzyłem sobie istot nierealn – widmo mojej wyobra -ni – kobiet nadziemsk , której nadałem imi Sofonisbe. To była moja urojona rzeczywista kochanka. A potem zjawiała si w moym yciu pewna istota dziwna, imieniem Miranda. Było to medium, z którego wylaniała si zjawia astralna Lenora! Ta Lenora była podobna do Sofonisbe, ale to jest uid i eter, to psychoplazma – mniej realna, ni mój czysto mó-zgowy twór – moja Sofonisbe. Musz ci powiedzie , że ta Lenora tylko co tu była. Oderwawszy si od Mirandy – dopłyn ła tutaj – i na krótki moment si zmaterializowała. Ale rozplyn ła si w nico prawie w tej samej chwili, kiedy ty si pokazała. Lenora tak jest do ciebie podobna, że niemal zdaje si twoj siostr – i chwilami tak my l , że Sofonisbe, Lenora i ty – to jedna osoba. Tylko ty jeste najrzeczywistsza<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> 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 dorównuje jej inne „ludzkie” kobiety. Dopiero zupełnie odczłowieczona Damajanti, która przeszła proces dematerializacji ciała (tzw. wulkanizacji), jako czysty duch spełnia to wyobrażenie o ideale. Dla rozwiania zagadki znaczenia tytułu powieści kluczowe są dwa ostatnie przytoczone wyżej zdania. Bohater zauważa w nich podobieństwo między Lenorą-Sofonisbą-Damajanti. Zakonanie 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 [...] wtrąca ją na wszelki przypadek do więzienia, gdzie przebyła do połowy roku 1918; tu rozchorowała się ciężko i umarła dnia 12 września tego roku koło godziny pierwszej w południe. Był to ten sam dzień i ta sama godzina, w której spłonęła na stosie Damajanti<sup>13</sup>.

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

Imi 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! Ile pięknych stworzę widzieli!  
Jak pełny wdzięku ludzki ród na ziemi!  
Jak jest szczyliwy wiat nowy [*O brave new world*],  
co żywi takich mieszkańców!

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 120.

## Prospero

To nowe dla ciebie<sup>14</sup>.

Odpowiedź Prospera może na rozumieć jako pełne gorzkości spostrzeżenie na temat domniemanej „nowo ci” wspaniałego wiatu, który Miranda widzi w przedstawicielach Starego Kontynentu. Ten nowy wspaniały wiat, którym miała być wyspa Prospera, jest bowiem lustrzanym odbiciem błędów wiatu starego<sup>15</sup>. Zarysowany przez Shakespearę w *Burzy* romans Mirandy i księcia Neapolu przypomina historię bohaterów Langego: on, rozbitek zostaje uratowany przez panny, nieznajomą zamieszkuje przez całe życie tajemniczą wyspę. Damajanti zrównywana jest z aniołem, wyspa przypomina Poddobocznemu o Edenie. Bohater widzi w kobiecie spełnienie swoich marzeń nie tylko o kobiecie, ale o liście powrotu do rajskiego ogrodu, w którym ich związek niezmierzony był przez zewnętrzne czynniki, ale te wewnętrzne zepsucie człowieka – byłby to związek dwóch aniołów, bezcielesnych idei.

Imię Lenora spopularyzowane zostało dzięki niemieckiej balladzie Gottfrieda Augusta Bürgera o tym tytule, w której bohaterowie rozdzielani zostali za życia, ponieważ ukochany dziewczyny wyjechał na wojnę siedmioletnią. Lenora wyprosiła w modlitwach spotkanie z nim, umiłowane jej przez tajemniczego wędrowca – miłośnika, który zaprowadził ją na grób ukochanego, gdzie umarła<sup>16</sup>. Bohaterka o tym imieniu występuje również u Edgara Allana Poe w *Lenore*, a także do *Kruka* (czyli *Raven*). W *Lenore* kochanek chce wezwać do siebie swego zmarłego ukochanego i oskarża ludzi o zabicie jej zazdrości i niechęci. Kiedy jego działania nie odnoszą skutku, tłumaczy to tym, że Lenora zapewne jest już w niebie. Motyw wzywania ukochanej z za pomocą wiatów 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 kochankowie tęsknią lub których zjawy, przechadzające się po ziemi, widzi. Sofonisba za –

<sup>14</sup> W. Shakespeare, *Burza*, tłum. L. Ulrich [w:] tego, *Dzieła; Komedia*, t. I, s. 88.

<sup>15</sup> J. Kott, *Burza czyli powtórzenie* [w:] tego, *Plac Rozalindy*, Kraków 1992.

<sup>16</sup> Za powyższy intertekstualny trop serdecznie dziękuję Herminie Haintze.

wyobra enie bohatera – to ksi niczka kartagi ska po lubiona przez rzymskiego wodza Masyniss , która wkrótce po lubie musiała wypitruiczn , poniewa podejrzewano j o zrad , co Pierre Corneille opisał w tragedii pt. *Sofonisba*. Damajanti wreszcie to bohaterka sławnego eposu indyjskiego *Nal i Damajanti*, tak e przeło onego przez Langego. Epos ten traktuje o wojnie, miło ci i rozstaniu niedawno po lubionych mał onków, po którym to Damajanti wyrusza na poszukiwanie m a. Niedopowiedzenie statusu ontologicznego postaci u Langego mo e odsyła do wierze zwi zanych z reinkarnacj , mo e te by aluzj do nieprzystawalno ci duszy do materii czy formy. Potwierdza to tak e zawarte w *Mirandzie* przesłanie o wy szo ci wiata niematerialnego nad rzeczywistym. Miło do idealnej, przebóstwionej kobiety w twórczo ci Langego umo liwiłby zbawienie kochankowi, który dzi ki takiej relacji byłby w stanie si doskonali .

Lange – płodny pisarz i tłumacz – swobodnie przetykał swe dzieła, a tak e przekłady, pewnym własnym zestawem motywów i opisów. Z pewno ci do kolekcji fabuł powtarzanych w obr bie jego twórczo ci nale wzmiankowane ju historie miłosne. Charakteryzuj si one przede wszystkim zwi zkiem dwóch dusz, które rozumiej si całkowicie nawet bez rozmowy, idealnie ze sob współczuj . Zazwyczaj historia ko czy si tragicznie mierci jednego z kochanków lub w najlepszym wypadku utrat nie miertelno ci (opowiadanie *Rozaura*). Aby uchwyci te stałe elementy wyobra ni Langego, warto zderzy intryg miłosn przedstawion w *Mirandzie* z opowiadaniem *Lenora* ze zbioru *Wczwartym wymiarze*. Opowiadanie ukazuje relacj dwojga zakochanych – Lenory i Konrada, których ł czy porozumienie dusz i my li. W *Lenorze* Lange umo liwia kochankom szans wiecznego zbawienia, projektuj c nie miertelne, miłosne trwanie w za wiatach zagwarantowane przez idealne dopasowanie do siebie kochanków. Relacja ta jest jakby prototypem zwi zku Jana Podobłocznego z Mirand -Leonor -Damajanti z *Mirandy*, ró ni si jednak e diametralnie, je li chodzi o nał historii miłosnej.

Jan i Damajanti nie mog si w pełni porozumie . Romantyczne upatrywanie rajsko ci w miłosnym zwi zku dwóch dusz zostaje zaprzepaszczone w idealnym wiecie Sło cogrodzian. Miło w ich systemie jest grzechem, degraduj cym jednostki które jej si oddaj . Jednorazowe oddanie si cielesnej miło ci Damajanti sama uznaje za

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

Był to bowiem straszny grzech – grzech, podobny do grzechu Adamego; 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 ziemskiego<sup>17</sup>.

Tylko Ministerstwo Miłości może dobrać ludzi w pary, dbając o społeczną harmonię. W antyutopii *Rok 1984* George’a Orwella szczerza, niezaplanowana miłość tak jest zakazana, ponieważ mogła odwrócić uwagę jednostek od podlegania za nakazami systemu i w konsekwencji skłonić do popełnienia „myślowni”. Tragiczne rozczarowanie Winstona polegało na utracie jedynej w życiu prawdy i szczerze – Julia okazała się fałszem, zdradziła go. W *Mirandzie* miłość nikami dochodzi do porozumienia dusz, telepatii itp., jednakże Damajanti ostatecznie opuszcza swojego kochanka, uznając swoje postępowanie za błędne i niskie, postanawia uczynić z własnego samobójstwa rytuał o znaczeniu dla rozwoju Słocogrodu. Jej gest wpisywał się w tradycję miasta Słococa, polegając na tym, aby poprzez symboliczną śmierć jednostki, społeczność mogła narodzić się na nowo i wejść na kolejny stopień rozwoju myślowego jako ewolucyjny proces.

Jakie znaczenie miało w takim razie uczucie Podoblocznego? Bohater wyraża niechęć do społecznie Słocogrodzian po samospaleniu Mirandy, która poprzez *auto da fé* miała podnieść swój ojczyznę na kolejny poziom doskonałości. Czy może w momencie zjednoczenia i porozumienia miłościników Lange upatrywał przekroczenia i wyzwolenia 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 odczuciu Damajanti uczucie schodzi na dalszy plan, ważniejszy okazuje się projekt polityczny. Należy więc uznać, że koncepcja indywidualnego zbawienia poprzez platońskiego erosa nie zdaje w teście Langego egzaminu.

---

<sup>17</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 98.

## *Prawo naturalne okiem fantastyka*

„Dawno ” Edenu i zawarty w niej utracony ideał kryje w sobie po-  
dejrzan moralnie ide stanu naturalnego. Wi e si z tym koncepcja  
prawa naturalnego, która powstała (raczej: była ustanowiona) i została  
uj ta w interesuj cym nas kontek cie społeczno-ustrojowym w XVII-  
-wiecznej Anglii pod piórem omasa Hobbesa, w tym samym mo-  
mencie, w którym Campanella pisał *Miasto Sło ca*. Skonstruowano  
poj cie stanu naturalnego, któremu nadano w dyskursie lozo czno-  
prawnym pozycj pejoratywn , jako sankcjonuj cemu prawo silniej-  
szego, wzbudzaj cemu w człowieku egoistyczn ch zawłaszczania,  
uniemo liwiaj cemu wreszcie osi gni cie pokoju, wobec konieczno ci  
ci głej walki o ycie. Prawo naturalne za w uj ciu Hobbesa było to  
prawo do zachowania ycia. Kolejnym głosem w dyskusji był *Drugi  
traktat o rz dzie* Johna Locke’a; lozof mówi tam o wolno ci i równo-  
ci wszystkich w dziedzinie dysponowania własn osob oraz o braku  
wolno ci w rozporz dzaniu cudzym yciem (nawet podległym w ra-  
mach patriarchy). Nad wszystkim ma panowa Rozum:

W stanie natury ma rz dzi obowi zuj ce ka tego prawo natury. Ro-  
zum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, je li tylko ten chce  
si go poradzi , e skoro wszyscy s równi i niezale ni, nikt nie powinien  
wyrz dza drugiemu szkód na yciu, zdrowiu, wolno ci czy majtku<sup>18</sup>.

Wła nie takie utopijne zało enia charakteryzuj wiek o wiecenia,  
w którym wolnomy licye zakładaj , e odpowiednia edukacja i wy-  
chowanie zagwarantuj **naturalny** porz dek. Locke jednak przewidy-  
wał w swej wizji prawo własno ci – z czym nie zgodziłby si ani o-  
mas More, ani Campanella, ani Lange (w *Mirandzie*). Locke uwa ał  
specy czny system grodze za niezbdny; za system, dzi ki któremu  
wła ciciel ziemi miał prawa porównywalne do przywilejów współcze-  
snych posiadaczy ziemskich w Stanach Zjednoczonych. Pa stwo po-  
lityczne i społeczne stwo zaczynaj si dopiero z chwil oddania praw  
do s dzenia odpowiednio do tego przystosowanym organom i po-  
działem własno ci. W tym rozumieniu Sło cogród jest jak najbardziej

<sup>18</sup> J. Locke, *II traktat o rz dzie* [w:] tego , *Dwa traktaty o rz dzie*, tłum. Z. Rau,  
Warszawa 1992, s. 166.

państwem politycznym z władz centralnych trzech Ministerstw, które zachowały się od czasów Campanelli: Ministerstwa Miłości, Mroczności i Potęgi. Wszystkiemu przewodzi Pan Metafizyka, skrupulatnie nie określany mianem władcy (zamiast tego nazywany Metafizykiem, Wszystkowiedzą i Słowem):

[...] w kraju naszym najwyższy naczelnik nosi tytuł Słowa albo Metafizyka, gdy na zasadach metafizyki kieruje naszym życiem. Pomaga mu trzech ministrów: Miłości, Mroczności, Potęgi – a bacz, oto te trzy główne atrybuty Boga i ich esencję streszcza Metafizyka czyli Słowo<sup>19</sup>.

Pomimo braku widocznego restrykcyjnego aparatu władzy Metafizyk i Ministerstwa posiadają władzę sądownią i karania. Głównym przywilejem i prawem Słowogrodzian jest ich niepokalana czystość i dobro, 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 Słowogrodzie splami się namiętnością ludzką (cielesną), zostaje poniżony do stopnia tzw. Upiornika, co utwierdza hierarchię bytów i władz 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 przeładowani, ale są wyizolowani i skazani na zapomnienie 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 dziś dzień, dopóty nie nadejdzie *regnum humanum*”<sup>20</sup>.

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 Słowogrodu w powieści mianem „pół-ludzi”. Idealne państwo w pierwszym projekcie Słowogrodzian miało na celu usunięcie egoizmu z natury ludzkiej, który miałby przyczynić wszystkich pozostałych cech negatywnych:

<sup>19</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 15.

<sup>20</sup> Tenże, *Przedmowa...*, s. 6–7.

M drcy nasi w owym czasie doszli do wniosku, e ródłem wszystkiego złego na wiecie jest egoizm. A poniewa podstaw egoizmu jest własno , zatem, aby złama egoizm – trzeba usun własno . Własno jest ródłem wiekuistej walki mi dzy lud mi jednej społeczno ci, ródłem wyzysku i ucisku, ródłem niewoli i tyranii. Posiadanie bogactw rozwija w nas but , lekcewa enie dla innych ludzi, skłonno do u ycia i rozpusty, lenistwo, zniewie ciało , zwyrodnienie. D enie do bogactw budzi chytro , podst p, skłonno do oszustwa, nieuczciwo , gotowo do zbrodni, zwyrodnienie. Nieposiadanie bogactw rozwija zazdro , uni ono , nienawi , choroby, wycie czenie, zwyrodnienie. Nie mam zreszt potrzeby bli ej ci tych rzeczy wykłada , gdy wasze społecze - stwo, jak to nam wiadomo, całe jest na tym egoizmie oparte, na tej nienawi ci wzajemnej, na tym ucisku, buntach i zwyrodnieniu, do czego doda nale y powszechn obłud . Egoizm czyli zasada własno ci stworzyła spadkobranie, spadkobranie stworzyło rodzin , rodzina stworzyła niewol kobiet. Naj wi tsze uczucie ludzkie – miło – zostało przez prawo własno ci zakute w p ta przepisów. Dlatego, aby z ycia usun egoizm, stworzyli my sobie now konstytucj , która przede wszystkim znosiła prawo własno ci. W ten sposób zniesion te została praca najemna – i ka dy pracownik był uwłaszczony i stawał si jakby urz dni-kiem pa stwa. Po trzecie, zniesione zostały ustawy o yciu rodzinnym, o spadkobranii i o zwi zkach mał e skich. M czy ni i kobiety uzyska- li swobod kierowania si uczuciem do woli. Dzieci znajdowały si pod opiek pa stwa i zbudowali my dla nich wielkie falanstery, gdzie młode pokolenie było wychowywane. Odpowiednio do tego stworzyli my sobie nowych bogów i nowe ceremonie religijne, które miały symbolizowa ró ne kategorie ycia i działania. Na czele rz du stali m drcy, zwani Mi-ło , M dro i Pot ga – a ponad nimi Meta zyka czyli Sło ce. Ten triumwirat pod wadz Meta zyki miał nam zapewni sprawno orga- nizacji i szcz cie powszechne. Poniewa na naszej wyspie były jeszcze cztery pa stwa, dwa na Wschód i dwa na Zachód, aby wi c nie dosta si pod ich władz , stworzyli my armi , która naszych nieprzyjaciół trzy- mała w szachu. Tak zało yli my Republik , która byłaby mo e najszcz - liwsz w wiecie, gdyby nie n dza natury ludzkiej<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Ten e, *Miranda...*, s. 116.

Okazało się, że nie wystarczy wyeliminować jednej cechy, ale cały dawny porządek. Prawo własności oraz wartości rodzinne według Mistrzów Słocogrodu bez krystalicznej moralności doprowadziły do szeregu nierówności. Wzrost obecny był w sferze ekonomicznej (praca najemna) oraz społecznej (dyskryminacja płciowa). Dopóki Słocogrodzianie byli w pełni ludzcy, dopóty idea najdoskonalszego ustroju nie mogła się zrealizować. Campanella, jak powiadamia nas jeden z bohaterów, opisał Miasto Słocą w okresie jego złotego wieku, który nie trwał zbyt długo, ponieważ wspólna własność doprowadziła do erotycznej rozkładu oraz lenistwa, jakoś każdy liczył na wykonanie jego pracy przez kogoś innego:

Ale niestety ten złoty wiek trwał bardzo krótko: nie minęło dwudziestu pięciu lat, a w Słocogrodzie zapanowała anarchia zupełna. Była u nas wiara w żywy instynkt masy ludowej – i niestety rozzaczarowali się zupełnie. Masa była rozpuściana, ale sama nad sobą panować nie umiała. Zdaje się, że nasi mistrzy-organizatorzy popełnili błąd, przypuszczając, jakoby można stworzyć społeczeństwo, oparte wyłącznie na zasadach, wysnutych z czystego rozumu, a pominięły 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 podsyć. Chcieli zwalczyć egoizm, a tymczasem rozpuścili 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 zniesli – i stanęliśmy my wobec ptaka, co z nadmiaru łatwości nie było w stanie latać<sup>22</sup>.

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

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 118.



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

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

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

<sup>23</sup> Tamże, s. 119.

<sup>24</sup> Tamże, s. 20.

<sup>25</sup> Wszystkie cytaty biblijne przywołane zostały z Biblii Tysiąclecia.

Zapewniam was, bracia, że **ciało i krew** [podkreślenie – A.B.] nie mogą posiłkować królestwa Bożego, i że to, co niszczy, nie może mieć udziału w tym, co nie niszczy. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dzień ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstanie nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, aby to, co niszczy, przychodziło siłom nie niszczy, a to, co śmiertelne, przychodziło siłom nieśmiertelnym (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 uwypoklić 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, dzieł, 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 ludzkość, nieustannie łamiący się podciśnieniem ciążenia a nie dzięki jego realizacji; oraz człowiek wewnętrzny, jego duch nieśmiertelny, jego Ja wiekowe – 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 uczyni? Czyli czeka siedem tysięcy lat, a ten zwyczaj 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 niemiły byt materialny. [...] Ten człowiek astralny w warunkach zwykłych jest istotą bardzo nietrwałą i w gruncie lichszy od człowieka zewnętrznego, a jednak on to jest rzeczywistym człowiekiem, on jest naszym wewnętrznym, doskonalszym, wiekowym Ja<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 43.

Ten zwrot ku człowiekowi wewn trznemu oraz powierzenie władzy w r ce m drców jest tak e cech charakterystyczn braminizmu (któremu sprzeciwili si zwolennicy Czarwaki): „wyznacza si tym lozofom-braminom naczelne miejsce w hierarchii społecznej ogromnego kraju. Człowiek, który wyrzekł si wszystkiego, co ziemskie, a cał swój aktywno skierował do wewn trz, na u wiadomienie sobie boskiej godno ci duszy – to w Indiach prawdziwy bohater”<sup>27</sup>. W Mie cie Sło ca dokonało si zbawienie człowieka od jego cielesnej powłoki, a wi c spełniła si te przemiana, której towarzyszy w przywołanym proroctwie Jezusa okres *regnum Dei*. Sło cogrodzianie pami taj jednak o swoim wyizolowaniu ze wiata i planuj podbój reszty globu w celu jego oczyszczenia. Chc wznie ogół ludzko ci na kolejny stopie doskonoła ci, co przypomina niektóre projekty wprowadzenia czysto ci gatunkowej.

Wró my jednak e jeszcze do kwestii prawa i stanu naturalnego. Warto zderzy koncepcj Langego ze stanowiskiem Jeana Jacques’a Rousseau. W wizji Rousseau człowiek w stanie naturalnym nie potrzebuje ani domu ( pi, gdzie mu si zachce), ani majtku (nie musi gwarantowa domu rodzinie, bo jej nie posiada, wystarczy mu grot, las), ani zapasów (upoluje, kiedy b dzie miał na to ochot ), ani społecze stwa i rodziny (spotkania samców i samic odbywaj si jedynie w razie potrzeb seksualnych). Stan naturalny w rozumieniu Rousseau to dla Sło cogrodzian najni szy poziom rozwoju człowieka, poniewa nie zakłada aspektu doskonalenia gatunku. Jest to stan człowieka skierowanego jedynie ku temu, co zewn trzne. Wymienione wy ej koncepcje stanu naturalnego i porz dku społecznego warto podsumowa słowami Žižka: „Iluzja mo liwego powrotu do stanu naturalnego, idea całkowitej socjalizacji przyrody to prosta droga do totalitaryzmu”<sup>28</sup> – niebezpiecze stwa, które niestety nie pojawiło si w prognozie antyutopijnej Langego i innych bliskich mu wiatopogl dowo twórców. I jak w XVIII wieku, tak i w *Città del Sole* ludzie t skni za tak poj t dawno ci gatunku ludzkiego. Jak przekonuje Jana Miranda:

<sup>27</sup> T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na lozo indyjsk*, „Studia Filozo czne”, 1976, nr 10–11, s. 133.

<sup>28</sup> 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 t sknoty za jak rozkosz, właśnie temu stanowi pierwotnemu [podkreślenie – A.B.] dostępnemu, ale że to nie może być rzecz decydująca: że walka z tym pokusą owszem może Słowo co-grodzian podnieść na wyższy stopień rozwoju duchowego<sup>29</sup>.

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

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

Wykazuje w tym dziele, że natura społeczna jest prawdziwą naturą człowieka oraz że istnieje prawo natury. Ta właśnie rola boskiej opatrzności jest jednym z głównych problemów, którymi zajmowała się dotychczas Nauka; toteż ma ona być pojęta jako **teologia społeczna boskiej opatrzności** [podkreślenie – A.B.]<sup>30</sup>.

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

<sup>29</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 97.

<sup>30</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

no ci, które współgraj z wymiarem planu boskiego, uwa anego ju w jego czasach za przestarzały, niezgodny z natur człowieka, co do-  
brze ilustruj szydercze słowa Diderota:

Nie wiem co to za rzecz, któr nazywasz religi , ale mog mie o niej jedynie złe mniemanie, skoro broni ci kosztowa niewinnej rozkoszy, do jakiej natura, wszechwładna pani, zaprasza nas wszystkich: da istnienie jednemu z podobnych sobie... wypłaci si gospodarzowi, który zgotował ci dobre przyj cie, oraz wzbogaci naród, pomna aj c go o jednego poddanego<sup>31</sup>.

Jest to kolejny głos w dyskusji nad porz dkiem społecznym, nad miejscem natury ludzkiej i nad miejscem w tym wszystkim rozumu. Głosów tych jest wiele, ale warto przyjrze si wła nie koncepcji prawa naturalnego, poniewa prawa tego chce broni rewolucjonista w Pa stwie Sło ca Langego, a tak e eklektyzmowi Vica, poniewa pod pewnymi wzgl dami bliski jest autorowi *Mirandy. Nauka nowa* rozpoczyna si kilkudziesi ciostronicowym emblematem składaj - cym si z ryciny i hermeneutycznej ekfrazy, w której Vico tłumaczy, jaka jest hierarchia poznania i rz dzenia człowieka. Od Boskiego oka pochodzi poznanie, którego promie odbija si od klejnotu na piersi Meta zyki i dopiero za po rednictwem meta zyki dociera do pos gu Homera. Vico doceniał pierwotne kultury, uwa ał, e wła nie w nich religia była idealnym poznaniem i e przedre eksyjne formy wyrazu wiadomo ci zbiorowej (zawarte w poezji aojdów, ba niach i micie) s miarodajnymi przeką nikami prawdy o człowieku. W tym autor *Nauki nowej* podobny jest do Langego, który ka e idealnym nad-lu-  
dziom przemawia sanskrytem czy transow pie ni w staro ytnych j zykach. Vico zauwa a ró norodno religii (przyznaje oczywi cie prymat chrze cja stwu – religii „prawdziwej”), kultur, j zyków. Uwa - a, e religia jest podstaw pa stwa, a wszystko jest dziełem opatr-  
no ci. Zdaniem włoskiego historiozofa odkrył to ju Platon, czym zasłu ył na jego pochwał . Na nagan zasłu yli Epikur, Machiavelli i Hobbes – zwolennicy przypadku. Bł dne religie i epikurejczycy niesłusznie zajmuj si zmysłami i im folguj . W religii prawdziwej

<sup>31</sup> D. Diderot, *Przyczynek do podró y Bougainville'a* [w:] tego , *To nie bajka*, tłum. T. ele ski (Boy), Warszawa 1949, s. 104.

ródłem czynów ludzkich jest łaska bo a, która nastąpi pobudza rozum do cnotliwego postępowania, prowadzi tego do nastania dobrego i wiecznego. W *Konkluzji dzieła o ustanowionej przez Opatrzność Boską wiecznej republiki naturalnej, która przyjmuje zawsze formę najlepszą z możliwych* Vico uwiadamia czytelnika, że taki idealny stan istniał właśnie na początku historii ludzkości, a państwo opisane przez Platona było rzeczywiste<sup>32</sup>. Ale historia jest ewolucyjna – człowiek przez cały czas poszerza swoją percepcję (angażując wyobraźnię i intelekt). Lange w wymiarze antropologicznym ukazuje Słowo Cogrodzian 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:

Rozwialiśmy w tych księgach porządek, wedle którego opatrzność urządziła sprawy ludzkie. Porządek ów wywołuje w nas trojakie uczucia: podziwu, czci – jak żyliśmy dotychczas uczeni wobec niedościgłej mądrości starożytnych – i gorącego pragnienia zgłębienia go. Uczucia te stanowią w istocie, potrójne światło bóstwa, mające pobudzić umysły ogłędzone, by podziwiała i czciły nieskończoną mądrość Boga i by pragnęły z nią się zjednoczyć. Próbowali uczonych jednak złaczona z pychą narodów, [...] wypaczyły te uczucia<sup>33</sup>.

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

[...] prawa natury są przedstawione albo raczej ulegają jakimś wyszere, poza naturalnym bytującym, prawom: bezład pozorny zdarzeń, które się ukazują oku fantastyka, ma w sobie utajoną logikę, a tak powiemy, innej płaszczyzny<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> G. Vico, dz. cyt., s. 579–590.

<sup>33</sup> Tamże, s. 589–590.

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

Zagadnienie przyczynowo ci (planu opatrznoci lub przypadku) wi - e Lange z zagadnieniem stanu naturalnego. Krytyczne przemówienie rewolucjonisty Czarwaki, który występuje przeciwko ładowi panuj - cemu w Ślo cogrodzie, opiera się wła nie na zachwianiu porz dku ewolucji naturalnej:

Główny zarzut, jaki Czarwaka stawia organizacji ślo cogrodzkiej, polega na tym, że jest ona niezgodna z naturą. Wiat 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 rzecz prawdopodobna, że wiat materialny przędzie czy pó niej przewycięszy sam siebie; wyzwoli się z materii i zmieni się w wiat astralny. Ale musi to być wywołane samoistnym działaniem planety [...], nie może być owocem woli ludzkiej i sztucznych wynalazków. Ślo cogrodzianie zadają gwałt naturze: póki jeszcze człowiek jest człowiekiem, wydobywaj z niego widmo, nadaj cemu byt realny<sup>35</sup>.

Czarwaka to imię znaczące, ponieważ tak samo nazywał się lozof z VII w. p.n.e., uważany za założyciela ruchu materialistycznego w hinduizmie. Jego imię i idee trafiły tak do obozów socjalistycznych początku XX wieku<sup>36</sup>. Czarwaka przyznaje, że astral jest wyższy od człowieka, ale zauważa, że wraz z pozyskaniem umiejętności latania, telepatii itp. ludzie utracili tak naprawdę człowieczeństwo:

Powiedz mi, że ten astral jest istotniejszy od człowieka, że ma daleko doskonalsze zmysły, że umie latać po powietrzu, że stał ponad prawami natury, że opanował koniecznie i usunął z życia przypadek, że uzyskał potęgę a pozbawił ją przemocy. Wszystko to prawda, ale utracili my nader cenne rzeczy, mianowicie natężenie ducha, wysiłek, nieustającą poczucie ryzyka i walki o byt, tj. to wszystko, w czym się rozwija rzeczywistość ludzkiej woli<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 89–90.

<sup>36</sup> F.V. Konstantinov, *Podstawy lozo i marksistowskiej*, Warszawa 1960, s. 53; „Studia Filozoficzne” 1976, s. 185.

<sup>37</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 90.

Czarwaka wspomina te o staraniach, nieudanych próbach, które człowiek (póki jeszcze był człowiekiem) musiał podejmować podczas ł czenia si w pary. W obecnej sytuacji wszystko to zostało wyeliminowane – wyboru dokonuje Ministerstwo Mił o ci, badaj c odcienie dusz przyszłych mał onków. Zreszt Podobłoczny na poczt ku powie ci zaznacza, e Sł o cogrodzianie rzadko si zakochuj , ponieważ jest to zbyt bliskie sfery zmysłowej. Aby lepiej scharakteryzować rodzaj ewolucji, któr niejako przyspieszają Sł o cogrodzianie, nale y zestawia przywołan wy ej wypowied Czarwaki z tezami jego przeciwników, Tankary i Ratand alego. Mówili oni zasadniczo o prawie, wr cz obowi zku, przyspieszania dzieła ewolucji, która ma na celu całkowite ujarzmienie natury i oddanie jej w słu b człowiekowi. Mówili o wy szo ci Sł o cogrodzian nad *homo sapiens*, wynikaj cej z dwóch powodów: umiej tnego wykorzystania przez Sł o cogrodzian spłotu słonecznego i wynalezienia Nirwidium. W tym momencie chciałabym zwróci uwag na to, co w *Mirandzie* jest najbardziej interesuj ce – wplecenie w pozorn utopi dystopii. Wypowiedzi trzech mówców obrazowały takie poj cia, jak: natura, ewolucja, hierarchia. Ratand ala so stycznie opowiedział o pozornej wy szo ci człowieka nad zwierz ciem: zwierz ma dwa razy wi cej nóg ni człowiek, ale nikt przecie nie chciałby by psem, *per analogiam* zdrowy astral nie powinien t skni za sw powłok cielesn . W Sł o cogrodzie faktycznie wyeliminowano problemy, dewastuj ce w tym czasie wiat, wkracząc y dopiero w wiek wojny, głodu, przemocy, rozczarowania nauk pozytywn itp. Ale zarówno przemowa Czarwaki, jak i płacz niektórych matek, prowadz cych swoje dzieci na wulkanizacj , demaskuje niebezpieczeństwo uładzonego terroru utopii projektowanych od czasów Platona. Oczywi cie w pa stwie sło ca zniesiono podziały pan – niewolnik, posiadacz – robotnik, ale pozostała hierarchia w sferze duchowej i intelektualnej. Hierarchia odziedziczona po: Platonie, według którego tylko lozofowie wiedz , jak zagwarantować szcz cie, *ergo* im nale y si władza; w. Pawle i w. Augustynie oraz ich przekonaniu o wy szo ci człowieka wewn trznego, lepiej postrzegaj cego rzeczywisto ; wreszcie po setkach lat europocentryzmu, charakteryzuj ce go si podej ciem kolonizatorskim i antagonistycznym wobec Innego (w *Mirandzie* wobec Upiorników, Telurów, Kalibanów i „pół-ludzi”). Wszystkie przywołane kategoryzacje obecne s w fabule *Mirandy*.



W pa stwie rz dzonym przez Meta zyka nie ma wyra nej sceny politycznej, poniewa osi gni to w istocie ideał jednej partii. Współczesny Langemu polski przedstawiciel literatury *science-fiction*, Jerzy uławski, w *Trylogii ksi ycowej* ukazywał co zgoła przeciwnego marazmowi Sło cogrodu: ci głe zmiany, ruchy polityczne, tak e zestawienie „wy szej” cywilizacji ksi ycowej z ziemsk (przy czym obie te społeczno ci o ywiała nadzieja przewrotów). Ksi ycowe i ziemskie osiedla ludzko ci ukazane były wie o po rewolucjach. Jacek, główny bohater *Starej Ziemi* (trzeciej cz ci *Trylogii ksi ycowej*) uławskiego, zrezygnował z walki o „nowy wspaniały wiat” i poddał si woli przyjaciela-buddysty – Nyanatiloki, który potra ł zwyci y sił woli własne ciało. Przedstawiciele cywilizacji zarysowanej w ostatniej cz ci *Trylogii ksi ycowej* zw tpili w nauk , a raczej nie dopuszczali do głosu nauki „niealgebraicznej”, która najbardziej przypomina wypowiedzi Bergsona na temat intuicji. Wiatem u uławskiego kierowali m drcy, zajmuj cy si tłumaczeniem tajemnic bytu za pomoc równa algebraicznych, dzi ki którym chcieli stworzy ustrój społeczny gwarantuj cy całej ludzko ci zaspokojenie podstawowych potrzeb yciowych przy jednoczesnym braku konieczno ci pracy i eliminacji walki o przetrwanie. Na jednym z wieców władców wspomniany Nyanatiloka przedstawił propozycj zmiany analizy i podej cia do wiata i starał si wykaza niewystarczalno ci rozwoju technologicznego, który nie idzie w parze z rozwojem duchowym człowieka:

Chc wam mówi wła nie o tej stałej, a niepoj tej ilo ci w równaniu bytu, która jest zarazem jego tworzywem i regulatorem. Wy wszyscy wiecie, e to jest duch... [...] Patrzcie na mnie! Wy odkryli cie formu ycia niew tliw , u j li cie j w znaki algebraiczne, na czarnej tablicy wypisali: i stoicie przed ni bezradni! Ja, nie znaj c jej, ycie swe nawet materialne trzymam w r ku i nie pozwalam mu zamiera , i nie u ywam po temu innego rodka, jak tylko swojej wiedzy i woli! [...] zapominacie w tej chwili, i badanie i dla was jest tylko rodkiem wiod cym do po danego celu, jakim jest najzupełniejsze u wiadomienie bytu. To jest wiedza wła nie, to jest prawda niczym innym, jak samym bytem wiadomym b d ca. A je li wszech wiat cały, z yciem swym i wszystkimi siłami, samookre laj - cym si duchem został stworzony, czemu i prawd nie tworzy t drog , tych najistotniejszych? [...] Je li wola usunie zewn trzne przeszkody

i doprowadzi ducha do odpowiedniej doskonałości, to znaczy wolno ci, da nam intuicja wiedzy na szczególnie nierozproszoną a najprawdziwszą, bo w ten sam sposób powstał, jak byt, i bezpośrednim wiadomym jego równoznacznikiem b d c<sup>38</sup>.

Wy miano go. Nyanatiloka był przykładem wcielenia zasady nirwany i opanowania sfery materialnej przez duchowca, co gwarantowało mu zaspokojenie podstawowych potrzeb, których wyeliminowanie położyłoby kres wielkim sporom społeczno-politycznym zarysowanym w *Trylogii księżycowej*. Tego typu rozczarowanie sfer naukowych panuje także w wiecie *Mirandy*, gdzie Słocogrodzianie porzucili zwykły rozum na rzecz splotu słonecznego, który związany jest z innymi siłami: czymś w rodzaju sił astralnych, instynktu, intuicji właściwej. Jest to także charakterystyczne dla końca XIX wieku, kiedy wyczerpała się nadzieja pokładana całkowicie w nauce, a zainteresowano się nie wiadomym Freuda, intuicją Bergsona, psychiatrii Charcota, paramedycyną, mediumizmem, wiedzą tajemną, badaniem starożytnych kultur, jako tymi, które mogą stanowić alternatywę dla nauki zwanej upraszczając co pozytywistyczną. *Miranda* jest spełnionym projektem Nyanatiloki – wywiezieniem 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 pamiataamy, sam Jan Podobłoczny zauważył podobieństwo między mitycznym Edenem a Słocogrodem. Czy można mówić o wolnej woli astralnej, który przypomina człowieka wewnątrz wujcia w Pawła (czy nawet w ujęciu społecznym Vica), wypełniając jego wolę Boga? Słocogrodzianie 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 (doł czy do Upiorników), aby nikomu nie służył za przykład.

---

<sup>38</sup> J. Łukowski, *Stara Ziemia*, Kraków 1979, s. 220–221.

*Bezwolna szczelino .*  
*Regnum humanum jako spełniona dystopia*

Wracając do zagadnienia degradacji w hierarchii społecznej, należy przywrócić kontaktom Słogrodzian z innymi ludami, ich siadami 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 toczą wojnę z Słogrodem, nazywają się Telurami i Kalibanami. Ich przedstawiciele opisywani są z widoczną wyśzością, ale traktuje się ich humanitarnie (nie zabija, ale jedynie unieszkodliwia, gdy dochodzi do starcia): „Kalibany nie dorodli do człowieczeństwa, Telury po prostu ludmi by przestali”<sup>39</sup>. W przytoczonym sformułowaniu znów powraca zamaskowany antropocentryzm i hierarchizacja bytów – Kalibani są prawie ludmi, 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 najchłodniej interpretowanych postaci z dzieł tego autora, szczególnie w krytyce postkolonialnej<sup>40</sup>. Angielski dramaturg bowiem, według przekazów, pisał swoje ostatnie dzieło, bazując na gazetach, donoszących o podbojach w Ameryce<sup>41</sup>. W *Burzy* Kaliban opisywany jest zwłaszcza nie z pozycji Europejczyka-kolonizatora:

Prospero:

Obrzydły mój dziennik, na którym dobro piętna nie zostawia, lecz w którym kałda przyjmuje się zbrodnie. Ja ci przez litość mówię, nauczyłem, co dziełszkałem wiedzy twojej skarby, gdy wprzód, wyraził uczucie twych niezdolny, paplałem niby nierozumne bydlę; Jam ci dał słowa, aby mógł objawić mi, przeze mnie w duszy swej zbudzone. Lecz ród twój

<sup>39</sup> Tamże, s. 42.

<sup>40</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teoria literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, 554–555.

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

podły mimo nauk moich zawsze co w sobie takiego zachował, czego nie mog lepsze znie natury, wi c sprawiedliwie zamkn łem ci w skale, bo ci szej kary ni wi zienie godny<sup>42</sup>.

Kaliban jest tak e upijany przez białego człowieka, którego z czasem zaczyna postrzega jako boga, nios cego ambrozj <sup>43</sup>. Na tym tak e zasadza si pozornie utopii w *Mirandzie* – Ratand al, przeprowadza j cy badania na Kalibanach i Telurach, zaczyna udowadnia równo ich astrali z astralami Sło cogrodzian i sugeruje mo liwo przyszłej kolonizacji, poprzez podbicie ludów o ciennych i ich przymusow przemian na modł Sło cogrodzian – pozbycie si tego, co w nich inne:

Miałem okazj magnetyzowa niejednego Telura i niejednego Kalibana. Tak samo jak my posiadaj oni siły mediumiczne, a zjawy astralne, jakie si w ich obecno ci wylaniaj – s równie białe, jak nasze zjawy. O ile by je pó niej utrwali ogniem i k piel – nie ró niliby si niczym od nas<sup>44</sup>.

Cz sto ju zaznaczana hierarchizacja bytów jest tutaj widoczna w samym doborze słownictwa. Aby podwy szy status Telurów i Kalibanów, mówi si o nich jako podobnych „do nas”: „tak samo jak my”; „s równie białe, jak nasze”; „nie ró niliby si niczym od nas”. Taki gest wykluczenia, a nast pnie eksterminacji tego, co uznawane za obce, a przez to waloryzowane jako gorsze, zdaniem Zygmunta Baumana stanowi zasad konstytuuj c sam istot nowoczesno ci<sup>45</sup>. Utopijna logika *modernitas* miałaby odnale swe radykalne ziszczenie w postaci obozu koncentracyjnego: skrajnej formuły pury kacyjnych zap dów nowoczesno ci, staraj cej si wykluczy to, co rozpoznawane jako „brudne”, „złe”, a co ma zosta w konsekwencji poddane eksterminacji (niczym ciało u Sło cogrodzian, uznane za potencjalny rozsadtik rzekomo idealnego społecznego ładu). To na tym opiera si

<sup>42</sup> W. Shakespeare, dz. cyt., s. 26–27.

<sup>43</sup> Tak wła nie w du ej mierze konkwistadorzy doprowadzili do eliminacji ludów podbijanych, truj c ich alkoholem.

<sup>44</sup> A. Lange, *Miranda...*, s. 114.

<sup>45</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesno jako ródło cierpie*, Warszawa 2000; tego , *Nowoczesno i zagłada*, tłum. F. Jaszu ski, Warszawa 1992.

tak e równo (a raczej równomierna doskonało ) Sło cogrodzian: na unicestwieniu tego, co uznano za szkodliwe, tego, co przeszkodziło w utrzymaniu utopii po wyje dzie Campanelli, „zwierz cia zewn trznego”: „tego człowieka wewn trznego nale y wydoby na jaw, a tamto zwierz zewn trzne unicestwi ”<sup>46</sup>. Je li za do zwierz co ci astral chciałby powróci , to stacza si ni ej nawet od człowieka i jest odt d nazywany Upiornikiem oraz skazany na wyizolowanie. Pocz tkowo Upiorników osadzano na przedmie ciach, jednak e poniewa zbyt cz sto okazywali si przyczyn wojny z s siadami (m.in. przez dokonywane przez nich napady rabunkowe), powstał nowy pomysł: „Istniał zamiar urz dzenia ich w formie kolonii karnej i domu poprawczego zorganizowanego jak warsztat lub ferma”<sup>47</sup>. Doprawdy trudno uwierzy w udany powrót do Jedni Plato skiej, którego interpretatorzy *Mirandy* upatrywali wła nie w Sło cogrodzie<sup>48</sup>, gdy w pa stwie idealnym nagle powstaj getta dla niesfornych obywateli.

Upiornicy zdegradowali si z powodu pop dów, s barbarzy cami na równi z Kalibanami lub Anglikami<sup>49</sup>. Co ciekawe, Damajanti popełniła najwy szy grzech-przest pstwo, oddaj c si miło ci z Janem<sup>50</sup>, ale nie została ukarana, a to ze wzgl du na wypełnianie wy szego celu – po wi cenia si w imi ewolucji gatunku „człowieka”, człowieka pełnego. Damajanti przed *auto da fé* mówi o potrzebie przezwyci enia nawet nostalgii za utraconymi rozkoszami – nie powinny one brudzi pami ci. Dzi ki swemu po wi ceniu Damajanti z grzesznej Ewy staje si drug Ew nios c zbawienie. Ratand ala w duchu Vico i Hegla potrzeb ewolucji tłumaczy tak e przyszłe podboje:

Istnieje u nas niech do podbojów, ale trzeba b dzie t niech przezwyci y , gdy nie tylko nasz wysp , ale cał ziemi musimy opanowa . O ile bowiem mo na t rzecz sformułowa , cała **ewolucja wiata** [podkre lenie – A.B.] idzie w tym kierunku, aby glob materialny zmieni

<sup>46</sup> Tam e, s. 43.

<sup>47</sup> Tam e, s. 69.

<sup>48</sup> J. Hasiec, dz. cyt., s. 158.

<sup>49</sup> Sło cogrodzianie uwa aj Anglików za podludzi, którzy nie zdołali przezwyci y swego egoizmu i spełniaj si głównie jako kolonizatorscy wyzyskiwacze.

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

na glob astralny. Bo jak ka da osoba ludzka, tak cała planeta posiada swego astrala – i na tym polega stopniowe uduchowanie bytu na wiecie. Materia po to istnieje, aby sta si duchem. I nie tylko ziemia, ale by mo e inne planety ulec musz przemianie, jak my my tu rozpocz li na Taprobanie. Nie dostan si tam ludzie ani balonem, ani aeroplanem, ale my mogliby my si tam dosta , cho nie jest wykluczone, e ju i tam s duchy, co znaj nasze tajemnice. Uwa ajcie, e my, wprowadzaj c nasze astrale w stosunki ludzkie, podnosimy, co prawda, te stosunki na wy sz płaszczyzn , ale narzucamy swoim widmom interesa, uczucia, nami tno ci i pragnienia ludzkie. S to ludzie, zapewne doskonalsi, ale zawsze jeszcze ludzie. Rzecz przyszło ci, rzecz wy szego uduchowania b dzie zastralizowa i zeteryzowa wszystko: cał natur , a z ni i społecze stwo – podnie na wy szy stopie ewolucji. – A zatem, wbrew Czarwace, nie tylko nie dam ograniczenia naszego systemu w naszym kraju, ale przeciwnie, dam jego rozszerzenia naprzód na cał wysp , a dalej na cał planet <sup>51</sup>.

Przypomnijmy, e jedn z dwóch przyczyn wy szo ci (któr Ra- tand ala usprawiedliwia podbój planety) Taprobanów nad człowiekiem było słuszne wykorzystanie Nirwidium. Znowu wida tu wiar w wy szo dyktatu rozumu, pod którego opiek skutecznie mo e doj do poznania, zrozumienia wiata, poprzez kolonizacj – niesienie wiatła ociemniałym. Czy na poziomie etycznym mo na mówi o ró nicy mi dzy przymusow globaln wulkanizacj od planów Paracelsa Nirwida – wynalazcy, który chciał odda nirwidium wybranym jednostkom i wywoła wojn wiatow , a eby ustanowi nowy ład? Jest to charakterystyczne przeznaczenie „niesamowitych wynalazków” w literaturze fantastyki naukowej XIX i XX wieku. Kalibani, którzy pierwsi mieli zosta podporz dkowani, wcale nie jawi si Janowi jako barbarzy skie bestie, ale raczej jako wietnie działaj ce maszyny<sup>52</sup>. Lange nie udzielił im głosu, ale warto przypomnie słowa Kalibana z *Burzy*; gardz cego łask o arowan przez Prospera, któr było nauczenie go mowy „ludzkiej”:

---

<sup>51</sup> Tam e, s. 115.

<sup>52</sup> Tam e, s. 85.

Wyspa ta jest moj . Po mojej matce; ty mi j wydarłe . Kiedy tu przybył, jak e mi pochlebiał, szanował, dawał wod z jagodami. Ty mi uczyłe , jak trzeba nazywa i wielkie wiatło, i małe wiatelko, które si pal we dnie lub ród nocy. [...] Jestem jedynym waszym niewolnikiem, ja, co przód byłem własnym moim królem. [...] Mow mi dałe ; cała z tego korzy , e kl dzi mog . Niech za to na ciebie zaraza padnie, e mi dałe mow !<sup>53</sup>

W przywołanym fragmencie widoczny jest powtórzony gest Boga wobec Adama – nazywania i podporządkowywania sobie nazywanego – nawet wspomnianych słów i gwiazd („I wielkie wiatło, i małe wiatelko”). Prospero torturował Kalibana, bo ten w jego wizji wiatu zasługiwał na takie traktowanie: był okropnie brzydki i przypominał ryb . Miranda w *Burzy* zdradza podobny wiatopogląd: pi kny Ferdynand nie powinien si plami noszeniem gałęzi na ognisko, powinien to wykona brzydki Kaliban, bo takie działanie wręcz podwyższy jego status – stanie si dla Europejczyka poręcznym narzędziem. W *Mirandzie* nie ma mowy o niewolnictwie (jest ono po prostu zbędne w rozwiniętym, samowystarczalnym społeczeństwie), ale to obowiązuje jako norma w XVII-wiecznej Anglii ideał pionierstwa charakterystyczny dla XIX wieku i dalej. To to tłumaczy si m.in. przymusowe zmiany 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 napięć.<sup>54</sup>

Wracając do przedstawionego przez Ratańską projektu całkowitego opanowania planety, należy zauważyć, że za nim tak naprawdę kryje się antropocentryczne i „o wiecone” przekonanie o potrzebie opanowania wiatu przez rozum. Kolonizacja miałaby prowadzić do usensownienia wiatu nierozumnego, a dyktat rozumu polepszy pozycję podbijanego.

<sup>53</sup> W. Shakespeare, dz. cyt., s. 26–27.

<sup>54</sup> S. Žižek, *Wzniosły...*, s. 18.

Biorąc pod uwagę wydźwięk powieści, nie sposób dłużej rozpatrywać jej jako idyllicznej utopii społecznej. Utwór Langego nie jest oczywiście antyutopią pokroju *Nowego wspaniałego świata* Huxleya, u którego zamiast wulkanizacji, prowadzącej do ewolucji, ludzie dbają właśnie o biopolityczne zarządzanie zarodkami poprzez ich wybiercze 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 nieznana, jak dotąd wiemy tylko o dwóch wdrowach, którzy tam dotarli – Campanelli i Podobłoczny. Nie jest to więc heglowski uniwersalny, wymiar historii, której porządek i mechanizmy da się uchwycić, ponieważ wojny i rewolucje logicznie z siebie wynikają. *Città del Sole* istnieje równolegle z Warszawą powojenną, ale nic o sobie nie wie, nie oddziałując na siebie. Forma narracyjna powieści przypomina opowieść mówioną, gawiedź, w której istnienie i przemysł Słocogrodu możliwe jest właśnie dzięki opowiadaczowi. Podobłoczny zwraca się do i rusz do słuchaczy: „wszyscy go znaliście” itd. Podobnie rozpoczyna się *Jedro 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 wartość drabin bytów. Podobłoczny i Marlowe podziwiają, zniechęcają i obserwują to, co dla nich nie-samowite. Istnieje na przeciwieństwo wiatów, dzięki czemu mogą patrzeć na obywatela 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 Słocogrodu.

Podsumowując, można powiedzieć, że da się zauważyć zarysowane w *Mirandzie* trzy typy możliwości zbawienia i ich jednoczesną krytykę. Zbawienie Jana przez spełnienie miłości prowadzi jego ukochaną na stos, ponieważ zgodnie z prawem Słocogrodzian zmasakrowała się zwierzęcą popłochem i zaprzeczyła tym samym idei ewolucji gatunku. Zbawienie poprzez odrzucenie świata materialnego tak się okazało, że niemożliwe, o czym świadczą przypadki wiadomych ucieczek obywateli Miasta Słocogrodu od ciał astralnych. Wreszcie, zbawienie poprzez idealny ustrój społeczny zasadzają się na równości i dobrobycie oraz osi gnienia szczytu ewolucji gatunkowej okazują się niewydolne, o czym z kolei świadczy powstanie nowych hierarchizacji ludności



(getto dla Upiorników, pod-ludzi) i plany kolonizatorskie Ratand a-  
li. *Miranda* jest więc kwintesencją marze wychowanego na Platonie  
Europejczyka, który tęskni za spokojem, równość i wiedzę utraconej  
Atlantydy, a żeby je osiągnąć, musi wyeliminować to, co inne, i zagwa-  
rantować ogólny dobrobyt, poprzez rozwój techniki, jaki „cudowny  
wynalazek”. Dystopijno powie ci zasadza się na negacji możliwości ci  
osiągnięcia ogólnoludzkiego zbawienia przez jeden projekt społeczny,  
który w *Mirandzie* konstruowany został na podstawie platońsko-hin-  
duskiej teologii. Lange rozwinął przesłanki marze młodopolskich  
patriarchów do utopijnej w swoim mniemaniu wizji, która odczy-  
tywana dziś przypomina zatraconą XX-wieczną projekcję ewolu-  
cji społeczeństw, w których jednostka traktowana była – zale nie od-  
stopnia przystosowania do systemu – albo jako poprawnie działająca,  
albo jako zepsuty trybik, który jak najszybciej należy wyeliminować.  
Aleksander Wiśniewski, wykraczając poza główny optyk swoich  
czasów, celnie rozpoznaje zagrożenia płynące ze zbyt długotrwałego  
„ukazania platońskiego” w swym świetnym studium *Utopie*.

Idea praw człowieka była w ogóle starożytności nieznana i zaledwie  
przebłyskiwała mdłym braskiem w umysłach wyjątkowych. Państwo  
pozwalało niemal całkowitą swobodę indywidualną. Nikt wszak nie nadał  
tej oświeceniowej księżce bezwzględności, ni Plato, który wprost nie pojmo-  
wał, a żeby jednostka mogła posiadać jakiś samorząd i w jakimkolwiek  
wypadku przeciwstawi się ogółowi. Je li według niego „sprawiedliwość  
polega na tym, żeby każdy czynił swoje” to nie znaczy, że sprawiedliwym  
jest ten, kto spełnia swój obowiązek, lecz kto spełnia nakazany. Przed jego  
oczywista jest jednostka, jako osobnik, znika, pozostaje tylko jako uzależniona  
komórka organizmu zbiorowego<sup>55</sup>.

## Bibliografia

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

<sup>55</sup> A. Wiśniewski, dz. cyt., s. 20.

- Diderot D., *Przyczynek do podróży Bougainville'a* [w:] D. Diderot, *To nie bajka*, tłum. T. ele ski (Boy), Warszawa 1949.
- Hasec J., *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 4.
- Hömann E.T.A., *Powieści fantastyczne*, t. 1, Warszawa 1913.
- Hutnikiewicz A., *Młoda Polska*, Warszawa 2004.
- Konstantinov F.V., *Podstawy teorii i marksistowskiej*, Warszawa 1960.
- Kott J., *Burza czyli powtórzenie* [w:] J. Kott, *Plac 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 wszech wiatowej*, 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 teorię 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. Komedie*, t. 1.
- Shakespeare W., *Burza*, tłum. P. Kamiński, Warszawa 2012.
- Więtochowski A., *Utopie w ujęciu historycznym*, Warszawa 1910.
- Taborska A., *Niedokończony żywot Phoebe Hicks*, Gdańsk 2013.
- Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Žižek S., *Pervert's Guide to Cinema*, 2006.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.
- Żułowski J., *Stara Ziemia*, Kraków 1979.

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

Katarzyna Górska  
Uniwersytet Warszawski

Pod tymi pniami są moje mogiły  
Tu mi się wilgotne sny moje przy niły

[.....]

Listkami słówkami tu potrzebuję  
Pod tymi korzeniami do snu się ułożę

Tu w twoich niedowiedziach zapomni się łapach  
Tutaj wierzbowy wciagnę w nozdrza zapach  
(*Garli ci wierzbowych*, 2, s. 521)<sup>1</sup>

Przytoczony wiersz z poematu *Mapa pogody* jest jednym z wielu utworów, które mogą stanowić podstawę do sformułowania tezy o panteistycznej wyobraźni Jarosława Iwaszkiewicza. Jest ona jednocześnie nie najczęściej przywoływanym kontekstem dla pytań o problematykę eschatologiczną w utworach pisarza<sup>2</sup>. Korzystając z dotychczasowych ustaleń badaczy i zarysowanej tu tradycji interpretacyjnej, postaram się prześledzić rolę pejzażu w kreacji doświadczeń eschatologicznych bohatera *Sérénité*.

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

<sup>2</sup> Por. R. Romaniuk, „Niech nie kładzie mnie do dołu...” *Eschatologiczny wymiar natury w późnych wierszach Jarosława Iwaszkiewicza*, „Przegląd literacki”, 1–2 (11) 2005, s. 137–172 lub P. Mitzner, *Na progu. Do wiadczenia religijnego 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*. Układaj się one w tkany – może nie zawsze w równym stopniu uchwytnymi – niemi tematów i motywów symetryczny obraz, skupiony wokół tytułowych ogrodów, stanowi ich organizacyjne i do pewnego stopnia tematyczne centrum zbioru. Trzeba jednak podkreślić, że zarysowana jedno kompozycyjna i problemowa jest tylko tłem dla zróżnicowanych i stanowiących niezależne utwory opowiada<sup>3</sup>. Te dwa aspekty tomu, z jednej strony obecne w nim formalne i tematyczne spoiwa, z drugiej – niejednorodność formy i wielotkowość, zwiastuje już sam tytuł zbioru, który możemy, jak proponuje Mariusz Gołb, osadzić w tradycji *Ogrodu nieplewionego* Wacława Potockiego lub literackiego wirydarza<sup>4</sup>. Warto obok gestu gromadzenia i porządkowania wyeksponować obecny w omawianych tekstach pierwiastek reeksyjny 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, prześmyśleń. Aby uporządkować pojawiającą się w nim mnogość tematów można, jak czyni to Stefan Melkowski<sup>5</sup>, zaproponować wyszczególnienie poruszanych przez narratora kręgów tematycznych. Przywołany badacz wymienia następujące: porównywanie losu polskiego i cudzoziemskiego oraz ich nieprzystawalność, pytania dotyczące sensu

<sup>3</sup> Pomimo trudno ci z określeniem przynależności gatunkowej utworów składających się na *Ogrody* w poniższej pracy będzie używała terminu „opowiadania”.

<sup>4</sup> M. Gołb, *Ukryte Ogrody, nieobecne przestrzenie. Literackie i kulturowe metafory współczesności*, Kraków 2012, s. 118.

<sup>5</sup> S. Melkowski, *Wiat opowiada: krótkie formy w prozie Jarosława Iwaszkiewicza po roku 1939*, Toruń 1997, s. 242–243.

ycia, a także zagadnienia eschatologiczne. Innym pomysłem na scalenie – na potrzeby interpretacji – utworu może być posłużenie się zaproponowanemu w tekście gurem i rozpatrywanie opowiadania jako duchowego wiczenia 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 czarna cię 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 wicie poleciały, kiedy się zbudziłem, już ich nie było. To było takie **wiczenie przed odlotem**<sup>6</sup>.

Mam wielką ochotę poklekotać trochę, nawet nie trochę, ale bardzo. Zdaje mi się, że umiałbym wszystko wyrazić tym klekotaniem: i tę skność, i niepokój, i strach. I że by mi to udało. (s. 311)<sup>7</sup>

Cytat ten pozwala zwrócić uwagę na pewien rodzaj jedności formy i treści utworu. „wiczeniem 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 tekstowego<sup>8</sup>, odsyłające do dzieła założeń Iwasińskiego tego gatunku. I tak jak *Próby* Montaigne są gatunkiem pojemnym, którego rozpiętość tematycznej, wielorakości i wielorodzajowości zainteresowania odpowiada chęć racjonalizacji, przeciwstawiana spekulacji i teorii, tak *Sérénité*, najbardziej oddalone od materii świata opowiadanie Iwaszkiewicza, jest jednocześnie nie próbą jej nieustannego zbierania i zachowywania przy jednoczesnym konfrontowaniu się z nią, tak by możliwe było stawianie kolejnych pytań o siebie i o rzeczywistość.

<sup>6</sup> Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie – K.G.

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

<sup>8</sup> T. Wójcik, *W wiecie powojennej nowelistyki Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] tegoż, *Pociecha mieszka w pi knie. Studia o twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 1998, s. 127.

## Pejza

Opisy przyrody pojawiają się w *Sérénité* w dwóch omówionych już wymiarach – jako aktualne miejsce przebywania i rekwizytu 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 gałązek, które się pasują na nim jak juki w tle, przyszło mi na myśl, że mógłbym napisać do pani. (s. 293)

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

[...] Tak **pięknie** jest naokoło mnie [...]. Jezioro przede mną **niebieskie, niebieskie**. Powtórzy przymiotnik dwa razy to jednak czyni określenie bardziej intensywnym, kolor jeziora bardziej szarawym. Ostatnie różnice i dalej mieszają się razem w różowy **piękny** i **piękne 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 Heniego Martina, którego ekfrazą<sup>9</sup> pojawia się w pierwszych liniach tekstu<sup>10</sup>, a później dostarcza narratorowi języka i rod-

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

<sup>10</sup> „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 najwłaśniejsze na wymiarze zabieg intensyfikacji kolorów i wręcz 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 ранnego śniadania pod wysokim cedrem. **Białe płótno obrusa w słońcu i w cieniu wysokich, ciemnych drzew wyglądało jak na obrazach u impresjonistów.** Okręgle, 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, pawów czy baletantów, 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 — **wyda mi się, że istniejemy w warunkach nieznanych na ogół ludziom mojej sfery. To jest zbyt piękne, aby było prawdziwe.**

— Artuje 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, releksji narratora nad czynnościami twórczą i jej relacją do opisywanego przedmiotu. Wszegarniając się piękno parku nie jest skrojone na ludzki miar – co najwłaśniejsze – krajobraz zlewający się ze sztuką przestaje być odczuwany bezpośrednio, niemożliwe

---

i zdaje mi się, że pomiędzy tymi rzebionymi, starymi pniami połatwianymi białymi i liliowymi cieniami, niosącymi w górę swoje piękne głowy i swoje kształtne formy” (s. 293).

staje się zanurzenie człowieka w wiecie, jedno z nim, szczytowi. Jest to oprawa, w której człowiek staje się zbędny, podważona zostaje wiara pierwotna jedno ludzi i świata. Jednocześnie nieosiągnięty dystans zmusza do refleksji – w tym wymiarze jedno formy i treści opowiadania również jest widoczna – i jako taki jest związany z aktem opuszczania świata, ze śmierci.

W tekstach Iwaszkiewicza pojawia się bowiem pojęcie szczególnie silnego doznawania świata i śmierci. August powie: „Tylko czasami, jak jest taka cudowna pogoda, jak dzisiaj nad jeziorem, słyszysz chrząkanie, to duszenie się, nieme, bezgłośnie zachłystywanie się, kośnienie się nienawistnego życia”. Tomasz Wójcik w paramonografii i liryki poety *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza* zauważa, że „im bardziej sensualistyczne jest postrzeganie pejzażu u przyrodniczego, tym intensywniejsze okazuje się poczucie śmierci i obcowania z umarłymi”<sup>11</sup>. O trwałej i podstawowej roli takiej percepcji świata natury mogą świadczyć fragmenty dziennika pisarza, w których opis umierania i pochówku jego ukochanego przeplatany jest opisami intensywnie doznawanej przyrody<sup>12</sup>.

Taki sposób odnoszenia się do przestrzeni potwierdza również wymieniane już centralne opowiadanie tomiku *Ogrody*, które jest zbiorem sześciu wspomnień narratora<sup>13</sup> o – jak dowiadujemy się w krót-

<sup>11</sup> T. Wójcik, *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 1993, s. 203.

<sup>12</sup> „Pojechali my na Stawisko. Słowiki piewały w lesie. [...] Noc była wciąż cudowna, słowiki zanosili się od piewu. [...] Gdy przyszli my, na drewnianej ławce leżał zupełnie nagi trup Jurka, a człowieczyna golił go starzyłek. Ranek był cudowny. Kukulki na odmian kukły ze wszystkich stron, niebo było lazurowe, las wiejący. [...] Z tych dni niewiele zostało mi w głowie. Tylko ta pogoda i mieszanina kwiatów i aloby” (J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1956–1963*, Warszawa 2010, s. 331–334).

<sup>13</sup> 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 jako podważenie statusu ontologicznego dzieła, i jako grę, którą autor prowadzi z czytelnikiem – zwłaszcza z tym, którego wcześniej przekonał do autobiograficznego odczytywania swojej twórczości, por. „Słoto opowiadania o sprawach, w których osobiście nie brałem udziału, o zdarzeniach, których otoczenie, pejzaż, nastrój musiałem wysnuć z wyobrażeń, w przeciwieństwie do wiary w moich utworów”, (J. Iwaszkiewicz, *Opowieści ci zasłyszane*, Warszawa 1954, s. 5).



kim odautorskim wstępuje – „ogrodach jego życia”; trzy pierwsze są po wiecone inicjacji w istnienie, natomiast dwa ostatnie wtajemniczaniu w śmierć – pojawiają się w nich duchy zmarłych przyjaciół, trupy tych, którzy zginęli w czasie wojny, komentarz zwierzęt polujących 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.

Podobnie gury odnajdujemy w jednym z późnych utworów Czesława Miłosza:

Z każdym dniem coraz głębiej sam siebie wchodzę w cienie. Stulecia mijają, imiona i duchów dookoła mnie coraz więcej, nie tak jak w młodości, kiedy rytm mojej krwi zabraniał ludziom minionym dostępu. Teraz im bliski, wzywam ich, wyobrażam<sup>14</sup>.

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

Jednocześnie nie 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. Stał się bohater *Brzeziny*, po raz pierwszy do wiadczy pełni istnienia, wsłuchując się w letni deszcz, podobną sytuację gdzie wspominał August:

Było lato, piękna noc letnia, ale niestety krótka, i trzeba było się spieszyć. Nie zadawałem sobie pytania, po co to robi, 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 zachwytu

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

wiatem, który pozostał mi na całe życie, który pozwolił mi przetrwać drugą wojnę. Może to ten zachwyt sprawił, że poczułem się szczęśliwy po wejściu w próg wiosny. Wtedy w tę noc letnią nie odczuwałem szczęścia. **W tej pełni, jak wtedy byłem ja i wszystko, co mnie otaczało, nie było miejsca na szczęście.** (s. 318)

Piotr Mitzner<sup>15</sup> zauważa, że Iwaszkiewiczowska afirmacja wiatu ma charakter religijny, i czy się z panteizmem, którego elementy możemy odnaleźć w całej jego twórczości. Człowiek w tym kontekście cytowany jest następujący fragment *Podróży do Włoch* z 1975 roku:

Sto za ledwie notatki, szkice wierszy [...] – niezmiernie ważne dla mnie jako autora, notuję tego wielkie poczucie jedności wiatu, to wyjście metafizyczne poza zamknięcie „monady”, czy to w pojęciu ze zwierzętami, czy z gwiazdami, wszystko jedno, czy w poczuciu jedności, w niczym ci, czy w jedności w wieczności ci, chyba wszystko jedno<sup>16</sup>.

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

Mariusz Gołb, zauważając w jednym z rozdziałów swojej książki<sup>17</sup> 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 pojęciu twórczości autora *Martwej pasieki* od modelu egzystencjalnego do estetycznego. Choć zgadzam się z tymi analizami 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-

<sup>15</sup> P. Mitzner, dz. cyt., s. 227–248

<sup>16</sup> J. Iwaszkiewicz, *Podróż do Włoch*, Warszawa 2008, s. 56.

<sup>17</sup> M. Gołb, 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 do wiadomości, choć może jest pełne poznanie o cechach epifanii. Jednocześnie sytuacja biegunowa, między, równie poznawana jest w cię głębi odniesieniu do świata przyrody – tu też wyraźnie jest bardzo sensualistyczne odczuwanie materii. Niekiedy – najlepiej widać to w przywoływanych fragmentach dziennika pisarza – staje się ona ważniejsza, lepiej zapamiętana niż sam proces umierania czy między. 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 cię ar 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 swój zupełnie niezrozumiały. [...] To, z czego powstało wiecznie niepojęte, jest niezmiennie, wszech świat, czyli materia, czyli Bóg, czyli my. (s. 330)

Pytanie o eschatologię, postawione tak, może być wydajnie 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, gruntuje poczucie jedno-

ci człowieka z materi , a przez ni z Bogiem, naznaczona jest jedno-  
cze nie obco ci . wiat przera a niezrozumiało ci istnienia, wieczne  
jest niepojęte. Egzystencjalnie fundamentalna jedno naznaczona  
jest w tej wizji obco ci , dystansem, tajemnic równie podstawow .  
Jedno i obco s dwoma obliczami bytu. Ale nie s jednak odpow-  
iedzi na pytanie o eschatologi :

I wla nie nie w pociechach Marres Chouarta, których mi nie szcz dzi,  
nie w u miechach Diega, które s obietnic anielskiego szcz cia, ale  
w tej wiadomo ci, e b dziemy spali w niezmiennej nico ci, jest obraz  
zachwycaj cej sérénité. (s. 330)

Radosław Romaniuk, komentuj c ten fragment opowiadania, pisze:

Materia jest czym istotowo ró nym od nico ci: to powstawanie, istnie-  
nie i umieranie. Nico jest miejscem poza granic opisanego w Iwasz-  
kiewiczowskim opowiadaniu obrazu pt. „Sérénité”. [...] Natura po-  
wórzmy raz jeszcze – uczy ycia w Bogu. Uspokojenie jednak trzeba  
znale w obliczu tego, co poza materi , w obliczu nico ci<sup>18</sup>.

„Bóg – materia – my” zawiera całe do wiadczenie ludzkie, od dozna-  
nia rozlania si w absolutnej pełni do koj cej pewno ci powrotu do  
wiata natury w momencie mierci. Równocze nie nazw tego, co na-  
st pi potem, pozostaje nico . Pojęcie to przyjmuje u Iwaszkiewicza  
ró ne znaczenia<sup>19</sup>, moim celem w tym miejscu nie jest próba prze-  
ledzenia ich. Chciałabym natomiast zada pytanie o powód wyboru  
takiej formy eschatologii.

Hans Urs von Balthasar, jeden z najwa niejszych teologów chrze-  
cija skich XX wieku, w eseju *Rzeczy ostateczne człowieka a chrze ci-  
ja stwo* pisze:

W rzeczywisto ci stoimy tu wobec konkretnego faktu: istnieją dwa tylko  
pogl dy na mier . Zgodnie z pierwszym mamy tu do czynienia z dal-  
szymi – przemienionym, wy szym – istnienie tego, co istniało do jej mo-

<sup>18</sup> R. Romaniuk, dz. cyt., s.

<sup>19</sup> 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 deontycznego i absolutnego charakteru. Szuka natomiast w wieczności, w Bogu, prawdy raz na zawsze dokonanego życia doczesnego**<sup>20</sup>.

Zdaniem Balthasara w mitycznym poglądzie na śmierć nieodwracalnie chwili i cielesny człowiek ustępuje abstrakcji, ziemskie życie i ziemski człowiek zostają po prostu wycenieni 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, budziła sprzeciw także bohatera tych rozważań. Odpowiadając na pytanie, dlaczego Iwaszkiewicz jako swoją wersję eschatologii wybiera nieco, przeciwstawioną światu w jego materialności i duchowości, zauważamy, że jest to gest ocalenia, mający u swych źródeł przekonanie o braku takiego rozwinięcia eschatologicznego, które – obiecując nowe, przemienione istnienie w innej rzeczywistości – jednocześnie zachowałby materialny w całym jego zróżnicowaniu, we wszystkich jednostkowych obecnych w nim formach, nie pominiwszy niczego w żadnej z chwil. Zanegowane zostaje tu także wyobrażenie, które – jak chrześcijaństwo – u swych podstaw buduje kategorie czasu, nadzające się natomiast wyobrażenia przestrzenne, pozwalające na przeobrażenie kumulacji. Wybór nieco 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 światu przyrody. Gest dystansowania okazuje się znakiem zachowania.

---

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

## *Zako czenie*

Zacznijmy podsumowanie rozwa a od przytoczenia dwu wierszy:

[.....]

Trzech chłopców piewa  
o zbawieniu  
ale oni nie wiedz  
e zbawienie  
ju si dokonało  
we wst gach i owocach  
i dojrzałych tonach  
odwiecznej mojej pie ni  
– Hosanna –  
(*To nie modlitwa mnie formuje...*, s. 493)

[.....]

Stary ogród si staje młodziutkim ogrodem  
i chodz po nim dawni malarze poeci,  
i marz co , i pisz , i miej jak dzieci,  
ogarni ci na zawsze niepami ci lodem.

A pami i niepami w starym wirydarzu  
to dwa li cie, dwa kwiaty, dwa pnie oliwkowe,  
to dwa wie ce splecione w sam raz na m głow ,  
to płatki spadaj ce na r ce, na twarze.  
(*Stary ogród*, s. 472)

Zbawianie, które ju si dokonało, uzmysławia wi to wiata we wszystkich jego przejawach, odbieraj c jednocze nie sens czasowej, wyznaczonej przez powtórne przyj cie Mesjasza, organizacji ludzkich dziejów. Bycie człowieka w wiecie zyskuje tym samym wymiar przede wszystkim przestrzenny – zbli enie do natury zyskuje sens i jako szczególne doznanie poznawcze, i jako pragnienie powrotu do

miejsca przeznaczenia, wspólnej wszystkim i wszystkiemu materii. W tak pojmowanej przestrzenno ci zachowane mog by wszystkie poszczególne istnienia, a w ten sposób stworzony zostanie nierozrwalny spłot pami ci i niepami ci. Doznanie wiata staje si wi c pełni – oczekiwanie staje si zb dne.

wiatopogl d Iwaszkiewicza, w którym obecne s elementy panteistyczne, jest jednocze nie sposobem mierzenia si z problemem czasu – całe istnienie nie tylko jest wi te, ale równie jako takie musi trwa .







W tem to wła nie tkwi wielkie za lepienie całej Ery chrześcijańskiej, i poczytywała siebie za ostateczny stan społeczno ci na ziemi, gdy tymczasem była tylko przechodnim i przygotowawczym stanem. *Słowo* absolutne *wyrzeczzone* zostało przez Chrystusa i w Chrystusie, ale to słowo, które si Ciałem stało *w Nim*, aby si nam objawi, aby wiadomo nasz ogarn, – jeszcze si w *wiecie naszym* – w Ludzko ci, nie stało Ciałem, jeszcze si *społecznym* nie objawiło *Czynem*<sup>3</sup>.

Epoka Ducha wi tego rozpocznie si od „nowego wybuchu przyniesionej przez Chrystusa Prawdy i jawnego rozwi zania przekazanych nam przez Niego Tajemnic”<sup>4</sup>. Dlatego to, co wieczne w chrześcijaństwie, w drugiej epoce zostało wypowiedziane za po rednictwem poj i wyobra e wyrażających oczekiwanie. Ono wła nie jest podstawowym tematem Modlitwy Pańskiej, której wezwania dotycz aktualnego braku i nadziei przyszłego spełnienia, ju cho by dlatego, e maj charakter pró b<sup>5</sup>. Oczekiwanie znajduje swój wyraz tak e w innych tekstach Nowego Testamentu<sup>6</sup>.

Autor *Ojcie nasz* zaproponował zatem radykalnie eschatologiczny wykładni chrześcijaństwa<sup>7</sup>. Aby j uprawomocni, wykorzystał cha-

<sup>3</sup> Tam e, t. 1, s. 21.

<sup>4</sup> Ten e, *Ojcie nasz*, t. 2, Pozna 1922, s. 355.

<sup>5</sup> Por. tam e, t. 1, s. 12. Fakt, e pro ba z definicji dotyczy nadziei przyszłego spełnienia, umo liwił Cieszkowskiemu pojęcie dwóch sposobów rozumienia modlitwy, na które zwróciła uwag Barbara Markiewicz – jako przedmiotu i jako metody odkrywania struktury przyszłego wiata (por. B.A. Markiewicz, *Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, nr 1–2, s. 48).

<sup>6</sup> Chyba najbardziej charakterystycznym pod tym wzgl dem fragmentem *Ojcie nasz*, w którym na kilkunastu stronach przywołuje si i omawia szereg fragmentów pochodzących z listów wi tego Pawła, wi tego Piotra i wi tego Jana, jest: A. Cieszkowski, *Ojcie...*, t. 2, s. 211–223.

<sup>7</sup> Autorem najwa niejszych publikacji omawiających w tki eschatologiczne obecne u Cieszkowskiego jest G. Kubski. Naley wspomnie zwłazcza o jego ksi ce *Królestwo Bo e w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatowski*, Pozna 1995, oraz o artykule *Ojcie nasz Augusta Cieszkowskiego o ko cu wiata* [w:] ten e, *Biblia romantycznie odczytywana*, Pozna 2005, s. 41–51. Wa ne informacje na ten temat mo na znale te u innych badaczy. Na szczególnie wspomnienie zasługuje rozdział *Elementy rozkładu tradycyjnego ujęcia eschatologii w „parakletyzmie” Cieszkowskiego*, znajdujący si w: A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historycznego w myli Augusta Cieszkowskiego*, Pozna 2010, s. 156–184.

rakterystyczne dla chrześcijańskiego do wiadczenia czasu zawieszenie między „już” a „jeszcze nie”. To, co naprawdę istotne w tej religii, miałoby dotyczyć przyszłości – jest ona wyczekiwaniem przyszłego spełnienia. Spełnienie obejmuje też samo chrześcijaństwo, jego historyczna postać stanowi bowiem zapowiedź wyszelego, trzeciego stanowiska – parakletyzmu<sup>8</sup>. To z kolei oznacza, że dzieło Cieszkowskiego nawiązuje do biblijnej tradycji prorockiej, która wprowadziła do teologii starożytnego Izraela perspektywę przyszłości: „Or dzie proroków różni się tym od całej dotychczasowej teologii Izraela prze-pojonej myślą historyczną, że wszystkiego, co stanowi o egzystencji Izraela, życia i śmierci, prorocy oczekują od nadchodzących wydarzeń Bożych”<sup>9</sup>.

Zagadnienie przyszłego spełnienia chrześcijaństwa związane jest z ideą przejęcia wiary w wiedzę. Z jednej strony znajduje w niej swój podstaw, 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 – niedokonanym poznaniem:

Dzisiejsza zaś chwila, otwierając dopiero *trzeci historyczny* wiek naszego wieku, czyli *Epokę Czynu* historii ludzkości, jak to z poprzednich badań wypadło, jest sama w sobie chwilą *dojrzałości* w zakresie *ludzkim – historycznym*, a tem samem jest chwilą zupełnego wstąpienia Wiary w Wiedzę. – Wiara bowiem jest dopiero Czuciem myśli, wiedza zaś jest już samą Myślą. – Otóż w tej chwili, gdy do *epoki czynu* przystępujemy, sama myśl dojrzewa, – i już nie wolno nam żadnych domysłów za pewniki podawać, – ale dowodzi i wywodzi trzeba<sup>10</sup>.

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

<sup>8</sup> 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 wi tego (por. A. Cieszkowski, *Ojciec...* t. 2, s. 459–461).

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

<sup>10</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 203.

znale opini , według której na rozwój twórczości Cieszkowskiego wpłynął kryzys dedukcji dialektycznej jako metody odkrywania pewnej wiedzy o historii. Kryzys ten wynikał z niemożności pogodzenia historiozo i i spirytualizmu z idealizmem absolutnym Hegla<sup>11</sup>. W odpowiedzi Cieszkowski „zaprojektował historiozo jako naukę hermeneutyczną, jako analiz i interpretację Słowa Bożego, w szczególności Modlitwy Pańskiej”<sup>12</sup>. Niezależnie od oceny słuszności tej tezy, niewątpliwie można zaobserwować podwójny ruch – z jednej strony chęć przekroczenia wiary i osi gniecia wiedzy, z drugiej zaś potrzebę powrotu historiozo i do chrześcijaństwa, która może sugerować niepełność stanowiska zajętego w *Prolegomenach do historiozo i*. Ten podwójny ruch wpływa na charakter całego przedsięwzięcia Cieszkowskiego i tworzy możliwości i różnice, konkurencyjnych odczytań jego głównego dzieła<sup>13</sup>.

### *Relacje między historiozo 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 historiozo i. Jednak również tutaj ruch jest dwustronny – w *Ojcie nasz* tak jest sam projekt filozoficzny został skonfrontowany i rozwinięty o pewne wyobrażenia eschatologiczne<sup>14</sup>. Wiąże się to z charakterystycznym dla

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

<sup>12</sup> Tamże, s. 99.

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

<sup>14</sup> Postawę Cieszkowskiego zaprezentował w *Ojcie nasz* właśnie ciwie scharakteryzował Adam Ółtowski: „Filozofia nie ma prawa niszczyć tylko i rozkładać, owszem,

tego dzieła rozwinęciem teleologii dziejów powszechnych (która w *Prolegomenach do historiozo* i stanowiła nowy obszar refleksji historycznej, przekształcając stanowisko G.W.F. Hegla<sup>15</sup>) do pewnej postaci myślenia eschatologicznej, w której następuje synteza stanowiska historycznego i religijnego. To, co wcześniej zostało wyrażone wyłącznie językiem historycznej spekulacji, teraz ma być odkryte w Objawieniu. Jest to możliwe m.in. dzięki krytyce chrześcijańskich wyobrażeń eschatologicznych.

Pojęciem, w którym szczególnie uwidacznia się zwizek historiozo i eschatologii w *Ojciec nasz*, jest „Królestwo Boże”, stanowiące obok Modlitwy Pańskiej drugi najważniejszy temat nauczania biblijnego wprowadzony do dzieła<sup>16</sup>. Idea panowania Boga 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 eschatologii<sup>17</sup>. Jego szczególne znaczenie w teologii chrześcijańskiej wiąże się z faktem, że jest ono głównym tematem nauczania Jezusa w trzech

---

co ujmie to winna oddać bogactwo treści i pogłębienie w formie. Myślenie o swoim przedmiocie, ale on w nią wraść, a ona w niego. Stąd jasne jest, że historia religijna ujmie po swojemu, ale niebawem przyjmie za własną. Nie wystarczy uchwycić religii prawem logicznym, jak to uczynił Hegel. Idea religijna zrozumiana, to idea religijna wyznawana. Prawdziwa wiara historyczna i religijna to ta, która przestaje rozprawiać o religii, a staje się religijną prawdą. – Oto zadanie, które myślenie polskie w Cieszkowskim rozwinęło” (A. Łoś, *Przedmowa*, s. 9 [w:] A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, dz. cyt.).

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

<sup>16</sup> Por. G. Kubiś, *Królestwo...*, s. 123–124.

<sup>17</sup> Temu zagadnieniu poświęcona jest praca polskiego badacza: M. Parchem, *Pojęcie Królestwa Boga 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. Zwizję omówienie tego zagadnienia można znaleźć w: W. Pikor, *Eschatologia i apokaliptyka* [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 4, red. M. Rośsik, Wrocław 2011, s. 290–291.

Ewangeliach synoptycznych<sup>18</sup>, w sposób szczególny zaś – nauczania w przypowieściach<sup>19</sup>.

Według C.H. Dodda współczesnemu Ewangeliom żydowskiemu rozumieniu tego terminu znane były dwa jego główne znaczenia. Pierwsze z nich umiejscawiało Królestwo Boże w teraźniejszości, twierdził, 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”<sup>20</sup>. Drugie rozumienie wiązało to pojęcie z przyszłością, która miała albo charakter doczesny, albo transcendentny<sup>21</sup>. „We wszystkich tych formach wiary – twierdzi Dodd – wspólną podstawową ideą jest pojęcie najwyższej Bożej władzy, ujawniającej się wyrażenie w wiecie ludzkiego do wiadczenia”<sup>22</sup>.

Cieszkowski, przejmując pojęcie, wprowadza zarazem szereg zmian z nim w literaturze biblijnej związane – ideę dynastycznego przymierza Boga z ludem, ostateczny charakter Królestwa, jego umiejscowienie na końcu czasu, a także blisko jego nadejścia<sup>23</sup> i po-

<sup>18</sup> W Ewangeliach więcej tego Jana wyrażenie *h`basileia tou qeou* pojawia się zaledwie dwukrotnie, w rozmowie z Nikodemem, zob. J 3, 3.5.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> C.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, tłum. J. Marzcki, Warszawa 1981, s. 27.

<sup>21</sup> Tamże, s. 28–29.

<sup>22</sup> Tamże, s. 29.

<sup>23</sup> Oczekiwanie nowej rzeczywistości, która ma nadejść w niedługim czasie, jest charakterystycznym rysem całej tradycji prorockiej: „Charakterystycznym cechem działania prorockiego jest jego aktualność, oczekiwanie rzeczy bliskich. (...) Decydując o rzeczy jest przede wszystkim stwierdzenie owego przełomu, i to tak głośno, że niepodobna pojmować tego, co nowe, jako kontynuacji tego, co było dotychczas” (G. von Rad, dz. cyt., s. 452–453). Według Wojciecha Pikora przełom stanowi kryterium eschatologii prorockiej. Dotyczy on w pierwszej kolejności wydarzenia i instytucji, a nie czasu (co wiąże się z tym, że starożytni wyznawcy przynajmniej do momentu pojawienia się literatury apokaliptycznej nie ujmowali czasu w sposób abstrakcyjny): „W eschatologii prorockiej czas pozostaje kategorią drugorzędową. Wprawdzie w powstałych po wygnaniu pismach prorockich dochodzi do przeciwstawienia historycznej teraźniejszości i transcendentnej przyszłości, jednak 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

przedzają czy jest kryzys apokaliptyczny. W pojęciu tym ma być cztery wymiary: historyczny, eschatologiczny, religijny i społeczny. Historyczne znaczenie tego wyobrażenia sprowadza się do określenia w ten sposób stanu społecznego właściwego dla trzeciej epoki dziejów. Wymiar eschatologiczny wiąże się z ideą nitywności i ostateczności, które jednak mają zostać zrealizowane w czasie<sup>24</sup>. Oznacza to, że według Cieszkowskiego Królestwo Boże przynależy wyłącznie do dziedziny eschatologii względnej, nie zaś – absolutnej<sup>25</sup>. Religijny wymiar tego pojęcia wiąże się z ideą Królestwa Bożego jako zwiastowania Bogu z ludźmi i ludźmi między sobą. Należy zauważyć, że Cieszkowski definiuje religię etymologicznie, wyprowadzając znaczenie tego pojęcia od słowa „wi”<sup>26</sup>. Dlatego według autora *Ojciec nasz* „samo społeczeństwo jest już Religijne – Religia jest powszechną spójnością ludzi i ludów, istnieniem ich sił i dążeń”<sup>27</sup>. Dlatego podstawowy dla analizowanego pojęcia będzie wymiar społeczny. Cieszkowski następnie co reinterpretuje biblijne wyobrażenie Królestwa Bożego:

---

si na ni” (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.

<sup>24</sup> „Królestwo Bożego zadaniem jest: wieczne życie Ducha w świecie rozwijać. – Cel ludzkości: nie w oderwanym przyszłym życiu, ale w obecnym, które jest uczestnikiem wiecznego urzeczywistnienia; (bo ludzkość nie umiera tylko się przerażać, a wieczne życie niczym innym nie jest, jedno wszechpełni obecnych żywotów i wszechciągami kolejnych). Królestwo Boże na ziemi niczym innym nie jest, jedno: *Stanem organicznym społeczeństwa; – zjednoczeniem świata, – harmonią narodów; – politycznym Kościołem ludzkości!*” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 54).

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

<sup>26</sup> „Przecież Religia nie jest samym tylko Katechizmem, ani też tylko symbolicznym obrzędkiem, ani też tylko prawideł moralnym, – ani też słowem znówu adnym „tylko”, lecz owszem jest całością spełnienia, wiedzy i woli ku absolutnym celom Ducha skierowanych. *Religia* więc to absolutny zwiastunek, – to absolutna harmonia, to powszechne Skojarzenie. (...) Jak człowiek pojął się nie da bez społeczeństwa, tak znówu społeczeństwo nie da bez Religii – takie społeczeństwo byłoby „nonsensem”, zupełnie absurdum, bo nie byłoby spójnym, społeczeństwem, a więc byłoby tem, czemu właściwie nie było” (tamże, t. 3, s. 83–84).

<sup>27</sup> Tamże, t. 3, s. 84.

Królestwo Bo e obejmowa b dzie nowy porz dek socjalny, gdzie praw-  
ny i moralny stan społecz stwa nie przez gwałt zewn trzny lub we-  
wn trzn walk , ale przez harmonj naturalnych chuci z istot obowi z-  
ków ustalonym zostanie, i gdzie wszystkie najwznie lejsze cele ludzko ci  
w sferze familji, społeczno ci i pa stwa wolny pop d mie b d , a idea  
pi knego, prawdziwego i dobrego w absolutnych sferach sztuki, nauki  
i religji ostateczn realizacj znajd <sup>28</sup>.

Powy sze informacje wprowadzaj ce nie powinny pozostawi w t-  
pliwo ci co do znaczenia podj tego tematu dla przedsi wzi cia  
Cieszkowskiego. Pełne omówienie eschatologii *Ojcie nasz* wymaga  
uwzgl dnienia obydwu wprowadzonych wcze niej sposobów obec-  
no ci tre ci eschatologicznych. Bezpo rednim przedmiotem mogłaby  
zatem by , z jednej strony, analiza przyczyn, które skłaniaj polskiego  
historiozo do podj cia problematyki eschatologicznej, to zagadnie-  
nie ma jednak dla niniejszej pracy znaczenie drugorz dne. Skoncen-  
truj si natomiast przede wszystkim na próbie odpowiedzi na pyta-  
nie, co dzieje si z sam eschatologi w wyniku tego przej cia i jego  
warunku koniecznego – krytyki tradycyjnych wyobra e dotycz cych  
rzeczy ostatecznych człowieka.

### *Ogólna charakterystyka historiozo i Cieszkowskiego*

Pierwotny projekt historiozo i Cieszkowskiego – który interesuje nas  
z jednej strony ze wzgl du na jego pó niejsze eschatologiczne rozwi-  
ni cie w *Ojcie nasz*, z drugiej za jako lozo czne stanowisko słu ce  
do krytyki tradycyjnych wyobra e eschatologicznych – został sfor-  
mułowany w wydanych w 1838 roku w j zyku niemieckim *Prolego-  
menach do historiozo i*. Stanowił on prób immanentnego przewyci-  
enia Hegłowskiej lozo i dziejów, szukaj c swojej prawomocno ci  
w nieci gło ci mi dzy t a pozostałymi cz ciami systemu, zwłaszcza  
logik <sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Tam e, t. 3, s. 284–285.

<sup>29</sup> Por. ten e, *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 dialektycznego<sup>30</sup>, a także przekonaniem, że również negacja jest wewnątrz trzecie uźródławiana i zawiera w sobie istotne elementy tezy<sup>31</sup>. O istocie dialektyki stanowi zatem wyłaniająca się na stopniu syntezy jedno przeciwieństwo<sup>32</sup> – pogląd ten istotnie odróżniał Cieszkowskiego od lewicy heglowskiej<sup>33</sup>. Jest to widoczne zwłaszcza

<sup>30</sup> 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, *Przedślowie* [w:] M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii i Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933, s. 5). Warto przytoczyć następujące charakterystyki autorstwa Andrzeja Walickiego: „Uogólniając powiedzmy sobie, że na tle współczesnej muzyki polskiej autor *Ojciec nasz* jawi się przede wszystkim jako filozof wszechstronnej mediacji. Usiłował on «zaprowadzić» w wyjącej, uniwersalnej syntezie filozofii z religii, racjonalizm z irracjonalizmem, immanencję z transcendencją, postępek z tradycją, wiarę w mającą nadejść totalną regenerację ludzkości z ewolucjonizmem, podkreślać tym samym proces historyczny” (A. Walicki, *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838–1842 w kontekstach intelektualnych epoki* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii i Bóg...*, wyd. cyt., s. XLVI–XLVII).

<sup>31</sup> Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 26.

<sup>32</sup> 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 jedno przeciwieństwo, normalny ruch przedmiotu w jego organicznej genezie, rozwój idei ujęty jako jedna całość” (*Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Michelem w latach 1836–1893* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii i Bóg...*, wyd. cyt., s. 333).

<sup>33</sup> 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 wiatopogląd społeczno-polityczny polskiego filozofa<sup>34</sup>.

Najważniejszymi bezpośrednimi konsekwencjami immanentnej krytyki stanowiska Hegla jest: 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 powszechnych<sup>35</sup>. Ponadto, ten szczegółowy problem staje się w *Prolegomenach do historii* i punktem wyjścia do ogólnej oceny i rewizji filozofii Hegla, przede wszystkim za pomocą określenia jej znaczenia jako zwieczności postępu ducha ludzkiego w drugiej epoce dziejów<sup>36</sup>.

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

<sup>34</sup> Ciągło i jedno dwóch konserwatyzmów Cieszkowskiego, społeczno-politycznego i filozoficznego (wyrażając go się w omówionym wcześniej dążeniu do syntezy, które jest postawą zachowawczą), podkreśla 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, *Historiozizm jako filozofia a praktyczna. Hegel a polska filozofia a czynu*, Bydgoszcz 1991, s. 104–107.

<sup>35</sup> Cieszkowski podkreśla, że Hegel nie mógł jeszcze rozwinąć zagadnienia teleologii dziejów powszechnych. *Prolegomena do historii* i wyrażenie dzieli 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).

<sup>36</sup> 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 ograniczona filozoficzna dziedzina” (tamże, s. 84).

Dzieje powszechne są zatem posuwaj cym się od szczebla do szczebla rozwojem zasady, której tre ci jest wiadomo wolno ci. Bli sze określenie tych szczebli jest co do ich ogólnej natury – zadaniem logiki, co do konkretnej zaś – zadaniem filozofii i ducha. Należy tu tylko zaznaczyć, że pierwszym szczeblem jest wspomniane już wyżej pogro enie ducha w stanie naturalnym, drugim zaś – wychodzenie z tego stanu i u wiadomienie sobie swej wolności. Ale to pierwsze oderwanie się od stanu naturalnego jest niedoskonałe i tylko częściowe, rodzi się bowiem ze stanu bezpo redniej naturalności i wskutek tego odnosi się do niej i nie jako jednym z momentów jest jeszcze obci onie. Trzeci szczebel to d wignięcie się od tej jednostkowej jeszcze wolności do poziomu jej czystej ogólności, do samowiedzy i samopoczucia istoty duchowo ci<sup>37</sup>.

Wydaje się więc, że Hegel mógł dostrzegać potrzeb 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 i ducha w oparciu o model trychotomiczny zawdzięcza Cieszkowski samemu Hegłowi”<sup>38</sup>. Należy jednak stwierdzić, że takie fragmenty *Wykładów z filozofii i dziejów* jak choćby powyższe, nie mogły by dla Cieszkowskiego wystarczać ze względu na jedno z jego podstawowych założeń metodologicznych, według którego „wszelkie tylko «formalne» aprioryczne dedukcje mają z konieczności wył cznie «negatywny» charakter i należy je uzupełniać prezentacją «pozytywną», tj. ukazując empirycznie trafność wywodów dedukcyjnych”<sup>39</sup>. Postulat ten znajduje wyrażenie w realizacji w *Ojciec nasz*.

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

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

<sup>38</sup> A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne...*, s. 41.

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

Przed chrztem cięstwem panował, mianowicie, w dziejach okres zewnętrzny cię i bezpośredniej obiektywności; co się dotyczy subiektywnego ducha, znajdował się on jeszcze na pierwszym szczeblu swego rozwoju, tj. na szczeblu *zmysłowości*, obiektywny zaś duch znajdował się tam w swej najbardziej bezpośredniej formie: *abstrakcyjnego prawa*. Natomiast Chrystus przyniósł światu element wewnętrzny cię, reaksji, subiektywności. Zmysłowo podniósł on do poziomu wewnętrznej wiadomości cię, prawo – do poziomu moralności cię; stąd też Chrystus stanowi ostatek czasów minionych, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów powszechnych obrócił<sup>40</sup>.

Synteza dwóch epok stanowi epokę czynu, która rozwija tak i problem jedności teorii i praktyki poprzez jego konkretną 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 uwiadomionym już świecie przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronnie i pojedynczo występujące elementy życia ludzkości i doprowadzić je do nowego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę *absolutnego dobra* i absolutnej *teleologii* na naszym świecie – oto jest wielkie zadanie *przyszłości* <sup>41</sup>.

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 poteoretyczną <sup>42</sup>. Dopiero w trzeciej epoce dziejów ludzkości staje się wiadomym wykonawcą historii. Oznacza to zarazem kres jednej z najbardziej problematycznych kategorii Hegłowskiej filozofii dziejów – chytrych ci rozumu, która została ograniczona do pierwszych dwóch epok.

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

<sup>40</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 18.

<sup>41</sup> Tamże, s. 21.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 13–14.

lozo i dziejów. Trzecie zaś jest „istotnie praktyczne, zastosowane, dokonane, samorządne, dobrowolne, swobodne; tote obejmuje ono całą dziedzinę czynu, fakty oraz ich znaczenie, teorii i praktyk, pojęcie i jego urzeczywistnienie, a rodzi *wykonawców historii*”<sup>43</sup>. Czyn sam jest zatem najdoskonalszym sposobem poznawania, ustanawia bowiem jedno i treść<sup>44</sup>.

### *Krytyka dualizmu eschatologicznego*

Problem rodzajów poznania historycznego powraca w *Ojcie nasz*, w odrzuceniu tradycyjnej eschatologii związanej z ograniczeniami drugiej epoki. Cieszkowski analogicznie bowiem postrzegał człowieka jako wykonawcę zbawienia<sup>45</sup>. Bo ekonomia wyprowadzi zaś z idei wychowania<sup>46</sup>.

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

<sup>43</sup> Tamże, s. 12.

<sup>44</sup> Idea jedno i formy i treści pochodzi od Hegla: „Do tego właśnie nie doprowadza się konkretniejsze znaczenie określenia, które wyłącznie w sposób bardziej abstrakcyjny nazwaliśmy *jedni formy i treści*. *Form* bowiem w jej najbardziej konkretnym znaczeniu jest rozum jako poznawanie pojęciowe, *treść* zaś rozum jako substancjalna istota rzeczywistości zarówno etycznej, jak i naturalnej; wiadoma identycznie obu – to idea własna” (G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii i prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 20).

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

<sup>46</sup> „Nie o znikome wić widowisko idzie Bogu – ani te o próżną agitację Rodowi ludzkiemu, – ale o spełnienie i dostąpienie Celu wszeźg Ducha. – Idzie o to, aby czując, myślicielca i wolna Ludzkość doszła sama przez się (*de facto, de jure et sua sponte*) do pożądanego, wiadomego i własnotwórczego Harmonii. – Bo pod tym właśnie warunkiem Duch jest duchem, a się sam rozwija, a sam jest swoim Rodowodem, jak to niezwłocznie uznajemy. I pod tym tylko warunkiem zdolen jest dostąpić Harmonii, a się sam utworzy; inaczej, je liby gdzie gotów znaleźć mniemał, na próżno by jej szukał – samby się tylko oszukał” (tamże, t. 1, s. 116).

nych i eschatologicznych. Dlatego wła nie przekształcił wspomniane dyscypliny teologiczne zgodnie z zało eniami własnego stanowiska lozo cznego. Gdyby jednak do tego ograniczała si jego próba, nie stanowiłaby ona niczego wyj tkowego. Cieszkowski równocze nie próbował uprawomocni swoj historiozo na gruncie samej teologii, podejmuj c w tym celu dialog z tradycj chrze cija sk .

Podstawowym przedmiotem przeprowadzonej przez Cieszkowskiego krytyki s wyobra enia „ wiata” i „za wiata”. Cieszkowski wyodr bnia trzy historyczne uj cia relacji mi dzy tymi dwoma biegunami rzeczywisto ci. W staro ytno ci

ycie w obecnym wiecie do wła ciwej pełni i estetycznego wykształcenia doszło, ale natomiast wiadomo przyszełego wiata w zupełnej ciemni pozostała, a to dopóty, dopóki re eksja samego ducha w sobie, budz c wewn trzn wiadomo człowieka, – rozdwojenia w nim samym i w wiecie nie sprawiła: przez co owo ycie w *jednym* dot d i jednorodnym wiecie samo si na *dwoiste* ycie, w *dwóch* wiatach (idealnym i realnym) rozpadło, – i ust piło przed *Stanowiskiem Epoki Chrze cija skiej*<sup>47</sup>.

Po tym okresie bezwzgl dnej dominacji „ wiata” nast puje epoka my li, w której cała uwaga człowieka koncentruje si na „za wiecie”. To wła nie w tej epoce cel rozwoju ludzko ci został umieszczony w jako ciowo odr bnej rzeczywisto ci, pozaczasowej i pozahistorycznej. To za stanowi główn przyczyn niedostateczno ci tradycyjnej eschatologii chrze cija skiej, uznaj cej radykalny dualizm „ wiata” i „za wiata”:

Na pocz tku tego nowego kierunku ducha wiadomo ułomno ci i niedostateczno ci *tego* wiata zrodziła dz i potrzeb *tamtego*. Skoro za wiadomo wy szego wiata nad rzeczywicie istniej cy we wn trzu ducha si objawiła, wnet tak silnie zaj ła czucie, my l i wol człowieka, i zwróciła je stanowczo ku *tamtemu* wiatu, pogardziwszy n dzn dowiadczon rzeczywisto ci i pot piwszy takow <sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Tam e, t. 1, s. 193.

<sup>48</sup> Tam e.

Według Cieszkowskiego u kresu drugiej epoki „ wiadomo owa zwróciła si w siebie sam , uznała oczywist sprzeczno , zawart w poj ciu realnego wiata, nie maj cego posiada owej realno ci”<sup>49</sup>. Po takim kryzysie powinno zdaniem Cieszkowskiego nast pi wypracowanie trzeciego stanowiska:

Otó to trzecie Slovo jest wspólnem skojarzeniem dwóch poprzednich, bez ich znoszenia; czyli tutaj zale y na uznaniu tak stanowczego *rozdziału*, jak te wspólnego *udziału* tych wiatów, t. j. na poj ciu ich samoistnego i odr bnego istnienia, przy kolejnem jednak przechodzeniu w siebie, przy ci głem i wzajemnem *stawaniu si sob* . – To wła nie jest niczem innym, jedno owem *spełnieniem si* absolutnej wieczno ci przez kolejne, ograniczone i zale ne od siebie doczesno ci<sup>50</sup>.

Celem krytyki przeprowadzonej przez autora *Ojcie nasz* jest równie wykazanie, e mimo istnienia Boga, który nie redukuje si do wiata, nie nale y te mówi o jakiegokolwiek przepa ci mi dzy Bogiem a wiatem<sup>51</sup>. Stanowisko drugiej epoki ograniczyło tre wierze eschatologicznych, umie ciło je poza rzeczywisto ci doczesn . Tymczasem

chwilowe *przebywanie* Jezusa Chrystusa, owego Syna Bo ego i czło-wieczego, pełnego Ducha Bo ego, na ziemi, było dopiero zapowiedzi i wskazówek , było niejako pierwiastkiem trwałego przebywania Boga z ludzko ci , po spełnieniu Czasów. – Wszak e *odej cie* Jego *do nieba* nast piło pod wyra nym warunkiem i zapowiedzi *powrotu*. (...) A zalecaj c nam modli si o to, i *przyj cia* tego pro bami naszymi wzywa , dał nam r kojmi jego dost pienia i dowiódł, i pierwotne posłannictwo jego, jako *cierpi cego* Mesjasza, było dopiero *przechodnie*, a nie ostateczne, – niezbdnym rodkiem, a jeszcze nie celem; e przyjdzie czas zawarcia pokoju w walcz cym i rozerwanym wiecie, czas *zaprzeczenia jego zaprzeczeniu* (zniesienia negacji i abnegacji wiata), czas utwierdzenia i skojarzenia wyl czaj cych si jego ywiołów, czas *pocieszenia zmartwionej* wiata, czas, w którym Bóg ju *nie pozostanie tylko w oderwanym*

<sup>49</sup> Tam e, t. 1, s. 194.

<sup>50</sup> Tam e, t. 1, s. 194–195.

<sup>51</sup> Por. m.in. tam e, t. 2, s. 263–264; tam e, t. 2, s. 502–503.

od wiatu *niebie*, lecz i *ziemi do nieba*, do *rzeczywistego przybytku Swego* przyjmuje, i wiat nasz już nie odepchnie od siebie, ale owszem do łona swego przytuli, – słowem, czas dopełnienia dotychczasowych oderwanych domagalno ci i rozwoju zania panuj cego dot d Dualizmu, – *przez spól ycie Ducha wi tego z Wszech wiatem*<sup>52</sup>.

### *Kategorie dotycz ce czasu a eschatologia*

Cieszkowski zauwa ył, e dualizm eschatologiczny mo e by wy-  
ra ony nie tylko w kategoriach przestrzennych („wiat”, „za wiat”),  
lecz tak e w kategoriach dotycz cych czasu. Sam lozof posługuje si  
zreszt tymi kategoriami w znaczeniu eschatologicznym, zmieniaj c  
jednak ich sens. Zachowuje je, bo pozwalaj mu okre li , na czym po-  
lega przechodzenie w siebie wiatów i epok, stanowi ce podstawowe  
wyobra enie *Ojcie nasz* dotycz ce rzeczy ostatecznych:

Dla *jednego Miejsca* s to ró ne *Czasy*, – dla *jednego za Czasu* s to ró -  
ne *Miejsca*, jak to niebawem dokładniej poznamy, skoro te same sto-  
sunki pod kategorj Miejsca rozbierzemy. – e za dopełnieniem *Czasu*  
i *Miejsca* jest *Ruch*, albowiem *Ruch składa si* wła nie z *Czasu* i *Miej-*  
*sca*, – czyli dokładniej: *Czas*, pomno ony przez *Miejsce*, stanowi *Ruch*,  
przeto te owe odr bne *Czasy* i *Miejsca*, odr bno i przeciwległo  
wiatów stanowi ce, kojarz si przez *Ruch*, przez wzajemny przechód  
i zachód w siebie. – Tak wi c *tamten* wiat staje si *tym* przez *nadej cie*,  
ten za znowu *tamtym* przez *przej cie*. – Jest to mier i odrodzenie wia-  
tów (*Palingenesis objectiva*)<sup>53</sup>.

Do repertuaru kluczowych poj eschatologii Cieszkowskiego na-  
le y wyst puj ca w powy szym fragmencie „palingeneza”, która po-  
jawia si zarówno w eschatologii podmiotowej (indywidualnej), jak  
i przedmiotowej (powszechnej). Przedmiotem poni szego artykułu  
jest przede wszystkim druga z nich, nale y jednak wspomnie , e

<sup>52</sup> Tam e, t. 2, s. 266.

<sup>53</sup> Tam e, t. 1, s. 196.



pierwsza miała zostać rozwinięta w niezachowanej części traktatu *Bóg i palingeneza*<sup>54</sup>. W kontekście *Ojciec nasz* jako komentarza biblijnego trzeba zwrócić uwagę nie tylko na znaczenie tego terminu we współczesnej Cieszkowskiemu filozofii<sup>55</sup>, ale także na jego zastosowanie w Biblii, do którego nawołuje 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 Tysiaclecia 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 posłaliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, abyśdzie dwanaście pokole Izraela”<sup>56</sup>. Cieszkowski wykorzystuje zatem ten rzadki w Nowym Testamencie termin, znany jednak z pism stoików<sup>57</sup>, wierząc, że jego zakres semantyczny pozwala na uprawomocnienie własnych poglądów<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> 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*, stanowi fragmenty *Epifanii wiecznej osobowo ci ducha* C.L. Micheleta. Por. A. Cieszkowski, *Bóg...*, s. 107–208; C.L. Michelet, *Epifania wiecznej osobowo ci ducha (urywek)* [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozoji i Bóg...*, wyd. cyt., s. 209–244.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> Cytujmy Biblię Tysiaclecia, wyd. 5, Poznań 2000.

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

<sup>58</sup> „Unikać więc mianowicie powinniśmy najfałszywszego wyobrażenia, przywiązane zwykle do *końca świata*, jakby on zależał na bezwzględnie zaprzeczeniu, na samym zniszczeniu, absolutnym zniesieniu, po którym dopiero zaczynałaby się jakaś beczasowa 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 potęg” (A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 183).

Autor *Ojcie nasz* próbuje wykazać, że trzy podstawowe określenia czasu mają znaczenie relatywne, przechodzą w siebie nawzajem: przyszło staje się teraz, nieświeżo – przeszło. Pojawia się tu różnica następowości i sposobu istnienia<sup>59</sup>, nie określają jednak rzeczywiście ci jako ciowa różnic<sup>60</sup>. Oznacza to, że w *Ojcie nasz* – zapewne w sposób nie wiadomy – zmienia się sposób posługiwania tymi kategoriami, które w *Prolegomenach do historii* i miały określać epoki zasadniczo różne. Przeprowadzona analiza zakresu semantycznego pojęcia pozwala jednak Cieszkowskiemu wykazać, że to, co nazywamy „przyszłym życiem”, „kiedy koniecznie *tem* żyć” stać się musi<sup>61</sup>. Wieczność jest za „spełnienie” wszystkich wieków, czyli doczesność ci, górująca nad nimi:

Z tego więc wypada, i wiat i Za wiat, życie obecne i przyszłe, mają się do siebie – wcale nie jak Doczesność do Wieczności ci, ale jak *jedna* Doczesność do *innej* Doczesności ci, których znowu cało ci i Spełnienie jest absolutną Wiecznością; czyli inaczej, że wiat teraz nieświeższy, równie jak życie obecne, jest rzeczywiście *pewn doczesność ci*, a wiat przyszły, równie jak życie przyszłe, jest znowu *inn*, ale tak *pewn doczesność ci* (...) <sup>62</sup>

Cieszkowski, argumentując na rzecz swojego stanowiska w kwestii rozumienia wieczności ci, wykorzystuje wieloznaczność rzeczownika *aiwv, n*, powszechnie uznawaną w biblistyce<sup>63</sup>. W swoim pierwotnym znaczeniu określa on pewien odcinek czasu, czyli „wiek”. Może jednak

<sup>59</sup> Por. tamże, t. 1, s. 177.

<sup>60</sup> „Oznaczenia owe: *przeszło*, *teraz nieświeżo* i *przyszło*, o tyle tylko mają dla ciowe i rozróżnione znaczenie, o ile je w zależności od siebie i wzajemnej od siebie względnie ci uważamy. Ogólnie zaś i *bezwzględnie* dniem wzięte, są jedno i to samo; są temi samymi chwilami czasu, z różnicą stanowisk oglądanych, – organicznie całość rozwinęła raz stanowi” (tamże, t. 1, s. 175).

<sup>61</sup> Tamże, t. 1, s. 178.

<sup>62</sup> Tamże, t. 1, s. 185–186.

<sup>63</sup> Według biblistów dotyczy ona również przymiotnika *aiwnoj*. Przykładowo C.H. Dodd w swojej klasycznej pracy o Ewangelii w tym tego Jana wyodrębnił trzy zastosowania pojęcia „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).

oznacza „wieczno”, a nawet „wiat”, co jest szczególnie ważne ze względu na jego użycie w niektórych wypowiedziach o końcu wiata. Cieszkowski stawia tezę, że „byłoby daleko trafniej i dokładniej, gdyby my, *trzymajcie się cieli wyrażenia pisma wiatego*, przemian takowych nie «końcem wiata», ale końcem Wieku czyli Ery, *consummatio saeculi*, *sunteleia* aiwn/noj, nazywali”<sup>64</sup>. W ten sposób próbuje uprawomocnić swoje rozumienie „końca wiata” jako „końca wieku”, zwiastującego z przeżyciem do wieku następnego<sup>65</sup>.

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 jako ci bicia teraźniejszym<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec...*, t. 1, s. 181.

<sup>65</sup> G. Kubski przeprowadził szczegółową analizę zaproponowanej przez Cieszkowskiego interpretacji biblijnego wyrażenia *sunteleia tou aiwnoj* oraz słowa *aiwn* w kontekście polskiej tradycji translatorskiej (zob. G. Kubski, *Ojciec...*, s. 41–51).

<sup>66</sup> „Cała trudność, a razem fałszywość dotychczasowego pojęcia *przyszłego życia* i *tamtego* dla nas *wiata* głównie na tem zależała, iż zwykle *wyobrażano* sobie jednostronnie *jakoby* my tylko podmiotowo *przeżyliśmy* w przyszłe życie i w tamten wiat; gdy tymczasem w istocie, owo przyszłe życie, pojęte co do *czasu*, musi być przedmiotowo *przyjść do nas*, musi samo *stać się* teraźniejszym, właśnie dlatego, że jest dopiero *przyszłym*, 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*

Uwag badaczy *Ojcie nasz* cz sto zwracał ostatni rozdział pierwszego (i jedyne go wydanego za życia autora) tomu dzieła, zawieraj cego obszerny *Wst p*<sup>67</sup>. We fragmencie tym Cieszkowski sugeruje, e u kresu dziejów mo e nast pi „chwila pozaludz kich post pów, – chwila przekroczenia samej historii Ludzko ci”<sup>68</sup>. Nauk mówi c o tym nazywa „absolutn eschatologi , tj. nauk o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludz kich, pozahistorycznych, pozaplanteranych”<sup>69</sup>. Równocze nie przekonuje czytelnika, e obecnie ta przyszła rzeczywisto da na jest jedynie w przeczuciach i dopiero rozwój ducha ludzkiego pozwoli na jej rozpoznanie przez my l:

Jako wszelkie objawienie My li odpowiada zawsze i ci le wła ciwemu wyst pieniu *Czynu*, który ma takow urzeczywistni i w życie wprowadzi . – Otó kiedy wiat Czynu, który wła nie nastaje, spełni i zapełni idealne zadanie my li, przekazane mu przez ust puj cy wiat, wtedy dokonawszy *historycznego post pu* ludzko ci, nowy objaw My li nowe zadanie Czynu otworzy i wprowadzi nas w wiadomo i w uczestnictwo rzeczy absolutnie *ostatecznych*, t. j. *pozahistorycznych i pankosmicznych*, otwieraj c nam zarazem nowy i wy szy zakres Wiecznego ywota<sup>70</sup>.

Wspomniany rozdział cz sto interpretuje si jako prób uzgodnienia stanowiska Cieszkowskiego z dogmatyczn eschatologi . Je eli taka jest intencja lozofa, to dałaby si ona wytłumaczy w kontek cie całego dzieła – G. Kubski przekonuj co wykazał, e w *Ojcie nasz* znajdujemy niespójne uj cia tych samych prawd wiary, raz pozostaj ce w sprzeczno ci ze stanowiskiem Urz du Nauczycielskiego Ko cioła, innym za razem – zgodne z nim<sup>71</sup>. Według Piotra Bartuli „wprowadzenie podwójnej eschatologii łagodzi w znacznym stopniu

<sup>67</sup> Zob. tam e, t. 1, s. 203–206.

<sup>68</sup> Tam e, t. 1, s. 205.

<sup>69</sup> Tam e, t. 1, s. 203.

<sup>70</sup> Tam e.

<sup>71</sup> Por. G. Kubski, *Królestwo...*, s. 130–132.

heterodoksalno koncepcji Cieszkowskiego<sup>72</sup>. Z kolei Andrzej Walicki dopatrzył się w tym fragmencie mo liwego wpływu Zygmunta Krasińskiego, który przekonywał swojego przyjaciela w listach, że nie powinien zapominać o eschatologii<sup>73</sup>.

Je eli 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 przynależne do drugiej epoki, musi 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 w wątpliwym, aby intencją tego fragmentu było poszukiwanie zgodności z nauczaniem Kościoła.

Przeciwko tej opinii przemawia również fakt, że omawiany fragment nie jest niespójny z historią Cieszkowskiego, co więcej – to właśnie wprowadzenie eschatologii absolutnej umożliwiłoby uniknięcie sprzeczności, która inaczej musiałaby wystąpić między dwoma podstawowymi rozstrzygnięciami tej teorii. 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

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

<sup>73</sup> 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 historii* <sup>74</sup>. W obu przypadkach idee wyrażone w tych fragmentach mają za zadanie bezpośrednio ograniczyć dzieje. Fragment z *Prolegomenów* przekonuje – co i wyczerpuje – co zinterpretował Andrzej Wawrzynowicz<sup>75</sup>. Według tego badacza wprowadzenie Boga jako „sędziego historii” umożliwia w *Prolegomenach* uniknięcie Hegłowskiego wchłonięcia eschatologii chrześcijańskiej przez łożo dziejów, co uczyniłoby ducha wiata (i stojącego za nim czas) ostateczną instancją, czyniąc tym samym całkowicie 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 zdeiniowanemu czasu”<sup>76</sup>. Z perspektywy Hegłowskiej łożo i dziejów musi zostać podważona sama absolutność idealizmu absolutnego:

W intencji autora *Fenomenologii ducha* łożo miało być szczytowym szczeblem rozwoju duchowego – ostatecznym wcieleniem ducha absolutnego. Jeśli jednak, jako taka właśnie, po prostu podlega ostatecznie lepszemu, niemożliwej do racjonalizowania chytrą ci rozumu – w takim razie „tym, co bezwzględne” okazuje się w systemie Hegla nie „duch”, lecz to, co efektywnie stoi za chytrą ci rozumu, czyli (obiektywny) „czas” w swoim relatywnym, nieskończonym postępie. W tej sytuacji łożo czyni punkt widzenia stanowi jedynie ograniczoną perspektywę danej epoki historycznej, danego czasu, i nic więcej<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> „Jedno tylko stoi ponad historią, jest to duch absolutny, Bóg. Dlatego te, jak wszystko na świecie dziejom podlega, tak one znowu Bogu jedynie podlegają. Jak dzieje powszechne sąś 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 wiemy, tak i w tym wypadku, jest ono zarazem alfa i omega” (A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 48).

<sup>75</sup> Por. A. Wawrzynowicz, Ojciec nasz, *jako projekt praktycznej realizacji idei historii* – i Cieszkowskiego, „Kronos” 2009, nr 1–2, s. 310–314.

<sup>76</sup> Tamże, s. 312.

<sup>77</sup> Tamże, s. 313.

Z tej perspektywy Cieszkowski okazuje się obrońcą spirytualizmu – lożo cznego, broniącym, „na przekór Hegłowi, prawa myśli zachodniej do obejmowania całokształtu historii ducha, a więc historii zarówno w jej wymiarze relatywnym, jak i bezwzględnym”<sup>78</sup>.

Dodać jeszcze należy, że bez Boga i podwójnej eschatologii, czyli dwóch wspomnianych ograniczeń dziejów, zamiar zrealizowany w *Ojcie nas* byłby bezzasadny. Ewolucja myśli Cieszkowskiego w kierunku lożo i religijnej można teoretycznie uzasadnić tylko pod warunkiem, że perspektywa historii – a więc tak i historiozo i – pozostaje od czego 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 ci nie jest<sup>79</sup>.

Dziękując podwójnej eschatologii okazuje się również, że doktryna Cieszkowskiego jest jedynie immanentyzacją pewnych wyobrażeń eschatologicznych, nie zaś – bezwzględnie – „wchłonięciem” samej eschatologii. Rozróżnienie to jest ważne, bo oznacza, że rzeczywistość historyczna nie jest dla Cieszkowskiego ostateczna. Dodajmy do tego słuszną opinię G. Kubskiego, według którego przesłanie *Ojcie nas* „nie jest w żadnym wypadku jedną z nowożytnych koncepcji samozbawienia się pojedynczego człowieka czy całej ludzkości”<sup>80</sup>. Broniąc ludzkiej sprawczości wobec dziejów, Cieszkowski mówi o działaniu Boga w historii, które ma prowadzić i wychowywać człowieka do czynu<sup>81</sup>. Najwyższym wyrazem Bożej pedagogii jest przekazanie ludziom Modlitwy Pańskiej, bez której – jak słusznie zauważa Kubski – ludzie nie rozpoznaliby celu swoich dążeń:

<sup>78</sup> Tamże, s. 314.

<sup>79</sup> Por. tenże, *Filozoficzne...*, s. 139–140.

<sup>80</sup> G. Kubski, *Królestwo...*, s. 126.

<sup>81</sup> „Boga nie będzie dla siebie wystawiać jako istotę z innego świata nami kierującą, ale owszem – jej cego i współdziałającą cego w ludzkości, czego przygotowanie i mistyczne przepowiedzenie widzimy w chwilowym i czasowym życiu Chrystusa na ziemi, a co teraz absolutnie mieści się w miejscu w panowaniu Ducha – wi tego w Duchu czasu i społeczeństwa. I to jest rozwiązaniem owego zapowiedzianego powrotu Mesjasza i zesłaniem Ducha – wi tego nie na pojedyncze już indywidualne, ale na ogół Ludzkości” (A. Cieszkowski, *Ojcie...*, t. 3, s. 284).

O biedni my i słabi, mimo wszechbogactw i sił naszych! O nieradni my i niedzielni, mimo do wiadcze i wszelkiej wprawy naszej! – Mamy wi c sami j si dzieła, któremu dot d nie sprostały wieki, mimo natchnionych Boga posła ców? Gdzie m dro – gdzie hart ducha po temu? – Tylko zam t w umysłach – czczo w sercach – niedoł stwo w charakterach! Zdołamy biedne sieroty odby ten straszny przepływ ze starego wiata ku nowemu o własnych wiosłach i aglach – bez gwiazdy – bez magnesu – bez sternika? –

Sternikiem waszym Chrystus, – magnesem bratnia miło jego, – przewodni gwiazd wi ta modlitwa, któr wam przekazał<sup>82</sup>.

### *Zako czenie*

Przeprowadzona analiza pozwala na postawienie tezy, e w *Ojcie nasz* nast puje zerwanie nie tylko z przejiowymi formami chrze cija - skiej eschatologii, ale tak e z sam jej istot . W zako czeniu nale y spróbować opisa to zerwanie, jego przyczyny i charakter.

Teza o dokonuj cym si w dziele Cieszkowskiego zerwaniu mogłaby sugerować negatywn ocen podjętego przez niego przedsięwzięcia. Je eli bowiem do dialogu z Objawieniem i tradycją chrze cija ską prowadziło zło istotne przesłanki natury teoretycznej, to zerwanie może być świadczą o asku podjętej próby religijnego umotywowania historiozo i. Tak diagnoz wzmocniłby fakt, e Cieszkowskiego nie interesuje „prywatna” religijność i tym samym trac dla niego znaczenie indywidualne konstrukcje religijne, które nie muszą podlegać konfrontacji z przeświadczeniami wspólnoty wiary. Cieszkowski wiadomie występuje z pozycji tego, kto historiozo cnie wyjątkiem tre wspólnie podzielanych wierze i tekstów religijnych<sup>83</sup>. W re-

<sup>82</sup> Tam e, t. 1, s. 4.

<sup>83</sup> Cieszkowski nieprzypadkowo już na pierwszych stronach swojego dzieła zwraca uwagę na powszechno Modlitwy Pańskiej: „Ta jedna okoliczność, – ta powszechno w Czasie i w Miejsce, – nie dowodzi nam oczywiście, i Ojcie-Nasz zawiera zakryte dot d słowo owej powszechnej *komunii* – zaręczonej nam przez Zbawiciela, w której ma być jeden Pasterz i jedna Owczarnia, – i różne dary, ale jeden Duch – i różne posługi, ale jeden Pan!...” (tam e, t. 1, s. 18). Ze względu na



ligii wa ne jest to, co wspólne, dzi ki temu mo e ona bowiem uzupełnia ograniczenia dyskursu lozo cznego<sup>84</sup>.

Jednak ocena negatywna ostatecznie nie mo e by sformułowana, gdy obok zerwania w *Ojcie nasz* obecne s te istotne elementy ci - gło ci. Cieszkowski zachowuje paradoksaln ł czno z tradycj biblijn , bo jego koncepcja – gdyby chcie j wyja ni w sposób teologiczny – w wielu punktach jest zaskakuj co zbie na z podstawowym ukierunkowaniem eschatologicznym wi kszo ci ksi g Starego Testamentu<sup>85</sup>, jednak przy zachowaniu chrze cija skiego do wiadczenia

---

swoj powszechno religia daje lozofowi mo liwo popularyzacji historiozo i, co jest warunkiem koniecznym do „przej cia lozo i w ycie”: „Najbli szym jej [ lozo i – T.H.] przeznaczeniem jest jej popularyzacja, zamiana charakteru ezoterycznego na egzoteryczny, słowem, je li dopu ci tak antynomi wyrazu, musi si ona *splaszcz w gł b*, albowiem wszyscy s do niej powołani, a ka dy, kto *chce* my le – *wybrany*” (ten e, *Prolegomena...*, s. 89). Por. A. Wawrzynowicz, *Ojcie...*, s. 315–316.

<sup>84</sup> Dlatego słuszna jest nast puj ca opinia: „Pisz c *Ojcie Nasz* Cieszkowski próbował pokaza , e lozo a tylko wtedy przewyci y ograniczenia dotychczasowej, «re ekcyjnej» i «ezoterycznej» lozo i, tylko wtedy stanie si «praktyczna», «stosowana» i «popularna», gdy uda jej si integralnie zl czy z t form wiadomo ci, od której niegdy si oderwała i wyemancypowała – gdy uda jej si poł czy z religii . Integracja lozo i z religii (w szczególno ci religii chrze cija sk ) umo liwi powstanie nowego rodzaju my li – czy te nowego rodzaju «społecznej wiadomo ci» – która uzyska nowe, nie znane dot d wła ciwo ci: nie spotykan dot d moc panowania nad ludzkimi uczuciami i wyobra eniami, nie znan dotychczas zdolno mobilizowania wielkich zbiorowo ci 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).

<sup>85</sup> Naley w tym miejscu zaznaczy , e nie ma jednej eschatologii Starego Testamentu. Praktycznie ka da generalizacja b dzie wi c miała jedynie wzgl dne znaczenie i nie mo e by rozumiana w sensie absolutnym. Naley pami ta , po pierwsze, e Stary Testament powstawał na przestrzeni około dziesi ciu wieków, co wpływa na jego niejednorodno . Eschatologia jest jednym z tych elementów nauczania Biblii Hebrajskiej, który podlega najwi kszym transformacjom. Co wi cej, od ró nic nie s te wolne ksi gi biblijne powstałe w tym samym czasie – na adnym etapie rozwoju Biblii (dotyczy to równie Nowego Testamentu) nie mo emy mówi o jednej, podzielanej przez wszystkich eschatologii. Ró nice staj si jeszcze wi ksze, gdy wł czy si literatur apokry czn , w tym zwłaszcza mi dzytestamentaln , z której równie czerpał Cieszkowski.

czasu<sup>86</sup>, którego specyfika polega na wyróżnieniu dwóch, nie za jednego, rozstrzygających momentów zbawczych<sup>87</sup>. Eschatologia Cieszkowskiego może być zinterpretowana jako próba reinterpretacji eschatologii Nowego Testamentu w perspektywie (starotestamentowego) doczesnego horyzontu realizacji obietnic eschatologicznych, przy zachowaniu jednak nowego do wiadczenia czasu<sup>88</sup>.

Zasadno takiego zamierzenia nie może być oceniana wyłącznie negatywnie, gdy rzeczywicie eschatologia Nowego Testamentu – mimo istotnej nowości – jest związana z tym, występując w Starym Testamencie i stanowi raczej jej daleko idące rozwinięcie i uzupełnienie, niż zerwanie, zwłaszcza gdy uwzględnimy rozwój, który stopniowo dokonywał się w pismach protoapokaliptycznych i apokaliptycznych<sup>89</sup>. To zaś przemawia na korzyść Cieszkowskiego, gdy prowadzi

---

<sup>86</sup> Innym od wymienionego w tekście głównym, ale równie ważnym elementem wiadczenia o tym, że starotestamentowe do wiadczenie czasu jest obce Cieszkowskiemu, jest fakt, że przyjmuje on ideę czasu absolutnego, wyrażoną w związku 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 (...). Jeśli Izrael nie znał pojęcia czasu absolutnego i linearnego, to wydaje się rzecz pewna, że nie był w stanie oderwać czasu od konkretnych wydarzeń, nie potrafił go z nich wyabstrahować” (G. von Rad, dz. cyt., s. 440–441).

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

<sup>88</sup> Nie jest w tym przypadku rozstrzygać, czy w wypowiedziach Cieszkowskiego *explicitie* pojawia się deklaracja takiego podejścia do wyjaśniania tekstu. Autor *Ojciec nasz* deklaruje jedynie posługiwanie się ustaleniami historiozoistów. 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 podobieństwo ze stanowiskiem Bierdiajewa.

<sup>89</sup> 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*. Naley bowiem zauważyć, że podjęta przez Cieszkowskiego próba motywowana jest nie chęcią powrotu do poprzedzającego chrześcijaństwa stanowiska, lecz dążeniem do wydobywania tego w eschatologii chrześcijańskiej ładunku społecznego, który może stać się widocznym dzięki przekroczeniu „tradycyjnych” wyobrażeń eschatologicznych i podjęciu próby interpretacji wypowiedzi Nowego Testamentu w kontekście wtków dominujących w Starym Testamencie<sup>90</sup>. 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

---

<sup>90</sup> 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 dotyczą przyszłości i 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 są to rzeczywiście ci, które mają dokonać się w doczesności (czyli za życia pokolenia, do którego skierowane są te słowa). Zmiany jakie zaistnieją w wyniku interwencji Jahwe będą istotne, lecz nie zmienią uwarunkowań określających rodowisko 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 wiatła. W tej nowej perspektywie pojawia się miejsce na nadzieję na ostateczną interwencję Jahwe, która stanie się nowym objawieniem samego Boga. Chodzi tu więc o rodzaj czegoś w Izraelu oczekiwania, i w przyszłości dokona się takie objawienie Jahwe, które będzie mogło być porównywalne z objawieniem się Boga na Synaju. Nowe działania Jahwe zadecyduje więc o całym przyszłym losie narodu. Specyfika teologii starotestamentalnej polega na tym, że operuje ona na płaszczyźnie ogromnych przestrzeni czasowych. Wydarzenia historyczne stały się okazją do snucia rekonstrukcji hagiografów nad sensem minionych dziejów. Podejmowano próby określenia celu do którego zmierza Izrael. Z tej rekonstrukcji zrodziła się nauka o nowym eonie, który miał zastąpić doczesny. Dokonane rozróżnienie dwóch wiatów (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 decydujący zmienić oblicze stworzenia (tego co doczesne)” (A.S. Jasiński, *Elementy eschatologii starotestamentalnej*, „Scriptura Sacra” 2001, nr 5, s. 18–19).

odpowiednie dowarto ciowanie społecznego wymiaru eschatologii chrześcijańskiej poprzez eksplorowanie jej ról.

Nie widając w nim choćby przekroczenia stanowiska religijnego, lecz wolę powrotu do niego na wyszym, spekulatywnym poziomie. Sytuacja, w której Cieszkowski postawił sam siebie, przypomina tę, w której znalazł się w tym 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 zbiorowa jest podwójnie pouczająca. Z jednej strony pozwala zdefiniować podstawowe trudności, w których wnikają się współczesne „wieckie” próby odczytania teologii w tego Pawła. Z drugiej strony ta analogia jest przydatna do zrozumienia podstawowej, różnicowej 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, Kraków 2004.

„Ojciec nasz” – „Ojciec nasz” – „Ojciec nasz” 1996.

Cieszkowski A., *Bóg i palingeneza*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii i Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma lozowe 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 i Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma lozowe z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 323–433.

Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923.

Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii i Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma lozowe z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 1–105.

Dodd C.H., *Przypowieści o Królestwie*, tłum. J. Marzicki, 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 i historii*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii i prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Jakubowski M.N., *Historiozofia jako filozofia a 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 Boga w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatowski*, Poznań 1995.
- Kubski G., *Ojciec nasz August Cieszkowski o końcu świata* [w:] G. Kubski, *Biblia romantycznie odczytywana*, Poznań 2005, s. 41–51.
- Markiewicz B.A., *Hermeneutyka 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 i Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 209–244.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 2, Czestochowa 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 Boga w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokalipcie żydowskiej*, Warszawa 2002.
- Pieróg S., *Dialektyka i Objawienie w historiozofii i Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka”, 1993, nr 4, s. 77–100.
- Pieróg S., *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz August Cieszkowski* [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 historii filozofii i Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. VII–XLVII.
- Wawrzynowicz A., *Filozoficzne przesłanki holizmu historycznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010.
- Wawrzynowicz A., *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historycznej i Cieszkowskiego*, „Kronos” 2009, nr 1–2, s. 308–328.

Cezar J drysko  
Uniwersytet Jagiello ski

<sup>1</sup> S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno- lozo czny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 81-83.

85

„nowe słowo”. Badacze napotyka problem, próbuj c zaklasy kowa Fiodorowa. Jego dorobek intelektualny nie stanowi „ lozo i”, pojmo- wanej jako zespół pewnych pogl dów, poniewa pomysł Fiodorowa to w rzeczy samej jedna my l. Nie ma ona jednak charakteru abstrak- cyjnego, nie jest to uogólnienie, ani nawet teza opisuj ca jaki stan rzeczy. Fiodorow jest autorem imperatywu – bezwzgl dnego nakazu wskrzeszenia zmarłych ojców, zyczno-duchowego przywrócenia do ycia wszystkich minionych pokole .

Wspólne dzieło – tym mianem Fiodorow okre lał swój ide – jest ostatecznym zadaniem stoj cym przed ludzko ci . Jego istot jest nalne zwyci enie mierci przez gatunek ludzki. Nie ogranicza si ono do osi gni cia nie miertelno ci przez przedstawicieli wysoce rozwiniego społecze stwa przyszło ci, lecz obejmuje sob wszyst- kie uprzednio istniej ce pokolenia. Prochy przodków – ojców – maj zosta wydobyte i o ywione, a do pierwszych ludzi. Wskrzeszenie Adama i Ewy b dzie zwie czeniem dzieła.

Cho pomysł Fiodorowa wydaje si absurdalny, w rzeczy samej dotyka podstawowej kwestii ycia ludzkiego i jest wyrazem konsty- tutywnych dla człowiecze stwa uczu : strachu przed mierci oraz cierpienia spowodowanego odej ciem bliskiego. Rosyjski my liciel wła nie na tej podstawie klasy kuje umieranie jako co , co jedno- znacznie stoi w sprzeczno ci z idealnym porz dkiem wiata. mier jest złem ontologicznym i etycznym. Nie mo na przyzwoli na mier bliskiej osoby, swojego ojca, je eli zawdzi czamy mu ycie i darzymy go szczer miło ci <sup>3</sup>.

Kwestia praktyki wspólnego dzieła ma znikom wa no w porów- naniu z intencjami i przyczynami kryj cymi si za projektem wskrze- szenia<sup>4</sup>. Fiodorow w tym temacie pozostaje fantast i utopist , wie- rz cym, e dzi ki zapanowaniu nad rodowiskiem naturalnym (np. przez chemiczne wywoływanie deszczu) mo liwe b dzie zbudowanie cywilizacji dobrobytu. Ta za b dzie podstaw dla dalszego nieogra- niczonego rozwoju technologicznego, który doprowadzi do wynale- zienia techniki ł czenia rozerwanych cz stek (w ten mechaniczycz-

<sup>3</sup> N. Fiodorow, *Filozo a wspólnego czynu*, przeł. M. Milczarek, C. Wodzi ski, K ty 2013, s. 130.

<sup>4</sup> M. Milczarek, *Z martwych was wskresimy. Filozo a Nikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013, s. 142.



ny sposób Fiodorow pojmował bowiem śmierć i przywracanie 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 szkody ludzkości (siły przyrody i technika wojenna) powinno zostać przekształcone tak, aby jej pomagało. Po trzecie, rozwój technologiczny nie przeszedł w parze z rozwojem moralnym.

Technologiczna utopia stanowi w idei Fiodorowa tylko fasadę, pod którą kryje się niezwykle mroczna i religijna, wychodząca z odczytania chrześcijaństwa przez pryzmat wskrzeszenia Łazarza przez Chrystusa<sup>5</sup>. Dla Fiodorowa ten ewangeliczny cud nie tyle deprecjonuje chrześcijaństwo jako religię wskrzeszenia (Fiodorow posługuje się pojęciami: 'wskrzeszenie', 'zmartwychwstanie'), ile wyznacza jego funkcję w historii i określa powinno chrześcijanina – naśladownictwo Chrystusa-wskrzesiciela. Czyny Chrystusa ukazują, że śmierć została pokonana, a odkupienie przez Niego grzechów daje przestrzeń dla urzeczywistnienia zapowiedzianego w wyznaniu wiary powszechnego zmartwychwstania<sup>6</sup>. Po stronie Logosu, Słowa, wskrzeszenie ludzkości już się dokonało, oczekuje ono jedynie na realizację, na czyny człowieka.

Wspólne dzieło pomylone w perspektywie religijnej – a jest to jedynie optyka zgodna z intencją Fiodorowa – to pewna radykalna, i nie nowa, wizja eschatologiczna. Według rosyjskiego filozofa istotną jest śmierć, ponieważ wszelkie przejawy zła w ostateczności doprowadzają się do problemu umierania. Odpowiada ono za brutalną obecność w świecie, bez niego nie byłoby walki o byt. Śmierć w rzeczy samej jest główną przyczyną rozbratu między ludźmi. Zamiast współdziałać w realizacji wyświeżonego celu, zwracamy się przeciwko sobie kierowani najniższymi instynktami. Całkowite wyeliminowanie śmierci, czyli przywrócenie do życia kadawery 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.

<sup>5</sup> E. 000, s. 257.

<sup>6</sup> N. Fiodorow, dz. cyt., s. 592.

Wypełnienie powinno ci powszechnego wskrzeszenia zadanego przez Chrystusa domkn łośby soteriologiczne dzieje ludzko ci. ycie po powszechnym wskrzeszeniu nosi znamiona wieczno ci i wi to ci. Wspólne dzieło to w j zyku teologii *apokatastaza*. Rosyjski łożof nie dopuszczał innej wizji zbawienia, pyta j c, czy mo liwe byłoby wieczne szcz cie, gdyby wiedział, e twój brat cierpi wieczne m ki?<sup>7</sup>

Fiodorow swój projekt okre ła mianem immanentnego zbawienia, które przeciwstawia zbawieniu transcendentnemu<sup>8</sup>. Par poj „immanentny” i „transcendentny” mo emy tutaj wyja ni dwojako, w perspektywie dwóch pyta : 1) sk d przychodzi zbawienie? 2) czym jest rzeczywisto zbawiona? Obydwa uj cia wyst puj równolegle w pismach autora *Filozo i wspólnego czynu*. W pierwszym z nich wizja zbawienia, które pochodzi ze wiata, zostaje przeciwstawiona takiej, w której ródło zbawienia znajduje si poza wiatem. Zbawienie immanentne dokonuje si wewn trznymi siłami ludzko ci, co nie jest jednak równoznaczne ze „zbawieniem si poza Bogiem” czy „zbawieniem bez Boga”. Poprzez wewn trzn dialektyk dwóch pierwiastków w człowieku, dwóch natur – boskiej i ludzkiej – w samej ludzko ci tkwi siła potrzebna do zbawienia. Od strony Boskiej zbawienie ju nast piło, w momencie odkupienia grzechów i zmartwychwstania Chrystusa. Zostaje ono uzupełnione przez czyn ludzko ci. Tymczasem transcendentne zbawienie jest zbawieniem pod wpływem aktu istoty transcendentnej wzgl dem ludzko ci, Łask spływaj c w pewnym – wybranym przez zbawiaj c istot – momencie. W tej drugiej optyce immanentyzm zbawienia b dzie wskazywał, e rzeczywisto doczesna zostanie podniesiona do rangi wieczno ci. Przemienienie materii nie b dzie jej ko cem, lecz jej wzbogaceniem, podniesieniem jej jako ci. Innymi słowy jest to wizja Królestwa Bo ego na Ziemi<sup>9</sup>. Natomiast zbawienie transcendentne jest wizj Królestwa Bo ego w Niebie. Materia i czas znikn ą na rzecz rzeczywisto ci duchowej,

<sup>7</sup> 0 0" 0" " " " " 0 0" " \* " " ) [w:] 0 0" : *pro et contra*.  
2. : 180- " " " 100- " "  
" 1 "š " " ö." 0" 0 0" ." 0 0" ."  
/ 2008, s. 925–926.

<sup>8</sup> J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania* [w:] tego , *Absolut i historia. Wkr gu my li rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 111.

<sup>9</sup> N. Fiodorow, dz. cyt., s. 521.

wył cznie inteligibilnej. Zbawienie transcendentne b dzie wi c równoznaczne z ko cem tego wiata.

Powy sze dwa typy zbawienia poci gaj za sob dwie mo liwe postawy ludzko ci wobec czasów ostatecznych: aktywn oraz pasywn . Fiodorow ostrzega przed niebezpiecze stwem biernego oczekiwania na zbawienie, które ma „sk d ” nadej , poniewa owo „gdzie ” nie istnieje. Nie ma transcendentnego Boga, lecz jest Bóg bliski, Bóg b d cy człowiekiem (Chrystus), Bóg b d cy w człowieku. Człowiek jest narz dzie, przez które Bóg działa w wiecie; ludzko jest jedyn sił wykonawcz Boskiego zamysłu wzgl dem wiata<sup>10</sup>. Nawet Chrystus dokonywał cudów jako człowiek. Kenoza jest wyrzeczeniem si bosko ci, aby jako człowiek przebóstwi swoj natur . Bez na ladownictwa Chrystusa, bez przebóstwienia natury przez czyn, zbawienie mo e nie nadej . St d te wynika specy czny stosunek Fiodorowa do apokalipsy w Jana. Jest to przestroga, ukazanie tego, co mo e si sta , je eli ludzko nie przemieni rzeczywisto ci, nie wykona zadania<sup>11</sup>. Apokalipsa stanowi scenariusz dla pasywnej eschatologii – w dodatku przera aj cy, poniewa s d ostateczny i skazanie cz ci ludzko ci na pot pienie oznacza niepowodzenie powszechnego zbawienia.

Projekt Fiodorowa od chwili powstania wzbudzał gł bokie kontrowersje. Poni ej przyjrzymy si wybranym argumentom *pro et contra* wysuwany przez adwersarzy i zwolenników idei wskrzeszenia ojców. Skoncentrujemy si wył cznie na głosach dotycz cych istoty wspólnego dzieła, czyli jej religijnego wymiaru.

Stosunek Sergiusza Bułakowa, jednego z najwa niejszych prawosławnych teologów i lozofów, do my li Fiodorowa przechodził ró ne stadia, ale nigdy nie stał si pełn akceptacj idei wspólnego czynu. Cho Bułakow ostatecznie wypowiada si na korzy idei Fiodorowa, wysuwa przeciwko niej kilka ciekawych zarzutów.

1. Fiodorow dokonuje racjonalizacji chrze cija stwa. Odrzuca działanie siły transcendentnej w wiecie imi skrajnego immanentyzmu, co za tym idzie, neguje potrzeb wydarzania si cudów<sup>12</sup>. Bułakow wskazuje, e o ile wskrzeszenie Łazarza przez Chrystusa miało

<sup>10</sup> Tam e, s. 134–135.

<sup>11</sup> Tam e, s. 600.

<sup>12</sup> S. Bułakow, *wiatło wieczno ci. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, K ty 2010, s. 499.

charakter cudu, o tyle powszechnego technologicznego wskrzeszenia cudem już w adnym wypadku nazwa nie może. 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 zmartwychwstania<sup>13</sup>. Wyrugowanie cudowności z projektu Fiodorowa ma również swoje konsekwencje w kondycji człowieka wskrzeszonego. Zostanie przywrócony do życia w takiej postaci, w jakiej był. Tymczasem przeobrażenie ciała, uduchowienia ciała, przemienienie materii będzie cudem, a nie przemianą 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, gdy 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) odpowiada na poziomie społecznym rozwój syntetycznych instytucji: polonizacja szkoły, cmentarza, muzeum i cerkwi.

2. W Fiodorowskim pojęciu wspólnego dzieła tkwi błąd kategorialny: na płaszczyźnie nie czasowości stawia się to, co znajduje się poza czasem<sup>14</sup>. W ortodoksyjnym chrześcijaństwie Eschaton jest kościelcem rzeczywistości w obecnej postaci (czasu i przestrzeni) i podniesieniem jej do wyższego wymiaru – wiecznego wymiaru ducha. Tymczasem u Fiodorowa przemiana nie do końca dotyczy 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 rzeczywiście zostaje rozmyta, lecz nie oznacza

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 510.

<sup>14</sup> Tamże, s. 503.

to jej całkowitego braku. Fiodorow prognozuje, że rozwój technologii wskrzeszania (tak zwanej patro kacji) b dzie stanowił naturaln kontynuacj rozwoju medycyny, która na pewnym etapie b dzie w stanie zagwarantowa nie miertelno . Wskrzeszanie minionych pokole stanie si procesem czasochłonnym, nast puj cym etapami i z konieczno ci wymagaj cym przełomowych odkry i rozwi za we wszystkich obszarach ycia ludzkiego, w tym tak e w dziedzinie gospodarki. Wskrzeszona ludzko nie pomie ci si na jednej planecie, dlatego integraln cz ci wspólnego dzieła jest zapanowanie nad przestrzeni kosmiczn – kolonizacja planet i sterowanie ruchem ciał niebieskich. Ostatecznym „produktem” projektu Fiodorowa jest nie miertelna wskrzeszona ludzko wszystkich pokole , dla której swoje oryginalne znaczenie stracił czas (nie miertelni nie odmierzaj długo ci trwania ycia) oraz przestrze (poniewa nie stanowi ona ju przeszkody). Przemieniona rzeczywisto Fiodorowa jest zatem do osobliwa: cho osadzona w czasoprzestrzeni, ani czas, ani przestrze nie posiadaj w niej ju swojego sensu – jakby ich nie było. Mamy wi c pewne przedstawienie metahistorii. Kiedy jednak rzeczywisto historyczna zostaje w ten sposób przekroczona? Ten moment zdaje si przychodzi niezauwa enie.

3. Fiodorow nie rozumie chrze cija skiego sensu mierci. Autor *Filozo i wspólnego czynu* zupełnie nie uznaje znaczenia ycia pozagrobowego, do wiadczenia duszy po oddzieleniu od ciała. Jest to mi dzy innymi powód, dla którego nie dostrzega ró nicy pomi dzy wskrzeszeniem Łazarza („Łazarz, przyjaciel nasz, zasn ł”) a zmartwychwstaniem Chrystusa, który zst pił do piekieł i przeszedł wszystkie stopnie ycia pozagrobowego<sup>15</sup>. Tego zarzutu Bułakowa nie mo na prosto odeprze <sup>16</sup>. U Fiodorowa mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Cho słowo „mier ” pojawia si na prawie ka dej stronie jego pism, temat mierci nie został tak naprawd przez niego opracowany. Mówi tylko „o walce ze mierci ”, „o przewyci eniu mierci”. Brak tam jednak re eksji nad sam mierci , poniewa dla Fiodorowa mier

<sup>15</sup> Tam e, s. 500–501.

<sup>16</sup> Por. A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokor . Zagadnienie cierpienia i mierci w eschatologicznych koncepcjach my licieli rosyjskich. Fiodorow – Bułakow – Niesmielow – Karasawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 96.

jest czysto negatywny, nie stanowi żadnego do wiadczenia duchowego dla umierającego, jest po prostu kościem – 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 i wspólnego czynu* Gieorgij Florowski nie akceptuje ani ogólnych intencji projektu wskrzeszenia, ani poszczególnych jego aspektów. Był może jest on właściwie najbardziej konsekwentnym krytykiem Fiodorowa i jednym z nielicznych, którzy trafnie pojmują 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 Boga jest przeciwstawione działaniu ludzkiemu, a Łaska zostaje zdeprecjonowana na rzecz pracy<sup>17</sup>. 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 przemycił w wystarczającym stopniu problemu grzechu, właściwie grzech zastąpił zwykłym pojęciem śmierci. Autor *Filozofii i wspólnego czynu* przyczyną wszelkiego zła widzi w śmierci, ona tak naprawdę jest jedynym przyczynem. Sama zaś śmierć jest zjawiskiem przyrodniczym, pewną stałością. Skoro więc śmierć nie posiada dla Fiodorowa swojego metafizycznego wymiaru i zamyka się wyłącznie w rzeczywistości cielesnej, które w jej wyniku ulegają rozdzieleniu, żadne ponadnaturalne środki nie są konieczne do jej pokonania. Śmierć może zostać przezwyciężona wyłącznie na poziomie materii, gdy 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 wieczne<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> 0 0" . " " [w:] 0 0" : Pro et contra.  
175- " " " " 100- " " " " 0 0" 0"  
. " 0" 0 0" . " 0 0" . " / 2004, s. 721.

<sup>18</sup> Tamże, s. 720.

2. Drugi zarzut jest bezpo rednio powi zany z pierwszym. Nie tylko natura ludzka jest zbyt płytko i prosto pomyślana, ale tak i sam Chrystus został przez Fiodorowa zredukowany. Bogoczłowiek we wspólnym dziele pełni rolę cudotwórcy-nauczyciela<sup>19</sup>. Chrystologia Fiodorowa jest szcz tliwa i umniejsza postać Syna Bo ego. Fiodorow chociaż mówi o Łazarzu nie 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 trafionymi uwagami, że „dla Chrystusa czynienie cudów i wskrzeszanie nie było celem samym w sobie, ale miało na względzie pobudzenie w ludziach wiary”<sup>20</sup>.

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 *Filozofia i 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 rozwinięcia tej chrystologii, brak odniesienia się do innych wydarzeń z życia Chrystusa nie czyni 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 nim także stworzenie konkretnej wykładni chrześcijaństwa. Fiodorow był praktykiem, teoria go nie interesowała. Choć z jego pism wylania się pewna interpretacja chrześcijaństwa<sup>21</sup>, 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

<sup>19</sup> Tamże, s. 722.

<sup>20</sup> A. Sawicki, dz. cyt., s. 76.

<sup>21</sup> M. Milczarek, dz. cyt., s. 120.

z konieczności koncentruje się na roli człowieka, ponieważ od strony boskiej powszechne wskrzeszenie już nastąpiło – Chrystus odkupił winę ludzkości, umierając na krzyżu. Boski akt wymaga teraz dopełnienia od strony ludzkości<sup>22</sup>. Wspólne dzieło jest czynem synergicznym, wspólnym działaniem Boga i człowieka – Bóg działa razem z człowiekiem. Choć chrystologia Fiodorowa jest rzeczywiście uboga, zostaje uzupełniona nauką o Trójcy w tej. To ona stanowi meta-znaczenie podłoża idei Fiodorowa<sup>23</sup>. Pierwszy człon wyrażenia „wspólne dzieło” ma właściwie znaczenie trynitarne. Możliwość powszechnego wskrzeszenia jest uzależniona od wykształcenia się między ludźmi wzorów relacji i każdej osoby Trójcy w tej. Wszyscy ludzie muszą stworzyć braterstwo; być dla siebie, mając stać się jednym.

Mikołaj Bierdiajew wielokrotnie podkreślał znaczenie Fiodorowa dla myśli rosyjskiej, lecz odrzucał jego idee w oryginalnym kształcie. Główną barierą stanowił stosunek do materii<sup>24</sup>. Bierdiajew w przeciwieństwie do swojego poprzednika był transcendentalistą. Uznawał istnienie dwóch światów – rzeczywistości fenomenalnej oraz wyśzej realności ducha – wieczności. Byt (świat fenomenów), czyli według Fiodorowa jedyna istniejąca rzeczywistość, dla Bierdiajewa jest złem ontologicznym, konsekwencją upadku i niepowodzenia ducha<sup>25</sup>. To co dobre i piękne istnieje w świecie fenomenów jedynie jako przeblask wyśzej realności. Przebóstwienie według Bierdiajewa będzie wyzwoleniem się ducha od swoich przejawów, kościelnych tego świata. Tymczasem Fiodorow twierdził, że – przeciwnie – świat jest możliwy jedynie w tym świecie.

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

<sup>22</sup> N. Fiodorow, dz. cyt., s. 215.

<sup>23</sup> Szczegółowe omówienie tego tematu w: „...”, „...”, „...”, [w:] „...”: *pro et contra*. 2..., s. 886–903.

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

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



jest zmody kowan , pozbawion utopijno ci i elementów fantastycznych, ide wspólnego dzieła – jest imperatywem synergicznego (bogoludzkiego) przeobra enia mikro- i makrokosmosu (osoby i wiata).

Bierdiajew najbardziej cenil w dorobku Fiodorowa postulat aktywizmu eschatologicznego. Człowiek mo e na dwa sposoby podej do kwestii ostatecznych: mo e biernie oczekiwa na nadej cie nieuchronnego, jak ma to miejsce w judaizmie i chrze cija stwie chiliastycznym, albo mo e czynnie uczestniczy w dziejach zbawienia. Pierwsze rozwizanie jest wedle Bierdiajewa oznak eschatologicznej niedojrzało ci. Towarzysz ce nieuchronnemu poczucie strachu rodzi bierno , która staje si przyczyn rzeczywistej nieuchronno ci oczekiwanego ko ca. Uczestnictwo w tym eschatologicznym bł dnym kole nie godzi si istocie posiadaj cej bosk natur , istocie, za której odkupienie cierpił Chrystus. Osoba musi wiadomie pokierowa swoimi intencjami i czynami tak, aby przebóstw swoj natur i przemieni wiat. Musi wi c wybra drugie rozwizanie, które w radykalny sposób wyło ył Fiodorow w swoim projekcie powszechnego wskrzeszenia. Idea wspólnego dzieła jako jedyna w historii swoim rozmachem i maksymalizmem odpowiada bogoludzkiej naturze człowieka i tkwi cym w nim mocom twórczym.

Drugim istotnym dla Bierdiajewa odkryciem Fiodorowa jest warunkowo apokalipsy<sup>26</sup>. Dwaj my liciele, u ywaj c słowa „apokalipsa”, maj jednak co innego na my li. Dla Fiodorowa jest to kosmiczna katastrofa, pesymistyczny wariant rozwizania dziejów, b d cy rozliczeniem ludzko ci z niewykonanego zadania. Dla Bierdiajewa sama apokalipsa jest pozytywnym wariantem, zako czeniem istnienia wiata fenomenów, czyli wyzwoleniem osoby ze stanu ontologicznego upadku. Wedle Fiodorowa eschatologiczny czyn ma nie dopu ci do apokalipsy, wedle Bierdiajewa za b dzie on wła nie jej nadej ciem. Niemniej jednak obydwaj lozofowie s zgodni w kwestii s du ostatecznego, w czasie którego dojdzie do podzielenia ludzko ci na cz zbawion i cz skazan na wieczne pot pienie. S d ów oznacza b dzie ostateczne niepowodzenie człowiecze stwa i „zmarnowanie” o ary Chrystusa. Piekło i pot pienie nie jest niczym innym jak nalnym triumfem zła, uwiecznieniem i potwierdzeniem jego realno ci. Na podstawie zało enia o warunkowo ci s du ostatecznego Bierdiajew

<sup>26</sup> M. Bierdiajew, *Rasyjska...*, 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, rozgrywa się wydarzenia egzystencjalne, przeżywania, miłość, trwanie etc. Również koniec świata jest jednym z takich indywidualnie odbieranych przez osobę zdarzeń<sup>27</sup>. Eschaton jest wykróceniem poza historię, poza czas linearny. Wyprowadzenie się do ostatecznego poza historię powoduje, że nie można wieści 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 wytyczył tak przemysłowe i tak konsekwentne wnioski z założenia o bogocześności stwórcy istoty ludzkiej. Ujawnia dzięki temu pełnię eschatologicznego i aktywistycznego wymiaru chrześcijaństwa. Osoba jest twórcą i jest powołana do twórczości.

Władimir Iljin, inny apologetyk Fiodorowa, za zaletę jego projektu uznaje egzystencjalny obraz Chrystusa zawarty w *Filozofia i wspólnota czynu*. Fiodorow nie angażuje się w teologiczne spory, lecz przeciwstawia im wyłącznie doświadczenie, chrześcijańskie *praxis*. Według Iljina Fiodorow dokonuje próby „ewangelicznej chrystologii z punktu widzenia monoidei wskrzeszenia”<sup>28</sup>. Teoretyzowanie i spekulowanie, zwłaszcza w obrębie chrześcijaństwa, uznaje za szkodliwe, gdy odwołuje się od praktyki, dlatego konfrontuje je z przykładem, z obrazem Chrystusa wskrzeszającego ciego Łazarza. Jest to próba ukazania egzystencjalnego i codziennego wymiaru chrześcijaństwa, które zostało w sztuczny sposób skomplikowane przez Kościół. Prawdziwy Bogocześnik to nie dogmat, lecz żywa osoba, na co właśnie Fiodorow zwraca uwagę.

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

<sup>27</sup> M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowski, Kłajka 2004, s. 169.

<sup>28</sup> „... „... „... [w:] ... : *Pro et contra*. ... - ..., s. 728.

*lozo i wspólnego czynu* mamy ewangeliczny obraz Chrystusa, wci nie zostaje rozwinięty problem fragmentaryczności tego obrazu, nie jest on bowiem oparty na całej Ewangelii, a jedynie na jej paru fragmentach.

My I Fiodorowa jest ponadczasowa, a postawiony przez niego problem nie tylko nie traci na aktualności, lecz tak i 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 projektu transhumanistycznego. Przeciwnicy nieśmiertelności populacji mogą 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 starcze<sup>29</sup>. Wypracowanie technologii wskrzeszenia będzie wymagało okresu eksperymentów i poświęceń. Fiodorow zdaje się akceptować taki stan rzeczy w imię zasady „celu wyciąga środki”. Przyjmuje ją w formie dosłownej, pragnąc przekształcić dzisiejsze miernocie w siły w jutrzejsze siły życiodajne. Niemniej jednak kałda o arę będzie jedynie czasowa, gdy wskrzeszenie nalnie obejmie kałdego i kałdy będzie wskrzeszony w doskonałej kondycji.

2. Społeczeństwo nie jest przygotowane pod względem ekonomicznym, gospodarczym i kulturowym na nastanie pokolenia długowiecznych bądź nieśmiertelnych<sup>30</sup>. 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 jednolitymi ideałami, będzie gotowe na wskrzeszenie. Bez uprzedniego wyrzeczenia się partykularnych interesów nie będzie możliwe zrealizowanie wspólnego dzieła. Zmiana w mentalności, oświadczanie sobie idei wskrzeszenia jest warunkiem koniecznym zrealizowania czynu.

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

<sup>30</sup> 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 byłyby stymulowane nowymi bodźcami, w pewnym momencie okazałoby się udręk<sup>31</sup>. Fiodorow zdaje się nie zauważać tej cechy człowieczeństwa ani całego szeregu innych jego cech. Autor *Filozofia i wspólnego czynu* nie dostrzega głębi osoby ludzkiej, tkwi 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, mas ludzką o wspólnych myślach i wspólnym celu. Głębokość rozumienia bogactwa człowieczeństwa zupełnie nie przekłada się na głębokość zrozumienia konkretnej osoby ludzkiej.

4. Brak do wiadczenia mierności będzie podważeniem sensu życia<sup>32</sup>. 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 życia<sup>33</sup>. Zwolennicy tego argumentu nie upatrują jednak dobra w śmierci konkretnego człowieka, lecz w samym fakcie mierności człowieka 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, „złoty nieskończoności”<sup>34</sup>.

Fiodorowski projekt to połączenie technologicznego *theosis* z aktywizmem eschatologicznym, warunkowości proroctwa apoka-

<sup>31</sup> B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 25.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> J. Olejniczak, dz. cyt., s. 33.

<sup>34</sup> M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia o losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kłujko 2002, s. 50.

lipsy i wizji przemienienia całego zła w dobro (*apokatastasis*). Choć jedna z tych idei nie jest idea oryginalna (na przestrzeni wieków pojawiały się one w religijnej i zsekularyzowanej formie), w projekcie wspólnego dzieła nadany im został nieznany wcześniej radykalizm. Fiodorow pojął czyli je w imperatyw wskrzeszenia ojców i zrewidował warto ci przez jego pryzmat. Wszystko podporządkował kryterium wypełnienia nakazu wskrzeszenia. Monolitycznie powstałego w ten sposób tworu, maksymalizm i monoideowość myśli Fiodorowa z jednej strony czyni ów projekt tak niezwykłym, z drugiej zaś praktycznie skazuje go na losy czyny niebyt. Nie można na przykład 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, Kwartalnik 2002.

Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowski, Kwartalnik 2004.

Bułgakow S., *Wiatło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kwartalnik 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. Wodziski, Kwartalnik 2013.

„0 0.” „ ” [w:] 0 0” : *Pro et contra*. 175- ” ” ” ” 100- ” ” ” ” 0 0” 0” ” 0 0” ” 0 0” , ks. I, / 2004, s. 717–724.

” .. ” . . [w:] . . : *Pro et contra*. ” 175- ” ” ” ” 100- ” ” ” ” ” . . - 0” ” ” 0 0” ” 0 0” ” / / ” 2004, s. 725–732.

J. drysko C., *Filozofowie tylko interpretowali wiatr, idzie jednak o to, aby go*

*przemieni. 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 wskrzesimy. Filozofia a Mikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013.

Olejniczak J., *Nowi wspaniali ludzie*, „Znak” 2013, nr 698–699, s. 28–35.

Pietrzycka-Bohosiewicz K., „Przerzuci most nad rzeką czasu...” *Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy* [w:] „...” *Szkice o literaturze rosyjskiej. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu*, red. H. Waszkielewicz i J. Wiśniewski, Kraków 2001.

„E0 0.” „” „” „” „” [w:]  
0 0” : *pro et contra*. 2. : 180- „” „” „”  
” 100- „” „” „1” „š „” -  
” „”, 0” 0 0” „” 0 0” „” / 2008,  
s. 886–903.

Sawicki A., *Poprzez bunt i pokor. Zagadnienie cierpienia i miłości w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesimłow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008.

„E0 0.” „” „” „” „” 2004.  
” 0 „”, „” „” „” 0 0” „\*” „” -  
” „” „” „” + [w:] 0 0” -  
: *pro et contra*. 2. : 180- „” „” „” „”  
100- „” „” „1” „š „” „” „”, 0”  
0 0” „” 0 0” „” / 2008, s. 904–926.

mgr Bogumiła Kurzeja  
Uniwersytet Wrocławski

1' U|gt|gl"q"v{ o"rku|g"o0kp0"Octgm"Dkg e|{m0"\qd0"vgp g."E/ctp{"e/εqykgm0"Mtcuk -  
umk"vqdgē" okgtek."Yctu|cyc3";;20

Pochylaj c si nad *Irydionem*, nie sposób nie zahaczyć o romantyczn re eksj nad zmiennymi kolejami Rzymu, które w du ym uproszczeniu przedstawiano jako pełne rozmachu przej cie od wspa-  
niało ci i pot gi Imperium do zrujnowanego, wielokulturowego grodu  
pod panowaniem zinstytucjonalizowanego chrze cija stwa<sup>2</sup>. Wieczne  
miasto było obowi zkowym punktem na ówczesnej mapie podró y,  
a zwiedzane przy blasku ksi yca Koloseum wpisało si w galeri  
typowych pejza y epoki (warto przytoczy tu takie nazwiska, jak  
de Chateaubriand, Stendhal, Lamartine, madame de Staël, Byron  
czy nawet Konstanty Gaszy ski). Popularnej nastrojowo ci towa-  
rzyszyły nierzadko wnikliwe studia nad histori Wiecznego Miasta  
i rozpaczliwe próby wytłumaczenia przemian zachodz cych w XIX w.  
w odniesieniu do dziejów Cesarstwa<sup>3</sup>. T wyj tkow ni porozumie-  
nia mi dzy rozterkami bohaterów dramatu a współczesnym autorowi  
społecze stwem przynosi *Irydion*, co czyni go sztuk na wskro ro-  
mantyczn , wyra aj c niepokoje swojego czasu. U podstaw genezy  
dramatu niew tliwie le : podró Krasi skiego do Włoch i słynne  
„nawrócenie” pod krzy em Koloseum: prze ycia zwi zane z wy-  
cieczk , a utrwalone w epistologra i: badania nad histori Rzymu<sup>4</sup>,  
prowadzone w tamtym czasie przez Krasi skiego: współczesne ycie  
polityczne i zwi zek z Joanna Bobrow , której po wi cone s oba dra-  
maty (Bobrowa kryje si w dedykacjach pod imieniem Marii)<sup>5</sup>. Ogół  
czynników wraz z niejako naturaln skłonno ci autora do lozo-  
fowania sprawił, e młodzie czy utwór Krasi skiego przemienił si  
w katastro czn opowie o historii, uj t w ramy własnej wizji dzie-  
jów. Na samym pocz tku Rzym jawi si czytelnikowi w dobie rozpa-

<sup>2</sup> Uvquwpgm"tqocpv{m»y"fq"rcrkguvyc"uvcpqyk"quqdpqg."ekgmcyg" |cicfpkpgpkgl"Y{/fct|gpkgo."mv»tg"yrē{p ēq"pc"yk|gtwpgm"Ycv{mcpw"d{ēc"pkgy vrnkylkg"gpē{fnnkmc" It|giqt|c"ZXK" rqv rkcl ec" we|guvpkm»y" rquyucpkc" nkuvqrcfqygiq0" U|gt|gl" q"v{ o<"Rcrkguvyq"yqdge"urtcy{"rqnumkgl" y"ncvcej"399463:86<" y{d>t" t»fgē." qrtcel"Qvvpq"Dgktufqth." Ytqēcy"3;820"

<sup>3</sup> Ykfc "vq" |yēcu|e|c" y"qfpgkugpkw"fq"dwt|nkygl" jkuvqtkt" Htcpelk0" Y"Urqykfg/k" f/kgēk ekc"ykgmw."w|pcycpgl" |c"uygiq"tqf|clw" ocpkhguv"rqmqngpkqy{."fg"Owuugv" rkucē"q" {ekw" y t»f"u|e| vm»y"šlcm"i f{d{"mqpkge" ykvc"d{ē"dnkumkō0"

<sup>4</sup> Ypkmnk yg"uvwfkc"pcf"f|kglcok"T|{ ow"fcl "q"uqdkg" |pc "y"umtwtwncvp{ej"rt|{rk/ucej"qtc| "mqogpvt|cej."mv»t{ ok"cwvt"qrcvt|{ē"vgmuvtfcocw0"

<sup>5</sup> \cicfpkpgpkgl"y"y{e|gtrwl eq"qocyk"Ycefcy"Mwdcemk0" \qd0"vgp g."Yuw r" ]y<\_" \0"Mtcukemk."kt/fkqp." Ytqēcy"3;89."u0"Z6ZX0"



sania, zbytku, rozpusty, ucisku niewolników i ludzkiej biedy. Wieczne miasto w wymiarze uniwersalnym staje się synonimem całego świata. We *Wst pie* do włą ciwej czy ci dramatu czytamy: „Ju ma się pod koniec starożytnemu światu – wszystko, co w nim było, psuje się, rozprzga i szaleje – bogi i ludzie szaleją”<sup>6</sup>. Akcja dramatu przypada zatem na ostatni godzin Imperium, którego czas z wolna się dopełnia, kościelny pewien etap jego historii, która przetrworzy 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 Irydion<sup>7</sup>, Grek wychowany od dzieciństwa w obowie zkuwacza odwetu na wrogu za podbój ojczyzny<sup>8</sup>. 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 nienawiścią do Rzymu, staje się narzędziem w rękach tajemniczych sił mających zgładzić duszę Imperium, nie za samego Fatum, które pozostaje „niewzruszone” (i może pełnić tutaj rolę substytutu boga bezimiennie przyglądającego się rozwojowi wypadków). Nienawiść do Rzymu okazuje się dla Irydiona treścią życia, a zarazem misją do wypełnienia przekazaną przez ojca – Amlocha – funkcjonującą w dramacie na zasadach czegoś, co moglibyśmy nazwać rodzinnym testamentem. W tytułowej postaci mściciela dostrzegalne jest też po prostu cenione na miarę Chrystusa, wykonawcy bożego planu<sup>9</sup>. Spisek Irydiona, w który bohater wciąga m.in. swoją siostrę Elsinoe, późniejszego oblubienicę cezara, zostaje wymierzony przeciwko

<sup>6</sup> \qd\0\Mtcuk umk."Kt{fkqp."qrtce0"Ycefcy"Mwdcemk."Ytqefcy"3;89."u0"50"

<sup>7</sup> Pcnq {"|yt>ek "wyci "pc"|cicfmqyg"kok "dqjcvgtc"\*uvyqt|qpg"rt|g|"Mtcuk / umkgiq+"vfw oce|qpg"fqufqypkg"lcmq"śu{p"v e|{ö."e|{nk"ē e|pkm"Pkgdc"|" "kgok ." ykvc"dqi>y"|"g" ykvcg o"nwf|kl

<sup>8</sup> Cnw|lc"fq"Rqnumk."c"rqpkgm f"vg "fq"rt|guēcpkc."mv>tg"pkgug"Mpqtcf"Ycmgptqf" C0"Okemkgyke|c."lguv"lcupc0"Y"pkpklgl|{ o"ctv{mwng"rqoklc o"lgfpcmv "myguvk 0

<sup>9</sup> \ "ucv{uhcmel "o>yk"q"v{ o"mknmcmtqvpkg"uc o"Kt{fkqp."ygffwi"mv>tg iq"cmv"qŁct{" y{lowlg"iq"urqf"oqtcnpgl"mwtcvgnk"urqēge|g uvyco"Rq"tc|"mqnglp{"oco{"yk e" fq"e|{pkpkkc"pkg"v{nmq"|"g"umtclp{ o"kp{f{ ykfwcnk|ogo"dqjcvgtc"tqocpv{e|pgiq" qtc|"rqwcykpgko"yēcup{ej"e|{p>y"rqpcf"yu|gnmkok"pqto c o k'gv{e|p{ ok0"\qd\ vc o g."u0"830

Heligabalowi<sup>10</sup>. Z komentarza odautorskiego dowiadujemy się, że był on postacią nader ekstrawagancką, zdradzającą w dramacie cechy wyrażone nie dekadencją<sup>11</sup>, 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 Irydioną, chrześcijan czy samego Cezara dzieła zniszczenia ma być dniem gniewu Pańskiego, jedna z postaci dramatu, Symeon, mówi o nim jako o gniewie błogosławionym, którego domaga się ciemiężona ludność:

Zaprawdę, gniew Pański wam ogłaszam i błogosławię jemu! Patrzcie, podniósł się Wszechmocny i otchłama woła o miłosierdzie do Niego! Patrzcie, dreszcz bierze was po skałach, zrywają się wichry jak syczące węży – Hosanna – Hosanna! mogiły bałwochwalców pokajajcie się na dwoje. Dzieło zemsty zostaje powierzone w ręce burzy!<sup>12</sup>

W tym pierwszym pierwiastku destrukcyjnym w Irydionie jest postać Masynissy, „szatana historii”, który podsyca uczucie nienawiści do w tytułowym bohaterze, dopomaga mu dopełnić dzieła, aby „zemsta stała się ciałem”<sup>13</sup>. Podobnie jak np. w *Fauście* mamy tutaj motyw paktu z diabłem, jeden z ciekawszych w literaturze polskiej. Masynissa, piekielny towarzysz, a zarazem doradca Irydiony pilnie go strzeże, a w zamian – w zamian – pomaga mu w następujący sposób: po jego przegranej usypia go w grocie, składając obietnicę (oczywiście w zamian za duszę) – że po grobach i popiołach Rzymu po przebudzeniu za kilkanaście stuleci. Szatan dotrzymuje słowa – przebudzony ze snu Irydion przechadza się po XIX-wiecznym Rzymie, między ruinami, podziwia krajobraz po wyczekiwanej i upragnionej zagładzie Imperium. Czekają na niego jednak siły nadprzyrodzone, którymi jest udany artystycznie przedstawie-

<sup>10</sup> Jgnkqicdcm lguv qe|{yk ekq" rquvcek " jkuvqt{e|p ."cng"pcng {"rc ok vc "vw"q"pc/ e|gnp{ o"rtcykg"nkegpkc"rqgkcc."mv»tg"|g|ycnc"pc"qfcwvtum "tg|{ipcel "||cucf" rtycfqrqfkdkg uvy c."hcmv»y" jkuvqt{e|p{ej"gvell"

<sup>11</sup> Eq" dctf|q" fqd|g" mqtgurqpfwlg"|"pcuvqlc ok" ZkZ/ykge|pq ek."uē{pp "ejqtqd " ykgmwll"Eg|ctc"|"ftc ocw" Mtcuk umkgiq"| gtc"pwfc"ó"mqnglpc"qdugulc" yēc ekyc" v|y0"rqgvqo"rt|gmn v{o"e|{"ctv{uvqo"|"mt iw"dqjgo{0"

<sup>12</sup> Vco g."u0";60

<sup>13</sup> Vco g."u0"890

niem walki mocy dobra i zła. Plan Masynissy zakładający wcielenie Irydiona w armii diabelskich niszczycieli świata zawodzi. Dobro ostatecznie wygrywa, przyznając Irydionowi szansę odkupienia swych win w kraju krzywej, ziemi skrwawionej, a przez to i w tej, czyli w Polsce. Do głosu dochodzi tu idea mesjanizmu. Bohater zostaje wysłany, czy te raczej zesłany, by odbyć przedziwną pokutę, przejdzie przez drogę męczeńską i wreszcie sięgnie po upragnioną wolność. Przeciwwagą dla Masynissy jest Kornelia, kobieta ocalała – kolejna postać symboliczna naznaczona po wielkim cierpieniu, męczeństwem i pełną pokorą wiary w Chrystusa, do wiadomości stanów ekstazy. To jej modlitwa oraz miłość Greka do ojczyzny ratuje duszę Irydiona. Dumnemu samotnikowi została zatem przydzielona szlachetna misja w imię woli Bożej. Nic zatem dziwnego, że współcześni czytelnicy odczytali także znaczenie dramatu jako wieszczą zapowiedź odrodzenia Polski.

Atmosfera apokaliptycznego końca wytrawnie podkreśla estetyka dramatu wraz z całym – nazwijmy to – sztafetem chrześcijański. Mam tutaj na myśli zarówno niespokojne oczekiwanie pierwszych chrześcijan na rychłe, powtórne przyjście Zbawiciela, czy też powoływanie się na osobę św. Jana, autora *Apokalipsy*, jak i atrakcyjne pod względem teatralnym sceny w katakumbach wypełnione grózelnymi wiatłami oraz cieniem, snującym się w tle postaciami, atmosferą tajemniczości i grozy jak odprawiane gdzieś w oddali egzorcyzmy, dochodzące z oddali tonów pieśni pogrzebowych. W tak katastroficznym obrazowaniu świata olbrzymi rolę odgrywa ogień czy raczej jego niszczycielska moc, która paradoksalnie zapoczątkowuje proces przetwarzania się form.

Irydion zgubił pychę – chciał być niemal boskim sprawcą zagłady znienawidzonego wroga, prawodawcą Armagedonu, pogromcą hulaszczego Imperium. Ta rola przypadła tymczasem w przyszłości chrześcijanom i ludom Północy, barbarzyńcom, których należało nazwać odnowicielami Rzymu. Dlaczego nie powiódł się plan Irydiona, jego misja dziejowa, która miała się klęską, zdradą chrześcijan oraz przejściem 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 niechęcią i niecierpliwością. To Opatrzność sprawuje wszelkie rzeczy we wszech świecie, a sam proces dziejowy jest ciągiem nieuchronnych zmian wiodących ku postępowi. Wacław Kubacki, historyk literatury i badacz *Irydiona*,

odmawia jednostce takiej siły, pisz c o zem cie samej historii za ziemskie pró no ci, szale stwa i okrucie stwa. Z kolei Krasi ski swój konserwatywny katolicyzm i tak wizj dziejów w du ej mierze opierał na niektórych pismach w. Augustyna (np. *O pa stwie bo ym i O zniszczeniu Rzymu*)<sup>14</sup>. W dramacie został pot piony bunt i konieczno walki zbrojnej na rzecz tzw. czcicieli Opatrzno ci. Z innych wpływów lozo cznych, które zawa yły na wymowie ideologicznej dzieła, warto wspomnie pogl dy Schległa w zakresie interpretacji historii jako objawienia działania Boga w wiecie oraz glory kacji „boskiej siły miło ci” połączonej z demoniczn koncepcj pa stwa rzymskiego jako niszczycieli całego wiata (co ł czy Schległa z Herderem upatruj cym w Rzymianach „pustoszy cieli wiata”). Irydionowi ostatecznie jednak okazano przebaczenie i miłosierdzie, którego nie dost pił Pankracy, bohater drugiego dramatu podejmuj cego temat ko ca – *Nie-boskiej komedii*.

Ten dramat, pierwotnie opatrzony tytułem „M ”, pomy lany był przede wszystkim jako ukazanie literackiej wizji katastrofy jednostkowej, a co za tym idzie, krytycznej oceny skrajnego indywidualizmu przerażaj cego si w bezlitosny egocentryzm oraz zdemaskowanie złudnej konwencji romantycznej poezji. Poddaj c jednak pod rozważania bieg wydarze sobie współczesnych, Krasi ski rozszerzył ide dramatu o obraz rewolucji społecznej, która ma za zadanie poło y kres dotychczasowemu porz dkowi w wiecie. W tle dramatu rodzinnego hrabiego Henryka rozgrywaj si wi c sceny o wymiarze uniwersalnym. Odmienny obraz zagłady, której patronuje Chrystus M ciciel, Bóg katastrofy, zemsty i kary, zawdzi cza swe przedstawienie, co ciekawe, ł kom samego autora. Kilka lat wcze niej Krasi ski piisał w li cie do przyjaciela:

I ujrzałem otwieraj c si pod moimi stopami przepa . Ta wieczno tak ogromna, tak bezkresna, ten Bóg m ciciel, te płocze my li w porz dku moralnym zamieniaj ce si w zbrodnie, i te okropne m ki, kara za owe

<sup>14</sup> Eje "y"v{ o"okgluew"rqfmg nk "qitqo"yr{ y>y."mv>tg"qmc|c{ "uk "mnwe|qyg"fnc" wmu|vcfvqycpk"urquqd w"o { ngpkc"Mtcuk umkgiq"q"jkuvqtkk"y"qi>ng"ó"rt|{vqe|gpkg" kej"yu|{uvmkej"y"pcng p{o"uqdkg"rqtl fmw"y{o"icicqd{"|"rgypq ek "quqdpigiq" u|mkew."fncvgiq"rtcip " |yt>ek "wyci "pc"mkmc|"pkej."yc p{ej" fnc"rqfl vgiq" vgo"cvw0"kej"mqo"rq|{elc|"mqngk"d{fc"fcv yq"e|{vgnpc" fnc"ZKZ/ykge|p{ej"qfdkqt/ e>y."i f{ "u|gtmqk"kej vpkg"f{umwvqycpg"kfgg"jkuvqtkk" f|kg|>y"uvc{ "uk "rq"rtquvw" oqfpg"y"vc ov{ o"e|cukg0"

zbrodnie – wszystko to mn wstrz sn ło. Tak, tak, na granitowej skale stoi ów Ko ciół katolicki... surowy, samotny, nieubłagany, jedyny m ci-ciel. M ki i tortury tym, którzy go nie wielbi ... i ten dogmat straszliwy: „Poza mn nie ma zbawienia”, wyryty na jego koronie l ni cej blaskami nieba i płomieniami piekieł. Zadr ałem zbladłem, ale nie uwierzyłem<sup>15</sup>.

Te bardzo osobiste przemy lenia zawarte w prywatnej korespondencji znalazły swoje odbicie w ko cowej, jak e wymownej scenie *Nie-Boskiej komedii*. Pankracemu, przywódcy obozu rewolucjonistów tu przed nagł mierci , maj c miejsce po zwyci stwie nad obozem arystokracji, ukazuje si Chrystus – Bóg karz cy. W apokaliptycznej wizji Pankracego zst puje z nieba niczym słup nie nej jasno ci, wsparty na krzy u jak na szabli, na głowie widnieje spleciona z pioru-nów korona cierniowa. Dramat ko czy słynne, wypowiedziane przez umieraj cego zdanie: „Galilejczyku, zwyci yle ”. Nietrudno odczyta t nałow scen , któr tak zachwycał si Mickiewicz, jako dobitny dowód na ponowny triumf religii chrze cija skiej. Morderca został ukarany, jego czyn równie , gdy był jawnym przeciwstawieniem si woli bo ej. Rewolucja przyniosła jedynie zło, nadszedł czas, aby Bóg dokonał interwencji w sprawy ludzkie i zdetronizował samozwa -czego, utopijnego twórc nowego wiata, pseudoboga pałaj cego ch ci posiadania władzy nad yciem oraz mierci . Bóg przyszedł po to, eby albo pod wign wiat z chaosu, albo ukara grzesz-ników – interpretacje tej sceny wci pozostaj otwarte, a zarazem liczne. W toku powstawania dramatu autor przerabiał j kilkakrotnie. Warto wspomnie w tym miejscu o providencjalizmie, pogl dzie historiozo cznym zakładaj cym swobod w kreowaniu historii przez człowieka tylko do chwili, w której jego decyzje i post powanie nie koliduj z moralno ci i prawem Bo ym. O rychłe zbli aj cym si ko cu dowiadujemy si jednak znacznie wcze niej.

Pierwsz zapowied zbli aj cej si katastrofy odnajdujemy w mot-cie utworu. W tej krótkiej my li Krasi ski zawarł swego rodzaju ostrze enie pod adresem arystokracji, z której samej zreszt si wywo-dził – zagłada b dzie bowiem nieuchronnym wynikiem bł dów, bra-ku zdecydowaniu i odwagi co do własnej bytno ci. Skrajny pesymizm romantyka był podyktowany surow ocen historii współczesnej, jak

<sup>15</sup> E{v" |c0"L0"Ukppkemk."Ejt/g eklc umc"yk/lc"f/kgL»y"y"rkuocej"\{i owpvc"Mtcuk - umkg i q."Nwdnkp"4224."u0"850"

i zafalszowanym przez ojca (poddanemu władzy carskiej) przekazuje dotyczyć cym powstania listopadowego jako buntu klasowego ludu przeciwko swym panom. Wymowny jest również tytuł dramatu – wyraziste zaprzeczenie idei wielkiego dzieła Dantego. Wiat przedstawiony w utworze jest zatem nieboski, czyli ludzki lub szatański. Jest wiatem łamiącym wszelkie przykazania, wiatem złej woli, cierpiącym na brak serca i niedostatek miłości – nie może więc zostać zbawiony<sup>16</sup>. Słońce traci blask, gwiazdy potykają się na swej odwiecznej drodze, a nad sklepieniem słychać płacz aniołów oraz duchów nieśmiałych i wyświeżonych. Przewijając się przez tekst dramatu przepowiednie, podobnie jak w *Irydionie*, potęgają atmosferę obsesyjnego wyczekiwania katastrofy. Jeden z głosów towarzyszących chorej psychice Henryka wieszczycy: „Kometa na niebie już błyska — dzieło straszne się zbliża”<sup>17</sup>. Krasiński jako gorliwy zwolennik triady heglowskiej był przekonany, że żyje w epoce antytezy, czyli okresie dominacji zła. Przewidywanie 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 „hołyszami”:

Mam dramat dotyczący siły rzeczy wieku naszego — walka w nim dwóch pryncypiów: arystokracji i demokracji — tytuł *M*. Przełom. Ci manuskrypt, nie w tym, że zyski białe, białe łaskawie przyjął od przyjaciela. Rzecz, sądzę, dobrze napisana. Jest to obrona tego, na co się targa wielu hołyszów: religii i chwały przeszłości!<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Y"qdw"ftc"ocvcej"yk|lc"ejt|g eklc uvyc"\*u|e|gi»npk"cmegpvqycpc"|cucfc"dtevgt/uvyc."rqoqe{"k"y|clgopgl"okēq ek+"pcuwyc"umqlct|gpkg|"kfg "e|{"vg "fqmvt{p"Uckpv"Uk"oqpc"rt|gfuvycqkp "y"Pqy{o"ejt|g eklc uvykq."c"rqrwnctp "y"K"rqēqykq"ZkZ"ykgmw0"

<sup>17</sup> \qd0"\0"Mtcuk umk."Pkg/Dqumc"mqogfk."Rct{ "3:57."fqmw"ogpv"ngmvtqpke|p{"RDk."u0"52."fcvc"fquv rw<"49024042360"

<sup>18</sup> \qd0"\0"Mtcuk umk."Nkuw"/"fp0"4303303:550."T/{o"}y<"Nkuw{"fq" Mqpuwcpvgiq"Tu cu/{ umkgiq."fqmw"ogpv"ngmvtqpke|p{"RDk."u0"58."fcvc"fquv rw<"49024042360"

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

Widziałem ten krzyk blu nierco, w starym, w starym Rzymie – u stóp jego leżały gruzy potężniejszych sił niż twoje – sto Bogów, twemu podobnych, waliło się w pyłę, głowy skaleczonej podniebie nie miało ku Niemu – a On stał na wysokościach, wiały te ramiona wyciągał na wschód i na zachód, czoło wiały te maczał w promieniach słonecznych – zna było, że jest Panem wiatów<sup>19</sup>.

Powyższemu fragmentowi, który stanowi zgrabne połączenie z wywodomu ideowemu *Irydiona*, wtóruje głos zrozpaczonej Marii:

Chrystus nas już nie zbawi – krzyk swój wzięł w ręce obie i rzucił w otchłań – Czy słyszysz, jak ten Krzyk, nadzieja milionów, rozbija się o gwiazdy, łamie się, pękła, rozlatuje w kawałki, a coraz niżej i niżej (...) <sup>20</sup>.

<sup>19</sup> \0" Mtcuk umk." Pkg/Dqumc"mqogfkc." Rct{ " 3:57." fqmwo gpv" gngmvtqpke|p{" RDk." u0"343."fcvc"fquv rwc<49024042360"

<sup>20</sup> Vco g."u0"560"

Trzeba dodać na koniec, że Pankracy również był owładnięty diabelskimi chęćmi niszczenia w imię zaprowadzenia nowego – w jego mniemaniu – lepszego, porządku. Fanatyzm i chęć zemsty po raz kolejny poniosły drugocześnie 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 nie ogląd obu dramatów z perspektywy wątków eschatologicznych należy do chętnie podejmowanych. Sam tekst *Irydion* od początku swojej obecności w myślicieli historyczno-literackiej nastroił pewne trudności interpretacyjne. Wraz z momentami zagmatwanymi strukturami formalnymi oraz ideowymi współcześnie bywa odbierany jako dramat zbyt archaiczny bądź w ogóle niezrozumiały. Wydaje się, że opinie te nie są słuszne, zwłaszcza uniwersalny ton pojawiający się w dramacie, na który zwrócił uwagę (myślę, że niechcinnie cytowany) Julian Krzyżanowski, przyznając *Irydionowi* rangę arcydramatu europejskiego i jednocześnie nie uznając go za niezwykle dopełnienie *Nie-Boskiej komedii*<sup>21</sup>. Nie ulega natomiast wątpliwości fakt, że dwa koczownicze wiaty – starożytnego i współczesnego – zaprezentowane w dramatach młodziutkiego twórcy stanowią jedną z ciekawszych prób interpretacji historii w romantyzmie polskim oraz wiatowym.

#### Bibliografia

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

<sup>21</sup> \qd0"l0"Mt|{ cpqyumk." \{ i owpv"Mtcuk umk"k"E{rtkcp"Mc o kn"Pqtykf"}y<"F/kglg" nkygtcvwt{"rqumkgI."Yctu|cyc"3;92."u0"4;264;40



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 i Polska Opolskiego*, t. 19, Opole 1999.



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

Tomasz Lachowski  
Uniwersytet Warszawski

Modli się nieustannie, nawet teraz.

*J. Derrida*

Je liby uzna Derrid za człowieka modlitwy (...) „przyjd ”  
byłoby jego modlitw . Viens, oui, oui (...) Oto dekonstrukcja  
w jednym słowie, w trzech słowach, w skrócie.

*J.D. Caputo*

### *Wimi Jacquesa*

Być może całe myślenie pisarstwa Derridy dałoby się ująć jako prywatną modlitwę /prośbę<sup>3</sup> o nadejście kresu tradycji logocentrycznej, choć ta nie jest jednoznaczna z możliwością ułożenia rozważań francuskiego „lozofa”<sup>4</sup> w jakim precyzyjnym horyzoncie eschato-

<sup>1</sup> 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].

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

<sup>3</sup> Francuskie słowo *prière*, po które Derrida sięga często zwłaszcza w swych późniejszych rozważaniach o religii, oznacza zarówno „modli się” jak i „prosi”. Słota w sobie sensy religijne (wierte) oraz laickie (wiekie). Jest to jednym z tych słów, które – wedle Derridy – przyzywają pewną quasi-religijną wpisana w nasz codzienny język, z której jednak nie zdajemy sobie sprawy.

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

logicznym. W tpiwie zreszt , czy w ogóle mo na tu si doszukiwa eschatologii w klasycznych (religijnych) sensach, jakie to słowo ze sob niesie<sup>5</sup>. Jak si niebawem oka e tak e poj cie horyzontu nie jest tu najlepsze. Dekonstrukcyjna modlitwa o kres jest zarazem modlitw o pocz tek czego radykalnie nowego. To modlitwa o to, co obiecuje si jako przychodz ce (fr. *l'avenir*), to pro ba o nadej cie dyskursu czy- ni cego sprawiedliwo (fr. *justice*). „Tak, przyjd ” to a rmatywna mo- dlitwa zamykaj co-otwieraj ca, modlitwa o otwarcie radykalne. To, co religijne, splata si w niej z tym, co polityczne i etyczne. Dekonstruk- cja modli si przede wszystkim o to, co przychodzi, o nadej cie cał- kiem Innego (*tout autre*). Modli si mianowicie cierpliwie o nadej cie mesjasza, o performatywny dyskurs, który czyniłby sprawiedliwo . W wymiarze politycznym przybiera on posta demokracji-która- -przychodzi i która uczyniłaby zado pokrzywdzonym oraz zbawiła- by nas z naszej obecnej pozycji. Wedle Derridy tak modli si codzien-

---

Sam zreszt w tpił w to, by dawalo si wyra nie sprecyzowa , o kim wła ciwie mówimy, gdy mówimy o „ lozofach”. Niektórzy badacze, jak np. Boris Groys, okre laj Derrid interesuj cym mianem „anty lozofa”. Bez w tpienia natomiast Derrida nie jest „ lozofem” w sensie klasycznym – jego styl zdradza raczej nietsz- chea skiego „my liciela nowego typu”, podobnie zreszt jak styl Gillesa Deleuze’a.

- <sup>5</sup> Podstawowy problem eschatologiczny to granica, przybieraj ca cz sto form gra- nicy radykalnej: mi dzy yciem a mierci , yciem a „ yciem prawdziwym”, mi dzy wiatem pot pionym a wiatem zbawionym itd. Tote przedmiotem eschatologii *in abstracto* jest pytanie o granic , ale te o warunki mo liwo ci jej przekroczenia. Eschatologie szczegółowe jedynie wypełniaj miejsca po obu stronach granicy pewnymi wyobra eniami i wierzeniami. Je liby wi c potraktowa eschatologi jako my lenie, które sw główn trosk czyni problematyk granicy i transgresji, to byłby Derrida jednym z najwa niejszych współczesnych „laickich eschatolo- gów”, którzy mówi c o granicy uwolnili si od meta zycznego balastu. Jego dzieło w znacznej mierze opiera si na my leniu i problematyzowaniu samej idei „grani- cy”, przemieszczaniu si wzdłu niej, przesuwaniu jej, przekr caniu, wymazywaniu oraz przekraczaniu. Olbrzymi wysilek wkładał Derrida w wypytywanie: kto, z ja- kich pobudek, na mocy jakiej decyzji i jakiego prawa, w jakim celu, wytycza grani- c w tym, a nie w innym miejscu, mi dzy tym a tym bytem? Wystarczy prze ledzi , jak funkcj pełni w jego tekstach cho by takie gury jak „widmo”, „inwaginacja”, „schibboleth”, „krypta”, „parergon”, „tympanon”, itd. Pytaj c o granice dekonstruk- cji i granice lozo i natra a na problem eschatologiczny: czy istnieje taka granica, której my l nie zdołałaby przekroczy , wchłon , zneutralizowa ? Czy istnieje co niedekonstruowalnego, co nie poddawałoby si praktykom dekonstrukcji? Derrida na oba pytania odpowiada pozytywnie.

nie ka dy z nas i w tym sensie wszyscy jeste my lud mi wierz cymi, bowiem: „(...) akt wiary (...) zamieszkuje ka dy akt mowy i ka de zwrócenie si do innego”<sup>6</sup>. Musz wierzy , e jest kto , to odpowiada na moje wezwanie. To zawierzenie, ta ufno , ten kredyt (łac. *credo*), jakimi obdarzam innego, w swej osnowie ju anga uj problematyk religii, w jej wymiarze mechanicznym czy powtórzeniowym. Posługujemy si łacin , tzn. j zykiem nabrzmiałym religi , nie zdaj c sobie z tego sprawy. Ale nawet zanim cokolwiek powiemy – ju wcze niej niejako powiedzieli my milcz co: „tak”, które otwiera przyszło , zaprasza inno . „Nie ma adnej przyszło ci bez jakiej pami ci i jakiej mesjanicznej obietnicy w sensie mesjaniczo ci starszej ni wszelka religia, bardziej ródłowej ni wszelki mesjanizm. Nie ma dyskursu lub zwrócenia si do innego bez mo liwo ci elementarnej obietnicy”<sup>7</sup>.

Nie b d c my licielem jakiego łatwo pozwalaj cego si zidentyfikowa Pocz tku czy ródła ( lozo cznego *arché*), które byłoby Pierwszym Słowem, Derrida nie jest te my licielem Ko ca, rozumianego jako *telos* czy *eschaton*, ostatnie Słowo, nazwa jedyna, Sens objawiony, koniec zadania my lenia<sup>8</sup>. Derrida ska eschatologia pozbawiona jest teleologii, bowiem ta zakłada dwie problematyczne tezy. Po pierwsze jedno samej Historii oraz uniwersalno jej Celu, który jest celem (dla) wszystkich („cel ludzko ci”). Po drugie meta zyczna idea przyszło ci zakłada ju pewn mo liwo jej przewidzenia, antycypowania i okre lenia tego, co przychodzi z „obecnego” punktu widzenia. Nosi wi c w sobie mo liwo my lowego opanowania poj cia przyszło ci i wł czenia jej w ontologiczny horyzont Tego Samego, w sam greck ide horyzontu jako czego addytywnego, swego rodzaju do wiadczenia kumulatywnego. Meta zyka zakłada zatem jedno horyzontu

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

<sup>7</sup> Tam e, s. 69.

<sup>8</sup> Ten e, *Ró nia* [w:] tego , *Marginesy lozo i*, tłum. A. Pieni ek, Warszawa 2002, s. 55: „Nie b dzie nazwy jedynej, cho by była ni nazwa Bycia. Niechaj my l o tym nie wywołuje nostalgii, niechaj wi c biegnie poza mitem nieskazitelnie macierzystego b d ojczystego j zyka, utraconej ojczyzny my li. Niechaj wi c, przeciwnie, b dzie a rmacj w sensie, w jakim Nietzsche wł czał a rmacj do gry, z u miechem i tanecznym krokiem”. Z tego te powodu Derrida uwa a, e wszelkie dywagacje dotycz ce ko ca (np. „ko ca lozo i”) s czcz gadanin .

czasowego i do wiadczenia, to samo – samego czasu, który w przyszło ci wci – pozostaje nienaruszony, nieuszkodzony, który mimo wszystko wci – jest „naszym czasem”, czasem uprzywilejowuj cym „teraz” i „jest”, tera niejszo ci – przeniesion – cokolwiek dalej. Tym samym przyszło – w teleologii, która jest innym imieniem meta – zyki (*scil.* meta – zyki obecno ci), ulega anulowaniu, nigdy nie jest my la – na autonomicznie. Odebrana zostaje jej te – szansa na pojawienie si – czego – radykalnie innego, „czego ludzkie oko nie widziało i ludzkie ucho nie słyszało”. Czego – , co nigdy przedtem nie było obecne: pew – nej kon – guracji, która uniewa – niałaby samo „teraz” i „jest”, wstrz – saj c cał – dotychczasow – ontologi – , my leniem i histori – : „Przyj cie innego mo – e mie – miejsce jak szczególne zdarzenie tylko tam, gdzie inny i mier – i zło radykalne – mog – zaskoczy – nas w ka – dej chwili. Mo liwo ci, które zarazem otwieraj – i mog – zawsze przerwa – histo – ri – , a przynajmniej zwykły bieg historii”<sup>9</sup>.

Tymczasem tak wła – nie zapowiada si – dekonstrukcyjna escha – tologia tego, co przychodzi (*l'avenir*): irreligijnego, akonfesyjnego mesjasza, któremu na imi – sprawiedliwo – . To eschatologia niede – konstruowalnego<sup>10</sup> i bezwarunkowego, wyłamuj cego si – zwi – zkom przyczynowo-skutkowym Wydarzenia, *l'événement*, cho – wła – ciwie nale – ałoby napisa – : *l'avènement*, wpisuj c w słowo „wydarzenie” ter – min „przychodzenie”, „adwent”. Derrida skie Wydarzenie nawi – zu – je do eschatologii i j – zyka religijnego, ale zarazem si – im wymyka. Wspomniana sprawiedliwo – , któr – przychodz cę przynosi ze sob – , jest – wedle Derridy – niedekonstruowalna i nie nale – y jej myli – ze sprawiedliwo ci – , której nadej cę zapowiadaj – religie – wiatowe w swych eschatologiach. Dla Derridy sprawiedliwo – jest warunkiem mo liwo ci wszelkich dekonstrukcji, w których chodzi o to wła – nie, by odda – sprawiedliwo – temu, co było dot – d marginalizowane, pod – porz – dkowe panuj cemu dyskursowi i jemu uległe. Przemówi – – ale bez patosu – w obronie tego, co przemilczane, spychane na boczny – tor historii, co nie miało prawa głosu. St – d te – wysiłek Derridy, któ – ry ju – od samego pocz – tku nosi na sobie pi – tno polityczne, etyczne

<sup>9</sup> Ten – e, *Wiara...*, s. 28.

<sup>10</sup> Por. ten – e, *Force de Loi*, Paris 1994, s. 55. Derrida broni tu poj – cia sprawiedliwo – ci, które nie podlega unieobecniaj cemu i rozspajaj cemu działaniu ró – ni i jako jedyne „si – nie dekonstruuje”, bowiem „struktur – ’ tego poj – cia jest mesjaniczna obietnica, nale – ca do porz – dku performatywnego.

oraz religijne, zmierzają ku temu, by było a przeszła do dyskursu performatywnego<sup>11</sup>. Proponowane przez dekonstrukcję lektury nie zadowalał się Teori (czysto teoretyczności), więc nawet: by mógł Derrida należałoby uznać za antyteoretyka. Każdorazowo akcentował on bowiem praktyczny wymiar dekonstrukcyjnych lektur. Dekonstrukcja nie jest kolejnym logicznym estetyzmem, nie da się ich zawziąć 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 derridowski stosunek do religii, który domaga się odrębnej pracy.

### *Przyszło (w) dekonstrukcji*

W odróżnieniu od przyszłości metafizycznej derridowska „przyszłość”<sup>12</sup> jest inna: to sama inność jako przyszłość. To przyszłość, która nie tyle „jest”, co „być może” (fr. *peut-être*) w tym sensie, że na zawsze musi pozostać ona czysto możliwa ci, której nie możemy myłowo ogarnąć ani wtłoczyć w adeń horyzont obecny. Jako taka musi być zatem zarówno Wydarzeniem ekscesywnym, które nie mieści się w granicach logocentryzmu czy też metafizyki obecności (możliwość ci niemożliwość ci), jak i kresem wszystkiego, o czym dziś mylimy jako możliwym (niemożliwość ci możliwości ci), czyli kołosem tradycji logocentrycznej.

<sup>11</sup> Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 263–264: „Dla Derridy (...) najistotniejszy – performatywny właśnie – aspekt praktyki 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 niewralgiczne kwestie etyczne i polityczne (...). Bez wątpienia tak właśnie pojmował Derrida swój aktywny pisarski – jako performatywne działanie za pomocą języka”.

<sup>12</sup> 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/jego zgodnie z etyką gocinno ci absolutnej, tzn. bezwarunkowo, bez wypytywania „kim jesteś?” i „skąd przychodzisz?”. „To, co przychodzi”, to przyszłość monstrualna, niezdeterminowana, „sekretna”<sup>13</sup>, wymykająca się wszelkiej reprezentacji i wiadomości: „Przyszłość daje się przewidzieć tylko w formie bezwzględnej niebezpieczeństwa – pisze Derrida – Jest to coś, co zrywa całkowicie z ustalonym normalnością i może się zatem zapowiadać, uobecnia jedynie pod postacią potworności”<sup>14</sup>. To, co przychodzi, zawsze już musi pozostać nierozstrzygnięte i heterogeniczne. Dlatego właściwa nie-mesjaniczna obietnica nie ma i nie może mieć żadnej konkretnej treści, żadnego zdeteterminowanego przekazu. Jest ona czystym otwarciem. Zgodna wtargnie cię innością Innego. Nie ma w niej miejsca na żadną religijną dogmatykę – mesjasz Derridy nie jest mesjaszem żadnej z ewangelicznych religii, nie ma wyraźnych konturów, jest widmem, które rozmywa się na wiecznie oddalającym się horyzoncie.

Przyszłość (w) dekonstrukcji nie tyle nawet nie pozwala właściwie się w logocentryczną ideę horyzontu, nie tyle go nawet nie rozszerza, co całkowicie ów horyzont dziurawi i rozrywa<sup>15</sup>. To przyszłość we własnym trznie 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,

<sup>13</sup> Por. M. Ferraris, J. Derrida, *A Taste for the Secret*, Cambridge 2002, s. 19–21.

<sup>14</sup> J. Derrida, *O grammatologii*, 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”.

<sup>15</sup> W tym właściwie 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 warto ciowe było to, co nas łączy, co mamy ze sobą wspólnego – i na tym powinniśmy się skupić. Szukajmy podobieństw – zdaje się mówić Gadamer – powinniśmy zapomnieć o różnicach, które nas dzielą. Według Derridy w tej sprawie „stopienia horyzontów”, która zakłada szereg problematycznych tez, odzywa się jeszcze widmo jedności utraconej, pewnej łagodnej totalności, której marzy się jeszcze możliwość powrotu.



a wrzecz: kto, na kogo nie da się czeka, bowiem i tak przyjdzie (jeśli przyjdzie) – nieoczekiwanie. W modlitwie o mesjasza jest obecna jakaś ambiwalencja: z jednej strony pragnie, by wydarzyło się niemożliwe – z drugiej zaś obawiam się tego całym sobą i chciałbym odsunąć jeszcze na daleko czasu niemożliwego, odwlec je choćby 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 stopami<sup>16</sup>. To logika anty-logiki. Przyszłość (w) dekonstrukcji to coś niesprowadzalnego w obrót chwili obecnej. Wymyka się ona myśleniu ujednoliciącem, bowiem nieustannie wytwarza różnice, przesunięcia, tekstualne rozstopy („spacjonowanie”) cięgle dokonuje „rozznaczania” (*dissemination*), uniemożliwia zebranie sensów i dokonuje 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. Zamyślenie samej „eschatologii” dekonstrukcji opiera się właśnie na możliwości pojawienia się czegoś zgoła radykalnie nowego: odczytu, sensu, słowa, myślenia. Tym wiecznym „pustym miejscem” na innego i dla innego jest tekst; pismo (*écriture*), w którym będzie mógł złożyć swój kontr-sygnatur. To właśnie nie tekst „przeżywa” podmiot, a raczej – to w tekście podmiot ma szansę na przeżycie. W piśmie, które rozznacza podmiot, które nieustannie pełni różnicę, rozspajając identycznie wszelkiego „ja”, dokonuje się agonizacja autora, próbuje czegoś 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 nie w tym – *nomen omen* – miejscu wyraża się etyczny wymiar dekonstrukcyjnego projektu, który można by określić jako „soteriografię” czy też „pismo zbawienia”. Soteriografia byłaby zbawieniem od myślenia metafizycznego i instrumentalnego, zbawieniem samego myślenia i otwarciem go na nowe konfiguracje tekstu. To pojawiające się drogi tekstowi innego, „innemu jako całkiem Innemu”.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Force...*, s. 27.

To wła nie pismo i jego gra s tutaj kluczowe. Tylko bowiem podejmuj c walk ze mierciono n i maszyn pisma, tylko poprzez prób zaznaczenia si w tek cie, podpisania si tekstem – mo emy jako prze y (*survivre*), „ y dalej”. Nie wystawiaj c si na ryzyko pisania, nie podejmuj c si zмага z tym, co od nas absolutnie inne i ró ne – stawiamy si w beznadziejnej sytuacji wobec tego, co przychodzi; nie dajemy wiadectwa tym, którzy przyjd po nas – zarówno w sensie czasowym, jak i „po nas” w sensie „po nasze dziedzictwo”. Dlatego pomimo swej ambiwalencji – „wrogo cinno ci” – pismo jest jedynym ratunkiem, który poniekd mo na uzna za laick wizj zbawienia, nie pozwalaj cego si podporz dkowa adnej z religii wiatowych. Poj cie soteriogra i mog tutaj ledwo zarysowa , wymaga ono jeszcze wyja nienia, które przyjdzie wraz z kolejnym artykułem.

To, co przychodzi, zjawia si bez adnego wcze niejszego ostrze enia. Jest przynoszone przez niedekonstruowaln ide sprawiedliwoci, któr nosi w sobie inny, czy te : mesjasz, wpisany w gur Całkiem Innego. „Idea sprawiedliwoci – pisze Maria Kostyszak – jest niesko czona, poniewa nieredukowalna, nieredukowalna, poniewa nale y do Innego – przed jakimkolwiek kontraktem, umow , wymian , poniewa jest tym, co pojawia si w momencie spotkania z niepowtarzaln jedyno ci Innego”<sup>17</sup>. Derrida dodaje, e sprawiedliwom e istnieje wyl cznie jako nierzeczywista (nieureczywistniona), jako potrzeba sprawiedliwoci, jako niemo liwa (ale nie w negatywnym sensie). Sprawiedliwo zrealizowana, zdeterminowana, nie jest ju sprawiedliwoci , lecz prawem. W tym tkwi paradoksalno tej idei: pragn c urzeczywistnienia sprawiedliwoci – orzeka si zarazem o jej wyga ni ciu. Sprawiedliwo nigdy nie jest obecna. Dlatego sprawiedliwo , która jeszcze nie nadeszła, a ci gle przychodzi (niczym mesjasz w wierzeniach ydów), jest t , o któr prosi dekonstrukcja i o któr modli si w obawie przed sam sob , pragn c zachowa j jako swój sekret<sup>18</sup>. To absolutnie nowy dyskurs performatywny, który

<sup>17</sup> M. Kostyszak, *Spór z j zykiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, s. 20–21.

<sup>18</sup> Por. *Derrida and Religion...*, s. 30: J.D.: „(...) modlitwa to pewien sekret. (...) Z jednej strony modlitwa musi by mieszanin czego absolutnie jednostkowego i sekretnego – idiomatycznego, nieprzetłumacznego – a z drugiej strony, to pewien rytuał, który wikła ciało w ró ne gesty i który u ywa wspólnego, intelligibilnego j zyka” [tłum – T.L.].

czyni c sprawiedliwo pozwoliłby objawi si *tout autre* – całkiem innemu. To jednocze nie my l, która nie zastyga w dotychczasowym horyzoncie i nie zadowala si zastanymi schematami, lecz – niczym deleuzja ski nomada – jest wiecznym tułaczem, udaje si w poszukiwania nowych kon guracji i form, które wcze niej nigdy nie miały szans zaistnie . Agata Bielik-Robson pisze: „Mesjaniczno wyrasta z postawy protestu, zawsze, jak Abraham, gotowej porzuci miejsce swego pochodzenia, czyli byt w swej postaci zastanej i wyw drowa ku niewiadomemu”<sup>19</sup>.

Problematyka sprawiedliwo ci ulokowanej w mesjanicznej obietnicy, której gwarantem jest to, co przychodzi jest dla/w dekonstrukcji kluczowa do tego stopnia, e sam Derrida podczas pobytu w Krakowie na zadane mu pytanie: „Czym wła ciwie jest dekonstrukcja?” odpowiedział z powag : „Jest ona oczekiwaniem na mesjasza”. Zawiadczył w tych słowach, e „istnieje” co , co opiera si dekonstrukcji, co jej umyka, co zbawia nas od dziania si dekonstrukcji, co stanowi poniek d – si gaj c do słownika Kanta – warunek jej mo liwo ci, b - d c zarazem czym absolutnie niezdeterminowanym. To wła nie ide sprawiedliwo ci dekonstrukcja przyzywa ka dorazowo, gdy zachodzi (fr. *a lieu*) w tek cie. Znakomicie koresponduj z tym słowa Caputo: „Czym e innym jest dekonstrukcja je li nie swoist wiar w co , co wypycha nas poza obszar Tego Samego?”<sup>20</sup>. Dekonstrukcja ywi zatem przekonanie, e mesjaniczna obietnica przyszło ci zdoła zaburzy dotychczasowe my lenie spod znaku logocentryzmu, wtr caj c je w zgół nowe tory „ lozo i aporetycznej”, szczególnie mocno warto ciowanej w pó nych pismach Derridy. Derridia ska lozo a aporetyczna to projekt lozo i skromniejszej, rezygnuj cej z wszelkich absolutnych roszcze i ostatecznych, normatywnych rozstrzygni . Filozo a aporetyczna to taka, która zatrzymuje my lenie i jednocze nie nakazuje mu si toczy , to miejsce zahamowania i zarazem wzmo onej intensywno ci my li, która dopiero wówczas zaczyna y , gdy natra a na przeszkod nie do przej cia. My li zaczyna my le dopiero w aporii. Aporia „zmusza do my lenia” i zarazem je udaremnia. To w aporii, jako miejscu raczej namna ania pyta , ni poszukiwania

<sup>19</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie pó nej nowoczesno ci*, Kraków 2008, s. 15.

<sup>20</sup> J.D. Caputo, *e Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis 1997, s. 133.

odpowiedzi<sup>21</sup>; miejscu, w którym myślica cofa się, miast jedynie tryumfalnie kroczy, przyszłość szuka swego ratunku. Takimi aporiami służy nie derrida'skie: przyszłość („to, co przychodzi”) oraz mesjasz.

Modlitwa się nieustannie o kres dekonstrukcja modlitwa się zatem o wyczerpanie, przesilenie i przejęcie metafizyki obecności. Dekonstrukcja ma jednak wiadomo niemożliwość i bez-nadziejność swojej modlitwy<sup>22</sup>, bowiem umknęła jej fizykowi metafizyka może okazać się po prostu niemożliwa. Jednakże zachęca do tego, by tym językiem wstrząsać, naruszać go od rodka, kłusować na jego granicach. Dekonstrukcja wykorzystuje tę strukturę mesjanicznej obietnicy, byśmy uwierzyli w niemożliwe. W „Widmach Marksa” Derrida notuje: „Mesjaniczne wezwanie należy do struktury, która jest otwarciem historycznie ci na przyszłość („to, co przychodzi”, *l'avenir*). Jego językiem jest: oczekiwanie, obietnica, zaangażowanie w wydarzenie, które przychodzi, potrzeba zbawienia, sprawiedliwość poza prawem, itd...”<sup>23</sup>. Dekonstrukcja modlitwa się więc o Niemożliwe – i modlitwa się o to najkrócej, zaczynając swą próbę od afirmacji: *Oui, oui, viens* („Tak, tak, przyjdź”, gdzie owo „tak” jest starsze niż wszelka spontaniczność). Ta afirmacja domaga się powtórzenia (literalności) w przyszłości ci, jakie padnie z ust innego. Owo „przyjdź” jest wyrazem zapraszania innego ci radykalnej, czasu nieoswajalnego, dezintegrującego fundamenty naszego myślenia, rozumienia siebie i świata, widzenia siebie jako suwerena. Dekonstrukcja przy tym nie ludzi co do tego, że samemu będzie się wiadkiem takiego nadejścia.

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

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

<sup>23</sup> 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 te wytrzymało w nasłuchiowaniu i tropieniu ładów nieobecnej obecności. Pięknie wyluskuje to Caputo, który ten w tekście struktur obecnych 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 niezwykle mesjaniczny wydźwięk. (...) zwraca się ona (...) ku absolutnej przyszłości, w tym powitaniu rozszerzonym na innego, którego w szczególności ci nie mogą przewidzieć, tego całkiem innego, którego odmiennie zakłóca wygodnicki krąg tego samego”<sup>24</sup>. I jeszcze jeden fragment z Caputo, gdzie zdaje on sprawę z irreligijnością dyskursu zainicjowanego przez Derrida, który sam nie przemawia w imieniu żadnej konkretnej religii: „[Dekonstrukcja] powtarza tę pasję mesjanicznej obietnicy i mesjanicznego oczekiwania, lecz bez [wskłaniania się] konkretne mesjanizmy religii pozytywnych, które opłacać niekończące się wojny i rozlewają krew innego, namaszczać siebie narodami wybranymi przez Boga i być dla nich 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 potopieniu (...)”<sup>25</sup>. Dlatego Caputo trafnie określa tę strukturę mesjanicznej obietnicy w myśleniu Derridy i w „całej dekonstrukcji” – jeźli da się ją rozumieć jako obszar rozproszonych myśli – mianem „mesjanizmu bez Mesjasza”, „religii bez religii” lub „irreligii”. Stosując tę strategię aporetyczną 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, wiadomo ci. Nigdy nie możemy być pewni tego, co nadchodzi; nigdy też nie będziemy w stanie należeć się na to przygotować. Eschaton bez eschatonu.

<sup>24</sup> J.D. Caputo, *Deconstruction...*, s. 156.

<sup>25</sup> Tamże, s. XXI.

*Mesjanizm bez mesjasza,  
mesjaniczno bez mesjanizmu*

Mesjaniczno, mesjasz wiecznie przychodzi, s klucowymi w t-  
kami w derridia skich dekonstrukcjach i niby widmo kr wokół  
ka dej z nich. Od razu jednak nale y powieli gest samego Derridy  
i dokona rozró nienia na „mesjanizm” i „mesjaniczno”. Derrida jest  
or downikiem tego drugiego poj cia. Mesjanizm jest jeszcze, u ywa-  
j c poj cia Lyotarda, jak wielk opowie ci, metanarracj. To oczek-  
kiwanie na pewne wyzwaj ce, zbawcze, emancypacyjne wydarzenie,  
które wpisane jest w *telos* tocz cej si uniwersalnej historii ludzko ci.  
Byłoby to zatem wydarzenie ju jako zdeterminowane, zwie czenie  
ci gu przyczynowo-skutkowego, wydarzenie przewidywalne, zamy-  
kaj ce si w formule, e mesjasz *w ko cu* (czytajmy to słowo uwa-  
nie, jako: „wreszcie”, jak i „u ko ca czasów”) nadejdzie. Natomiast  
mesjaniczno jest czym innym. Francuski my liciel pisze o „przy-  
chodz cym” (*l'avenir*), które siebie obiecuje, o „tym, co nadchodzi”,  
o „mesjaniczno bez mesjanizmu” lub „mesjanizmie bez Mesjasza”.  
Mesjaniczno to swoiste „do wiadczenie” radykalnego, czystego, nie-  
zdeterminowanego i beztre ciowego otwarcia, p kni cia samej przy-  
szło ci, która mo e przynie co tak absolutnie innego, e obna y  
i przekre li całe nasze dotychczasowe dziedzictwo. Owo wydarzenie,  
które przychodzi wraz z mesjaniczn obietnic, wymyka si wszelkim  
rachubom, kalkulacjom i wszelkiej eschatologicznej ekonomii i wy-  
czekiwaniu<sup>26</sup>. Jest ono niezeterminowane, nieobliczalne, przybywa

<sup>26</sup> J. Derrida, *Spectres...*, s. 266–267: „Oczekiwanie bez horyzontu wyczekiwania, oczekiwanie, które ju nie czeka lub nie czeka dłu ej, go cinno bez dystansu, powitalne pozdrowienie wystosowane z góry w kierunku absolutnie niespodzie-  
wanego przychodz cego [*arrivant*], którego lub które nikt o nic nie b dzie pytał  
i który lub które nie b dzie proszone o podporz dkowanie si domowym zasadom  
jakiegokolwiek witaj cej siły (rodziny, pa stwa, narodu, terytorium, ziemi ojczystej  
czy krwi, j zyka, kultury w ogóle, nawet ludzko ci), tylko czyste otwarcie, które  
zrzeka si wszelkiego prawa do własno ci, wszelkiego prawa w ogóle; mesjaniczne  
otwarcie na to, co przychodzi, tzn., na wydarzenie, na które nie da si czeka jako  
takie, ani którego nie mo na wprzód rozpozna, na wydarzenie jako tego obcego,  
któremu b d której nale y zostawi puste miejsce, w pami ci nadziei – i to jest  
wła nie miejsce widmowo ci (tzn. duchów)”.

nagle i znikąd, niespodziewane jak nietzscheańska myli-burza, „co na stopach goł bich przychodzi”. To jest przyszłość (*scilicet* przychodzi, ce, to, co przychodzi, *a-venir*) w ujęciu Derridy – pojąć cie, którego właśnie nie możemy pojąć, scalić, czy przewidzieć i które nigdy nie daje się myśleć z perspektywy obecnej. Mesjanizm wskazuje na pewną szczególnie strukturę bezwarunkowego, absolutnego otwarcia, na wyzwolicielską moc samej obietnicy. To obietnica, że w naszym języku może istnieć gura, 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 późniejszych pismach Derridy, stanowi jakieś pokłosie nauk pobieranych u Levinasa.

Przedwcześnie jednak postąpiłbyśmy opisując Derrida skądś „mesjanizm” 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 o wieceniowy czy modernistyczny, przesąd. Jest ona tu niejako „zawsze już”, swawieża i zawiązuje jednak na nowe sposoby. Powrót „tego, co religijne” jest u Derridy – jak słusznie zauważa Hent de Vries<sup>27</sup> – jako wewnętrznie połączony z powstaniem nowoczesnych sposobów postrzegania zapożyczonych poprzez nowe technologie. Derrida określa ten fenomen mianem „teletechnonauki”, czy też (wykorzystując gr słowne) „CD-romizacji”<sup>28</sup>. Francuski myśliciel dopatruje się w tych zjawiskach zarówno wielkiej szansy na współczesne odrodzenie problematyki religijnej, ale dostrzega w nich

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

<sup>28</sup> Zob. J. Derrida, *Wiara...*, s. 44–46. W porównywalnym terminie „CD-romizacja”, używany przez Derrida, wpisana jest nie tylko myśl o teletechnonauce. W drugim członie zaznacza się ład Rzymu, pierwszej historycznej stolicy chrześcijaństwa, a także język francuskiego, który wedle Derridy jest „dzisiejszą łaciną”, a więc językiem ze wszech miar obciążonym religijnymi treściami. Derrida w swym eseju *Wiara i wiedza* poświęca duży odnośnik 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*).



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

Przychodzi ce wydarzenie (*l'avenement*) nie jest zwyczajnie sekularyzacją idei judeo-chrześcijańskiej i redukcjonistycznie wobec niego brzmi termin „wiecka eschatologia”. W eseju „Wiara i wiedza” Derrida powiada, i to, o czym pisze, to „abrahamiczno starsza niż Abraham”, mając na myśli co „bardziej ródłowego”, jeżeli zdecydowałoby się na posłuszeństwo tradycyjnemu, metafizycznemu terminowi. Owym niesprecyzowanym „czym”, tym niewyraźnym i nieosobowym mesjaszem, który funduje wszelki mesjanizm, jest wspomniane czyste otwarcie, czyste „tak”. Derridański bezosobowy i akonfesyjny mesjasz jest guru performatywny: „tak, przyjdź”, *viens, oui, oui*. „Właśnie to, co przychodzi” (*a-venir*) celebrował 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 swoje ujście w niektórych religijnych wyobrażeniach, np. w wizjach piekieł czy w mrocznych czarniach dusz, które nie mogą znaleźć spokoju wcielając się w kolejne ciała lub snując się po wiecie, nie mogą znaleźć przeznaczonego sobie miejsca. U Derridy mamy tu do czynienia z czymś przeciwnym: z quasi-apokalipsą, która wszystkich oszczędza, wszystkich pragnie zbawić i ocalić („usprawiedliwi”) w jakiejś swoistej, ponowoczesnej apokatastazie. To zbawienna siła bez użycia jakiegokolwiek siły, bez przemocy, to „słaba moc” (fr. *force faible*), wyrażenie chęci czynienia sprawiedliwego ci 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, za różnicami 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 sił opozycji, jak ma to miejsce obecnie w metafizycznym (logocentryzmie), lecz pokojowej koegzystencji. Właśnie



w tym punkcie, w tej postsekularnej i para-religijnej<sup>29</sup> perspektywie, zbiegaj si ze sob w tki polityki („polityki przyja ni”) oraz etyki („etyki go cinno ci”).

Warto nadmienić, iż w samym gnie mesjasza wpisana jest pewna gra. Odnajdujemy tu inskrypcję wielkiej a rmacji, a by mo e te – ład Nietzschego. We francuszczy nie słowo *messiah* jest homofoniczne wobec zwrotu *mais si*, oznaczaj cego „ale tak”. Tote Derrida pozwala sobie na uto samienie poj cia mesjasza z wyrazem wielkiej a rmacji, z bezwarunkowym „tak” dla tego, co przychodzi (*l’avenir*) jako absolutnie Inne/Inny. Owo „wielkie tak”, „tak, tak, przyjd ”, jest wła nie „tak” wypowiedzianym Innemu a *fortiori*. Porówna je mo – na do telefonicznego „halo”, czy „tak, słucham?”, które wypowiadamy machinalnie po podniesieniu słuchawki po to tylko, by móc za chwil usłysze obcy głos. *Mais si/Messiah* jest nie tylko a rmacją inno ci, lecz przede wszystkim otwarciem tekstu na wszelkie przyszłe kon guracje, na zapis czy wypowied Innego, który mo e całkiem przeobrazi dotychczasowy dyskurs. To absolutna go cinno , w której zapomina si o roli gospodarza. To oddanie sprawiedliwo ci temu, co dot d było marginalizowane, przemilczane i niezauważane. Przytoczmy w tym miejscu długi passus z Derridy: „Dlaczego twierdz , e sprawiedliwość jest eschatologiczna i mesjaniczna i e jako taka jest pewnym a *priori*, nawet dla nie-wierzących, nawet dla tych, którzy nie wiod swego ycia zgodnie z wiarą zdeterminowaną przez judeo-chrześcijańsko-islamiczne objawienie? By mo e dlatego, e pojawienie si przyszło ci (*l’avenir*), o którym mówili my przed chwil – która przekracza wszelkiego rodzaju determinację ontologiczną, wszystko co jest i co jest obecne, całe pole bycia i bytów, całe pole historii – po wi cone jest obietnicy lub pojawieniu si czegoś, co kroczy poza bytem i histori . To krać cowo [*extremity*], która znajduje si poza wszelkim zdeterminowanym ko cem bytu lub ko cem historii i ta eschatologia – jako ostateczność poza ostatecznością ci, jako koniec po ród ko ca – z koniecznością ci musi być jedynym absolutnym otwarciem na nie-zdeterminowane przyszło . By mo e konieczne

<sup>29</sup> Łaciński termin *para* oznacza „obok”. Strategie dekonstrukcji czy sto przybierają schemat *para*, tzn. myślenia *obok* metafizyki, *obok* religii, *obok* lozo i, *obok* literatury, z nieustannie zmieniającego się miejsca, z dyskursu, który wła ciwie przemawia znikąd i zewsząd, który nieustannie się przesuwają (kursuje) – zawsze jednak już w pewnym dialogu z nimi.

jest uwolnienie warto ci przyszło ci z warto ci (poj cia) „horyzon-tu”, które tradycyjnie si z nim ł czy – horyzontu bytu, jak wskazuje greckie słowo, pewnej granicy, z której ja przed-rozumiem przyszło . Czekam na ni , okre lam j z góry, przez co sam j anuluj . Teleologia jako taka jest negacj przyszło ci, sposobem uprzedniego, wyprzedza-j cego poznania formy, która dopiero przyjmie to, co wci przycho-dzi. To, co nazywam tutaj eschatologicznym i mesjanicznym, nie jest niczym innym ni pewnym stosunkiem do przyszło ci tak sprofano-wanej i niezdeterminowanej, e oddaje ona byt „temu, co przychodzi” (*l’avenir*)”<sup>30</sup>. By mo e oprócz Levinasa slycha w tym fragmencie da-lekie echo Heideggerowskiego *Gelassenheit*, które odbija si tutaj jako *laisser venir*<sup>31</sup>.

Niektórzy badacze utrzymuj , e derridia ska mesjaniczno jest odpowiednikiem „słabego mesjanizmu”, znanego z „Tez o historii - lozo i” Waltera Benjamina. Wspominany ju John D. Caputo stawia nawet znak równo ci mi dzy tymi frazami. Teza ta wydaje si jed-nak zbyt pochopna. Mesjanizm Benjamina kieruje swe oko głównie na przeszło , niewiele za ma do powiedzenia na temat przyszło-ci. Tymczasem mesjaniczno u Derridy a rmuje zarówno przyszło jak i przeszło , cho – co wyczuwalne podczas lektury – silniejszy akcent poło ony jest tu na „przyszło ”. „Mesjaniczne” cechuje wedle Derridy sprawiedliwo , zwrócona w równej mierze ku przyszło ci jak i ku przeszło ci, ku zbawieniu jak i ku odkupieniu (usprawiedliwie-niu), ku innemu, który przychodzi, jak i ku innemu, którego my prze-oczyli lub który nie mo e ju nic nam odpowiedzie (jak zmarły), ku pracy ałoby i ku oczekiwaniu. To szczególna interpretacja i stosunek do czasu jako rozspojonego, chaotycznego, nieskładnego, zfragmen-taryzowanego, wiecznie utraconego, zwichni tego, przemieszczonego. Czasu, o jakim w Hamlecie powiada si – *out of joint*.

<sup>30</sup> Zob. M. Ferraris, J. Derrida, *A Taste...*, s. 20.

<sup>31</sup> *Laisser venir* oznacza „niechaj przychodzi”, „pozwólcie przyj ”, ale te „czeka ”.

## *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 europejskie), pozwalając im się dziwić, że oto właśnie ich czas jest czasem ostatecznym, „czasem końca”, „czasem apokalipsy”, w którym nastąpi wreszcie rozliczenie: winni (szeroko pojęci „niewierzący”) zostaną ukarani, za wierni – zbawieni. W tych tekstach mesjasz spełniałby podwójną rolę: surowego sędziego i łaskawego zbawiciela. Apokaliptyczny ton nie jest czymś przypisanym na wyłęczono „czasom współczesnym”, tzn. naszemu momentowi historycznemu. Wiele kultur miało, że to właśnie one żyją w czasach zbliżających się Wydarzenia i będą jego wiadkami. Podobnie wiele było i zaadaptowało apokaliptyczny ton na własne potrzeby – co zdemaskował choćby Immanuel Kant – i wierzyło, że to one są/będą wiadkami końca: końca podmiotu, końca autora, końca księgi, końca człowieka, końca humanizmu, końca metafizyki, końca ideologii, końca polityki, końca nowoczesności – a nawet i końca samej logiki. Tymczasem okazuje się, że to, co zostało uznane za definitywne „zakreślone” czy stało się i po raz kolejny nawiedza myślenie. Ów apokaliptyczny ton pojawiał się zatem w przeszłości wielokrotnie i może na 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 „logocentrom końca”, choć sam przyznaje, że ich dziedzictwo zostawia nas w kłopotliwym położeniu<sup>32</sup>. Derrida nie jest więc kolejnym Janem z Patmos, choć

<sup>32</sup> 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 będącego objawienia ostatecznego Sensu, „nagiej prawdy”, to pragnienie obsceniczne, dające, aby skończyły się myślenie i logika. Po drugie: nie możemy unieważnić krytyki logocentrycznej pojęć przeprowadzonej przez współczesną logikę; nie możemy już dłużej operować klasycznymi pojęciami logiki, bezgranicznie im ufając. Po trzecie: nie możemy być powrotem do czasów niewinności, gdy wierzyli my jeszcze, że istnieje „pojęcie czyste”, nie podszyte przemocą. Ale z drugiej strony pojęcie to tworzy nasz specyficzny dyskurs, który określił się jako „logika” i w którym wszyscy (logofowie) mówimy. Powinniśmy zatem naruszać ów język logiki/metafizyki od rodka. Zachowujemy go i zachowujemy wobec

nie kryje, te aspiracje dekonstrukcji się gaj daleko poza sferę czysto teoretyczną. Nie są, jak często zarzucali to krytycy, jedynie niegroźnym wewnątrztekstualnym grą, której nigdy nie udaje się wyjść poza tekst. Przeciwnie – performatywny dyskurs, który wedle Derridy ma czynić właściwie dekonstrukcja, ma znaleźć swoje odbicie właściwie 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) teologiczny projekt jest na tyle kuszący, że zmobilizuje niektórych (nielicznych) do podjęcia tego wysiłku. Przez wiadczenie, że to właściwie nie drogi (bezdroga) dekonstrukcji są tymi, którymi przychodzi do nas sprawiedliwość, jest u Derridy do niepokojące.

Myliłby się jednak ten, kto chciałby łatwo powziąć dekonstrukcyjną grę Mesjasza z konkretnym Mesjaszem wiatowych religii. Mesjasz Derridy jest *całkiem inny*. O ile w niektórych religiach wiatowych Mesjasz, jest kim jasno określonym (opisane są jego cechy, wygląd, pochodzenie, zachowanie, czynione znaki, itd.), tzn. jest kim z obszaru Tego Samego i wiary – jest kim posłanym do konkretnego „my”, do „konkretnych owiec”, jest Mesjaszem konkretnego ludu, o tyle już mesjasz dekonstrukcji ma strukturę zdecydowanie bardziej amorfną. Nie jest on identyfikowalny z żadnym zapoznanym Bytem, gdy w ogóle nie jest; nie ma tych żadnych cech czy rodowodu ułatwiających jego rozpoznanie. Przekraczając horyzont Tego Samego nie daje się rozpoznać ani wysłowi, gdy jest miejscem, w którym język metafizyki, chcąc go wprzód opanować i uobecnąć, wtopi w horyzont – pustoszeje i upada, dręczony nieustannym opóźnieniem mesjańskiego przybycia. Nie jest żadną kolejną formą ogólną, nie wywielcza się jak obraz w wiadomości, nie da się go zobaczyć. Mesjasz dekonstrukcji przychodzi spoza religii, obywateli bez religii, można go potraktować jako grę w pełni laicką, irreligijną, tzn. nawijając do religii (*sciz*/ religijnej struktury myślenia), ale obywateli bez niej. Brak konkretnego opisu mesjasza by może jest jakim

---

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

dziedzictwem judaistycznym, w ramach którego wyst powały tak e wewn trzne kon ikty mi dzy poszczególnymi odłamami. Esse czy-cy, Sefardyjczycy czy faryzeusze, podawali niekiedy zgoła ró ne interpretacje przyszłego króla, namaszczonego (mesjasza) z pokolenia Dawida, który dopiero nadej i zaprowadzi pokój, sprawiedliwo i bezpiecze stwo<sup>33</sup>. Ta rozbie no wyobra e z biegiem czasu sprawiła, e gura mesjasza jawiła si jako bezkształtne widmo, ni konkretna, osobowa posta (jak ma to miejsce cho by w chrze cija stwie, w którym mesjasz-Chrystus dał si pozna w historii osobowo). I by mo e ten fakt historycznej nie-ostro ci konturów mesjasza znajduje u Derridy swe odzwierciedlenie, gdy pisze on o mesjanizmie bez mesjasza, gdy mesjasz tak osobowo nieobecny zupełnie znika z horyzontu, a zostaje sama mesjaniczna struktura obietnicy. Mglista gura mesjasza, a mo e raczej mesjanicznej obietnicy, wci jednak pozostaje gwarantem spełnienia proroctwa czasu niemo liwego. Silnie te ł czy si z polityk .

### *Mesjaniczno a polityka*

Co ł czy to, co polityczne z tym, co religijne? Odpowied wedle Derridy nasuwa si sama: oba dyskursy mówi gło no o potrzebie sprawiedliwo ci, o jej czynieniu, o konieczno ci sprawiedliwego urz dzenia si człowieka, o d eniu do sprawiedliwo ci itd. Oba tak e nieustannie lokuj sprawiedliwo w przyszło ci, jako to, czego jeszcze nie ma. Przeczuwaj zatem, e wła ciw domen sprawiedliwo ci jest czas, który dopiero przychodzi. T potrzeb sprawiedliwo ci, któr z góry wpisuje si w wiecznie oddalaj c si przyszło , w „jeszcze-nie-teraz” Derrida czyta wła nie jako ów „mesjanizm bez Mesjasza” czy „mesjaniczno bez mesjanizmu”. Mesjasz, sprawiedliwo – to, to, co prawdopodobnie nigdy nie nadejdzie, czego najpewniej nigdy nie do wiadczymy, czego nigdy nie odnajdziemy – ale na szukanie czego warto jest po wi ci swe ycie. Zauwa my: nie na bierne oczekiwanie, lecz na poszukiwanie kanałów, dróg, w których ta przyszło , to, co

<sup>33</sup> Por. J. Socho , *Religia jako odpowied* , Warszawa 2008, s. 130–132.

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

Przychodzi ci mesjasz byłby głuszą demokracji, która dopiero przed nami, demokracji do wypracowania, demokracji-która-przychodzi, demokracji przy-szło ci (*a-venir*). Derrida pisze: „Skuteczność czy też aktualność demokratycznej obietnicy, podobnie jak komunistycznej obietnicy, zawsze zawiera w sobie – i musi to czyni – to absolutnie niezdeterminowaną mesjaniczną nadzieję w swym sercu, to eschatologiczną relację [tzn. to relację do ostatniego wydarzenia lub ostatniego sądu] do tego, co przychodzi (*a-venir*) jako wydarzenie osobliwe ci, jako inność, której nie można przewidzieć”<sup>34</sup>. Nie jest to żadna polityczna utopia francuskiego myśliciela. Wyrażenie podkreśla on, że w polityce najważniejsza jest przede wszystkim aktualność, codziennosc, „tu i teraz”, faktyczność, sytuacja, nie zaś ahistoryczna wizja jakiegoś ziemskiego raju. 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 do wiadczeń mistycznego i religijnego. Naraża na inne, 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 mój własny głębi. Pozostaję wolnym i odpowiedzialnym, wyrzekam się zarazem pozostania panem mojej decyzji. Ta decyzja mnie przenosi, zabiera mnie dalej niż ja sam”<sup>35</sup>. Wydarzenie odmienia zatem relację między mną a innym, redefiniuje mój podmiotowość, odmawiając mi bycia panem samego siebie.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Spectres...*, s. 65.

<sup>35</sup> 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 renonce à rester maître de ma décision. La décision me transporte, elle me porte plus loin que moi”.

Owo Wydarzenie jest „tutaj, teraz” ci gło jeszcze nieobecne, jedynie jego *widmo* tli się gdzieś w dali. Mesjasz ostatecznie nigdy, nigdzie, nikomu nie uobecnia się w pełni. Mesjasz zawsze się spóźnie, a paruzja znowu zostaje odroczone. Toteż mesjasz dekonstrukcji jest pewnie ci gło podtrzymywany przy życiu wiarą (wiarą dekonstrukcji) i gotowość ci, że by może uda się kiedy rozstać z językiem meta-języki, że by może kiedy trzeba będzie porzucić swoje dziedzictwo i zacząć budować coś od nowa, „przewarto ciówuj c wszelkie warto ci”, jeżeli zdecydujemy się sięgnąć do Nietzschego. Mesjaniczna obietnica na tym właśnie nie polega, by wierzyć w Wydarzenie, które może nigdy nie nastąpić, nigdy nie nadejść. To, co przychodzi, mesjasz będzie czy wiecznie w drodze, nie jest jeszcze obecny, ale nie jest też już nieobecny. Inaczej rzecz ujmując: jest i nie jest obecny zarazem, to właśnie nie wspomniane już widmo, które wyświeśla się podobnie jak oaza strudzonym w drowcom pustyni. To pewien koniec, który nieustannie się oddala, choć wydaje się być już tak blisko, niemal na wyciągnięcie ręki. Niemal na dotyk.

### *Końce wiatu*

U Derridy nie ma nadziei, że oto wreszcie nastanie moment Objawienia, Wypełnienia, Paruzji Sensu czy Ostatniego Słowa, które otworzą nam wszystkim (nawet ateistom) i którym bezwarunkowo wszyscy się poddamy, co jest charakterystycznym rysem wiary w religii. Co do tego obscenicznego i pornograficznego pragnienia, by w końcu ukazała się nam Naga Prawda, Być jako taki, Rzeczywistość sama, co do tego gestu, który napędza religie wiatowe, 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)produkcyj sensów, różnic i znaków, słowem – diagnozuje to pragnienie jako wolę ucieczki od wiatu-tekstu, popęd miernicy, autodestrukcji. Pojęcia prawdy czy sensu funkcjonują bowiem

wył cznie w ramach pewnych negocjacji wewn trz dyskursu, s efek-  
tem niestabilno ci, rozbicia i rozproszenia j zyka, który rozpadaj  
si , rozznacza i odkłada w tekstach kultury. Dlatego faktyczna apo-  
kalipsa, tzn. apokalipsa laicka, nie wi załaby si ze zdarciem zasłony  
czegokolwiek, z jakim transcendentnym *eschaton*, lecz byłaby czysto  
zyczn mo liwo ci zniszczenia wiatowego archiwum, realn dys-  
persj sensu przechowywanego w tekstach, b d cych depozytorium  
wszelkiej kultury. Spłoni cie wszystkich r kopisów, po ar (gor czka)  
archiwum – oto wedle Derridy jedna z formuł „ko ca wiata”. Ale nie  
jedyna.

Wedle „pó nego Derridy” to przede wszystkim mier – przy-  
woływana ju tutaj przy okazji Hagglunda – jest ka dorazowo uni-  
katowym „ko cem wiata”. *Chaque fois unique. La n du monde, Za  
ka dym razem wyj tkowy. Koniec wiata* – taki tytuł Derrida nadaje  
swojej ksi ce, b d cej zbiorem jego mów pogrzebowych nad grobami  
przyjaciół. mier dla Derridy jest nie tylko ko cem jakiego pry-  
watnego wiata, lecz unikatowym ko cem całego wiata. mier jest  
ko cem *par excellence*, nic si za ni nie zaczyna. To ona wyjawia nam  
brutaln prawd : koniec to koniec. mier nie jest jakim tymczaso-  
wym po egnaniem, wi cym si z nadzieją spotkania „po mierci”,  
„w innym yciu”, „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 si ku- (a-) Bogu,  
jak i odwrotem od niego, sytuacj bez- (a-) Boga. Derrida czyta t  
fraz bez Levinasowskiej nadziei: *adieu* to po egnanie bez szans na  
to, e kiedykolwiek si spotkamy. St d u Derridy mocne stwierdzenie:  
mier jest ko cem wiata. mier mojego przyjaciela, mier ka dego  
człowieka, to ka dorazowo koniec jakiego wiata, jego wiata, jaki  
koniec unikalny, wyj tkowy. To zawsze ju koniec wiata *jako takiego*,  
w którym dochodzi do jakiej radykalnej zmiany. Derrida do wiadczal  
takich ko ców wiata kilkakrotnie, stoj c nad grobami swoich przy-  
jaciół i czuj c jaki wewn trzny przymus, by co o nich / przy nich /  
do nich powiedzie . Cho było dla jasne, e słowa rozbijaj si o t  
nieprzekraczaln barier , poza któr jest tylko cisza i sekret, którymi  
zmarły przemawia do nas i w-nas. mier bowiem Derrida rozpatruje  
nie tyle w kategoriach nieobecno ci (jak zwykła to czyni meta zyka,  
dla której istnienie jest czym lepszym ni nie-istnienie), ile „braku  
odpowiedzi”. Kto , kto odpowiadał na nasze wezwanie, ju wi cej 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 zmarli, pytamy i poszukujemy odpowiedzi, która nie może już nadejść z drugiej strony.

Derrida do wiadczył 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 mi, przyjaźń, zaufanie i «dobro» (...) będzie dla mnie – i dla wielu innych – żywym źródłem, tak żywym, tak niezmiennym, że nie jestem nawet w stanie pomyśleć, co się dzieje z nim dzieje, co się dzieje dzisiaj ze mną dzieje, a mianowicie tego zakłócenia czy nie-odpowiadania w odpowiedzi, która nigdy do mnie nie przyjdzie, dopóki będzie żył”<sup>36</sup>. I dalej: „Co się dzieje wówczas, gdy wielki mi liciel zamilknie, ten, którego znaliśmy za życia, którego czytaliśmy bez ustanku i którego równie 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 zanadrzu wszystko to i znacznie więcej, o czym myśleliśmy, że zdołaliśmy już [u niego] rozpoznać? Oto jest do wiadczenie, które – jak zrozumiałem – na zawsze już pozostanie we mnie związane z Emmanuel Levinasem (...)”<sup>37</sup>. Ta modlitwa, to poświęcenie, które Derrida

<sup>36</sup> 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”.

<sup>37</sup> 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 chce przecie wcale go zaczynać, ani nie tym bardziej kończy – musi jednak zamknąć smutny, wyzbyty nadziei zwrot: „adieu Emmanuel”. Egnaj, przyjacielu. To po egnanie, które nie dociera do adresata, podobnie jak niezaadresowany list – i podobnie jak każda „ostatnie po egnanie”. Mierzi niweczy bowiem powodzenie wszelkiego „egnaj”. Jest granica, która przepuszcza słowa (modlitw) tylko w jedną stronę. W tej dojmującej sytuacji braku odpowiedzi, sytuacji bez odpowiedzi, to my (ci, którzy idą dalej, ałobnicy) 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 miernici. Krypta, w której pochowano zmarłego, mieści ci się w nas samych.

I wreszcie jedno z najbardziej niebezpiecznych imion końca, odsłaniające polityczne zaangażowanie i troskę Derridy: katastroficzna perspektywa wszystko wyniszczającej wojny nuklearnej<sup>38</sup>. 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 – wiadectwo wołania o pokój. Byłoby 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 ostro nie, 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 religijno-ponowoczesna, irreligia. Amen, ten hebrajski zwrot wieńczy modlitwę i czyni czyżby prośbą, to zwrot, wypowiadany zawsze na koniec, bądź czy prośbą o nadejście

<sup>38</sup> 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.

ko ca, ale jako nowego pocz tku. Oprócz bycia pro b amen jest równie odpowiedzi . To odpowied na słowo Bo e, a raczej: na bo y rozkaz. Amen to ywe potwierdzenie, wiadoma aprobata, wyrażenie zgody. Wi e si z gotowo ci do po wi cenia w imi Sprawy. Dlatego gromkie amen rozumiane jako „tak jest”, „wykonam” wypowiadali zrazu olnierze asyryjscy, przysięgający na własną krew, e dotrzymaj rozkazu dowódcy. Amen to zatem błaganie o wyzwolenie od przemocy – ale zarazem gotowo na jej stosowanie. Amen to słowo, w którym przegladaj si sobie ambiwalencja mocy oraz siła obietnicy. Pomimo pomieszania znacze religijnego i wieckiego, „amen” to zwrot, w którym nakre lona zostaje jaka przyszła mo liwo czy perspektywa odmiany/przemiany/ocalenia/wybawienia/zbawienia, która mo e, acz nie musi si pojawi . Amen to zgoda i obietnica przyj cia określonej postawy wobec, którą stwierdzamy i ukazujemy: tak, uczyni wszystko co w mojej mocy, by słowo si wypełniło, by na ka dego innego, jako całkiem Innego, zawsze ju czekało puste miejsce. „Tak, przyjd ”.

## Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Na pustyni. Kryptoteologie pó nej nowoczesno ci*, Kraków 2008.
- Burzy ska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.
- Caputo J.D., *Deconstruction in a Nutshell*, New York 1997.
- Caputo J.D., *Le 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 do teologii*, 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. Wojciechowski, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Wielka 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. Drwiągła, Kraków 2010.
- Sochocki J., *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008.
- de Vries H., *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London 2001.

## *Na ziemi wygnania. Historiozo a 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 rzekome historyczne prawa powracają w całej twórczości tego autora, od debiutanckiej pracy *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od Biednych ludzi do Zbrodni i kary* (1964) po ostatnią – jak do tej pory – esej, pt. *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917* (2012), poświęcony okółorewolucyjnej poezji Osipa Mandelsztama. Niniejszy tekst stanowi próbę nakreślenia głównych rysów uobecniającej się w pismach Przybylskiego myśli historiozoicznej. Szczególną uwagę poświęca roli, jaką w myśli tej odgrywa kosmogonia i eschatologia biblijna, jako że opowieść autora *Pustelników i demonów* o historii, choć dąży do racjonalizmu i niezależności od wszelkich wiekowych historiozoików, charakteryzuje właściwie 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 piśmarstwo zawsze sprząga 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

ródło w historiozo i biblijnej, zgodnie z którą mityczne wygnanie w czas historyczny interpretuje się jako karę wymierzoną pierwszym ludziom przez Boga. „Dzieje ludzkość na wygnaniu wypływają z jednego punktu, z którego rozwija się czasoprzestrzeń”<sup>1</sup> – pisze Przybylski w eseju *Homilie na Ewangelię Dzieci świata*. To właśnie nie z genezyjskiej legendy o utraconym Edenie badacz wywodzi toposy wiata jako pustyni i ziemi wygnania, głębioko zakorzenione w kulturze rodzimomorskiej i ważne dla jego własnej twórczości<sup>2</sup>.

Historia ma u Przybylskiego charakter linearny: dzieje posiadają swój mityczny początek, zmierzają równie – o czym będzie mowa nieco dalej – do określonego celu, którym jest Paruzja. Namysłu wymagałoby natomiast to, czy eseista skłonny jest zauważyć, że w historii jakkolwiek wewnętrzny porządek. Wydaje się bowiem, iż Przybylski nie postrzega dziejów jako racjonalnego i sensownego procesu, przeciwnie, stanowi one dla niego 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”<sup>3</sup>. W tym samym tekście wyrażenie wyartykułowana zostaje teza, 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 wiata”<sup>4</sup>. W historii znaczy zatem tyle, co do wiadczy nieustanne rodzenie się i zamierania pewnych form istnienia wiata: społecznych, politycznych, kulturowych itd. W *Odwiecznej Rosji* czytamy:

[...] w przeżywającym przez nas czasie ziemskim wszelkie, na ogół kłopotliwe wydarzenia, będą cięgle biegły swoją dobrze nam znaną koleją. Cięgle więc zmienia się będą rzeczy, aby nagle niepostrzeżenie zniknąć.

<sup>1</sup> R. Przybylski, *Homilie na Ewangelię Dzieci świata*, Warszawa 2007, s. 27.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Et in Arcadia ego. Esej o t sknotach poetów*, Warszawa 1966, s. 64–65.

<sup>3</sup> Tenże, *Odwieczna Rosja. Mandelsztam w roku 1917*, Warszawa 2012, s. 150.

<sup>4</sup> Określenie to zaczerpnął Przybylski od Witęgo Pawła. Por. tenże, *Odwieczna...*, s. 9.

wiat b dzie ci gle obecny, chocia nie wiadomo dlaczego i po co; chocia sposób jego istnienia, *to schema*, ulega b dzie ci głej metamorfozie. Nieuporządkowane życie społeczne naszego przygodnego plemienia ci gle napelnia nas b dzie l kiem, nie moemy bowiem wiedzie, co przyniesie nam przyszło, chocia sami j sobie niestrudzenie organizujemy<sup>5</sup>.

Tak postrzegane dzieje stanowi musz wi c dla Przybylskiego dziezin ruchu i niestało ci. Jednak – co nale y zaznaczyć – jedynie w swoim zewn trznym wymiarze. Na eseistyk autora *Krzemie ca* spojrze mo na bowiem jako na prób ukazania, e do wiadczenie historii zasadniczo nie zmienia si na płaszczy nie, któr mo na by nazwa egzystencjaln . Wydaje si, e w tym wła nie miejscu odkrywamy, jak rol w historiogra i Przybylskiego pełni sztuka. Dzieło sztuki – zdaje si mówi hermeneuta – wprowadza ład w przygodno i chaotyczno dziejów, wyluskuj c z pojedynczego wydarzenia historycznego wiedz o charakterze uniwersalnym, jego „egzystencjalne j dro”, jak zostało to uj te w *U miechu Demokryta*<sup>6</sup>. Przybylski zajmuje wi c takie samo stanowisko jak przywoływany przeze Northrop Frye, który w *Wielkim Kodzie* zauwa a:

Poezja wyra a to, co w wydarzeniu uniwersalne, ten aspekt wydarzenia, które czyni je przykładem czego, co dzieje si zawsze. Mówi c naszym j zykiem, to co uniwersalne w historii jest przekazywane przez *mythos*, kształt narracji historycznej. Zadaniem mitu nie jest opisywanie konkretnej sytuacji, ale uj cie jej w taki sposób, e jej znaczenie nie zostanie ograniczone do tej jednej sytuacji<sup>7</sup>.

Powracaj c do problemu znaczenia biblijnej historiozo i dla re eksji Przybylskiego nad dziejami, nale y zauwa y, e z t tradycj bezpo rednio l czy si jeszcze jeden w tek historiozo i Przybylskiego, a mianowicie wyobra enie wiata ziemskiego jako domeny Szatana.

<sup>5</sup> Tam e, s. 11.

<sup>6</sup> Ten e, *U miech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009, s. 10.

<sup>7</sup> N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fuli ska, 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 Księżu Ciemno ci 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. Zola niewątpliwie ukazuje tryumf zła i mord, wiec historyczne działanie ludzi. Nie ma bowiem takiej totalności społecznej, która nie zawdzięczałaby swego istnienia niesprawiedliwości. Biblia mówi więc nam rzetelnie prawdę o sytuacji egzystencjalnej ludzi skazanych na wspólne bytowanie. Jeśli chcesz się dowiedzieć, co czeka człowieka zmuszonego do współuczestnictwa w absurdzie historii, czytaj Biblię<sup>8</sup>.

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

Cała nasza ziemia jest tedy piekłem, w którym kolejne pokolenia żyją w mękce, doznając upokorzenia i krzywdy, na ogół zupełnie niezasadnej. To nie jest miejsce kary, ale jak w mitycznych czasach 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.)<sup>9</sup>.

Choć Przybylski wielokrotnie odwołuje się do gnostycyzmu i polemizuje z neoplatoniskim nurtem w chrześcijaństwie, można w jego myśleniu dostrzec pewne wątki, które należałoby określić jako

<sup>8</sup> R. Przybylski, *Sardanapal. Opowieść o tyranii. Na pograniczu ohydnej stulecia*, Warszawa 2001, s. 153–154.

<sup>9</sup> Tenże, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002, s. 132–133.



neomanichejskie czy gnostycyzmy. Do gnostycznego 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 ahistoryczny i czuły stosunek względem niej. W twórczości Przybylskiego wielokrotnie powraca przekonanie, że materia nie może być w żadnej mierze przedmiotem nienawiści i pogardy, jak obdarzali ją manichejczycy. W awersji do materii eseista dostrzega bowiem dowód głębi bokiego 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 myślenie jest z ziemi. I krzyż Chrystusa był wbity w ziemię. W glinie. W prochu. W materii. Po to właśnie, aby utwierdzić wolność człowieka, która jest niebezpieczeństwem: człowiek bowiem ci ziemi musi wybierać z tego, co mu podsuwa chaos materialny<sup>10</sup>.

– czytamy w eseju *Pustelnicy i demony*: „Życie w ród materii, która otacza i konstytuuje człowieka, jest więc zdaniem Przybylskiego nie tylko jedyną formą ludzkiej egzystencji (dla eseisty nie istnieje bowiem myślenie bez ciała), lecz również próbą wiary, próbą, na którą wystawia człowieka Bóg – dylematy i pokusy rodzą się bowiem właśnie w materii. Równocześnie nie główną przyczyną niezgody Przybylskiego na gnostyczny pogard dla ciała i świata jest przekonanie, że postawa ta stoi w sprzeczności z fundamentalnymi ideałami chrześcijaństwa – wcieleniem. Inkarnacja Logosu – jak twierdzi Przybylski – de facto nitywnie nadała bowiem materii sakralny charakter.

Ten w tekście myślenia i pisarstwa Przybylskiego wykazuje bliskie pokrewieństwo z historiozoczną koncepcją jego wieloletniego przyjaciela – malarza i prawosławnego myśliciela Jerzego Nowosielskiego. Nowosielski, nie ukrywając swojej sympatii dla gnostycyzmu, również skłonny był postrzegać dzieje jako stan permanentnej katastrofy.

<sup>10</sup> 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 *infernium*. To jest piekło. Wielokrotnie miałem już okazję powiedzieć, że zwycięstwo nad manicheizmem ogłoszono zbyt pośpiesznie. Prawdopodobnie manichejczycy mieli rację w swoim pesymizmie wiatopogładowym<sup>11</sup>.

Jednocześnie Nowosielski podkreślał, że od postawy manichejczyków zasadniczo oddala go przekonanie, że rzeczywistość zyczna zawiera w sobie jednak pewne podstawowe dobro, które zostało zdeprecjonowane przez katastrofę kosmiczną<sup>12</sup>. Nieprzypadkowo o swoim malarstwie niejednokrotnie pisał jako o swoistej próbie rehabilitacji materii, „podniesienia” jej na wyższy poziom wiadomości<sup>13</sup>. Warto przypomnieć, że dedykując Nowosielskiemu jedną ze swoich księzek (*Dostojewski i „przeklęte problemy”*) Przybylski wyznawał, i to właśnie on nauczył go kochać wiatr<sup>14</sup>. Kontakt malarza i eseisty, trwający przez około trzydzieści lat, oraz niewątpliwie pokrewieństwo ich duchowych i intelektualnych postaw pozwalają przypuszczać, że ich historiozoczne koncepcje mogły wpływać na siebie i nawzajem się kształtować.

Powracając do głównego wątku rozważań, należy zauważyć, że bezpodstępnie konsekwencją fatalistycznej historiozoologii Przybylskiego jest przekonanie, iż wszelka historyczna działalność człowieka w sposób nieunikniony skończona jest złem<sup>15</sup>. Na wie-

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

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>14</sup> Pełna treść dedykacji brzmi: „Panu Jerzemu Nowosielskiemu, Wielkiemu Malarzowi, który nauczył mnie kochać wiatr – 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.

<sup>15</sup> Ten pogląd również Przybylski dzieli z Nowosielskim, który – jak się zdaje – idzie

cie pozostaj cym we władaniu Szatana nie mo na bowiem stworzy adnego społecze stwa, porz dku ani instytucji, które nie byłyby nikczemne. „Człowiek bezgrzeszny nie zbudowałby cywilizacji. Aby zagospodarowa wiat, trzeba po da , zdobywa i krzywdzi ”<sup>16</sup> – stwierdza Przybylski. W jego opinii zło tkwi ce w człowieku pełny wymiar uzyskuje dopiero w przestrzeni społecznej:

wiat ludzki jest bowiem wiatem wszechobecnej opresji. Tak było, tak jest i tak b dzie. Dopóki na ziemi nie wyschnie ostatnia kropla wody, któr oczywi cie zagarnie dla siebie jaka zdziczała klika tu przed zdechni ciem. Bóg wygnał wi c nasz dziwaczny gatunek w czas okrutny, przes dzaj c tym samym o charakterze naszego losu. Zabezpieczał swój werdykt w sposób prosty, ale niezwykle pomysłowy. Pozwolił złu za- gnienie dzi si w najmniejszej próbie organizacji ycia zbiorowego (podkr. moje – A.L.). Buduj c cywilizacj , taka czy inna wspólnota natychmiast wyłania bowiem z siebie przywództwo, czyli władz , która z natury rzeczy, je li ma pozosta władz , musi posłu y si jak form przemocy<sup>17</sup>.

Zdaje si , i rozwa aniom Przybylskiego po wi conym yciu zbiorowemu w znacznym stopniu patronuje my l Simone Weil, której społecze stwo jawiło si przede wszystkim jako Plato skie Wielkie

---

jednak w swoim wiatopogl dowym pesymizmie jeszcze dalej. Malarz wielokrotnie podkre la bowiem, i złem i grzechem jest w istocie sam fakt zycznego zaistnienia, a rzeczywist kondycj człowieka jest status grzesznika i zbrodniarza. „Grzech w moim rozumieniu jest nierozzerwalnie zwi zany z rzeczywisto ci empiryczn . Sama zgoda na egzystencj empiryczn jest grzechem... To, e jeste my po grzechu pierwotnym oznacza, e całe nasze przebywanie na tym wiecie jest jednym wielkim grzechem. Nie powinni my oczekiwa usuni cia grzechu z naszej egzystencji, bo tego si zrobi nie da, poniewa jeste my raz na zawsze do pewnego okresu naznaczeni samym faktem grzechu pierwotnego. Wszystko, co robimy jest w jakim sensie grzechem, bo my jeste my grzeszni”. (Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 96–97.) – stwierdza Nowosielski. Takie stanowisko poci ga za sob , podobnie jak ma to miejsce u Przybylskiego, gł bok niewiar w mo liwo sprawiedliwego urz dzenia rzeczywisto ci historycznej. (Zob. Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 82.)

<sup>16</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy...*, s. 37.

<sup>17</sup> Ten e, *Sardanapal...*, s. 10–11.

Zwierz . Przybylski niejednokrotnie zreszt przywołuje rozpoznania francuskiej myślicielki. Autorka *Zakorzenia* zauważa, że:

Kolektyw jest przedmiotem wszelkiego bałwochwalstwa, on przykuwa nas do ziemi. Chciwość: złoto ma znamiona społeczne. Ambicja: władza ma znamiona 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.<sup>18</sup>

I dalej:

Diabeł jest kolektywny (to bóstwo Durkheima). Jasno wskazuje na to Apokalipsa w obrazie bestii, która wyraża nie jest Wielkim Zwierciem Platona. Pycha jest charakterystycznym atrybutem diabła. Otóż pycha jest rzeczą społeczną. Pycha to społeczny instynkt zachowawczy. Pokora jest zgodna z miarą społeczną.<sup>19</sup>

Czy w innym miejscu: „Szatan jest ojcem wszelkiego prestiżu, a prestiż jest zjawiskiem społecznym. «Opinia – królowa świata». Zatem opinia to szatan. Książę tego świata”<sup>20</sup>. Wyrażane przez Weila przekonanie, że podstawowym siedliskiem ziemskiego zła jest właśnie niecyfrowe, rozbudzające w człowieku najniższe potrzeby (z pragnieniem społecznego uznania na czele), wspierające się na przemocy, niesprawiedliwości i wielopoziomym ucisku, trwale naznacza również myślenie i pisarstwo Przybylskiego. Co się z tym wiąże, dwie niezbywalne w życiu społecznemu instytucje – państwo i władza – również postrzegane jako twory na wskroś zbrodnicze. Kwestia, nad którą należałoby się w tym miejscu zastanowić, jest poglądem 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 autorki *Ogrodów romantyków* siła sprawująca rzeczy zawsze musi posługi-

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

<sup>19</sup> Tamże, s. 167.

<sup>20</sup> Tenże, *wiedomo nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 268.

wa si przemoc . Prowadzi to do stwierdzenia, e ka da wladza jest w istocie tyrani , która mo e jedynie przybiera mniej lub bardziej agresywne formy. „Tyranem jest król. Tyranem jest monarchia parlamentarna. Tyranem b dzie parlamentarna republika”<sup>21</sup> – bezkompromisowo stwierdza eseista. Przytoczonego stwierdzenia nie nale y jednak traktowa dosłownie, czyli wysnuwa ze wniosków, e dla Przybylskiego wszystkie formy rz dów s równoprawne. Znaczna cz eseistyki Przybylskiego jest wszak manifestem gł bokiego przywiązania do tradycji demokratycznej, traktowanej jako integralna cz kultury ródziemnomorskiej. Słowa Przybylskiego maj raczej, jak s dz , uprzytamnia , i nawet w demokracji drzemie pewien potencjał przemocy, który mo e sprawi , e przerodzi si ona w tyrani .

Za najbardziej sataniczn i zbrodnicz struktur społeczn budowan przez człowieka uwa a Przybylski pa stwo, które jawi si mu, podobnie jak Czesławowi Miłoszowi<sup>22</sup>, jako Lewiatan, w którego wn trzu człowiek zmuszony jest y od urodzenia a do mierci. W eseju *Rozhukany ko* czytamy:

Nie da si ukry , e pa stwo, które w chaos ycia społecznego wprowadza jaki porz dek, z reguły niesprawiedliwy, jest jednocze nie ordynarn machin przymusowej represji (podkr. moje – A.L.). Dzieje wykazały, e forma rz dów nie ma tu nic do rzeczy, oboj tnie bowiem czy człowiek obcuje z republik czy z cesarstwem, z biurokracj przedstawicielsk czy jednopartyjn , zawsze spotka si z prawem silniejszego. Jak parszywy robak w ziemniaku, tak w pa stwie ukrywa si mo liwo zbrodniczej działalno ci jego urz dników, najcz ciej bezkarnych, poniewa chronionych idiotycznym niekiedy prawem. Jak ka da instytucja społeczna, pa stwo wypchane jest po brzegi zakłamaniem. Nie wykluczone wi c, e jego *eidos* sw idealn realizacj znalazł ju w Babilonie, jak uwa ali pierwsi chrze cijanie. My jednak e przyzwyczaili my si , e swoje wzorowe wcielenie osi gn ł wla nie w Rzymie<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> R. Przybylski, *Sardanapał...*, s. 13.

<sup>22</sup> Cz. Miłosz, *Wewn trz i na zewn trz* [w:] tego , *Piesek przydro ny*, Kraków 2011, s. 291.

<sup>23</sup> R. Przybylski, *Rozhukany ko . Esej o my leniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999, s. 69.

Uznaj c Rzym za modelowy przykład okrutnego i amoralnego pa stwa oraz pisz c o nim jako o „paradygmacie zalegalizowanej przemocy”, Przybylski po raz kolejny wyra nie zbli a si do Simone Weil. Czesław Miłosz podkre la, e autorka *Sify ci enia i laski* widziała w Imperium Rzymskim przede wszystkim „monstrum, Wielk Wszetecznic[ ], której nie wiadomymi o arami jeste my do dzi ”<sup>24</sup>. „Cesarstwo rzymskie było re imem totalitarnym i w wulgarny sposób zmateralizowanym, opartym podobnie jak hitleryzm na wył cznej czci pa stwa”<sup>25</sup> – czytamy w *wiadomo ci nadprzyrodzonej*. Tak e Przybylski za główny grzech Wiecznego Miasta uznaje kult pa stwa i wynikaj ce ze ubóstwienie władzy. „Apologia imperium poci gała za sob apoteoz cesarza”<sup>26</sup> – stwierdzi. Zdaniem eseisty rzymski mit władzy nie zgin ł wraz z upadkiem pa stwa rzymskiego, lecz nazna- czał totalitarnym duchem wszystkie imperia, które odwoływały si do jego tradycji (przede wszystkim Konstantynopol i Moskw <sup>27</sup>), nie wy- ł czaj c jego bezpo redniego spadkobiercy – Rzymu chrze cija skiego. Z tego zapewne powodu o Stolicy Apostolskiej napisze Przybylski jako o autorytarnym re imie przesi kni tym „typowo rzymskim kul- tem pa stwa”<sup>28</sup>.

Skoro – jak ju zostało powiedziane – zdaniem Przybylskiego wła- dza z samej swej natury jest zła i opresywna, nie znajdziemy w jego eseistyce cienia nadziei na mo liwo zaprowadzenia rz dów, które nie opierałyby si na ucisku. „[Człowiek] [k]uszony szlachetn ide sprawiedliwych stosunków społecznych, zwala tyrana, ustanawia now władz tylko po to, aby nadal do wiadcza tyranii i wyzysku”<sup>29</sup> – stwierdza Przybylski w eseju o mitycznym autokracie Sardanapalu. Nie dziwi wi c, e twórczo Przybylskiego jest w znacznej cz ci zapisem polemik, jakie autor prowadzi z ideologiami i systemami historiozo cznymi opieraj cymi si na wierze w mo liwo całko- witego usuni cia z ycia zbiorowego niesprawiedliwo ci i przemocy

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

<sup>25</sup> S. Weil, *wiadomo ...*, s. 302.

<sup>26</sup> R. Przybylski, *Stawrogin* [w:] M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, War- szawa 1996, s. 9.

<sup>27</sup> Zob. tam e, s. 7–9.

<sup>28</sup> Ten e, *Rozhukany ko ...*, s. 69.

<sup>29</sup> Ten e, *Sardanapal...*, s. 11.

oraz zrealizowania utopijnego – w ocenie badacza – projektu idealnego społeczeństwa. Należałoby zastanowić się nad tym, jaka postawa wiątpogłówna leży u podstaw sceptycznego stosunku eseisty do teorii zakładających, że dzieje zdążają do jednego „absolutnego momentu”, który to – dopowiedzmy – miałby się mieć w obrębie czasu historycznego. Zbigniew Mikołajko twierdzi, że według Przybylskiego zasadniczym błędem nowożytnej teorii dziejów jest umieszczanie rozumu wewnątrz historii i tym samym „odrywanie wiecznie ci od transcendencji”<sup>30</sup>. 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 społeczność sprawiedliwą. Nie pleć bzdur, że wydobydziemy się z otchłani nieprawości, że założymy Ogród Szczyścia na tym padole łez (podkr. moje – A.L.). Od kołyski do grobu bódziesz bowiem wirował w niepojętym ogromie zła. Tu obok zawsze znajdzie się zły człowiek. [...] Nie uwolnisz się od tego nieszczyścia. Jesteś bowiem istotą społeczną, a więc nie w «tym, co społeczne», rodzi się zło<sup>31</sup>.

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

<sup>30</sup> 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.

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

przyjcie Chrystusa. Historiozoiczny pesymizm Przybylskiego rozwietla wi c pewna eschatologiczna nadzieja, której w adnej mierze nie nale y jednak ł czy z millenaryzmem. Wizja Tysi cletniego Królestwa Bo ego, maj ca swe ródło w Apokalipsie w. Jana, spotyka si bowiem z równie gor cym sprzeciwem eseisty, co wszelkie sekularne utopie. W podrozdziale eseju *Ogrom zła i odrobina dobra* zatytułowanym *ycie w tłumie* Przybylski dokonuje krytyki millenaryzmu, jako „jedn[ej] z pierwszych prób manipulacji osob Jezusa i przekr cania Jego nauki”<sup>32</sup>, a autora Ksi gi Apokalipsy okre la mianem „szemranego proroka”<sup>33</sup>. Przybylski dowodzi, e chiliazmu:

[...] nie da si pogodzi z nauczaniem Jezusa o ko cu dziejów i Królestwie Bo ym. [...] Wypowiedzi Jezusa były bowiem jednoznaczne. B dzie tylko jeden Dzie Pa ski, jedno Zmartwychwstanie i jeden S d Ostateczny. Szcz cie i sprawiedliwo si gnie ludzko dopiero po ko cu empirycznego wiata, w Rzeczywisto ci Istotnie Istniej cej<sup>34</sup>.

Zastanawiaj c si nad przejawianym przez Przybylskiego sceptycyzmem wobec społecznych utopii, zarówno tych sekularnych, jak i tych o biblijnej proveniencji, nale ałoby podj re eksj nad tym, jak drog ku uczynieniu ycia zbiorowego lepszym i bardziej sprawiedliwym wytycza eseistyka tego autora. Wiele wskazuje na to, e pomimo pesymistycznego i – ponieki d – fatalistycznego tonu, nie jest ona zapisem postawy eskapistycznej, usprawiedliwiaj cej bierno wobec problemu społecznej niesprawiedliwoci. W opinii Przybylskiego jedynym sposobem na uczynienie społecze stwa lepszym jest duchowe doskonalenie jednostki, nie za wdra anie postanowie odgórnie narzuconych projektów politycznych czy ekonomicznych. Idealistyczna koncepcja Przybylskiego zakłada wi c, e droga ku przebudowie ycia zbiorowego wiedzie przez indywidualn przebudow ja ni, polegaj c przede wszystkim na piel gnowaniu w sobie miłoci i współczucia dla drugiego człowieka, na prostych gestach pomocy udzielanej potrzebuj cym.

---

<sup>32</sup> Tam e, s. 133.

<sup>33</sup> Tam e, s. 132.

<sup>34</sup> Tam e, s. 137.



W swojej eseistyce Przybylski sceptycznie odnosi się nie tylko do utopizmu, lecz także do różnego rodzaju ideologii mesjanistycznych, zakładających, że jakiemuś narodowi lub zbiorowość Bóg przeznaczył szczególną rolę w planie zbawienia. Krytyka ta zdaje się wypływać z dwóch źródeł, które należałoby tutaj wskazać. Po pierwsze, narodowy mesjanizm Przybylski postrzega – znów podobnie jak Czesław Miłosz<sup>35</sup> – 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 zapytał: „Czy Chrystus może być tylko rosyjski? Albo polski? A jeszcze do tego Chrystus Król?”<sup>36</sup>. Po drugie, przekonanie o szczególnym posłannictwie narodowym jednej wspólnoty Przybylski krytykuje jako przejaw grupowego partykularyzmu, sytuując go – jak się zdaje – na antypodach uniwersalistycznej wiadomości charakteryzującej jego myślenie i piśmiennictwo. Tekstem, który może – na by w tym miejscu przywołać, jest rozdział eseju *Ogrom zła i odrobina dobra*, gdzie autor dokonuje charakterystyki wyobrażenia losu w starożytności – w myśleniu hebrajskim i w tradycji antycznej Hellady. Podając egzegezę Księgi Estery, Przybylski formułuje myślenie o konsekwencji przymierza, które Jahwe zawarł z Mojżeszem na górze Horeb, było zrodzone w tradycji Izraela przekonanie, że Bóg wyznaczył mu los odmienny, anieli reszcie ludzkości. Do umocnienia tego poczucia – co Przybylski podkreśla z dużym naciskiem – znacząco przyczyniło się permanentne poczucie zagrożenia, w którym przez stulecia trwał musiał naród żydowski. Eseista zauważa również, że to właśnie dzięki owemu silnemu poczuciu to samo ci kulturowej i wiadomości własnej odrębności żydzi byli w stanie przetrwać kolejne dziejowe katastrofy. Mając w pamięci, że „[n]ie sposób porównywać wiadomości ci ludu, nad którym zawisła groźba unicestwienia, z mentalnością narodów wyzbytych miernotnego ludu”<sup>37</sup>, starotestamentowemu pojęciu

<sup>35</sup> Cz. Miłosz, *W Wielkim Księgowie Sycylii* [w:] tegoż, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 75–94.

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

<sup>37</sup> 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 yciem ka dego człowieka i ka dego narodu rz dzi jeden, jedyny i ten sam los”<sup>38</sup> – napisze Przybylski, opowiadając si jednocześnie nie po stronie uniwersalistycznego ideału antycznej tradycji greckiej, akcentując wspólnotę egzystencjalną całej ludzkości.

Na koniec można zauważyć, że eseistyczna twórczość Przybylskiego nie formułuje jasnej odpowiedzi na pytanie o apokatastazę, choć eseista ledzi ten w tekście myśli na przykład u Juliusza Słowackiego. W tekstach Przybylskiego pojawia się releksja 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 zdoła dobro. W takim ujęciu mocowanie się ze złem miałoby stanowić czas próby, drogę ku duchowemu doskonaleniu czy wręcz gwarant ludzkiej egzystencji. Jednocześnie nie jednak w eseistyce Przybylskiego pojawia się sąd, że decyzja Boga o uczynieniu świata „ogromem zła i odrobiną dobra” pozostaje niezrozumiała, wiedzioneż na takim wiecie ycie człowieka – absurdałne. Zdaje się, że Przybylski nie podejmuje otwarcie rozważań nad tym, czy – przywołując słynną frazę Leszka Kołakowskiego – „diabeł może być zbawiony”. Jego zainteresowanie prawosławiem i niewątpliwą sympatią dla wschodniego chrześcijaństwa skłaniają, by doszukiwać się w jego eseistyce sygnałów wiadczych 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 do wiadczenia zła można pogodzić z ideą apokatastazy<sup>39</sup>. Zaraz potem dodaje, że cała wiara chrześcijańska zbudowana jest w istocie z paradoksów, o czym zresztą bardzo często przypomina również w swojej eseistyce. Sądzi, że próba namysłu nad tym niejednoznacznym i pojawiającym się jedynie ładowo w tkom religijnych rozważań Przybylskiego jest zadaniem, które warto podjąć, prowadząc badania nad myślą historiozoficzną wyrażającą się z pism tego autora.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 118.

<sup>39</sup> *Do prawdziwej wiary...*, s. 81.

Podsumowując rozważania nad problemem historii w eseistyce Przybylskiego, należałoby wspomnieć o jego osobistym doświadczeniu historycznym i możliwym wpływie tego do wiadczenia na historiozoologię i eseistykę. O znaczeniu głosu autora *U miechu Demokryta* dla powojennej refleksji nad dziejami decyduje jednak 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 wiadka 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 historiozoologii, która jednak, co starałam się pokazać, 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., *Pieśń przydrożna*, 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 tępocie poetów*, Warszawa 1966.
- Przybylski R., *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa*, Warszawa 2007.
- Przybylski R., *Mityczna przestrzeń naszych uczu*, 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., *Rozhukany ko . Esej o my leniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999.
- Przybylski R., *Sardanapal. Opowie o tyranii. Na po egnanie ohydneho stulecia*, Warszawa 2001.
- Przybylski R., *Stawrogin* [w]: M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 7–43.
- Przybylski R., *U miech Demokryta. Un presque rien*, Warszawa 2009.
- Weil S., *wiadomo nadprzyrodzona. Wybór my li*, tłum. A. Ol dzka-Frybessowa, 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 ludzkości<sup>1</sup>. Artykuł przedstawia i omawia wyobrażenia na temat końca świata zawarte w apokaliptycznych i eschatologicznych naukach szyizmu dwunastu imamów<sup>2</sup>.

Szyizm dwunastu imamów (zwany również szyizmem imackim bądź szyizmem dwunastkowców) jest najwęższym nurtem w mniejszościowym odłamie islamu nazywanym ogólnie szyizmem. Współcześnie szyici stanowią ponad 10 procent wszystkich muzułmanów, którzy w większości są sunnitami<sup>3</sup>. Wśród zachodnich badaczy islamu szyizm – między innymi za sprawą swego mniejszościowego

<sup>1</sup> Eschatologiczny i apokaliptyczny paradygmat wymienionych religii omawia A. Amanat 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.

<sup>2</sup> Sam szyizm jest wewnętrznie zróżnicowany, w jego obrębie wyróżnia się kilka nurtów. W tym artykule koncentruję się na szyizmie imackim. Używając terminu szyizm, mam na myśli właśnie ten odłam. W kwestii zróżnicowania szyizmu zobacz: M. Momen, *An Introduction to Shi'ite 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.

<sup>3</sup> W zdominowanym przez sunnitów świecie muzułmańskim istnieje tylko jedno państwo, w którym szyici stanowią zdecydowaną większość. Jest nim Iran, bądź cyfrowo od czasów rewolucji w roku 1979 roku republik islamski, w której szyizm dwunastu imamów stanowi oficjalną religię państwa.

charakteru – nigdy nie budził tak wielkiego zainteresowania jak dominujący cy sunnizm, niejednokrotnie też był w tym rodowisku 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 jeżeli już był brany pod uwagę, zazwyczaj sprowadzono go do drugorzędnej, peryferyjnej religijno-politycznej sekty, heterodoksji czy nawet herezji<sup>4</sup>.

Temat apokalipsy i eschatologii wydaje się dobrym polem do rozważań, które pozwolą na przedstawienie szyizmu w jego specyfice i złoconości. Jak zauważamy, wyobrażenia na temat końca świata w szyizmie, choć mieszczą się w eschatologicznym i apokaliptycznym paradygmacie całego islamu, w znaczący 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, wskazujemy 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*<sup>5</sup>) i jest wykorzystywana w eschatologicznych spekulacjach dotyczących powrotu zmarłych, dnia sądu, procesu zbawienia i potencjalnej ich złotej realizacji u końca czasu<sup>6</sup>.

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

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

<sup>5</sup> W niniejszym artykule, w tekście oraz w cytatach, stosuję 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).

<sup>6</sup> 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 ajatollah<sup>7</sup>, mówi o głównych założeniach szyickiej eschatologii, wymienia właściwie koncepcje, które zostały wyliczone przez Amanata w przytoczonym cytacie<sup>8</sup>.

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 właściwie końcem ludzkiej egzystencji. W Koranie czytamy: „Zabierze was anioł śmierci, który miał pieczę nad wami, potem do Waszego Pana zostaniecie sprowadzeni!”<sup>9</sup>. Śmierć stanowi jedynie moment przejścia pomiędzy kolejnymi etapami egzystencji człowieka<sup>10</sup>. Tabatabai pisze:

Śmierć, będąca oddzieleniem duszy od ciała, wprowadza człowieka w inny etap życia, którego pomięślnie będzie niepomięślnie zależała od dobrych lub złych uczynków z życia przed śmiercią<sup>11</sup>.

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

<sup>7</sup> Ajatollah to pochodzi ze języka arabskiego słowo oznaczające „znak Boga” używane jako nazwa wysokiego rang 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.

<sup>8</sup> A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 139–150.

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

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

<sup>11</sup> 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 zakochanego życia doczesnego, nie może więc zmienić swojego postępowania z tego czasu. W Koranie czytamy:

A kiedy przyjdzie do którego z nich śmierć, on powie: „Panie mój! Odpraw mnie z powrotem! Byłbym, ja uczynił jakie dobre dzieło w ród tego, co pozostawiłem”. Ale nie! To jest tylko słowo, które on wypowiada, a za nim jest przegroda aż do Dnia, w którym oni zostaną wskrzeszeni<sup>12</sup>.

Smith i Haddad uważają, że pojęcie *barzach* odnosi się zarówno do czasu, który upływa pomiędzy śmiercią człowieka a dniem szóstym 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, jak jest przekonanie, że człowiek posiada tylko jedno życie i że to właśnie na jego podstawie będzie sądzony przez Boga<sup>13</sup>. Nawet tymczasowa egzystencja w stanie zawieszenia, która człowiek wie, że w *barzach*, zależy od tego, jak postępował w swoim życiu doczesnym. Dokonuje się tutaj wstąpienie na uczynkami. Jak wyjaśnia Tabatabai:

Po ogólnym oglądzie i osądzie, poddany jest on albo przyjemnemu i pomysłnemu życiu, albo życiu nieprzyjemnemu i niedzielnemu, 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 sądem w celu zbadania czynów, które popełniła. Jest przesłuchiwana i badana, dopóki sprawa nie zostanie rozwiązana. Następnie oczekuje na proces<sup>14</sup>.

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

<sup>12</sup> Koran, 23:99–100.

<sup>13</sup> J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 8.

<sup>14</sup> A.S.M.H. Tabatabai, dz. cyt., s. 143.



ycie na tym świecie jest przemijającym uwywaniem, a życie ostateczne zaprawdę jest siedzibą stałą ci! Kto czyni zło, ten otrzyma odpowiedni zapłat. A kto czyni dobro, mężczyzna czy kobieta i jest wierzący – tacy wejdą do Ogrodu, gdzie będą mieli zaopatrzenie bez rachunku<sup>15</sup>.

Wiara w sąd ostateczny i zmartwychwstanie jest jednym z pięciu podstawowych dogmatów islamu, uznawanych przez wszystkich muzułmanów<sup>16</sup>. 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 *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!”<sup>17</sup>. Według Smith i Haddad zmartwychwstanie i sąd ostateczny to dogmaty stanowiące rdzę muzułmańskiej eschatologii:

Ze wszystkich wydarzeń, począwszy 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, wiadomej i odpowiedzialnej osoby oraz (2) nastąpi ostateczny sąd nad wartościami życia na ziemi i nastąpią po nim rekompensata, dokonana z absolutnie sprawiedliwymi, poprzez prerogatywy woli miłosiernego Boga. Nie ma Koranie ani w żadnym muzułmańskim tekście – scholastycznym czy dewocyjnym – niczego, co rzuciłoby najmniejszy cień wątpliwości na tę sprawę<sup>18</sup>.

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

<sup>15</sup> Koran, 40:39–40.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Koran, 40:59.

<sup>18</sup> J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 64.

s d ostateczny. B dzie to wielkie zgromadzenie całej ludzko ci przed tronem bo ym, gdzie post powanie ka dego człowieka z osobna poddane zostanie sprawiedliwej ocenie. Koran zapowiada:

W Dniu, kiedy przyjdzie ka da dusza, przytaczaj c dowody dla własnej obrony, ka dej duszy zostanie w pełni zapłacone za to, co ona uczyniła i nikt nie dozna niesprawiedliwo ci<sup>19</sup>.

W koranicznych zapowiedziach s du ostatecznego jako miary sprawiedliwo ci wymienia si ksi gi, w których spisane b d uczynki całej ludzko ci, oraz wag , na której zwa one zostan dobre czyny ka dego człowieka<sup>20</sup>. S d zostanie dokonany w mgnieniu oka, a gdy dobiegnie ko ca, zostan oddzieleni od siebie sprawiedliwi i niesprawiedliwi. Pierwszym Bóg zapewni ycie wieczne w raju, natomiast drugich ska e na pot pienie i ukarze bolesnym ywotem w piekle. W tradycji muzułma skiej wspomina si o w skim mo cie rozpostartym nad ogniami piekielnymi. Most ten przekracza b d wszyscy os dzeni. Ci, którzy zasłu yli si Bogu w yciu doczesnym, dotr bezpiecznie do bram raju, natomiast pot pieni spadn w ogień piekielny. W samym Koranie wielokrotnie pojawiaj si zarówno opisy wspaniało ci raju, jak i opisy straszliwych m czarni, na które skazani zostan str ceni do piekła. W jednym z koranicznych opisów raju i piekła czytamy:

My przygotowali my dla niesprawiedliwych ogie , który obejmie ich jak płótna namiotu. Je li b d wzywa pomocy, to zostanie im udzielona w postaci wody podobnej do roztopionego metalu, który pali twarze. Jak e to nieszcz sny napój! Jak e to złe miejsce wypoczynku! [...]. Oto ci, których czekaj Ogrody Eden, gdzie w dole płyn strumyki. B d tam przebywa ozdobieni bransoletami ze złota, ubrani w szaty zielone z jedwabiu i brokatu, b d tam wypoczywa , wyci gni ci wygodnie na łosach. Jak e to wspaniała nagroda! Jak e to pi kne miejsce wypoczynku!<sup>21</sup>

Zapewnienia o ostatecznym rozrachunku czynów ka dego człowieka u kresu czasów nieustannie powracaj w Koranie, ale – jak zauwa a Danecki – kwesti niewyja nion przez Koran jest to, jakie czyny, po-

<sup>19</sup> Koran, 16:111.

<sup>20</sup> J. Danecki, dz. cyt., s. 123.

<sup>21</sup> Koran, 18:29–31.

pełnione za życia, prowadzi do potępienia człowieka i skazania go na piekło. Piszono:

Kwestia określenia 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 pożywanie się wyłcznie sprawom doczesnego, kpienie z wysłanników Boga (na przykład Faraon, który nie usłuchał Musy), odciśnięcie od wiary w Boga innych ludzi. Sprawa wyznawców innych religii, a nawet politeistów, nie została do końca rozważana; niektórzy teologowie uważali, że mogli oni znaleźć się w raju, ale w każdym wypadku decyzyjnie podejmuje Bóg<sup>22</sup>.

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 poprzedzają dźwięki anielskich tręb:

I zadźwięczą tręby. Ci, którzy są w niebiosach, i ci, którzy są na ziemi, zostaną porażeni piorunem, z wyjątkiem tych, których Bóg zechce oszczędzić! Następnie zadźwięczą po raz drugi – i oto oni będą stać i patrzeć<sup>23</sup>.

Tradycja muzułmańska przypisuje dźwięki tręb działaniu archanioła Isra'ila<sup>24</sup>. Wraz z pierwszym dźwiękiem jego tręby, jak przekazuje Koran, dokonana ma się zniszczenie całego świata:

Kiedy zadźwięczą tręby, 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 rozwarciem<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> J. Danecki, dz. cyt., s. 124.

<sup>23</sup> Koran, 39:68.

<sup>24</sup> Isra'il to w tradycji muzułmańskiej jeden z archaniołów, dzierzący trębę. Jego dźwięk jest jednym ze znaków nadejścia końca świata. W tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej jego odpowiednikiem jest archanioł Rafael.

<sup>25</sup> Koran, 69:13–16.

Zagłada całego świata sprawi, że nie pozostanie we wszech wiecie 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. Pisz o nie:

Musi zaistnieć moment, w którym wszystkie stworzenia ulegną unicestwieniu z racji powtarzających się, koranicznych zapewnień, że każda dusza do wiadomości mierci. Aby jedno 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 u mierzonych żywym oddechem Boga, poprzez który zostaną one w końcu postawione przed obliczem Boga jako pełne, wiadome i odpowiedzialne<sup>26</sup>.

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 wyglądałby dzień koniec świata.

Szczególnie wiele uwagi poświęcano prognozom czasowym i próbowano dociec, kiedy dokładnie zici się zapowiadany w Koranie, apokaliptyczny scenariusz. Koran nie precyzuje bowiem czasu, w którym zajdą zapowiadane wydarzenia ostateczne. Podkreśla natomiast, że wiedza o czasie sędziego 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 sędziego ostatecznego i końca świata jest bliskie<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 72.

<sup>27</sup> 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 dotkną mają ziemi, burz stworzonych przez Boga ładu w przyrodzie. Pogrzeb one świat w chaosie. Wraz z naturalnymi kataklizmami również ładu społeczny ulegnie upadkowi. Jak przekazuje tradycja muzułmańska, w czasach poprzedzających sędzi 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-Dad d al. Portretowany jest on w tradycji muzułmańskiej jako bestia bez ludzkiej postaci o jednym oku. Jego panowanie, zaprowadzone na ziemi na skutek głoszenia fałszywego proroctwa i fałszywej religii, będzie oznaczało tymczasowe zwycięstwo sił zła nad nielicznymi i słabymi siłami dobra.

Garstka wiernych pozostanie oddana prawdziwej religii i nie podporządkuje się tyrani dom Al-Dad d al. 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 Proroka 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 modlitwy<sup>28</sup>.

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

---

<sup>28</sup> Cytowany za: J.I. Smit, Y.Y. Haddad, dz. cyt., s. 69.

rola Jezusa<sup>29</sup> w jego misji. Według niektórych przekazów to Jezus, gdy umrze Mahdi, przejmie rządy. Wraz z ich kościelcem nadejdzie sędzi 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, jeżeli chodzi o czas panowania Mahdiego i Jezusa oraz to, jak długo po ich śmierci (obaj umrzą mają śmierć naturalną) nadejdzie Godzina. Niektóre przewidywania mówią nawet o serii potomków Mahdiego, który sam rządził przez siedem lub dziewięć lat<sup>30</sup>.

Właśnie tak – w zarysie z koniecznością skrótowym – przedstawia się wizja dnia końca świata przekazywana przez bogatą i rozległą tradycję eschatologiczną i apokaliptyczną 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 dnia ostatecznego. 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 sędzi ostateczny nad ludzkością wspólna jest wszystkim muzułmanom.

Różnice 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 specyficzne koncepcje, nadające opisanym wyobrażeniom eschatologicznym i apokaliptycznym nowe znaczenie. Chodzi tutaj przede wszystkim o koncepcję mówiącą 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

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

<sup>30</sup> 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 sunnizmie<sup>31</sup>. 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 [...]. Kluczową dla szyickich wierzeń apokaliptycznych jest idea, że powrót ostatniego imama zainauguruje szereg wydarzeń prowadzących ostatecznie do końca świata<sup>32</sup>.

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 Taliba<sup>33</sup>, kuzyna proroka, który – jak przekazuje tradycja

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

<sup>32</sup> Tamże, s. 48.

<sup>33</sup> Ali Ibn Abi Talib (ok. 600–661), kuzyn proroka, syn Abu Taliba, stryja Muhammada. Abu Talib wziął pod opiekę sierotę 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 Amana w roku 656. Po objęciu kalifatu przez Alego społeczność muzułmańska pogrążyła się w konfliktach. Przeciwnicy Alego

szyicka – był obok Abu Bakra<sup>34</sup>, te cia proroka, głównym protagoni-  
st w sporze o władz i sukcesj po Muhammadzie<sup>35</sup>. Tu po mierci  
proroka, a jeszcze przed dokonaniem pochówku, grupa jego uczniów,  
pod niewiedz pozostałych, w tym Alego i innych krewnych proro-  
ka, zgromadziła si i podj ła decyzj , by przywództwo nad wspólnot  
wiernych przekazano w r ce Abu Bakra, który został wybrany ka-  
lifem<sup>36</sup>. W ten sposób, jak utrzymuje tradycja sunnicka, rozwi zano  
problem wyboru nast pcy proroka, oddaj c t kwestię do decyzji sa-  
mych muzułmanów.

Uczeni szyicy inaczej oceniaj ten wybór. Argumentuj , e pro-  
blem sukcesji i wyboru nast pcy rozwi zany został niewła ciwie<sup>37</sup>.

---

wyst piła zarówno Aisza, wdowa po Muhammadzie, jak i ród Umajjadów, z któ-  
rego pochodził kalif Usman, na czele z jego synem Mu'awij , roszcz ym sobie  
prawo do kalifatu. Ali popadł równie w kon ikt ze stronnictwem charyd yckim,  
stopniowo trac c zwolenników i poparcie. Został zamordowany przez charyd yt  
w Ku e w 661 roku. Kalifat przeję ł Mu'awija, daj c pocz tek panowaniu dynastii  
Umajjadów. ycie 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 sukcesj  
i histori islamu za czasów panowania pierwszych kalifów, w tym losy Alego Ibn  
Abi Taliba opisuje J. Danecki, dz. cyt., s. 275–80.

<sup>34</sup> Abu Bakr (573–634) był jednym z pierwszych nawróconych na islam, cieszył si  
szczególn pozycj w ród uczniów Muhammada. Został m em jego córki Aiszy,  
a po mierci proroka wybrano go pierwszym kalifem.

<sup>35</sup> Rzeczywisty przebieg kon iktu o sukcesj pozostaje przedmiotem sporu w ród  
badaczy i historyków islamu. W obliczu ograniczonej liczby obiektywnych ró-  
deł trudno jednoznacznie okre li , jak rzeczywi cie wygl dały wydarzenia tu po  
mierci proroka Muhammada. W niniejszym artykule, spraw kluczow nie jest  
prawda historyczna, relacjonujemy w nim spór o sukcesj , tak jak przedstawia go  
tradycja szyicka. Warto pami ta jednak e, e jest to wykładnia religijna, niejed-  
nokrotnie ró ni ca si od wykładni proponowanej przez historyków islamu. Na  
temat sporu o sukcesj po Muhammadzie i bada nad nim, z punktu widzenia  
bada historycznych zobacz: W. Madelung, *e Succession to Muhammad: A Study  
of the Early Caliphate*, New York 1998.

<sup>36</sup> Momen de niuje kalifa jako tymczasowego przywódc wspólnoty wiernych,  
pierwszego po ród równych, wybranego do tej roli na drodze wspólnotowej decy-  
zji (cho w kalifacie norm stała si dziedziczno tego urz du) i zajmuj cego si  
głównie kwestiami politycznymi. Zobacz: Momen, dz. cyt., s. 147.

<sup>37</sup> 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 leżą czysto plemienne idee arabskie, które prawo do zwierzchności przypisują 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 kalifa<sup>38</sup>.

Szyitami nazwano tych muzułmanów, którzy pozostali wierni Alemu, ponieważ uznali, że to on powinien być prawowitym następcą Muhammada. Nazwa ta pochodzi od określenia *szī'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 ideę szyizmu. Jak pisze Amanat:

Kluczową ideą, jak wyrażają szyici, jest oddanie Domowi Proroka, a dokładniej „umiłowanie Domu Alego”. Historia imamów, ich wieloletnie przywództwo nad wspólnotą oraz uzurpacja ich praw do bycia następcami proroka islamu to częste tego dziedzictwa. Oddanie Domowi Proroka jest widoczne we wszystkich doktrynalnych modalnościach szyizmu<sup>39</sup>.

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),

<sup>38</sup> J. Danecki, dz. cyt., s. 275.

<sup>39</sup> A. Amanat, *Apocalyptic Islam...*, s. 4.

charakterystyczne cechy kultu, m. in. pielgrzymki do własnych w tych miejsc, uroczysto ci pasyjne, i – wreszcie – istnienie wyodr bnionej klasy społecznej przypominaj cej duchowie stwo<sup>40</sup>.

Sami szyicy uczeni mocno podkre laj jednak religijne aspekty genezy szyizmu, przeciwstawiaj c si pogl dom, e powstanie szyizmu miało wyl cznie polityczne ródla<sup>41</sup>. Nasr pisze:

Szyizm nie powstał tylko za spraw politycznej sukcesji po Proroku Islamu – niech b dzie błogosławiony – jak twierdzi wiele zachodnich prac (cho oczywi cie była to kwestia niezwykle istotna). (...) Podstawowa przyczyna powstania szyizmu wynikała jednak e z faktu, e mo liwo ta istniała w samym objawieniu islamu i musiała zosta zrealizowana<sup>42</sup>.

Objawienie, które zgodnie z wiar muzułmanów przekazane zostało przez Boga w Koranie za pośrednictwem proroka Muhammada, od samego pocz tku stało si przedmiotem wielu niejednokrotnie sprzecznych interpretacji ze strony muzułmanów, d cych do odkrycia jego wła ciwego znaczenia. Jak zauwa a Corbin dla muzułmanów (podobnie jak dla chrze cijan i ydów) charakterystyczne jest „hermeneutyczne do wiadczenie interpretowania wi tej ksi gi”<sup>43</sup>. Zdaniem Nasra to wła nie istniej ca w samym objawieniu mo liwo dokonywania interpretacji (i to ró norodnych) otworzyła drog do zró nico-

---

<sup>40</sup> J. Danecki, dz. cyt., s. 274.

<sup>41</sup> Problem genezy szyizmu jest przedmiotem dyskusji i kontrowersji w ród historyków islamu. Wi kszo z nich skłania si ku teorii, e w początkowych etapach rozwoju szyizm był ruchem wyl cznie politycznym, a dopiero w toku swojego dalszego rozwoju nabrał charakteru religijnego i ostatecznie wyodr bnił si od sunnizmu, wykształcaj c odmienne, specy czne dla siebie rozwizania doktrynalne, wynikaj ce z własnej interpretacji boskiego objawienia zawartego w Koranie. Szyicy uczeni argumentuj 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.

<sup>42</sup> S.H. Nasr, dz. cyt., s. 6.

<sup>43</sup> H. Corbin, *Historia lozo i muzułma skiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2009, s. 13.

wania si muzułmanów<sup>44</sup>. Sami szyici – jak pisze Corbin – przyjmuj zgodnie z hadisem przypisywanym Alemu, e: „Koran ma pozór zewnętrzny i ukryt gł bie, znaczenie egzoteryczne i ezoteryczne”<sup>45</sup>.

Zało enie o istnieniu ukrytej, ezoterycznej tre ci objawienia ma fundamentalne znaczenie dla teologii szyickiej<sup>46</sup>. Prowadzi ono do konieczno ci uznania autorytetu religijnego, który dla wiernych jest przewodnikiem duchowym, prowadzi cym ku niedost pnym na pozór, ukrytym tre ciom objawienia. W tym miejscu mo emy dostrzec zwi zek pomi dzy specy cznie szyickimi zało eniami co do natury objawienia a problemem sukcesji po proroku Muhammadzie. Jak naucza tradycja szyicka, prawowity nast pca proroka miał by nie tylko autorytetem politycznym, kalifem – jak Abu Bakr – ale przede wszystkim autorytetem religijnym, imamem. Imam prowadzi ma wiernych ku ukrytym prawdom objawienia, wykazuj c si przy tym boskim mianowaniem na t funkcj , wolno ci od zła i grzechu oraz nieomyln wiedz w sprawach religii<sup>47</sup>.

Jak wierz szyici, pierwszym imamem, mianowanym jeszcze przez samego proroka, zgodnie z wyrokami boskimi, był wła nie Ali. Według teologii szyickiej po mierci Muhammada, gdy ostatecznie zamknę ty został ła cuch prorostw, rozpoc ł si ła cuch imamatów. Imamowie stanowili strażnikó w prawdziwej wiary i gwarantó w jej wła ciwego pojmowania, zaznajamiali oni wiernych z ukrytymi prawdami objawienia. Nauki imamó w s dla szyitó w, obok Koranu, kolejnym ró dłem wiary. Szyizm imamicki uznaje nieprzerwan lini

---

<sup>44</sup> Czego dowodem jest jego zdaniem wyodr bnienie si w sunnizmie ró nych szkó l szariat, powstanie nurtu su ckiego i przede wszystkim, ukształtowanie si samego szyizmu, który zwrócił si w stron ezoterycznej interpretacji objawienia. Zobacz: S.H. Nasr, dz. cyt., s. 6.

<sup>45</sup> H. Corbin, dz. cyt., s. 18.

<sup>46</sup> Teologii szyick z punktu widzenia zało enia o istnieniu ezoterycznej tre ci objawienia wyczerpuj co omawia T. Corbin, dz. cyt. Na temat ezoterycznych nurtó w w islamie oraz ich roli w kształtowaniu si szyizmu zobacz: K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułma skiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012.

<sup>47</sup> Na temat niezbdnych atrybutó w imama zobacz: M. Momen, dz. cyt., s. 153–157.

dwunastu imamów, pochodzących od Alego<sup>48</sup>. 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 Hasana<sup>49</sup>. 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, pełniąc tego poparcia, wyruszył w towarzystwie niewielkiego oddziału w stronę Kufy, ale zbliżając się do miasta, otrzymał wiadomość, że wojska kalifatu spacykowały buntowników w Kufe. 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 wiadomość podjętą przez Boga. Upamiętniana jest z wielką nabożnością 10 dnia miesiąca muharram, w dniu najwikszego szyickiego święta Aszura<sup>50</sup>.

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

<sup>49</sup> 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, roszczącym sobie prawo do kalifatu jeszcze za życia Alego. Ostatecznie Hasan zrzekł się pretensji do władzy, otrzymawszy w zamian rekompensatę finansową. Jak wierzą szyici, uczynił to w trosce o pokój i jedno muzułmańskie wspólnoty wiernych. Resztę życia spędził w Medynie, gdzie – jak przekazuje tradycja szyicka – miał zostać otruty na rozkaz Muawi'ji. Muawi'ja zapoczątkował rząd kalifatu Umajjadów, cechujący się z jednej strony dalszą ekspansją terytorialną powiększającą siłę 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.

<sup>50</sup> A. Amanat argumentuje, że wśród rozmaitych ekspresji szyickiego doświadczenia religijnego i wielu różnorodnych modalności szyizmu szczególne miejsce zajmuje właśnie upamiętnienie śmierci Husajna. Szeroko rozpowszechniony, jest skoncentrowany wokół osoby trzeciego i skupia się na różnorodnych praktykach upamiętniania jego śmierci. Zobacz: A. Amanat, *Apocalyptic Islam...*, s. 4. Szyicki martyrolog i tradycja upamiętniania cierpień imamów bogato opi-

Męstwo Husajna jest postrzegane przez szytów jako najbardziej przykładowe cierpienie i represji, które dotknęły członków Domu Proroka. Choć to postaci Husajna poświęca się najwięcej uwagi w szyickiej martyrologii, do wiadczenia cierpienia b d męskiej mierci wspólne było – jak wierzą szyici – wszystkim członkom Domu Proroka, samemu prorokowi, jego rodzinie i kolejnym imamom. Poczwszy od aktu niesprawiedliwego wyrzuczonej Alemu, polegającego na pozbawieniu go prawa do należnego mu przywództwa, kolejni imamowie (i ich uczniowie) byli skazani na cierpienie z rękami kolejnych, wrogich im, kalifów. W tym bolesnym do wiadczeniu przez wieki uczestniczyła cała wspólnota szyicka. Jak zauważa Ayoub: „cierpienia wi tej rodziny są postrzegane przez szyickie wspólnoty jako kulminacja wszystkich cierpień wiernych od początku ludzkiej historii po jej ostateczne spełnienie”<sup>51</sup>.

Cierpienie, relacjonowane w religijnej historii o losach imamów, ma wielką wartość w szyickiej teologii. Przypisuje mu się zbawczą rolę. Do wiadczenia cierpienia, b d ce uczestnictwem w cierpieniu imamów, b dzie prowadzi do ostatecznego odkupienia wspólnoty wiernych u kresu czasów. Jak pisze Ayoub: „cierpienie imama Husajna traktowane jest przez szytów jako źródło zbawienia na drodze interaktywnej i na ładowania go przez wspólnoty wiernych”<sup>52</sup>.

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 b d wydarzenia, jakie rozegrają się u kresu czasów. W wydarzeniach tych wielką rolę odegra postać dwunastego imama szyckiego.

Dwunasty imam, noszący imię Muhammad, zgodnie z szyicką tradycją przyszedł na świat ze związku bizantyjskiej niewolnicy i jedenastego imama Hasana al-Askariego<sup>53</sup>. Gdy Al-Askari zmarł w roku 873, społeczność szytów pogryła się w niepewność 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.

<sup>51</sup> M. Ayoub, dz. cyt., s. 24.

<sup>52</sup> Tamże, s. 15.

<sup>53</sup> 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 zauważył Danecki, w ówczesnej szyickiej społeczności ci powstało wiele różnych koncepcji co do dalszych losów linii imamów<sup>54</sup>.

Czasy szyitów uważały, że imam zmarł bezpotomnie, więc imamat powierzyć trzeba jego bratu. Inni twierdzili, że imam zniknął z 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 wrogiem kalifatem Abasydów. Ostatecznie koncepcja, 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 imama<sup>55</sup>. 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 imama<sup>56</sup>. W roku 941 zmarł ostatni deputowany, zwany As-Simarrim, który tuż przed śmiercią otrzymał od ukrytego imama wiadomość następującą:

W imię Boga łaskawego i miłosiernego! O, Ali Muhammadzie As-Simarrim, niech Bóg zwielokrotni twoje nagrody twoim braciom. Już tylko sześć dni dzieli cię od śmierci. Dopilnuj więc swoich 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 skamienieją, a świat nie wypełni się tyrani ...<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> J. Danecki, dz. cyt., s. 281–284.

<sup>55</sup> Szyicka nauka o ukryciu ostatniego imama omawia M. Momen, dz. cyt., s. 161–166. Położenie i znaczenie ostatniego imama w kontekście eschatologii i apokalipsy omawia M. Ayoub, dz. cyt. s. 216–230.

<sup>56</sup> M. Ayoub, dz. cyt., s. 162–164.

<sup>57</sup> Cytuj 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 niemożliwy<sup>58</sup>. Sami szyici, wyjaśniając ukrycie ostatniego imama, wskazują, że był to jedyny sposób ochrony jego życia przed represjami i śmiercią ze strony wrogów, przede wszystkim ówczesnymi władzami kalifatu Abbasydów<sup>59</sup>.

Nauka 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 nastąpi 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 nie w tam, gdzie został zamordowany Ali. Co więcej, przyjdzie Mahdiego ma dokonać się w szczególnym dla szyitów dniu, mianowicie w czasie wiata Aszury, upamiętniającej męczeństwo Husajna<sup>60</sup>.

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

<sup>58</sup> Pomimo szyickiej nauki mówi się, 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.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> M. Ayoub, dz. cyt., s. 224.

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

Chociaż szyici inaczej rozumieją to samo Mahdiego, zgadzają się z wykładnią sunnicką, że jego nadejście (bądź celem 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”<sup>61</sup>. 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 przypisywane szóstemu imamowi szyickiemu, Dżafarowi as-Sadikowi:

Gdy zobaczycie, że prawda zginie, a ludzie prawdy znikną, 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 żądań; gdy zobaczycie, jak ludzie fałszują słowa ludzkiej prawdy, zobaczycie zło na wolności i czyniących zło bez przeszkód i żadnych zahamowań, zobaczycie moralną deprawację manifestującą się otwarcie, między innymi zadowolonych z innych mężczyzn, kobiety zaspokajane przez kobiety...<sup>62</sup>.

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, wiadczy 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-Dad dżala. Ma on ucieleśnić 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-

<sup>61</sup> Tamże, s. 224.

<sup>62</sup> Cytuj za: M. Momen, dz. cyt., s. 167.



siejszej stolicy kalifatu Umajjadów – ma pojawić się potomek kalifa Jazyda, zwany As-Su'ani. Jego apokaliptyczny potomek zgromadzi wielką armię i wyruszy, by zniszczyć Mekkę i Medynę oraz zgładzi Mahdiego. Bóg pokrzykuje te plany i sprawi, że armia potomka Jazyda pochłonie rozstępną ziemię<sup>63</sup>.

Wiara, że Mahdim jest w istocie ostatnim imamem szyickim, pochodzi 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 do wiadczały przez wieki wielkich cierpień, niejednokrotnie ponosić śmierć, Mahdi staje się w eschatologii i w apokalipsie szyickiej mścicielem, szukającym zemsty za cierpienia i przelanej krwi imamów oraz ich wiernych wyznawców. Jego misja przyniesie im wynagrodzenie niesprawiedliwości, wyrzdzonych Domowi Proroka i zaprowadzi sprawiedliwość. Jak pisze Ayoub:

Ze swojej kwatery w Kufile, Mahdi wyśle armię męczenników i aniołów i dionów by podbili ziemię. Pomści on krew Husajna i zabije potomków jego morderców jako karę za czyny ich ojców<sup>64</sup>.

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 wyrzdzone. 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 Proroka i potomek Alego, ale – co ważniejsze – ten, który powstaje (*ka'im*) i bierze odwet za wszystko to, co złego wydarzyło się w tej historii szyizmu oraz za wszystkie

<sup>63</sup> M. Ayoub, dz. cyt., 222–223.

<sup>64</sup> 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 Karbali<sup>65</sup>.

Szyici podzielają obecne w muzułmańskiej tradycji apokaliptycznej przekonanie, że po powrocie Mahdiego i po pokonaniu przez niego sił zła, zaprowadzi on na ziemi rząd sprawiedliwy 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 w tej historii szyizmu o cierpieniach potomków proroka. Rząd Mahdiego będzie rządem sprawiedliwym, bo przywróci Domowi Alego należne mu miejsce. Dopiero u kresu czasów, dwunasty imam szyicki obejmie władzę nad wspólnotą wiernych muzułmanów, którzy to władzę nieślusownie odebrano już pierwszemu imamowi Alemu.

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

Husajn będzie wiadkiem śmierci Mahdiego [...]. Pochowa on Mahdiego i będzie rządził na jego tronie ze swoimi towarzyszami, który razem z nim zginął 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 sprawności te 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 ziemská część naszego dramatu<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> A. Amanat, *Apocalyptic Islam ...*, s. 4.

<sup>66</sup> M. Ayoub, dz. cyt., s. 228–229.

Członkom Domu Alego przypisuje się znaczące role nie tylko w apokaliptycznych zmaganiach sił dobra i zła, lecz także w samym sędzie ostatecznym. Szyickie wyobrażenie sędzie 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 specyficznego szyickich nauk o autorytecie imamów i konieczności podporządkowania się ich przewodnictwu, werdykt wydany w trakcie sędzie ostatecznego zależy od tego, czy dany człowiek pozostawał życiowo wierny imamom. Posłuszeństwo imamom staje się w szyickiej eschatologii decydującym kryterium ostatecznego rozliczenia pomiędzy Bogiem a ludzkością. Imamowie uczestniczą będzie ostatecznym sędziem nad ludzkością, pamiętajcie, kto był im wierny, a kto nie. Jak zauważa Ayoub:

Wiele z rozważań przez nas tradycji zrównuje umiłowanie wi tej Rodziny z wiarą w Boga i nienawiścią w stronę niewiernych (*kufi*). Akceptacja *walajji* imamów jest częścią wiary w jedno Boga, a jej odrzucenie jest miernym grzechem jak uznanie innych bogów obok Allaha<sup>67</sup>.

Dzie sędzie ostatecznego będzie jednocześnie nie 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 jak dymiącym ornamentem. Znajdą się tam dwie wietliste platformy, każda o długości stu mil, umieszczone po prawej i lewej stronie tronu. Hasan i Husajn zasiadną każda z nich by ozdabiać tron Boga niczym dwa kolczyki, które ozdabiają twarz kobiety<sup>68</sup>.

Podobna chwalebna stanie się udziałem Alego. W tradycji szyickiej znajdujemy przekaz mówiący, że ognie piekielne będzie ochładzały

<sup>67</sup> M. Ayoub, dz. cyt. s. 207.

<sup>68</sup> Tamże, s. 201.

i cofa przed nim, tak e b dzie mógł on ocali z piekła ka tego człowieka, w którym odnajdzie cho odrobin miło ci wzgl dem imamów. W trakcie s du ostatecznego to Ali strzec ma mostu prowadz cego do bram raju, rozpostartego nad ogniami piekielnymi, dopuszczaj c do raju tylko tych, którzy pozostawali mu wierni.

Zdaniem Ayouba jednym z bardziej znac zych, apokaliptycznych symboli ostatecznej rekompensaty cierpie wszystkich uczniów imamów, jaki pojawia si w szyickich spekulacjach o ko cu wiata, jest zbiornik wodny zasilany wodami rajskiej rzeki *Al-Kawsar*<sup>69</sup>. Znajdzie si on w miejscu, gdzie ludzko zgromadzi si na s d ostateczny. Jego długo ma by jak odległo pomi dzy Damaszkim a Jemenem. Jak przekazuje tradycja szyicka, stra nad zgromadzon w tym miejscu, cudown wod obj ma prorok Muhammad i Ali. Zgromadzona ludzko , oczekuj c na s d, stoj c nago w bezlitosnych promieniach Sło ca, b dzie odczuwa przemo ne pragnienie. Ali i Muhammad pozwol skosztowa zgromadzonym cudownej wody, jednak e przywilej ten dost pny b dzie tylko tym spo ród wszystkich zgromadzonych, którzy za ycia wierni byli Domowi Alego. Tradycja muzulma ska przypisuje wodzie, pochodz cej z rajskiej rzeki, cudowne wła ciwo ci. Człowiek po jej skosztowaniu ma ju nigdy wi cej, przez cał wieczno , nie odczuwa głodu, a zdaniem szyitów, przyjemno ci wynikaj ce z jej spo ycia maj by tym wi ksze, im wi ksza była miło danej osoby wobec Domu Alego.

Apokaliptyczna wyobra nia szyicka umieszcza w scenariuszu ko ca wiata jeszcze jedn , szczególnie wa n dla szyitów posta – Fatim , córk proroka Muhammada, on Alego, cierpi c matk imamów Hasana i Husajna<sup>70</sup>. W czasie s du ostatecznego przekroczy ona most prowadz cy do raju na wietlistej wielbł dzicy, otoczona zast pami aniołów. Ma dotrze a do boskiego tronu i tam, dzier c zakrwawion szat swojego zamordowanego syna Husajna, błaga Boga o sprawiedliwy s d nad jego oprawcami. Umieszczona u bram piekieł, b dzie przygl da si pot pionym, a je li dostrze e w ród nich człowieka, który pozostawał wierny (przynajmniej odrobin ) wobec

<sup>69</sup> Tam e, s. 205–210.

<sup>70</sup> Fatima Az-Zahra (605–632) – ona Alego, ukochana córka proroka Muhammada, w tradycji szyickiej jako cierpi ca matka imamów podziela niejako ich szczególny status, uwa ana jest bowiem za nieskalan wszelkim grzechem i złem. Traktowana jako najdoskonalsza kobieta islamu. Sylwetk Fatimy w tradycji szyickiej przedstawia wyczerpuj co M. Ayoub, dz. cyt., s. 48–52.

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

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 dzielą 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 raju, i tych, którzy jako niewierni, zasłużyli na mękę 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, w tej historii o cierpieniach Domu Alego. Z jej perspektywy apokalipsa szyicka i zawarty w niej obraz końca świata wydaje się stanowić ostateczne spełnienie nauki o dziejowym posłannictwie i mesjaszstwie imamów. Dopiero u kresu czasów cierpienia 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 raju. Tylko do wiadczenia 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 stanowi mały wieczny dowód jego mesjaszstwa, dowód, który jednocześnie jest zbawczą mocą cierpienia<sup>72</sup>.

Wydaje się, że religijna wyobraźnia eschatologiczna i apokaliptyczna, gdy bliżej zapozna się z jej wytworami, stanowi kolejny z wielu dróg zmagania się człowieka z uniwersalnymi i nieodłaczalnymi

<sup>71</sup> Tamże, s. 214.

<sup>72</sup> Tak 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 więc zaryzykować stwierdzenie, że jest to pod pewnymi względami główny i wiodący problem, wokół którego skupiają się nauki szyizmu dwunastu imamów. Jak wspomnieliśmy na początku, teologia szyicka 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 stanowi dla nich drogę, która prowadzi do jej poznania. Powrót ostatniego imama jako Mahdiego u kresu czasów nieprzypadkowo wpisuje się w tę opozycję. Jest on przeciwko ostatecznym i pełnym objawieniom 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 ...<sup>73</sup>.

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 przeledzeniu wymowy wydarzeń ostatecznych w szyizmie możemy dojść do wniosku, że tym ukrytym sensem jest właśnie ta historia o cierpieniu imamów, kumulującym się w sobie cierpienie całej ludzkości, a przede wszystkim nauka o wynagrodzeniu tego cierpienia przez Boga, gdy wiat 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. Bertharsson, London 2002.

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

---

<sup>73</sup> 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 Iraka i muzułmańskich*, 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'ite 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 kości. Eschatologia w dramaturgii Juliusza Słowackiego na przykładzie Księżki 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 Orygenesesa 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 poety twórczości Juliusza Słowackiego pojawiają się również w tym sugerujące obecność w tej twórczości tradycji herezjologicznej, najważniejszym zaś źródłem mistycyzmu Słowackiego było Pismo wiążące 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 poezji Słowackiego. Badania tego typu były już wielokrotnie podejmowane i tworzą spójny korpus tekstów<sup>1</sup>.

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

Chciałabym natomiast przyjrzeć 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 – czy 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 niezwykle scenografię, która umożliwiała mistyczną konfrontację. Jedną z takich wyjątkowych „przestrzeni” okazuje się właściwie scena świątynna. Jest ona ważna ze względu na wyrażenie nawiązania do *Apokalipsy w. Jana*, a ponadto w znaczący sposób wpływa na strukturę utworu. Warto zaznaczyć, że odniesienia do procesu świątynnego pojawiają się we wszystkich trzech dramatach, kluczowych dla tego mistycznego okresu twórczości Słowackiego – *Księdza Marku*, *Sen srebrny Salomei* oraz *Samuelu Zborowskim*.

Zaproponowana przeze mnie lektura *Księdza Marka* oraz *Sen srebrny 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. Wątpliwość o moich rozważaniach buduje analiza wykorzystanych w tych utworach rozwiązań konstrukcyjnych, pozwalających Słowackiemu na stworzenie szczególnej sceny, na której zaprezentowane zostaną wizje o wyrażeniu mistycznej proveniencji.

## 1.

Obydwu omawianym tu dramatom początkowo stawiano prawie dokładnie takie same zarzuty: niejasność, zbyt rozbudowane monologizmy, 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 w tym celu, o czym mówi się w dramacie, nie jest przeznaczona dla oczu odbiorców. Marta Piwińska tłumaczyła to koniecznością misteryjnego odczytania *Księżki z Marka*<sup>2</sup>, Alina Kowalczykowska w odniesieniu do *Snu srebrnego Salomei* udowodniła, że podział ten ma wspomagać rozdzielenie w zła tragiczno-komicznych wątków<sup>3</sup>. Wydaje się, że ta szczególna konstrukcja sceniczna ma jeszcze inny cel. Dzięki takiej technice odbiorca ma bowiem możliwość obserwowania tzw. rzeczywistości objawionej<sup>4</sup>. Słowacki poprzez monologowe i teichoskopiczne konstrukcje dramatu tworzy przestrzeń indywidualnej konfrontacji z Eschatonem. Odbiorca zostaje postawiony nie wobec wykreowanej na scenie rzeczywistości apokaliptycznej, a wobec jej wizji, z której na jego oczach mierzy się bohater. Warto zaznaczyć, że jest to technika bardzo podobna do tej, którą Słowacki wykorzystał, tworząc *Króla-Ducha*<sup>5</sup>. Zanim jednak przejdę do analizy wybranych fragmentów opowiada o obecnych w omawianych dramatach, chciałabym na chwilę zatrzymać się przy samej kreacji przestrzeni, w której zostaną one zaprezentowane.

<sup>2</sup> M. Piwińska, *Wstęp* [w:] J. Słowacki, *Księżka z Marka*, oprac. M. Piwińska, Wrocław 1991.

<sup>3</sup> A. Kowalczykowska, *Słowacki*, Warszawa 1994, s. 187–191.

<sup>4</sup> Wieliśmy 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 również dramatycznie niemożliwej – «wiatoobrazu», jaki niosły nowożytna nauka, filozofia, mistyka i teologia”. J. Ławski, *Credo mistyka. Funkcja słowa w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Poetyka przemiany człowieka i wiata w twórczości Juliusza Słowackiego*, red. M. Wieliński, Olsztyn 1997, s. 63.

<sup>5</sup> Zob. U.M. Pilch, *Pejzaż przeżycia mistycznego w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego* [w:] *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, red. G. Halakiewicz-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 u według Króla-Ducha* [w:] *Ikona i romantyzm. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Nieborów 26–28 czerwca 1975*, red. M. Poprzyszka, 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 sprzeczny z *Księdzem Markiem*, operuje prostym, ale tym bardziej rygorystycznym, a przez to skutecznym konceptem teatralnym frenetycznego zewnętrza, które ukazuje się jedynie w teichoskopii, i scenicznego wnętrza rodzinnego. *Ksiądz Marek* jest wprawdzie równie tekstem zwartym, co ma swój wag wobec koncepcji dramatu otwartego, jaka skłoniła przywieca Słowackiemu, nie wykazuje jednak żadnej jednoznacznej struktury dramatycznej, jak *Sen srebrny Salomei*, gdzie punktem wyjścia jest historyczne zdarzenie<sup>6</sup>.

Nie sposób nie zgodzić się z tym. 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 do swojej (a także odbiorcy) przestrzeni, aby zaprezentować swoją interpretację dokonujących się wydarzeń<sup>7</sup>. Monologi, które wypowiadają kolejne postaci, to efekt narzucenia na prezentowaną przestrzeń porządkujących wyobrażeń 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 sceniczną w *Księdzu Marku*, ta bezpośrednio zaprezentowana odbiorcy, zostaje wyraźnie ograniczona. Nie ma tutaj możliwości

<sup>6</sup> G. Ritz, *Poeta romantyczny i nieromantyczne czasy. Juliusz Słowacki w drodze do Europy – pamiętniki polskie na tropach polskiej to samo ci*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2011, s.160.

<sup>7</sup> Szczególnie dobrze widać to w pierwszym monologu Księcia Marka, który podkreśla pojęcie ubóstwa i przepychu obecnego w barskiej szopie, aby przywołać obraz Betlejem. Por. KM, akt I, w. 370–495.

adnego jej otwarcia, wręcz przeciwnie – sami bohaterowie kilkakrotnie akcentują jej zamknięcie<sup>8</sup>. W *nie srebrnym Salomei* został zastosowany bardzo podobny zabieg – wisko 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 pejzajów, 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* do tego przede wszystkim sam tytułowy karmelita, Judyta oraz Kosakowski, w *nie 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 istnieje 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 konieczności<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Szczególnie wyraźnie widać to w akcie II podczas sceny, w której Kosakowski rozmawia z Judytą odprowadzając bosiny.

<sup>9</sup> A. Pilewicz, *Pomiędzy „Genesis” i „apokalipsis”. O motywach teatralnych w „nie 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 szczególny sposób wykorzystuje technikę *decorado verbal*<sup>10</sup>, zaczerpniętą z dramaturgii hiszpańskiej. Kolejne opowiadania bohaterów konstruuje wręcz z mistrzostwem wirtuoza. Co ciekawe, do tej pory badacze nie dostrzegli podobieństwa między wizualizacją tych pozakulisowych przestrzeni a kreacją, której poeta dokonuje w *Podróży do Ziemi w tej*.

Ryszard Przybylski wskazywał, że w poemacie tym dochodzi do głosu specyficzna strategia Słowackiego: narrator opowie ci 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 adresata<sup>11</sup>. 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 *Księdze 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 scenicznej<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> „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, deñados 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> W *nie 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,

**e tu le y Polska w łobie**<sup>13</sup>

Lecz Polska nie tego wieku,

ywa – nie przez nasze czyny (KM, akt I, w. 423–426)<sup>14</sup>.

Szanuj! – bo tu, gdzie my żyli,

ród naszej niby opieki,

Bogu i ziemi na chwał

**Poczło 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 niedzi? – Ta pusta

Stodoła, **ta szopa** yda,

Panie, palacem się wyda,

Jeśli 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 wypowiada monolog, w którym zostaje przywołany obraz szopki betlejemskiej (por. akt III, w. 591–795). *Ksiądz Marek i Sen srebrny Salomei* skonstruowane w oparciu o te same techniki prezentacji, inna jednak jest w każdym z utworów hierarchia tych technik.

<sup>13</sup> Wszystkie wyrażenia w tekście pochodzą od autorki artykułu.

<sup>14</sup> 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 wygnania oczyma.  
**Patrzaj**, co tutaj jest bruków  
 Z jedwabi... **gdzie okiem trę**,  
 Dywan na powietrzu trzyma  
 Srebrne gwiazdy i miosoty,  
 Kwiaty, takie winogrody,  
 e daj 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 popluczone obrazy Betlejem i Golgoty. Judyta zaś w swojej relacji walki ogląda danej z barskich murów wprowadza w teki starotestamentowe:

Judyta

Panie! ty wczoraj z reduty  
 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 konfederacji barskich walk Karola Wietyna i Ernesta Birona.

Tym samym Barłczy w sobie Golgotę, Betlejem i Wieczernik. Obrazy te zostały przez Słowackiego wprowadzone do tekstu w taki sposób, że niemożliwe okazuje się ich rozdzielenie.

Bar urywa 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 apostołów<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> M. Krajkowski, *W teki gnostyczne w Księdzu Marku Juliusza Słowackiego* [w:] *Sym-*



Bar to wi c po pierwsze konkretne miejsce walki powsta czej, po drugie – ołtarz o ary rozumianej w sensie chrze cija skim, po trzecie za – symbol odwołuj cy si równie do tradycji starotestamentowej<sup>16</sup>.

Wszystkie przywołane tutaj narracje opieraj si na takiej samej zasadzie konstrukcyjnej. Nad wła ciw scenogra miejsca akcji zostaj nabudowane obrazy, które działaj jak pewien rodzaj nakładki, wypełniaj cej kreowan w opowiadaniach przestrze . To dzi ki tym sugestywnym wtr ceniom, doprowadzaj cym do dynamicznego i gwałtownego przeobra enia pejza u, narracje postaci zyskuj wyra - ne apokaliptyczno-eschatologiczne znamiona.

Podobnego zabiegu Słowacki dokonuje w *nie srebrnym Salomei*. Tutaj pojawia si przede wszystkim odniesienie do przestrzeni Ogrójca. Po raz pierwszy obraz zapowiadanej m ki ujawnia si , kiedy Gruszczy ski w li cie do Regimentarza przekazuje mu przepowiedni Wernyhory, a Regimentarz poprzez swój ironiczn wypowied neguje mistyczny sens wizji. Sam Gruszczy ski pocz tkowo te nie daje jej wiary. Ale ju podczas kolejnej rozmowy z Pafnucym postawa bohatera si zmienia:

Gruszczy ski

**wi tynia to purpurowa**

Pokuty, pier moja stara,

W której si serce rozpara

Na wszystkich szwach, krwi lej ce:

(...)

---

*bolika romantyczna w poezji mistycznej. Słowacki i inni*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak, Toru 2009, s. 94

<sup>16</sup> „Czy Bar jest Golgot Polski czy Betlejem? Czy skazanym na zagład r k sprawiedliwego Jehowy, «zatrąciela narodów / Wywrotnika twierdz i grodów», grzesznym miastem podobnym do Sodomy i Gomory? Oto ginie pod bo ymi plagami w ogniu, wojnie i zarazie. Ksi dz Marek widzi na niebie straszny znak: ta cz cego Ko ciotrupa. I widzi karz cy Bar-Polsk miecz Archaniola. Ale ten miecz za chwil przemieni si w wieniec m cze ski. Ale to miasto jest umajonym na wi t o ar ołtarzem. Tu, w dniu Zesłania Ducha wi tego, gdy Rosjanie wzi li Bar, wydano narodowi nowe prawo...”. M. Piwi ska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 202.

**Pod bicz o aruje ciało,**  
A jednak ptaszyna licha  
W piersi mojej ledwo ywa,  
**O odwrócenie kielicha**  
**Modli si** (...) (SSS, akt I, w. 399–402, 407–411).

Odwołanie do Ogrójca powróci w tek cie jeszcze raz, w opowie ci Pafnucego:

Pafnucy

Były dwie płon ce wiece  
I dwa umarłe ksi yce  
**ród straszliwego ogrojca;** – (SSS, akt III, w. 336–338).

Z kolei Ksi niczka w swojej wypowiedzi przywołuje bezpo rednio wizj z *Apokalipsy Janowej*:

Ksi niczka

Ach i wioszczan ulic  
Leci rycerz – tak e chaty,  
Mieczy jego błyskawic  
O wiecone, wiec w sadach  
Jak złoto-ró ane kwiaty... (SSS, akt I, w. 316–320)

Przestrze dramatu jest tutaj de niowana jako miejsce m ki. Towa- rzyszy temu jednak motyw Betlejem, który mo na interpretowa jako nadziej na powtórne odrodzenie.

Sawa

To, o czym jak wiecie sami,  
ni si nam pod mogiłami.  
**I tak to Betlejem złote,**  
**O wiecone...** gwiazd było  
Rozlewaj c t sknot ,  
Sło cem my li zakrwawionych (SSS, akt IV, w. 189–194).

Kolejni bohaterowie w odmienny sposób konceptualizują przestrze przywoływany w ich opowiadaniach. Proces narzucania na przestrze kolejnych wyobrażeń zostaje szczególnie uwypuklony na początku aktu IV, kiedy to prób interpretacji wiata 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 Wigilijnej<sup>17</sup>, a także wspomnienia Gruszczyńskiego o wizji Chrystusa wzywającego go do walki<sup>18</sup>. 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 Gruszczyńskiego na tę samą przestrze nakłada obraz Ogrójca. Jednocześnie obydwójce mierzą się nie tylko z sytuacją bezpośrednio pokazaną na scenie, lecz także ze „wiatoobrazem”, który kreują poprzez swoje opowieści.

## 2.

Szczegółowa analiza kolejnych monologów obecnych w *Księdzu Marku i nie srebrnym Salomei* oraz wzajemnych relacjach 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 przestrze obydwu dramatów niesie w sobie ogromny ładunek znaczeń symbolicznych. Na wzór barokowego paradoksu łączy czy 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 swój niegotowość. Paradoksalnie,

<sup>17</sup> Salomea kieruje swoją wypowiedź do Semenki, przekształcając tym samym obraz stepu ukraińskiego. Por. SSS, akt III, w. 775–787.

<sup>18</sup> 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 *Księża Marka* oraz *Sen srebrnego Salomei* została zbudowana w taki sposób, aby każda relacja uzupełniała poprzedni opis i jednocześnie nie otwierała miejsca dla kolejnego opowiadania. Tym samym efektem sekwencyjnej struktury utworu staje się wzajemne nakładanie się na siebie synoptycznych obrazów prezentowanych przez kolejnych bohaterów<sup>19</sup>. Tworzy w efekcie konstrukcję *work in progress*, wymuszając 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 te interpretacji rzeczywistości bezpośrednio dostępnej bohaterom (*Księżdz Marek*). Kolejne opowiadania stanowią element czynny, gdyż 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 oblicza<sup>20</sup>.

Sam konfrontacyjny, jak i jej ocen, utrudnia włączenie w prezentowane narracje metaforyki teatralnej. W *nie srebrnym Salomei* zostaje ona kilkakrotnie bezpośrednio przywołana w wypowiedziach bohaterów.

<sup>19</sup> W podobny sposób zostaje również zbudowany *Samuel Zborowski*. Struktura tego tekstu jest jednak bardziej skomplikowana i chaotyczna. Włodzimierz Szturc sugerował wręcz, że dopiero nieliniowa 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 Samuelu Zborowskim* [w:] tegoż, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001.

<sup>20</sup> 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 Księżdz Marek, nie ma też „aktora strasznego”, tzn. w pełni wiadomego 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 popatrz ;

Pomn c na te sine chłopczyki,

**Na jakim one teatrze**

**Zakrwawionym czyniły horrory...** (SSS, akt II, w. 126–129)

Regimentarz

I zdaje si , gdy wiegoc ,

e ta ziemia cała gajem

Zielonym, gwiazd i rajem,

**Gdzie za teatru kurtyń**

**Ludzie lepsi za kraj gin .** (akt III, w. 59–63)

Pafnucy

e ze srebrnego jeziora

**Zrobi si teatrum nowe,**

**Na którym mier jak aktorka**

**Swe tragedie purpurowe**

**B dzie odgrywa w ciemno ci;** (SSS, akt III, w. 211–215)

Relacje kolejnych bohaterów roszcz sobie prawo do obja niania znacze , do pewnego usensownienia wydarze , jawi cych si postaciom jako chaotyczne. Z jednej strony cała metaforyka teatralna obecna w relacjach bohaterów (która nie ogranicza si wyłącznie do przytoczonych wy ej fragmentów) staje si narz dziem, umo liwiaj cym konceptualizacj fragmentu rzeczywisto ci, prze ltrowanie go, obramowanie, stworzenie pełnoprawnego pejza u wewn trznego i wpi sanie go w struktur dramatu<sup>21</sup>. Z drugiej strony jednak, wł czenie w te narracje odwoła do sztuki teatralnej, wyra nie odsyłaj cych do problemu iluzji, podwa a ich obiektywny status i zmusza do zadania pytania o „prawdziwo ” prezentowanych relacji.

<sup>21</sup> Zob. A. Pilewicz, *Pomi dzy „Genesis” a „apokalypsis”. O motywach teatralnych w nie srebrnym Salomei Juliusza Słowackiego*, dz. cyt; E. Nowicka, *O metaforze teatralnej w dramatach Juliusza Słowackiego* [w:] *Słowacki teatralny*, red. K. Kurek, Pozna 2006.

W *Ksi dzu Marku* zastosowany został podobny zabieg. Bohaterowie nie przywołują w swoich replikach metafory *theatrum mundi*, ale za to ich wypowiedzi zostają wyrażone nie obramowane, dzięki wprowadzeniu co najmniej kilku chwytów scenicznych. Pierwszy monolog Ksi dza Marka wieczywybuch armaty, który ma spełniać rolę Bożego znaku. Zanim bohater skieruje swoje słowa do przełożonego karmelitów, wykona symboliczny gest przypasania pałasza pozostawionego przez Regimentarza. Sceniczne gesty<sup>22</sup>, wykorzystanie rekwizytów<sup>23</sup> czy kostiumów<sup>24</sup> – wszystkie te zabiegi równie odwołują się do problematyki teatralnej i nierozdzielnie 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 nie – zostają postawieni wobec pytania o prawdziwość tych obrazów i ich właściwe znaczenie. W tym kontekście należy rozpatrywać również *Ksi dza Marka* i *Sen srebrny Salomei* sceny s du.

### 3.

Powyższe wnioski skłaniają do zadania pytania o sposób scalenia wizji, które zostają zaprezentowane odbiorcy w kolejnych aktach *Ksi dza Marka* i *Sen srebrny Salomei*. Wydaje się, że do scalenia tego dochodzi właśnie podczas sceny s du, która wieczyakcją obydwu dramatów. To właśnie sceny nawijające do procesu sądowego okazują się kluczem do rozwinięcia tych dwóch projektów dramatycznych.

<sup>22</sup> Na przykład: przypasanie pałasza przez Ksi dza Marka (akt I, w. 555–565), gest ukorzenia się Judyty przed Kosakowskim (akt I, w. 826–827), pochwycenie przez karmelita sztandaru jako znaku walki (akt II, w. 416–422), nakazanie Judycie gestem aktu pokory przez Ksi dza Marka (akt II, w. 754–756), a przede wszystkim odsłonięcie skrzydła namiotu przez Puławskiego (akt III, w. 550–552).

<sup>23</sup> Szczególnie ważne są tutaj „srebrna szabla” i „chusta rumiana”, które stanowią dla Bojwiła znak do zabicia Rabina (akt I, w. 1146–1161).

<sup>24</sup> Między innymi: zasłonięcie się Judyty welonem (akt I, w. 794–795, w. 869–871), pojawienie się Ksi dza Marka w ornamencie (akt II, w. 279–280), zmiana kostiumu Kosakowskiego (akt III, w. 26–34).

Cały pi ty akt *Snu srebrnego Salomei* zostaje zorganizowany wokół obrazu s du. Kontekst ten zostaje dodatkowo uwypuklony dzięki informacjom zawartym w diadaskaliach. Sposób zorganizowania przestrzeni zostaje podkreślony również w rozmowie Regimentarza i Księcia:

Regimentarz

Czemu , moja panno, dzieło nie w czerni?

W dzieło tak straszny, tu, gdzie kryminały

B d s dził... Towarzysze pancerni,

Zasiadajcie... upan wdziałem dzieło białe –

Gdy go zrzuc , to b dzie czerwony...

Kaza w cerkwi uderzy w dzwony

I wprowadzi tu hersztę rzeźnię. (SSS, akt V, w. 35–41)

Regimentarz projektuje scenę , wyznacza kolejnym bohaterom właściwe im pozycje, a sam przyjmuje 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 s du to ta, której organizatorem staje się właściwie ukraiński wieszcz.

W *Księdzu Marku* scena s du odbywa się tak naprawdę dwukrotnie. Pierwszy raz zostaje ona przywołana w wypowiedzi Towarzysza, który opowiada o kazaniu karmelity. Drugie nawiązanie do s du to zamykająca dramat sceną, kiedy to Ksiądz Marek dokonuje już nie symbolicznego s du, tak jak miało to miejsce w pierwszej scenie, ale s du właściwego, szczególnie przejmującego, odbywającego się bowiem w momencie upadku Baru.

*PULAWSKI odkrywa namiotu skrzydło*

*i pokazuje się plan pełny ołnierstwa,*

*chorych szpitalnych.*

*Niektórzy leżą prawie nadzy na tapczanach,*

*trupom podobni. W rodku motłochu,*

*na rusztowaniu z łódek szpitalnych,*

*stoi KSIĄDZ MAREK z krzyżem,*

*w podartym i pokrwawionym habicie.*

Sceny s du w *Ksi dzu Marku i nie srebrnym Salomei*, mimo e wprowadzone do dramatów w odmienny sposób, podkre laj wla ciwe znaczenie konfrontacji z obrazem apokalipsy, eschatologiczn wizj , z jak musieli zmierzy si bohaterowie tych utworów. To wla nie owa konfrontacja i jej ostateczny efekt staj si przedmiotem s du. Odbiorca patrz c na zmagania bohaterów, obserwuj c to wszystko z wyszego poziomu, musi dokona tej samej operacji.

Jak wspomniałam, do owej konfrontacji dochodzi równie w innym dramacie Słowackiego. *Samuel Zborowski* również został oparty na motywie s du, który wpływa tak e na struktur ostatniego kadru tego dramatu<sup>25</sup>. W konsekwencji wpływa za na cał konstrukcj dramatyczn . Scena s du pozwala bowiem na wpisanie w struktur pi tego aktu wszystkich obrazów, które pojawiaj si w poprzednich aktach. Dopiero z tej perspektywy uzyskuj one wla ciwe znaczenie. T szczególn perspektyw podkre la dodatkowo wypowied samego Bukarego:

[Bukary]

Co za widok z tych wschodów!

**Cały teatr narodów!**

wiatowych stwórcu dzieł

Pełny wiata i mgieł...

(...)

O ten lew bazaltowy

Opr si – **widz st d**

Mgł i ogie , i s d...<sup>26</sup>

Zestawienie tych trzech procesów s dowych – obecnych w *nie srebrnym Salomei*, *Ksi dzu Marku* i *Samuelu Zborowskim* – pozwala na sformułowanie wniosku, e prawdziwa scena ko ca w mistycznych utworach Słowackiego to tak naprawd konfrontacja ze stworzonym

<sup>25</sup> Cie la-Kortowska twierdzi wr cz, e cały dramat zbudowany jest z szeregu niepołączonych ze sob scen-obrazów, a jedynym „wla ciwym zdarzeniem” w dramacie jest proces s dowy, który ma miejsce w akcie V. Por. M. Cie la-Korytowska, *Rozkład formy dramatycznej Samuela Zborowskiego pod wpływem mistycyzmu Słowackiego* [w:] *Dramat i teatr romantyczny*, red. D. Ratajczak, Wrocław 1992.

<sup>26</sup> J. Słowacki, *Samuel Zborowski* [w:] tego , *Dzieła*, red. J. Krzy anowski, t. X, Wrocław 1959. Akt V, w. 35–38, 41–43.



przez bohaterów „wiatroobrazem” i interpretację rzeczywistości, jak on w sobie zawiera. To proces, w którym chodzi przede wszystkim nie o skazanie bądź uniewinnienie, ale o dotarcie do ról własnego „ja”. Paradoksalnie, to właśnie scena służy szczególnie mocno uwypuklaniu istniejącej w całym dramacie napiętej między iluzją a deziluzją, wiatem 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 służy zmuszaniu 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 wewnątrz trzyny w Królu-Duchu Juliusza Słowackiego*, „Ruch Literacki” 2004, z. 1.
- Juszczak W., *Lekcja pejzażu według Króla-Ducha* [w:] *Ikony i romantyzm. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Nieborów 26-28 czerwca 1975*, red. M. Poprzyszka, Warszawa 1977.
- Ławski J., *Credo mistyka. Funkcja słowa w genezyjskiej twórczości Słowackiego* [w:] *Poetyka przemiany człowieka i wiata w twórczości Juliusza Słowackiego*, red. M. Liwiński, Olsztyn 1997.
- Ławski J., *Ironia i mistyka. Do wiadzenia 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., *Ksiądz* [w:] D. Kosiński, *Polski teatr przemiany*, Wrocław 2007.
- Kowalczykowska A., *Słowacki*, Warszawa 1994.
- Krajkowski M., *W tki gnostyczne 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 myślenie 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 przejęcia 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 nie-srebrnym Salomei Juliusza Słowackiego* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, red. K. Korotkich i J. Ławski, Białystok 2007.
- Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.
- Piwińska M., *Wstęp* [w:] J. Słowacki, *Księżdz 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 to samo ci*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2011.
- Saganiak M., *Ezoteryczny apokryf platoński – dialogi lożowe Słowackiego* [w:] *Jaki Słowacki? Studia i szkice w dwusetną rocznicę urodzin poety*, red. E. Grzenda 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., *Księżdz 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 Samuelu Zborowskim* [w:] W. Szturc, *Archeologia wyobrażeń. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001.
- Zwierzyński L., *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Katowice 2008.

## *(Anty)polityczna eschatologia Erika Petersona*

Tomasz Wi niewski  
Instytut Historii UAM

### *Wprowadzenie*

Erik Peterson (1890–1960) to teolog dotychczas w Polsce prawie niezany. Urodził si w Hamburgu, w rodzinie protestanckiej, cho raczej ozi biej religijnie. W młodo ci do wiadczył nawrócenia, co zwi zało 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 zwi zana z relacjami, w jakich pozostawał on z Carlem Schmittem, którego my l budzi dzi du e zainteresowanie. Wa nym tematem w dorobku obu my licieli apokaliptycznych jest ich spór o teologi polityczn . Nawet abstrahuj c od relacji Petersona i Schmitta, mo emy uzna doniosło i oryginalno re eksji teologicznej autora *wiadka prawdy*. Analizy niemieckiego teologa wykorzystał Eric Voegelin w *Nowej nauce polityki*, dzi jego intuicje rozwija Giorgio Agamben w *Il Regno e la Gloria*. Peterson oddziaływał na tomist Jacquesa Maritaina, dominikanina Yves’a Congara i jezuit Jeana Daniélou (przedstawicieli tzw. *nouvelle théologie*)<sup>1</sup>, jest te – *last but not least* – jednym z głównych inspiratorów my li teologicznej Josepha Ratzingera („to była teologia, której

<sup>1</sup> Michael Hollerich on Erik Peterson (and Carl Schmitt), <http://www.politicaltheology.com/blog/michael-hollerich-on-erik-peterson-and-carl-schmitt/> (data dost - pu: 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”.

poszukiwałem”<sup>2</sup>). Jak zauważył pierwszy polski znawca tematu, Robert Pawlik, „pole recepcji dokonał Erika 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 akademickiej”<sup>3</sup>. 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 eklezjologia, jak i eschatologia, towarzyszy jej również polityczne (kontestujące zastanowienie nad kondycją spraw doczesnych)<sup>4</sup> ostrze. Choć 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 wcielnego Boga, Jezusa Chrystusa, ujawniona została radykalna skończoność i ułomność wszystkich rzeczy widzialnych, doczesnych, a szczególnie tych, które zwykło uważać się za byty

<sup>2</sup> Benedykt XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „44 / Czerdzie i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 6. Na liczne odniesienia do Petersona natrafiamy w pracach Ratzingera, przynależnych 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 zwiastuje zapewne zasłona obszerniejsze analizy.

<sup>3</sup> R. Pawlik, *O detronizacji władzy i zwierzchności. Myślenie teologiczne Erika Petersona*, „44 / Czerdzie i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 74. Uwaga: w istotnym stopniu korzystam z tłumaczeń i komentarzy opublikowanych w piśmie „44 / Czerdzie i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”, ponieważ jest to pierwsza w Polsce publikacja przybliżająca myślenie Petersona. Dzięki liczba tłumaczeń tekstów, które składają się na *Traktaty teologiczne*, pozwala mi nadzieję, że w bliższej przyszłości wydany zostanie kompletny przekład tego tomu.

<sup>4</sup> Choć 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 wyrażającą grupowe to samo konkurencyjne wobec siebie publiczne działania ludzi w ich nieredukowalnej wielości, nadbudowaną nad zaciszem prywatnego *oikos* i jednocześnie nie mu przeciwstawianą. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010; C. Schmitt, *Pojęcie polityczne* [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012; por. też R. Wonicki, *Polityka władzy i wolność w myśleniu Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3.

w ziemskiej hierarchii najwyższej, czyli państwach, narodów, praw, instytucji. Potrafi wyodrębnić trzy główne płaszczyzny wizji Petersona: 1) publiczny charakter chrześcijaństwa, będący wyrazem głębię boku sprzeciwu wobec istniejącego tzw. pluralizmu metafizycznego, 2) problem polityczności liturgii, wyłaniający się z pierwszej kwestii, oraz 3) sprawę relacji Królestwo – Kościół. Nie będąc starał się wyczerpująco ich zanalizować, pragnął 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 kiedy z istniejących państw dysponowało własnym, partykularnym kultem religijnym, który idolizował do czasu pomiędzy tych społeczność. Nawet uniwersalizm Imperium Rzymskiego był jedynie ekspansją jednego z odrębnych pluralizmów, uzurpując sobie powszechną władzę nad światem. Właśnie w epoce najwyższych powodów Rzymu, czyli – jak chciałby Peterson – na samych „szczytach nieprawomocności”, konieczne stało się wystąpienie Syna Bożego jako 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; my natomiast odnajdujemy Petersona m.in. u św. 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”<sup>5</sup>. *Explicite* o metafizycznym pluralizmie niemiecki

<sup>5</sup> E. Peterson, *The Book on the Angels: Their Place and Meaning in the Liturgy* [w:] tego, *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 *wiadku prawdy* (*Zeuge der Wahrheit*, 1937), nawiązując do fragmentu Apokalipsy: „wi tego Jana traktuj tego o babilońskiej Nierzdnicy, która „winem zapalczywo ci swojego nierzdu napoiła wszystkie narody, i królowie ziemi dopuścili się z nią nierzdu”<sup>6</sup>. Według Petersona stała się ciwo ci dziedziną polityczną jest pluralizm, któremu towarzyszy pokusa „porzucenia ostatecznej orientacji metafizycznej”, a dzierżąc puchar wina Nierzdnica wyraża a właściwie nie „ostateczną metafizyczną dezorientację porzdku politycznego”. Upojenie doczesnym pluralizmem politycznym skutkuje zatruciem w postaci pluralizmu metafizycznego<sup>7</sup>. Oddanie się Chrystusa-Baranka na rzeź jest więc aktem mającym wymazać skutki tego pluralizmu, czyli zniewolenie człowieka przez rzeczywistość doczesną. Następnie to niejako dwufazowo, stosownie do dwóch momentów cechujących pluralizm: polityczny i metafizyczny. 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, aby 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 «national», eschatological hymn, just as the people that intones this hymn is a national «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”.

<sup>6</sup> Ap 18,3 (cytat według Biblii Tysiąclecia).

<sup>7</sup> 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. At 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 władza polityczna sprawowała w taki sposób, by nie czyniła jej niezależną od władzy, którą Ojciec dał Synowi. Wygląda to na metafizyczne odebranie prawomocności władzy ludzkiej i w pewnym sensie właściwie nie tym jest<sup>8</sup>.

Ponieważ fundamentalny imperatyw chrześcijaństwa to naśladowanie Chrystusa, jasne jest więc, że Jego miejsce staje się archetypem właściwego postępowania chrześcijan w złowrogim, zniewolonym świecie. Miejsce 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 *Chryście 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 w ród żydów i gdzie jest tylko Cezar u pogan”<sup>9</sup>. Perspektywa eschatologiczna cięlieli się z polityczną, obwieszczaną wyzwolenie czy kres, niweczy atrakcyjność kańdej doczesnej stawki:

Nie można zrozumieć wczesnochrześcijańskiej koncepcji miejsca, jeżeli się nie dostrzeże jego związku z eschatologią wczesnochrześcijańską. Związek ten pokazuje już lektura Księgi Apokalipsy. Chrystus, który jest cesarzem, i chrześcijaństwo należy do *militia Christi* to symbole walki o eschatologiczne *imperium*, które przeciwstawia się wszystkim *imperium* 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

<sup>8</sup> E. Peterson, *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa* (przekład fragmentów *wiadka prawdy*), przeł. T.M. Mykóv, „44 / Czwartdzieli i Czwerty. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 31.

<sup>9</sup> E. Peterson, *Chryśtus jako imperator*, przeł. T.M. Mykóv, „44 / Czwartdzieli i Czwerty. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 19.

ludzkimi nie dało się już rzucić za pomoc instytucji *polis*, wówczas *princeps* jako przywódca [*Führer*] musiał w sobie skupić całą władzę<sup>10</sup>.

W tekście ten trafnie objaśnia i rozwija R. Pawlik (którego rekonesansu poszukuj się także dalej):

To królewsko 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». Uczynił to, by uwolnić go z niewoli wszelkich potęg. Zbawienia polega na oswobodzeniu 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 ludzkie<sup>11</sup>.

Wspomnijmy jeszcze, że Peterson stosował paradygmat martyrologiczny także w swoim myśleniu o Kościele w współczesnym, m.in. w sprawie papieństwa. 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 męska jako najwyższa forma wiadectwa<sup>12</sup>.

W czasie międzywojennej działalności Petersona stosowane przez niego ostre sformułowania miały bezpośrednie znaczenie polityczne.

<sup>10</sup> Tamże, s. 16.

<sup>11</sup> R. Pawlik, dz. cyt., s. 85.

<sup>12</sup> 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 u y 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. Przecistawia 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 odeschatologizowania [*Enteschatologisierung*], które znamionują nie tylko liberalna teologia, lecz także całkowicie nowożytna epoka<sup>13</sup>.

Wrogo Petersona wobec współczesnego mu nacjonalizmu bierze się z jego krytyki dwóch powiązanych pluralizmów – pluralizmu politycznego i pluralizmu metafizycznego, czyli pogaństwa<sup>14</sup>, przy czym ten drugi jest skutkiem pierwszego. Teologiczna interpretacja wydarzeń biblijnych Petersona prowadziła pod tym względem naprawdę daleko. Według niego zbawcza misja 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 to samo

<sup>13</sup> R. Pawlik, dz. cyt., s. 83.

<sup>14</sup> Stawiając tutaj niejako znak równania pomiędzy „pluralizmem metafizycznym” a „pogaństwem” (czy też „politeizmem”), nie utożsamiam tego pierwszego bezpośrednio z pewnym zjawiskiem religijnym (formą wierze), lecz raczej ze „wiałem pogańskim” („politeistycznym”) rozumianym jako pewna konstelacja cywilizacyjna bądź kulturowo-polityczna, wyrosła na glebie religijnego źródłowania wiata i będąca jego wyrazem. Pluralizm metafizyczny jako efekt pluralizmu politycznego jest radykalną formą uznania o rodków politycznych za to samo z siłami metafizycznymi, wyrażając ich bezpośrednią wolność czy też cięśle odwzorowując porządek kosmosu. Jego wynikiem jest postrzeganie doczesnego wiata jako specyficznego pola walki: albo wrogich sobie bóstw patronujących danym państwom, albo też obdarzonych auro sakralności społeczeństw (etnolatria).

z pogąstwem rozumianym jako wiele etnicznych kultów, a przez to także o rodaków egzystencjalnej lojalności (zniewolenia) ludzi. Jak pisze Pawlik:

Peterson przypominał, że Chrystus, zanim zasiadł na tronie chwały, zwyciężył wszystkie potęgi i moce [...]. W ród pokonanych potęg byli «aniołowie narodów» – owe duchy (*Völkgeist*) odpowiedzialne m.in. za otaczanie narodów bałwochwalczą czcią. Tym samym **w Kościele została zniesiona autonomia narodów** [podkreślenie moje – T.W.]. Natomiast Duch wiaty, którym w dniu Pięćdziesiątnicy zostali napełnieni Apostołowie, przyniósł Kościołowi dar języków, przez zwyciężając ich «pomieszanie» opisane w Księdze Rodzaju i eliminując główną przyczynę powstawania narodów<sup>15</sup>.

Innymi słowy, Peterson *de facto* oferuje nam teologiczną legitymizację ojkofofobii, czyli zjawiska niechęci bądź wstrętu w stosunku do własnej narodowości (kultury, kraju pochodzenia) oraz towarzyszących jej wymagań lojalności, podziwu itd.<sup>16</sup> Stara się wykazać, że prowadzący do nacjonalizmu patriotyzm odpowiada pluralizmowi politycznemu prowadzącemu do nacjonalizmu metafizycznego. Ich skutek jest ten sam: pogąstwo. Jedyną odtrutką na nie to mesjański uniwersalizm chrześcijaństwa.

Dochodzi tu szczególnie aspekt publicznego charakteru chrześcijaństwa, a mianowicie właściwy sens instytucjonalnej formy Kościoła. Czym jest Kościół, czyli *ekklesia*? Pierwotnie to greckie słowo oznaczało „instytucję starożytną *polis* jest to zgromadzenie pełnopraw-

<sup>15</sup> Tamże, s. 76.

<sup>16</sup> wiadomie posługują się pojęciem ojkofofobii, ukutym przez Rogera Scrutona (por. R. Scruton, *Ojkofofobia i ksenofobia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 1993, nr 4), jako odnoszące się do zjawiska charakterystycznego dla współczesnych (lewicowych, liberalnych i postpawych, jak chciałby Scruton) intelektualistów. Według brytyjskiego konserwatysty zjawisko to wynika z – bądź z tego następnym procesów modernizacji i sekularyzacji – wykorzenienia ze stabilnych wartości społecznych i kulturowych. Sądzi jednak, że zjawisko to ma charakter powszechniejszy i że z tego powodu może na 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 wartościowności, którym zostało w sko przypisane przez Scrutona.

nych obywateli danej *polis* zebranych w celu stanowienia aktów prawnych<sup>17</sup>. 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 inicjatywą, na którą można się zdecydować według własnego uznania. Ten publiczno-prawny charakter chrześcijańskiego kultu jest przejawem charakteru samego Kościoła, który jest o wiele bliższy twórcom politycznym, jak królestwo czy *polis*, niż dobrowolnym związkom i stowarzyszeniom<sup>18</sup>.

Peterson – który powie również m.in., że „sfera decyzji dogmatycznych w Kościele stanowi odpowiednik sfery decyzji politycznych w państwie”<sup>19</sup> – 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, polemizując ze stanowiskiem dostrzegającym w Mszy jedynie aspekt oarniczny czy misteryjny. Jako katolicki teolog nie może przecież dokonywać się podczas Mszy owoce Jezusa Chrystusa (czyli chociażby dorazowej aktualizacji Jego miłości), pragnie jednak by dostrzeżono w niej

<sup>17</sup> E. Peterson, *Kościół*, przeł. T.M. Mykowskiej, „44 / Czwarte i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 163.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> 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 / Czwarte i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 195.

tak e zwyci sk uczt <sup>20</sup>. Jak pisze, „eucharystyczna uczta celebrowana przez Ko ciół jest nie tylko *mysterium*, lecz tak e ma ju w sobie co z uczty eschatologicznej, któr b dzie sprawował Pan wraz ze swoimi, gdy powróci”<sup>21</sup>.

Przypomnijmy i doprecyzujmy: polityczny wymiar liturgii wywodzi si wprost z poprzedniego wtku. Wiele technicznych poj religijnych, jak np. sama „liturgia” czy „ko ciół” (*ekklesia*), zostało zapo yczonych z j zyka instytucji politycznych antyku. Liturgia jest publicznym kultem, do udziału w którym zobowi zani s poddani danej władzy; *ekklesia* za to prawodawczy organ konkretnego antycznego *polis*. W efekcie z racji swojego publicznego charakteru Eucharystia od swojego zarania jest aktem politycznym wymierzonym w istniejcy porz dek. Jest aktem wielbienia prawowitego władcy wiata, który wykupił nas z posiadania ziemskich pot g. Ka da odprawiana liturgia jest partycypacj w liturgii niebieskiej, podczas której zło ony z aniołów dwór wychwala swego wszechmocnego Pana. Peterson akcentuje to posłannictwo aniołów. Ko ciół jest jedynie pielgrzymuj c cz ci znajduj cego si w niebie Miasta Bo ego. Dana mu mo liwo formułowania dogmatów jest cisłym odpowiednikiem sfery podejmowania decyzji w ziemskich pa stwach. Polityczny wymiar liturgii nie jest oczywi cie jedynym – funkcjonuje równolegle do o arniczego i misteryjnego – nie był jednak w dziejach dostatecznie cz sto wyra nie rozumiany i uwypuklany. Ko ciół jest instytucj o charakterze nieusuwalnie publicznym, a przyj cie losu m czennika – czyli publicznego po wiadczenia własnej wiary w Jezusa – jest najdoskonalszym potwierdzeniem przynale no ci do Ko cioła oraz oddania swojemu Panu, jakie mo e poczyni człowiek. Polityczno liturgii to obok martyrologii wła ciwe u ci lenie i konkretna manifestacja publicznego charakteru chrze cija stwa. Jest tak, jak pisze Pawlik:

---

<sup>20</sup> Na polemiczno – zawartych przede wszystkim w *Ksi dze o aniołach* – pogl dów Petersona wobec rozwijanej przez protagonist ruchu odnowy liturgicznej benedyktyna o. Odo Casela z opactwa Maria Laach koncepcji misteryjnej (czyli optuj cej za postrzeganiem liturgii i sakramentów jako woluntarystycznej inicjacji mającej by alternatyw dla antycznych poga skich misteriiów) wskazuje Michael J. Hollerich, *Introduction* [w:] E. Peterson, *ecological Tractates*, s. xxvii.

<sup>21</sup> E. Peterson, *Chrystus jako imperator*, s. 19.

Pan Nieba posiada swój dwór. Stanowi go aniołowie, apostołowie oraz wierni ci męczennicy oddający swemu Władcy nieustannie cześć. Nieprzerwany ciąg akłamacji anielskich głoszących chwałę Bożą to nic innego jak ustawicznie sprawowana liturgia kosmiczna. Chrześcijaństwo Kościołem, o ile włączają się w tę niebiańską liturgię. W istocie ziemską liturgię polega na współuczestniczeniu w sprawowanym w Niebie przez aniołów i wiernych ceremoniale oddawania czci Chrystusowi jako Królowi Nieba<sup>22</sup>.

To odniesienie do transcendującego wszelki ludzki historyczny wymiar eschatologicznego ma swoje polityczne konsekwencje, musi bowiem określać życiowe postępowanie wyznawcy chrześcijaństwa na tym świecie. Możliwość uczestnictwa w liturgii – prócz tego, 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 należy nam się 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 chrześcijaństwo ma zatem w pewnym sensie podwójny status i dlatego w ostatecznym, absolutnym sensie nie można ich już jednoznacznie zdefiniować politycznie<sup>23</sup>.

Polityczny redireksji uprawianej przez Petersona w okresie międzywojennym, a ostatecznie przedstawionej w *Traktatach Teologicznych*, jest zjadliwie polemiczny wobec koncepcji teologii politycznej rozwijanej równolegle przez Carla Schmitta (czyli legitymizującycej nowożytną ideologię państwa, a w konsekwencji zastany porządek, w tym także III Rzeszę). Chociaż nie zamierzam odnosić się do tego złożonego problemu, to – chociaż niniejszy w tekście – zacytuj Barbarę Nichtweiss, która przez skonstrastowanie postaw obu myślicieli bardzo

<sup>22</sup> R. Pawlik, dz. cyt., s. 81–82.

<sup>23</sup> B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 198.

dobitnie charakteryzuje re eksj Petersona. Według niemieckiej badaczki, ten teolog-konwertyta „zawsze wyczuwał i podtrzymywał t rewolucyjn , a po cz ci wr cz anarchistyczn dynamik chrze cja - stwa, któr Schmitt chciał wyeliminowa ”<sup>24</sup>.

### *Królestwo – Ko ciół*

„Jezus zapowiadał Królestwo, a nadszedł Ko ciół” – to zdanie Alfreda Loisy’ego jest dla Petersona punktem wyj cia do wieloznacznych rozwa a . W tek cie *Ko ciół* (*Die Kirche*, 1929) stawia on kilka fundamentalnych tez, oddaj cych nie tylko charakter wzajemnych relacji Królestwa i Ko cioła, lecz tak e powody zaistnienia Ko cioła i cele jego misji na tym wiecie. Przyjrzyjmy si pokrótce ich znaczeniu.

Pierwsza teza: „Ko ciół istnieje tylko przy zało eniu, e ydzi, jako naród wybrany przez Boga, nie uwierzyli w Pana. Cech charakterystyczn poj cia Ko cioła jest to, e jest on w istocie Ko ciołem

<sup>24</sup> Tam e, 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 niemo liwe jest istnienie chrze cja skiej „teologii politycznej”, któr pojmował jako teologi pozostaj c na usługach polityki, legitymizuj cej rzeczywisto polityczn – taka mogła istnie jedynie w staro ytno ci, czasach sprzed Objawienia, i mie charakter ydowski b d poga ski. Z kolei według Schmitta sens „teologii politycznej”, jaki wyło ył w swojej rozprawie na ten temat (*Teologia polityczna. Cztery rozdziały po wi cone nauce o suwerenno ci* [1922] [w:] tego , *Teologia polityczna i inne pisma*), odnosi si do przeobra e i zale no ci zaistniałych mi dzy chrze cja sk teologi a rozwijan nast pnie (w czasach redniowiecza i po) w lonie kultur chrze cja - skich my l polityczn . Spór mi dzy dwoma my licielami – którego wyczerpuj co nie sposób tu zreferowa – wywarł negatywny wpływ na osobiste i intelektualne relacje pomi dzy nimi; w 1970 r. Schmitt postanowił da de nitywn odpowied na zarzuty nie yj cego ju od 10 lat Petersona (*Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014). Charakter, kontekst i przebieg tego de nicyjno-doktrynalnego sporu nie zmienia okoliczno ci, e – niejako obok zapewne Schmitta, jakoby mówi c o teologii politycznej chodziło mu o pewn perspektyw historiograficzn – obecnie pod tym poj ciem rozumie si interdyscyplinarny dyskurs o relacjach pomi dzy teologi a polityk , którego dorobek mo e zosta wykorzystany na rzecz ró nych, mniej lub bardziej dora nych (w tym politycznych) stawek. Por. te G. Geréby, *Political eology versus eological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, „New German Critique” 2008, vol. 35, no. 3.

pogan”<sup>25</sup>. Oczekiwan przez ydów rzeczywisto ci mesja sk było Królestwo, którego charakter rozumieli jednak e politycznie, w sensie niepodległego pa stwa wyrrywaj cego ich spod władzy Rzymian. Poniewa nauczanie Jezusa nie miało charakteru wył cznie politycznego, odrzucili je, trac c jednocze nie – przynajmniej tymczasowo – szans na zyskanie Królestwa. My, poganie, nie mamy adnej wiedzy, czym to Królestwo mogłoby by i co jego istnienie oznaczałoby dla nas. Wiemy na pewno tyle, e nie musimy stosowa si do ydowskich obrz dków Starego Przymierza, aby dost pi zbawienia. Druga teza: „Ko ciół istnieje tylko przy zało eniu, e przyj cie Chrystusa nie dokona si natychmiast”<sup>26</sup>. Ko ciół istnieje jedynie w czasie, w którym powtórne przyj cie Jezusa jeszcze nie nast piło. Ko ciół jest rzeczywisto ci „tymczasow ”. Istniej uzasadnione przesłanki by podejrzenia, e Chrystus powróci, gdy tylko ydzi nawróci si na wiar w Niego. Oznacza to, e istnienie narodu ydowskiego jest konieczne a do czasu ko ca. Istnienie ydów w negatywny, dialektyczny sposób legitymizuje istnienie Ko cioła. Trzecia teza: „Ko ciół istnieje tylko przy zało eniu, e dwunastu Apostołów zostało powołanych w Duchu wi tym i e z Jego natchnienia podj li oni decyzj o pój ciu do pogan”<sup>27</sup>. Ko ciół został ustanowiony po mierci Jezusa (drugiej osoby boskiej) z natchnienia Ducha wi tego (trzeciej osoby boskiej). Or dzie Jezusa było skierowane do samych ydów, które je odrzucili, natchnienie Ducha wi tego za przekracza granice Narodu Wybranego i niesie obietnic zbawienia wszystkim ludom i ludziom (czyli poganom).

Widzimy wi c, w jak błyskotliwy sposób Peterson, interpretuj c wspólny dramat decyzji ydów i losu Jezusa, ocala ydów i chrze cijan dla siebie wzajemnie. Chocia dostrzega złowieszczy sens nieposłusze stwa ydów, to z racji eschatologicznej nadziei nie mo e ich pot pia . Nie tylko ich zachowanie jest wytłumaczalne, ale równie wybra stwo Starego Przymierza pozostaje w wa no ci, cho zapewne w sposób znany tylko Bogu. „W porz dku zbawienia poganie i ydzi ró ró ni si od siebie istotowo, poniewa Bóg naprawd przemówił do Moj esza na Synaju i wybranie Izraela jest nieodwołalne”<sup>28</sup>. Jednak

<sup>25</sup> E. Peterson, *Ko ciół*, s. 156.

<sup>26</sup> Tam e, s. 156–157.

<sup>27</sup> Tam e, s. 159.

<sup>28</sup> Tam e, s. 156.

dalsze dwa tysiące lat historii wyglądają znacznie tragiczniej niż te okrągłe frazy. Gdzie indziej Peterson pisze:

„... ludzie, którzy w swej głębszej nienawiści do królestwa Chrystusa, nie bódą cego z tego świata, rozgrywają cesarza przeciw «królowi żydowskiemu», zapominają, że ich Mesjasz ma być «królem Izraela». Krzyżują: «nie mamy króla, jeno Cesarza», tracą nie tylko jakiekolwiek prawo do oczekiwania królewskiego Mesjasza w swoim narodzie, lecz także metafizyczne i moralne prawo do istnienia jako suwerenny naród. Teraz zostało im tylko albo żyć jako naród uciśniony, albo pójść za Barabaszem jako głur politycznego buntownika”<sup>29</sup>.

W ten sposób kondycja żydów w świecie przed skończeniem świata staje się jasna. Przez doprowadzenie do ukrzyżowania Jezusa, a rozmawiali swój 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, wytykowanie i przeznaczenie żydów może na poziomie jedynie w kategoriach teologicznych, co uchroniłoby ich przed bezpośrednim zastosowaniem «rozwiązania» politycznych”<sup>30</sup>. Skąd, że ta judeocentryczna, eschatologiczna eklezjologia Petersona pozwala rzucić nowe światło na Schmittowską gurę katechonu, czyli „tego, który powstrzymuje” Antychrysta przynosząc koniec świata<sup>31</sup>. Możliwe wydaje się

<sup>29</sup> E. Peterson, *Męcnicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, s. 25.

<sup>30</sup> B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 192.

<sup>31</sup> Katechon to apokaliptyczna gura zaczerpnięta z Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan, 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 *złagodzi 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 zbliżających się Apokalipsy. Od jego czasów recepcja tego pojęcia posunęła się znacznie dalej. Por. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde in der 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 wybranie według Petersona wcale nie wygasło – bez próby ich nawrócenia ma pewien posmak sataniczny; przy pieczyłoby to S d, a ten mógłby okazać się srogi i bezlitosny. Być może chociaż ta jest nie do końca słuszna, ponieważ najpierw należałoby wykazać rzeczywiste religijne konsekwencje zagłady żydów w czasie drugiej wojny światowej: a nie doprowadziła ona do nawrócenia się chociaż części z nich? U Petersona w tekście 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)*

Niebanalnie i wyrazisto Petersonowska eschatologia oraz jej stałych politycznych powikłań poraża. Na koniec jeszcze raz odwołajmy się do przewidywalnego kontrastu. Podczas gdy Carl Schmitt pisał: „wierzyć w katechona; jest on dla mnie jedynym sposobem cię chrześcijańskiego rozumienia historii i odnajdywania jej sensu”<sup>32</sup>, to jego przyjaciel i polemista Peterson mówił odwrotnie: „Poszukuj antychrysta. Myśl, że to najprawdziwsza forma chrześcijańskiej teologii dziejów”<sup>33</sup>. Jak sam twierdził, jego wizja oznacza „rewolucjonizowanie całego *kósmosu* właśnie ze światem aniołów [...], w stosunku do którego zarówno rewolucja francuska, jak i rosyjska wydawały się dziecinnymi próbami naładowania”<sup>34</sup>. Liczył, że wkrótce „nadejdzie rewolucja ze strony Kościoła i zniszczy ten cały ślepy świat”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, cyt. za: B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 203.

<sup>33</sup> Peterson do Aloisa Dempfa, cyt. za: tamże.

<sup>34</sup> Peterson, rękopis wykładu na temat 1. Listu św. Pawła do Koryntian, cyt. za: tamże, s. 196.

<sup>35</sup> Tamże.

Dzi ki tak radykalnemu zaakcentowaniu publicznego charakteru chrześcijaństwa oraz włąciwych mu przesłanek i form działania, Peterson pozwala nam oddychać czystym uniwersalizmem chrześcijańskim, a nie uniwersalizmem kojarzonym ze średniowieczem, jego *Respublica Christiana*, gurami władzy papieskiej i cesarskiej oraz toczoną przez nie walką o *Dominium Mundi*. Uniwersalizmem wydobytym wprost ze ródłowych do wiadczeń 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 wizję własnej polityczności.

Wielowymiarowa releksja Petersona jest dziś niesłychanie 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 czyni i czynią członkowie Kościoła. Odziera je z rutynowości i mechanicznej rytualności. „Pogańskim” członkom Kościoła uwiadamia 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 / Czwarte części i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.  
 Geréb 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, *eeological 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 kontekcie teologii Erika Petersona*, przeł. K. Marulewska, „44 / Czwarte ci i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.

Pawlik Robert, *O detronizacji władzy i zwierzchności. Myślenie teologiczne Erika Petersona*, „44 / Czwarte ci i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.

Peterson Erik, *Chrystus jako imperator*, przeł. T.M. Mykowskiego, „44 / Czwarte ci i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.

Peterson Erik, *Ko ciół*, przeł. T.M. Mykowskiego, „44 / Czwarte ci i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.

Peterson Erik, *Męcnicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, przeł. T.M. Mykowskiego, „44 / Czwarte ci i Czwarte. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.

Peterson Erik, *Monoteizm jako problem polityczny*, przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20.

Peterson Erik, *eeological 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, *ee Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, tr. G.L. Ulmen, New York 2006.

Scruton Roger, *Ojkofofia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 1993, nr 4.

Wonicki Rafał, *Polityka władzy i wolność w myśleniu Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3.



*Pojednanie przez histori : re eksja  
eschatologiczna w Fenomenologii ducha  
G.W.F. Hegla*

Monika Wo niak  
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 Napoleona<sup>1</sup> – tak, w najogólniejszym zarysie, przedstawił ją na eschatologii Hegla według Kojève'a.

Interpretacja ta napotykała na silny opór; pośród myślicieli jej przeciwnych można wymienić chociażby Paula Ricoeura, który nie zawahał się nazwać podobnego poglądu „uporczywym przesądem”<sup>2</sup>. Zdaniem francuskiego hermeneuty lektura Hegla nie pozostawia wątpliwości, że filozof nie wierzy w zakończony charakter dziejów Państwa, w faktycznej historii poszczególnych państw widząc jedynie zaledwie sens. Releksja nad dziejami nie zamyka historii. Ricoeur odsyła tu do *Zasad filozofii i 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 całego systemu, a także na analizie prawa międzynarodowego i jego stosunku do państwa.

<sup>1</sup> A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. J. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 170–181.

<sup>2</sup> 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, powtarzaj tego wywody Weila, dzieje, rozumiane jako pochod duchów narodów, pełni u Hegla niejako rolę zastępczą wobec prawa międzynarodowego, które okazuje się obszarem moralności (por. §333 i dalej). Zakonceńczenie 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 i czy tego heglizm z kantyzmem.

Niezależnie od tego, jak rozstrzygniemy tę kwestię, w przypadku Kojève'a argumentacja ta traci wprawdzie siłę. Autor *Wstępu do wykładów o Heglu* wyraźnie zastrzega, że mówi o *Fenomenologii ducha*. To, że Hegel w okresie pisania *Zasad filozofii i prawa* nie wierzył, że jakiegokolwiek rzeczywistego państwa – a tym bardziej nieistniejącego państwa Napoleona – wyznaczało kres historii, wydaje się oczywiste już na podstawie lektury przedmowy ze słynnym fragmentem o sowskiej Minerwy. Przywołajmy na to także §343, w którym Hegel wyraźnie wykląda, że zakonceńczenie pewnego ujawnienia siebie Ducha jest zarazem jego przejściem w inną zasadę. Jeśli chcemy wejść w dialog z Kojève'em, powinniśmy my zwrócić się zatem nie ku *Zasadom...*, a ku *Fenomenologii ducha*.

Sam Éric Weil, słuchacz wykładów Kojève'a<sup>3</sup>, jest zresztą wiadomy wspomnianej różnicy między jenańskim a berlińskim okresem filozofii Hegla: pozwala sobie nawet na kilka uwag, że „zainteresowanie, które ostatnio wywołała *Fenomenologia Ducha*, niezbyt korzystnie przyczyniło się do rozumienia myśli Hegłowskiej, chociaż miało bardzo dużo wartości, przyczyniając do tego wielkiego filozofa uwag amatorów filozofii”<sup>4</sup>. Weil uważa, że zbyt łatwo przypominamy sobie, w jakim momencie historycznym została ukończona *Fenomenologia*, i to, że historia rozwinęła się w innym kierunku: „Napoleon upadł, najwyższy punkt historii nie został osiągnięty, wieki Cesarstwa Ducha, które kończy rozwój *Fenomenologii*, nie zostaje zrealizowane”<sup>5</sup>. Interpretacja Kojève'a byłaby więc nie tyle niesłuszna, ile niepotrzebna – *Fenomenologia* nie ma znaczenia dla heglizmu, ponieważ sfalsy-

<sup>3</sup> Zob. M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca 1988, s. 225–227.

<sup>4</sup> É. Weil, *Hegel et l'État*, Paris 1950, s. 73. Tłum. M. Szada, przekład niepublikowany.

<sup>5</sup> Tamże.

kował j rozwój dziejów, a Hegel – w przeciwie stwie do swojego niepokornego interpretatora – wyci gn ł z tego odpowiedni lekcj . Z tego powodu wła ciwy cel Weila stanowi analiza koncepcji pa stwa w *Zasadach lozo i prawa*.

Przeciwno tezie o ko cu historii wyst pił równie Daniel Berthold-Bond w artykule *Hegel's Eschatological Vison: Does History Have a Future?*, cho stawia on problem nieco inaczej. Jego zdaniem czytelnik Hegla zawieszony jest pomi dzy dwiema przeciwstawnymi interpretacjami „ko ca historii”: absolutystyczn , w wietle której spełnienie osi gane przez ducha jest ostateczne, a jakkolwiek post p po nim – niemo liwy, oraz nieabsolutystyczn , według której podstawow w wła ciwo ducha stanowi wieczna zmiana i post p, a kres przedstawiony przez Hegla nie ma charakteru ostatecznego, ale zwiastuje raczej now epok . Berthold-Bond zaznacza, e stanowisko Hegla jest w tym punkcie ambiwalentne, a sprzeczno ci obu stanowisk nie da si usun , jednak mimo to czytelnik jest zmuszony wybiera pomi dzy nimi. W opinii ameryka skiego badacza druga z przedstawionych interpretacji okazuje si bardziej płodna. I tu, trzeba przyzna , e wi kszo argumentów tekstowych przemawiaj cych za interpretacją nieabsolutystyczn pochodzi z dzieł pó niejszych ni *Fenomenologia*.

Tymczasem, wracaj c na chwil do tezy Kojève'a, warto przyjrze si cz ci C szóstego rozdziału *Fenomenologii ducha*: *Duch pewny samego siebie. Moralno* . Jakikolwiek dialog z my l Kojève'a jako interpretatora Hegla – chciałabym bowiem wyra nie podkre li , e abstrahuj w tym artykule od pogl dów lozo cznych Kojève'a i ich oceny – wymaga ponownej lektury *Fenomenologii ducha*.

Przypomnijmy zatem zarys tre ci analizowanego rozdziału. Wychodz c od systemu Kantowskiego, Hegel rozwija sprzeczno ci obecne w wiatopogl dzie moralnym jako stosunku tego, co moralne, i tego, co naturalne. wiatopogl d moralny okazuje si całym gniazdem takich sprzeczno ci – oszuka czym ruchem „przestawiania i przekr cania”, to znaczy takim przechodzeniem od ustanowionego momentu do momentu mu przeciwstawnego, które wymaga zakłamania, „przekr cenia” tego pierwszego. Antynomie te znajduj rozwi zanie dopiero w sumieniu, w którym samowiedza moralna znajduje oparcie i tre w pewno ci samej siebie. Sumienie, jako to, co okre lone przez przekonanie, potrzebuje jednak wyra enia w mowie i uznania przez inn

wiadomo . Napotykamy tu na dwa aspekty sumienia – duch rozdwa-  
 ja si wewn trznie na wiadomo prawodawcy i podlegaj cego  
 prawu. wiadomo ogólna, bierna i trzymaj ca si obowi zku, ocenia  
 wiadomo działaj c jako zł , poniewa przeciwstawia si ona temu,  
 co ogólne. wiadomo działaj ca za , ogłaszaj c swe własne działa-  
 nie za obowi zek, rozpoznaje wiadomo sumienia jako hipokryzj .  
 W swoim s dzie ta pierwsza zrównuje si jednak z drug – chocia  
 wydaje s d moralny z pozycji ogólno ci, jej prawo okazuje si prawem  
 jedynie szczegółowym, dlatego e przeciwstawia si innej wiadomo-  
 ci. T równo rozpoznaje wiadomo działaj ca, wyznaj c siebie  
 jako zł . Tym samym, rezygnuj c ze swojego bytu dla siebie i zakła-  
 daj c siebie w ci gło ci ze wiadomo ci , od której domaga si uzna-  
 nia jako równej sobie – zakłada ona siebie jako ogólno . Dochodzi  
 do pojednania – wiadomo zła przybiera posta czego ogólnego,  
 wobec czego wiadomo oceniaj ca uznaje j ostatecznie, rezygnuj c  
 z oceny – a tym wzajemnym uznawaniem jest Duch absolutny.

Sam Kojève przyznaje, e w rozdziale tym nie ma mowy *explicite*  
 o Napoleonie; jego tematem s ideologie, które rozwijaj si w wiecie  
 porewolucyjnym<sup>6</sup>. Dokonuje jednak uto samienia zlej wiadomo ci  
 z Napoleonem, a oceniaj cej – z poet romantycznym (tradycyjnie od-  
 czytywanym jako Jacobi lub Novalis). Przesłank za słuszno ci uto -  
 samienia zlej wiadomo ci z Bonapartem stanowi z pewno ci frag-  
 ment o kamerdynerze, w którym zło jako działaj ce zostaje wprost  
 uto samione z gur bohatera<sup>7</sup>. Przywoła trzeba jednak uwag Karla  
 Löwitha: w *Fenomenologii ducha* „rozwój my li i zwi zki historyczne  
 tym mniej daj si oddzieli , e pozbawione s jakiegokolwiek em-  
 pirycznego przyporz dkowania i przenikaj si nawzajem”<sup>8</sup>. Wydaje  
 si wr cz, e Hegel starannie zaciera konkretne odniesienia, a proste  
 przyporz dkowania zafalszowuj zło ono relacji mi dzy porz d-  
 kiem dziejów i porz dkiem fenomenologicznym.

Z kolei pojednanie interpretuje Kojève jako uznanie Napoleona  
 przez Hegla, co budzi bardzo powa ne w tpliwo ci. Filozof cz cio-

<sup>6</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 172.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1965, s. 270.

<sup>8</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w my li 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 przecie wzajemne. To, kto ma być usatysfakcjonowany w ostatnim państwie, trapi wci Kojève'a jako nierozwiązany problem.

Kolejna wątpliwość dotyczy prymatu dla Kojève'a funkcji państwa. Tłumaczy on, że historia jest skończona, albowiem państwo dotarło do swej formy ostatecznej (napoleońskiego wszechwiatowego cesarstwa), a „Człowiek jest ukształtowany przez Państwo, w którym żyje i działa, a zatem Człowiek nie będzie się już zmieniał”<sup>9</sup>. Tak silne podporządkowanie państwu tego, co ludzkie, wydaje się wątpliwe. Jak przypomina Zbigniew Kuderowicz, państwo jest u Hegla – a i jedynie – rzeczywistością wolną dla konkretnych<sup>10</sup>.

Wnikliwa lektura Kojève'a pokazuje jednak, że w trakcie wygłaszania wykładów w jego koncepcji dokonało się znaczne przesunięcie. Oto bowiem w wykładach z roku akademickiego 1938–1939, po wcześniejszych *Wiedzy absolutnej*, znajdujemy taki zadziwiający fragment:

Doskonałe Państwo? Nie może być wątpliwość, że bardzo do tego jeszcze daleko. Tyle tylko, że również sam Hegel opracowywał 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 załęk tego Państwa<sup>11</sup>.

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.

<sup>9</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 170.

<sup>10</sup> Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o pojęciu i Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 34–36.

<sup>11</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 311.

Autor *Wstępu do wykładów o Heglu* kapitułuje 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 pograża 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 wiatem i [nową] postacią ducha<sup>12</sup>.

Nie ulega zatem wątpliwość, 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 do wiadomości – znajduje się szczybel 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 bezpodręczną, ale istnieje jako *proces*, jako system zapośredniczenia, tak i w obróbie samej siebie<sup>13</sup>. Struktura wiedzy absolutnej ma zatem naturę koła; owa kłistość nie wyklucza jednak rozwoju, właściwie dlatego, że wyróżnionym elementem jest sam proces stawiania się, a także powrót do siebie samego, kładący *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,

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 427.

<sup>13</sup> 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*.

Tę eschatologię jednak pojmujemy ciemno, szerszym niż „kres historii”. Byłoby więc należało 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 ciężej związanych z *Wiedzą absolutną*.

Tak centralną dla tego rozdziału kategorią jest, w moim przekonaniu, *Versöhnung*, pojednanie. Pobrzmiewa w nim pewien religijny ton; nie sposób nie wspomnieć, że to właściwie tego terminu (oraz związanych z nim czasowników) Luter używa dla przetłumaczenia greckiego *katallage/katallassou* 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 przezwyciężenie alienacji<sup>14</sup>. 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 także źródłem zła: dla Hegla *das Böse* jest bowiem związane z momentem bytu w sobie, z wchodzeniem w siebie i nierówności 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 wyobraźni dzięki śmierci Chrystusa jako ostatecznie ze szczegółowością, z jednostkowego istnienia, które zostaje zniesione. Pojednanie wiadomo także z innego bytu, z tym, co w swoim byciu w sobie określone jest jako zło, poprzez wcielenie i śmierć Chrystusa opisuje Hegel następująco:

<sup>14</sup> T.C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lanham 2009, s. 250. Teza autora o nieutopijności ci Heglowskiego projektu pojednania nie stoi w sprzeczności z moimi poglądami: po pierwsze, Luther skupia się na Heglowskiej filozofii i prawie, nie na *Fenomenologii ducha*, po drugie zaś, dostrzeżenie oczywistych konotacji tego pojęcia z eschatologią chrześcijańską nie przeszkadza o ocenie jego utopijności.

Istota abstrakcyjna wyobcowwała się z siebie; ma ona naturalne istnienie i rzeczywistość wyposa on w ją; ten jej innobyć, czyli ta jej zmysłowa obecność zostaje [następnie] wycofana przez drugie stawianie się czym innym i zało ona jako coś zniesionego, *ogólnego*. Dzięki temu istota stała się w zmysłowej obecności czym dla siebie samej. Bezpośrednio istnienie rzeczywistości przestało być czym obcym lub zewnętrznym w stosunku do istoty, gdy jest teraz czym zniesionym, ogólnym. Mierza jest więc zmartwychwstaniem istoty jako ducha<sup>15</sup>.

W mierci tej, dzięki zniesieniu szczegółowości, dochodzi do zniesienia przedmiotowości, innobytu Pośrednika. Jednostkowa samowiedza ducha przechodzi w samowiedzę ogólną. Dla Hegla istotne jest nie konkretne, historyczne zdarzenie, ale życie gminy, dopiero w gminie ujawnia się to zostanie bowiem znaczenie tej mierci – w rozpoznaniu to samo jest istoty absolutnej z własną jej naturą we wspólnocie miłości, a więc w pojednaniu. Dokonuje się ono jednak tylko w wyobrażeniu, w *sercu* gminy, ale jeszcze nie w jej *wiadomości*. Wyobraża więc ona sobie pojednanie jako coś umiejscowionego w przyszłości, obarczone ciężką odpowiedzialnością i oczekiwaniami jakichś wiatów, tak jak mierz Chrystusa wydaje się jej czymś, co zaszło w dalekiej przeszłości, a nie tym, co stanowi jej teraźniejszość.

O absolutnym pojednaniu można więc mówić dopiero w *Wiedzy absolutnej*, w której rzeczywista samowiedza ducha musi stać się przedmiotem jej wiadomości. Pojednanie samowiedzy i wiadomości, 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 ujawnieniu swojego pojęcia, duch zyskuje wiedzę o swojej bezpośredniości, jest wiadomy samego siebie jako przedmiotu (posiada pewność swojego przedmiotu, tak jak w wiadomości zmysłowej)<sup>16</sup>, a doprowadzenie do końca przedstawiania siebie jako przedmiotu jest zarazem rewersyjnym skierowaniem ku sobie samemu<sup>17</sup>.

Jak jednak widzieliśmy, to pojednanie nie pociąga za sobą tezy o końcu historii. Można więc słusznie zapytać, czy absolutnego cha-

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 386–387.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 426.

<sup>17</sup> 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 zapośredniczonego. 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 koncepcje zdają się jedynie czystoformalne, 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 Hegla znajdujemy tylko jedną kategorię, która wytrzymuje ów napór, stanowić jednocześnie kwintesencję Hegłowskiego myślenia o tym, co ostateczne. Ta kategoria jest *wieczna tera niejszo* (*die ewige Gegenwart*).

Pojęcie to nie pojawia się właściwie w *Fenomenologii*. Znanie jest raczej ze słynnego zdania ze wstępu do *Wykładów z filozofii i dziejów*, zgodnie z którym „filozofia, jako wiedza o prawdzie, ma do czynienia z wieczną tera niejszością”<sup>18</sup>, wiążąc się tak z rozważaniami o czasie i wieczności w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Zastosowanie tej kategorii do *Fenomenologii* – co właściwie, uznanie za kluczowe dla zrozumienia rozwijanej tam myśli eschatologicznej – wymaga więc uzasadnienia. Przypomnijmy fragment z *Wiedzy absolutnej* poświęcony czasowi:

Czas – to *pojęcie* samo, które jest i przedstawia się wiadomo ci; dlatego te duch nieuchronnie występuje w czasie i występuje w nim dopóty, dopóki sam nie *ujmiesz* swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie unicestwi czasu. Czas jest *zewnętrzny*, oglądany, przez *ja nieuchwycony* czysty *ja* – tylko oglądanym pojęciem. Kiedy za *pojęcie* ujmuję samo siebie, wtedy znosi swą formę czasową, ujmuję ogląd pojęciowy i jest pojęciowym ujęciem i pojęciowym ujęciem oglądanym. – Czas jest więc przeznaczeniem i koniecznością ducha, który nie doszedł jeszcze w sobie do pełnego rozwoju<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tenże, *Wykłady z filozofii i dziejów*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958, s. 118.

<sup>19</sup> 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 miałoby być rozpoznaniem przez ducha identycznie ci Czasu i Pojcia, rozpoznania czasu jako formy życia ducha<sup>20</sup>. Unicestwienia czasu nie należy jednak rozumieć jako końca historii; polega ono raczej na przewyższeniu 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 Heglowskich, ujęcie pojciowe), zachowuje minione formy ducha. Nie sposób nie przywołać tu komentarzy Micheleta do *Encyklopedii nauk o duchu* *człowieka*, zgodnie z którymi czas w swoim pojęciu okazuje się absolutnie teraniejszy niż, i – tym samym – wieczny<sup>21</sup>. *Die ewige Gegenwart* polega, moim zdaniem, właśnie na owym podwójnym stosunku tego, co historyczne, i tego, co terańskie: na zachowaniu minionych szczegółów w terańszej głębi Pojcia i na tym, że terańskie 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:

<sup>20</sup> „Pod pojęciem *ducha w czasie* rozumie się, że czas odniesiony do ducha postrzegany jest jako obcy płaszcz, noszony przez ducha, jako zwykła forma, którą przygodnie zdarza się mu się przyjąć, wyłącznie subiektywnie i pozornie; forma, która określa ustanowione uprzednio cięko, którą kieruje się duch. Przeciwnie, pod pojęciem *ducha jako czasu* rozumie się rozpoznanie czasu jako rdzennego i wyłącznie czystego 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 miało by stanowić główną charakterystykę zapowiadanej „nowej epoki”. Niezależnie od tego, że w swoim tekście staram się uwypuklić inne elementy *Wiedzy absolutnej*, co pozostaje w związku z próbą pewnego odejścia od nieabsolutystycznej, „epokowej” koncepcji Heglowskiej eschatologii, propozycja Murrraya wydaje się mi się spójną i w wielu punktach niezwykle płodną interpretacją.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, bd. 9, Frankfurt 1970, s. 50.

stanowi pojęcie historyczne, z wspomnieniem i drogą krzyżową ducha absolutnego, rzeczywistości, prawd i pewności jego tronu, bez których duch absolutny byłby pozbawiony życia samotności<sup>22</sup>.

Włodzisław Florian Nowicki tłumaczy wystąpienie w tym miejscu oryginalnie *Schädelstätte* jako Golgotę; zmiana ta wydaje się całkowicie słuszną z leksykalnego punktu widzenia: bezpośrednim ekwiwalentem Drogi Krzyżowej byłoby bowiem *Kreuzweg*. Nowicki skłonny jest i czytać to zdanie z fragmentem poświęconym frenologii w pierwszym tomie dzieła, gdzie czaszka rozpatrywana jest jako zewnętrzna trzyna rzeczywistości ducha. Czaszka miałaby być tu przeciwstawiona temu, co wewnętrzne – wspomnieniu, pamięci. Jak wyjaśnia badacz,

jeśli rzeczywiste dzieje ujmujemy w sposób pojęciowy, to staje się one nasz samowiedz, czym, co dzięki temu nadal żyje wewnątrz nas jako *Erinnerung*, tzn. jako przeszłość włączona w nasz duchowo aktualny i składający się na nasz duchowy istot, a zarazem oddzielamy od tego żywego elementu to, co martwe, widzimy w historii także cmentarzysko, zbiorowisko martwych odpadków<sup>23</sup>.

Historia, o której tu mowa, przeciwstawiona zostaje *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*, nauce o przejawiającej się wiedzy, i oznacza czas poza życiem ducha, przypadkowo wydarzenia historycznych, złożenie samego siebie w odcierze poprzez wiadomienie sobie własnej granicy. Dopelniona przez fenomenologiczne ujęcie, które wykazuje znaczenie tych wydarzeń w procesie rozwoju ducha, mierząca stając się zarazem zmartwychwstaniem, powrotem do siebie samego, zrównaniem ze sobą samym. Sama historia powtarza więc dialektykę szczegółowości i ogólności znaną nam już z logicznej rekonstrukcji dogmatów chrystologicznych i soteriologicznych.

<sup>22</sup> Tenże, *Fenomenologia...*, t. 2, Warszawa 1965, s. 428.

<sup>23</sup> Tenże, *Fenomenologia ducha*, tłum. W. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 654 (przypis 185). O symbolice Golgoty w tym fragmencie mówi także Katrin Pahl, wiążąc ją głównie ze śmiercią poszczególnych „guru wiadomości”. 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 w tków eschatologicznych w pojęciu wiecznej tera niejszo ci, 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 zmiany, jest jednocześnie drogą pojednania, dokonującą czegoś poprzez ujawnienie jej właściwej istoty. Nie ma żadnego końca historii, albowiem ostateczną instancją okazuje się sama historia, wiecznie wytwarzająca samą siebie. To ona przerywa tu pomost między tym, co skończone i tym, co nieskończone.

Interpretację Heglowskiej eschatologii rozpoczął my od tezy o całkowitym kresie rozwoju historycznego, która okazała się nie do pogodzenia z koncepcją zawartą w *Wiedzy absolutnej*. Omówili my również nieco subtelniejszą interpretację tezy o końcu historii, która jest interpretacją nieabsolutystyczną, znajdującą wielu zwolenników – choć z nich, by wymienić chociażby Karla Löwitha, nie waha się, pomimo braku ostatecznego kresu, mówić o eschatologii. Jak starałam się jednak pokazać, kategoria *wiecznej tera niejszo ci* 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 zapośredniczonego, który przedstawia sobie wiedza absolutna, do tego poczucia, wydaje mi się pewnym uproszczeniem myśli Heglowskiej, sprowadzającym, w najwyraźniejszym zarysie, do Hegla do dowolnej historiozofii (choćby takiej, jak proponowana dużo wcześniej przez Vico). Tymczasem to właśnie nie radykalny sprzeciw wobec transcendencji pojmowanej absolutnie, w oderwaniu od tego, co immanentne – a więc tak naprawdę sprzeciw wobec zewnętrznego wobec ducha celu – jak również fakt, że jedynym *eschatonem*, jaki się ostaje, jest samo wszechobejmujące 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. J. F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii i 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. J. F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii i 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 si dzieje po ko cu historii? Francuzi czytają Hegla*

Bartosz Wójcik  
Uniwersytet Jagielloński

Pojęcie „ko ca historii” stanowi jedn z najszerzej dyskutowanych kwestii w nowoczesnej recepcji filozofii Hegla. Z uwagi na powiązanie z dziedziną społecznohistorycznej *praxis* pojęcie to szczególnie często poddawano różnym interpretacjom, począwszy od tych Heglowi najbardziej przychylnych (według których filozof znakomicie antycypuje kondycję świata późnej nowoczesności), a kończąc na tych najbardziej nieżyczliwych (które obarczały go licznymi odpowiedzialnościami za dwudziestowieczne kataklizmy totalitarne). Intelektualny ferment, wywołany przez newralgiczny problem „ko ca historii”, zawdzięcza swój dynamizm Alexandre’owi Kojève’owi i jego kontrowersyjnej wykładni filozofii Hegla (inspirowanej również myślą Marksa i Heideggera)<sup>1</sup> silnie oddziałującą 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 był dziełem szczególnie ważnym dla naszych rozważań; zanim jednak zajmiemy się relacjami

<sup>1</sup> 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 myślenie*, 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 Hegłowskiego tekstu poprzez jego nadmierną instrumentalizację. Sam ten tekst nieustannie bowiem siebie wiartuje, 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 pi lat ucznia, nale y zbada , co kryje si pod enigmatycznym hasłem „ko ca historii”, czyli po prostu prze ledzi histori „ko ca historii”.

Nie zagł biaj c si w rozległe dzieje chrze cija skiej eschatologii, historii zbawienia, apokalipsy i innych wizji mesja sko-teleologicznych, mo na rozpocz – jak zreszt 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 – lozo i religii Hegla. Filozofa interesował przede wszystkim problem czasu i czasowo ci we wczesnych wykładach jenajskich (teksty z lat 1805–1806, które bezpo rednio poprzedzaj *Fenomenologi ducha*). Stawk tych pism miało by odnalezienie modelu pojednania czasu i wieczno ci, ruchu i spoczynku, czego wyrazem było poj cie „bezczasowego stawania si ”. Jak zauwa a Koyré w artykule *Hegel w Jenie*<sup>2</sup>, streszczaj cym problematyk wykładów, cało tych re eksji zwiera si w formule Hegla zapisanej na marginesie jego notatek – *Geist ist Zeit* (duch jest czasem)<sup>3</sup>. Porównuj c, komentuj c i szczegółowo analizuj c manuskrypty jenajskie, Koyré wyczytuje tam zaskakuj ce i nieco tajemnicze, fenomenologiczne rozumienie czasu jako „niepokoju” (*Unruhe*) niesko czonego ducha, dr tego samo j dro bytu. Na tym ródłowym i fundamentalnym „niepokoju” jako czasie zostaje wznie siony cały dialektyczny system Hegla – opieraj cy si na prymacie dynamicznego stawania si 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 ni on sam, mo e dopiero sta si sob . Dialektyczny ruch negacji, nie-spokojniej niesko czono ci znosz cej unieruchomione i spetry kowane formy bytu jest czasem. Czas ten jest ludzkim czasem, bo to sam człowiek jest czasem – w nim, w jego yciu urzeczywistnia si obecno ducha. Skoro czas, zauwa a Koyré, jest okre lany poprzez odniesienie do przyszło ci i przeszło ci, nie mo e by pełny – bo przyszło jest nieznaną, a to oznacza, e duch nie mo e si w zupełno ci za-manifestowa w czasie. Rozwi zanie tej sprzeczno ci musi prowadzi

<sup>2</sup> Koyré opracowuje w tym artykule – w gruncie rzeczy – dwie wersje jenajskiej lozo i przyrody Hegla – jedn pochodz c z *Jenajskiej logiki* (1804–1805) oraz drug z *Jenajskiej lozo i realnej II* (1805–1806). Por. A. Koyré, *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s.73–101.

<sup>3</sup> Tam e, s. 94.

do jakiej formy spełnienia si czasu człowieka, co dopiero umo liwi lozo dziejów. Wynika st d, e bez *kresu dziejów* jako ostatecznego spełnienia niemo liwa byłaby do pomy lenia Hegłowska *lozo a dziejów*.

Filozo a historii – a zatem lozo a Hegla, „system” – byłaby mo liwa, tylko gdyby historia była zako czona; gdyby nie było ju przyszło ci; gdyby czas mógł si zatrzyma . Mo liwe, e Hegel w to wierzył. Mo liwe nawet, e wierzył nie tylko, e jest to zasadniczy warunek systemu – sowy Ateny zaczynaj lot wyl cznie noc – lecz równie e ten zasadniczy warunek został *ju* spełniony, e historia faktycznie si sko czyła i wła nie dlatego on sam mógł – mógł był – j domkn <sup>4</sup>.

Jednocze nie spełnienie jest sprzeczne z przyszło ciowym charakterem dialektyki czasu (czyli działania człowieka, który poprzez negacj przekształca byt ze wzgl du na przyszło ciowy projekt – blisko młodego Hegla i Heideggera jest tutaj wyra na), tote Koyré diagnozuje u Hegla nieusuwalne napi cie pomi dzy *niedomkni t* historyczno ci ludzkiej kondycji zorientowanej na przyszło oraz *domkni - tym* systemem wiedzy absolutnej, który podmiotowe zaangażowanie przewyci a w kosztownych formach logicznych (jako konieczny moment samo-rozwoju poj cia)<sup>5</sup>. Ostatecznie Hegłowski system dla nie potra przewyci y swojego wewn trznego antagonizmu pomi dzy

<sup>4</sup> Tam e, s. 101.

<sup>5</sup> W tym sensie Koyré w swojej wykładni czasu u Hegla idzie o krok dalej ni Heidegger, z którym zreszt polemizuje (b d c jednocze nie pod jego wpływem). Jak pami tamy, Heidegger w §82 *Bycia i czasu* konfrontuje si z Hegłowskim „poj - ciem czasu” jako najbardziej radykaln form potocznego rozumienia czasu. Czas Hegłowski, b d cy dialektycznie powi zany z przestrzeni , jest negacj negacji, czyli punktualno ci – jest, podobnie jak u Arystotelesa, ci giem „teraz”. Dlatego przyszło , to jeszcze-nie-teraz, a nie jak chciałby Heidegger „przyj cie[*Kunft*]”. Natomiast duch nie tyle popada w czas (jak pisze Hegel), co sam jest czasowo ci czasu. Koyré stara si przekroczy ów dystans pomi dzy Heideggerem a Heglem, klasy kuj c tego drugiego jako jednego z prekursorów fenomenologicznego włanie my lenia o czasie. O ile Heidegger ujednoznacznia poj cie czasu u Hegla (teleologiczny *koniec ko ców*), o tyle Koyré rozpoznaje fundamentaln dwuznaczno mi dzy histori a czasem, dziejami a logik , czyli dialektyk dwóch ko ców. O wpływie Heideggera na lektury Hegla Koyré’go i Kojève’a zob. R. Je s, *e Future of the Future: Koyré, Kojève, and Malabou Speculate on Hegelian Time*, „Parrhesia” 2012, nr 15, s. 35–53.

„zatrzymaniem czasu” na ko cu historii – dokonuj cym si w systematycznej logice lozo i dziejów – a istot dialektyki, historycznego (uczasowionego) podmiotu, który jest w swojej ródłowej negatywności nieskończonym i niespokojnym ruchem ku przyszłości. Koyré nie odnalazł adnej formuły pozwalającej na zapo redniczenie, czyli spekulatywne po-my lenie obu tych ków: *ko ca ko ców* (w dziejach) i *ko ca bez ko ca* (w czasie)<sup>6</sup>.

Hipoteza ko ca dziejów u Hegla, którą sformułował w kluczowym momencie swojego seminarium Koyré, stanie się najwłaściwiejszą, objawiającą sens Heglowskiego stanowiska tezę dla Kojève’a (który *notabene* jeszcze w tym samym 1933 roku przejmie omawiane seminarium od swojego poprzednika, dziedzicząc po nim także poglądy o dualistycznym punkcie widzenia w Heglowskim myśleniu o czasie). Kojève’owi, który jak głosi anegdota, podczas studiów podejmował czterokrotnie – i zawsze bezskutecznie – próbę lektury *Fenomenologii ducha*, najgłębsza istota myśli Hegla wyjawiała się właśnie nie przez pryzmat ko ca historii:

Ja tylko tłumaczyłem, że to właśnie nie powiedział Hegel, nikt jednak nie chce dopuścić do siebie myśli, że historia została już zamknięta, nikt nie jest w stanie tego strawić. Prawdą mówi się, że również zrazu pomyślałem, że to idiotyzm, póki nie jednak zastanowiłem się i uznałem, że to genialne<sup>7</sup>.

Co dokładnie ukazało mu się jako genialne? Gdzie lozof ujrzał ów koniec historii?

<sup>6</sup> We francuskiej logice i dopiero Catherine Malabou podjęła się próby pomysłowej aporetycznej dwójki czasu u Hegla, a dokładniej dwóch *modi* przyszłości: chronologicznej (ko ca dziejów) i logicznej (stawiania się pojęcia – w jego re ekcyjnym kierowaniu się ku sobie). To w pełni dialektyczny po rednio 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.

<sup>7</sup> *Rozmowa Kojève’a z Gilles’em Lapouge’em* [w:] „La Quinzaine littéraire”, cyt. za: E. Roudinesco, dz. cyt., s. 153.

Kojève wie czy *Fenomenologi ducha* rozdział VIII pt. *Wiedza absolutna* określił mianem „stanowiska post-historycznego mędrca – Hegla”<sup>8</sup>. Rozdział ten słusznie uchodzi za jeden z najbardziej niejasnych w całym Hegłowskim dziele, jest poszarpany, trudny w lekturze i niedopracowany, dlatego wielu współczesnych komentatorów Hegla, jak np. Fredric Jameson czy Alenka Zupan i<sup>9</sup>, bardziej go dezawuuje, bardziej 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 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

<sup>8</sup> A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. J. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 618.

<sup>9</sup> Zdaniem Jamesona *Fenomenologi* powinna wiec czytać rozdział VI. *Duch*, czyli *Duch pewny samego siebie. Moralno*, w której zostaje w pełni wyartykułowana stawka Hegłowskiego 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* Łozof określa jako „najbardziej schematyczne, rozczarujące 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 Zupan i za *clou* Hegłowskiego dzieła uważa rozdział poprzedzający *Wiedza Absolutna*, czyli VII. *Religia*, w której zostaje odsłonięta komiczna struktura Ducha: dochodzi tam do odwrócenia perspektywy, już nie wiadomo ujmuje Absolut, lecz Absolut ujmuje samego siebie (Jean Hyppolite ten ruch nazwał przejęciem od „fenomenologii” do „noumenologii” ducha). W perspektywie Zupan i 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. Zupan i, *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge, Mass. & London 2008, s. 12–22).

Heideggerem jako *Dasein*, projekt zadany do realizacji – jako bytu czasowego, przekształcaj cego dan przedmiotowo społeczno-przyrodnicz . Czas zostaje uto samiony z prac wykonywan przez człowieka ze wzgl du na cel, którym jest zaspokojenie po dania – pocz wszy od zjologicznej syto ci, a sko czywszy na poj ciowej ma-trycy po dania jako takiego, czyli *uznaniu* Innego. Je li ów prymarny cel zostanie osi gni ty, istota ludzka przestanie by istot czasow , co znaczy, e wszyscy ludzie zostan uznani przez siebie nawzajem jako równi sobie. Gdy urzeczywistni si globalne i uniwersalne Pa-stwo, uciele niaj ce zasad powszechnego uznania i sprawiedliwi ci dla wszystkich obywateli, nie b dzie ju potrzeby przyszło ciowych „projektów” neguj cych stan obecny. W tym sensie przyszło odsy-ła do obietnicy pełnego uznania, a wraz z jej realizacj czas dobiega swojego *ko ca ko ców*. Cała dwuznaczno dwóch ko ców (chronolo-gicznego i logicznego) i dwóch znacze przyszło ci u Koyrégo zostaje u jego nast pcy rozstrzygni ta na korzy zamykaj cego, wie cz cego i zmierzchowego ko ca historii<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Giorgio Agamben wskazuje wpływ dwudziestowiecznej rosyjskiej apokaliptyki na francusko-rosyjskich interpretatorów Hegla (Koyrégo i Kojève'a), który zostaje odsłoni ty za pomoc zwi zku poj cia *Aufhebung* (Lutrowego przekładu Pawłowego *katargein* – „wypełnienia tego, co unieczynnione”) z czasem mesja skim. Komentuj c komentatorów Hegla, Agamben napisze: „Wszelako, co bez w t-pienia dotyczy Kojève'a, ostatecznie uto samiaj oni mesja sko z eschatologi , problem czasu mesja skiego sprowadzaj za do problemu posthistorii. Pojawienie si po raz pierwszy w dwudziestowiecznej lozo i poj cia *désœuvrement* – słowa oddaj cego doskonale znaczenie Pawłowego *katargein* – wła nie u Kojève'a, który z jego pomoc okre la kondycj człowieka posthistorycznego, *voyou désœuvré*, jako «szabat człowieka» przychodz cy po ko cu historii, stanowi dostateczny dowód tego, e zwi zek z problemem mesjanizmu nie został tu jednakowo jeszcze całko-wicie zerwany” (G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 121). Tez o zwi zku posthistorii z mesja-nizmem potwierdza tak e Vadim Rossman, który wymieniaj c „trzy wieloryby” Kojève'a (czyli trzy wielkie tradycje, z których kształtuje si jego lozo a) wska-zuje na heideggeryzm, heglo-marksizm i – kluczow , cho cz sto pomijan – ro-syjsk historiozo apokaliptyczn (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 dost pu: 28.02.2014). Warto przypomnie , e Kojève, zanim jeszcze na powa nie zacz ł si zajmowa Heglem, napisał dysertacj o lozo i miło ci rosyjskiego mesjanisty-apokaliptyka Władimira Sołowjowa.



Prze led my teraz szczegółowo, jak Kojève interpretuje ów kres dziejów w tek cie *Fenomenologii*. Hegel – w pewnym momencie na drodze ducha absolutnego do prawdy i pewno ci (w rozdziale VIII) – przeciwstawia bytowi-bezpo rednio-danemu, czyli Przyrodzie (Prze-strzeni) Ja-osobowe, czyli Człowieka (Czas). Innymi słowy, *przedmiotowi* przeciwstawiony zostaje *podmiot*. Przyroda jako przestrze wiata jest wieczna, tzn. poza czasem; natomiast Człowiek jest samym Czasem, a Czas jest Histori działania neguj cego byt-bezpo rednio-dany, a zatem jest przeobra aniem Przyrody przez Człowieka. Jednak – to ju dopowiada Kojève – Przyroda, poniewa wieczne trwa, niejako prze ywa Czas, który ulega uprzestrzennieniu w jej łonie<sup>11</sup>.

Przyroda – komentuje lozof – jest niezale na od Człowieka. B d c wieczna, istnieje przed nim i po nim. To wła nie na jej łonie Człowiek *si rodzi*, jak to wła nie widzieli my. I jak zaraz zobaczymy. Człowiek, który *jest* czasem, równie znika w łonie przestrzennej Przyrody. Bo ta Przyroda *trwa dłu ejni* Czas<sup>12</sup>.

Człowiek, jako historyczne uciele nienie negacji, znikaj c w Przyrodzie, *de facto* powraca do swego ródła – czyli mierci. To *potencjalno* mierci (miertelno czy sko czono człowieka) nap dza bowiem cał dialektyk człowieka, w której trybach miele wszelkie formy bezpo rednio ci – przynale ne do przestrzennego wiata Przyrody. Tyle tylko, e ta sama sko czono ju *zaktualizowana* jako kres działania wi e człowieka na powrót z Przyrod (mier i rozkład ciała). Na czym miałby polega koniec historii? Na prze- yciu ciała, człowieka jako gatunku *homo sapiens*, po zatrzymaniu neguj cej pracy dialektyki konstytutywnej dla człowiecze stwa jako takiego, czyli na przemianie

<sup>11</sup> Dla Kojève'a Przestrze ontologicznie poprzedza Czas, podobnie jak to, co homogeniczne, jest uprzednie wobec tego, co heterogeniczne; oznacza to, e Przyroda jest przed Człowiekiem (dlatego e negacja jest wtórna wobec bytu). Mo na tutaj zauwa y ró nic mi dzy stanowiskami Koyrégo i Kojève'a: dla pierwszego czas jest *ontologiczny*, jest absolutnym i niesko czonym „niepokojem”, destabilizuj cym ka dorazowo struktur bytu; dla drugiego czas ma wymiar *antropologiczny*, jawi si jako funkcja negacji kształtują ca wiat społecznej intersubiektywno ci – jest konkretny, przyjmuje okre lone formy przedmiotowo ci w ramach historycznej dialektyki rozwoju społecznego.

<sup>12</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 454.

człowieka w ludzkie zwierzę. W wiecie post-historycznym egzystują (w sensie biologicznym, a nie jako realnie działające podmioty) post-ludzie. W tekście Człowieka po końcu historii pojawia się nie w głównym tekście Kojève'owskiego komentarza, lecz w dwóch przypisach, które odegrają najważniejszą rolę w recepcji tego zagadnienia<sup>13</sup>. Kojève wykorzystuje w nich to, co Roudinesco określiła jako posiadane przez niego „jedyn w swoim rodzaju umiejętne przekładanie dyskursu filozoficznego na obrazowy epos przygody ludzkiej”<sup>14</sup>. Koniec ludzkiego czasu, zmierzchni 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 nieskończoność: sztuka, miłość, zabawa itd. itd.; krótko mówiąc, wszystko to, co czyni Człowieka szczęśliwym [wyróżnienie moje – B.W.]<sup>15</sup>.

Pozostała ta *reszta*, która zachowała się po końcu historii i renaturalizacji człowieka (jego metamorfozy w ludzkie zwierzę), stanie się ostatecznie interesującym tego sporu między Bataille'em i Kojève'em. Giorgio Agamben w *Otwartym*, nawiązuje do dyskusji obu filozofów, zderza ze sobą niejako dwa antropologiczne obrazy kresu historii: *zwie-*

<sup>13</sup> Przypisy to jedyne partie tekstu, które zostały zapisane ręką Kojève'a, a nie spisane z wykładów przez Raymonda Queneau. Jacob Taubes w swoim esej *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 teraziejszości na tle dziejów ludzkich” (J. Taubes, *Estetyzacja prawdy w posthistorii*, przeł. A. Kujawa-Eberharder [w:] tegoż, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, wstęp i wybór P. Nowak, Warszawa 2013, s. 492).

<sup>14</sup> E. Roudinesco, dz. cyt., s. 152.

<sup>15</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 454.

rzeczy i nadludzki<sup>16</sup>. 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, wzniosło ci. Imię Pana po końcu historii nie jest ani ludzkie, ani zwierzęce, lecz boskie. Bataille, nawiązując do tradycji gnostycko-mistycznej, utożsamia rozkosz Pana z gurami acefalicznymi (bytami bezgłowymi): są nieme i bezrozumne, a przez to wolne i autentycznie wolne, wyzwolone z oków rozumu. Pan w świecie post-historycznym nie myśli, bo wszystko zostało już pomyślane, nie ulega jednak zezwierzeceniu, tylko traci głowę – staje się *aképhalos*. Dla Kojève'a – jak pamiętamy – w momencie wypełnienia się historii człowiek, stając w obliczu śmierci, ujawnionej przez *Księgę Mordercy* (*Fenomenologia ducha*), wstrzymuje działanie – wyłącza wszelką pracę negatywną i oddaje się zwierzęcej autocelebracji, czyli do wiadczą pełnego zaspokojenia, ale i nudy. Bataille natomiast, nie tracąc dialektycznej czujności, dostrzega, że uczucie ostatecznej sytyści i spełnienia może obrócić się w swoje przeciwieństwo, czyli w śmierć – najlepszym przykładem może być śmierć z przejedzenia, jak w znakomitym *Wielkim arciu* Marco Ferreriego. Słowem, negatywność nie zostaje w pełni 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 przeobrażenia zastanego bytu. Innymi słowy, „negatywność tej – zauważa Agamben – w pewnym sensie ocalała po końcu historii, nie może ona [Bataille – B.W.] inaczej uzasadnić jej własnym życiem, «otwartą raną, którą jest moje życie»”<sup>17</sup>.

Rzekomo największy błąd Hegła powielany przez Kojève'a polega na tym, że to do wiadczenia wewnętrznego *czystej negatywności* („negacji abstrakcyjnej”) staje się zawłaszczone przez historyczny świat

<sup>16</sup> Por. G. Agamben, *On the Open. Man and Animal*, trans. K. Attell, Stanford 2004, s. 5–8.

<sup>17</sup> Tamże, s. 7.

*negatywno ci opanowanej*<sup>18</sup>. W ten sposób zostaje ono sprofanowane, czyli zdyskursywizowane i zaprzęgnięte w ramy utylitarnego projektu. Bataille jako „kapłan negatywnego absolutu” z poczuciem wiary w to, co mówi 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”<sup>19</sup>.

Hegel stchórzył i zbudował system dialektyki pracy i działania, anulując tym samym do wiadczenie wewnętrzne, owo czyste „bycie bez zwłoki”<sup>20</sup>, 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. do wiadczenie wewnętrzne – zostaje u Hegla paradoksalnie ocalona w samym „sercu słowa”, zauważa Agamben<sup>21</sup>, ponieważ „w każdym wyrażonym słowie niewyraźnie mniemanie [*Meinung*] manifestuje swój negatywny”<sup>22</sup>. Włoski filozof oczywiście nie nawija do pierwszego rozdziału *Fenomenologii ducha*, Pewno *zmysłowa, czyli «to oto» i mniemanie*, w którym Hegel rozważa niemożliwość wypowiedzenia tego, co najbardziej własne i samooczywiste, ponieważ za wiadczone przez naoczność zmysłów. „To oto” (czyli rzecz wskazywana przez zmysły), które mamy na myśli w bezpośrednim mniemaniu „jest – czytamy w *Fenomenologii* – nieosiągalne dla mowy, gdy należy ona do wiadomości, do tego, co samo w sobie ogólne”<sup>23</sup>. Bataille’owskie do wiadczenie wewnętrzne jest właściwie nie pewnym radykalizowanym –

<sup>18</sup> Por. G. Bataille, *Hegel, Death and Sacrifice*, trans. J. Strauss, „Yale French Studies” 1990, nr 78, s. 11.

<sup>19</sup> G. Bataille, *Do wiadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedmann, Warszawa 1998, s. 106.

<sup>20</sup> Tamże, s. 111.

<sup>21</sup> Zob. G. Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. K.E. Pinkus, M. Hardt, Minneapolis 1991, s. 13.

<sup>22</sup> Tamże, s. 14.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. J.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 81.

doprowadzonym do logicznego końca – mniemaniem<sup>24</sup>. Je li mniemanie, w którym zawarte jest do wiadczenie negatywno ci, nie zostanie opanowane, zniesione przez j zyk, wycofa si w siebie i zniknie w swoim zamilkni ciu. Agamben kontrintuicyjnie zauwa a, kieruj c si *dictum* Mikołaja z Kuzy *Omnis locutio ine abile fatur* (ka da mowa wyra a niewyra alne), e to j zyk, cho „ma [t ] bosk natur , e bezpo rednio odwraca mniemanie, czyni je czym innym i w ten sposób *nie daje* mu w ogóle *doj do słowa*”<sup>25</sup>, zachowuje wła nie w słowie gł bi niewyra alnego, jego negatywno . Prawda mistycznej ciszy, wokół której ksuje si dyskurs Bataille’a, tkwi nie w jej bezpo redniej dost pno ci, lecz w jej *postrze eniu* („braniu-prawdy”, od niemieckiego *Wahrnehmung*). Dlatego tajemnica niewysłowionego z misteriów eleuzy skich – którym młody Hegel po wi cił poemat *Eleusis*<sup>26</sup>, analizowany zreszt przez Agambena – zostaje zniesiona w czystym po j ciu, a oznacza to, e jest ona „zarazem zanegowana i zachowana”<sup>27</sup>. Tylko w takiej odroczonej formie, jako ładowe *residuum* w j zyku, mo e zosta zachowane to, co niedyskursywne.

Słowa, dyskurs, j zyk s zawsze ju zapo redniczone z negatywno ci niewyra alnego, jako z miejscem, które zajmuj i które umo liwia ich wydarzenie si . Zatem u Hegla mamy do czynienia z dialektycznym, wzajemnym odnoszeniem si do siebie biegunów wypowiedzianego i niewypowiedzianego; innymi słowy Hegłowski dyskurs jest wypowiadaniem wypowiadanego i niewypowiadanego. Zapo rednicza on *koniec* jako „negacj okre lon ”, tj. wypowied (słowo u mierca abstrakcyjn jednostkowo rzeczy, wynoszc ow rzecz do poziomu

<sup>24</sup> W polskim słowie „mniemanie”, podobnie jak w niemieckim *Meinung*, wyra nie daje si wyodr bni przedrostek „mnie-” (*Mein*), który dobitnie potwierdza jednostkowy, idiosynkratyczny charakter mniemania, które cho najbardziej własne i intymnie zwi zane z prawd naszego do wiadczenia, jest jednocze nie czym ogólnym, wywłaszczonym ze swojej wyj tkowo ci. Dlatego, jak podaje *Słownik j zyka polskiego*, „mniemanie” to „przekonanie, s d o czym , czasem mało uzasadnione lub nieprawdziwe”: jest przekonaniem (czyli czym własnym, jednostkowym) i s dem jednocze nie (maj cym ogóln logiczn struktur gwarantowan przez powszechne zasady j zyka), to bezpo rednie poł czenie jednostkowo ci przekonania i ogóln ci s du skutkuje nieprawdziwo ci (czy brakiem uzasadnienia) mniemania.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 82.

<sup>26</sup> Por. ten e, *Eleusis. Wiersze. Aforyzmy z okresu jenajskiego*, przeł. W.W. Jaworski, „Principia” 1994, nr X–XI.

<sup>27</sup> Por. ten e, *Fenomenologia...*, s. 84.

ogólnego pojęcia), z *koścem* jako „negacji abstrakcyjnej”, czyli z samoodniesieniem pustki niewypowiedzianego. Dwuznaczność tej nie zauważa Bataille, więc ucieka od niej i chroni się w swojej fetyszyzowanej, niedialektyzowalnej, niepodzielnej reszcie – owym „nic” systemu (które, jak już zauważyliśmy, jest jedynie nie-dialektycznym momentem samej dialektyki, na przykładem dla jej spekulatywnego koła zamachowego). A zatem to nie w „lepej plamce” systemu – jak chciałby Bataille – znajduje się punkt, który nie jest ani procesem, ani systemem (momentem pałki negatywności), tylko, jak słusznie zauważa Maciej Sosnowski,

to raczej „lepa plamka” pi knoduchów sprawiałaby, a nie widzą oni, a system – w swej autonomii radykalnie suwerenny i pałki – może wietnie dostrzegać ten punkt, ale zostawia go samemu sobie aby szczuć. I może chce ustanowić sobie taki wydatek, aby nic o nim nigdy nie można było powiedzieć?<sup>28</sup>

W podobnym pułapku wpada Bataille’a krytyka stanowiska Kojève’a, według której po końcu historii, gdy zapanuje powszechne zaspokojenie, tj. wszyscy będą zadowoleni, nie będzie miejsca na miłość, na to sakralne *resztki* erotyzmu, rozkoszy i zabawy. Dlatego proponuje on zastąpić pojęcie *zaspokojenia* – z jego ekonomicznymi hipotezami – pojęciem *suwerenności* czy „suwerenności mordercy na końcu historii, gdzie zaspokojenie i nie-zaspokojenie stają się nieodróżnialne”. Konsumpcyjnej sytyści niewolnika przeciwstawiona zostaje ekscesywna rozkosz suwerennego Pana. Jednak ta owa rozkosz mordercy na końcu historii, który zamiast ludzkich zwierząt ogląda acafaliczne gury, 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 „wiadomego baranka przeznaczonego na rzeź”. Aczkolwiek w innym sensie niż ten, o który chodziło Kojève’owi, człowiek naprawdę stał się wtedy na powrót zwierzem<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> M.A. Sosnowski, *Pokochoć dialektyk. O pojęciu miłości w łóżku i spekulatywnej niestającej się odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011, s. 426.

<sup>29</sup> G. Agamben, *Open...*, s. 8.

Fantazja o pa skiej suwerenno ci Bataille'a i jego grupy zorganizowanej wokół czasopisma *Acéphale*, ta „wi ta konspiracja” o gnostycznych proveniencjach, okazała si całkowicie bezsilnym rezonerstwem „pi knej duszy”. Wzniosło „nad-negatywnego” podmiotu, wykraczaj cego poza horyzont ograniczonej ekonomii szczegółowej i wyodrbnionego od upadłego wiata przedmiotowego, skazuje go na rol zapatrzonego w etyczn doskonało swej „pi knej duszy” kamerdynera. Dlatego Bataille'owski Pan, ów negatywistyczny pi knoduch i narcystyczny dandys-esteta niezdolny do adnego czynu, wycofuje si „do swego najgł bszego wn trza”, gdzie „zatapia si w poj ciu same[go] siebie”<sup>30</sup>. Jak dopowiada dalej Hegel,

yje w strachu przed splamieniem wspaniało ci swego wn trza działaniem i istnieniem, a eby zachowa czysto swego serca, unika kontaktu z rzeczywisto ci i trwa w upartej niemocy wyrzeczenia si swojej ja ni (...) *pi kna dusza* w tej przejrzystej czysto ci swoich momentów dogorywa w sobie i znika niczym jaka bezpostaciowa mgła, która rozplyn ła si w powietrzu<sup>31</sup>.

Ostatecznie na tym zwini ciu si w sobie i rozpuszczeniu siebie w celu unikni cia jakiegokolwiek zetkni cia si z traumatyczn rzeczywisto ci zewn trzn (w tym kontek cie z realiami wojennymi) polega koniec historii suwerennego Pana Bataille'a, który tak dumnie manifestował swój nad-ludzko . Odmawiaj c wszelkiego uznania dla pracy niewolnika – czy w uniwersum post-historycznym, dla przyjemno ci ludzkiego zwierz cia – Pan nie potra mu przebaczy , tj. ustanowi relacji wzajemno ci, i dlatego zgładza samego siebie. Poniewa „bezczyinna negatywno ” (nad-negacja) zawsze ju była czynna, w swojej bezczynno ci czyniła swój podmiot nie-czynnym, to znaczy, e sprawczo podmiotu pod wpływem owej negatywno ci zwracała si przeciwko sobie – dokonywała pracy demonta u samego niedziałaj cego podmiotu. Takie dialektyczne konsekwencje ma siła negatywno ci, która nie jest ruchem uzewn trznaj cego uwewn trznienia i uwewn trzniaj cego uzewn trznienia, tylko jednostronnym

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 417–418.

<sup>31</sup> Tam e, s. 419.



bez-ruchem uwewn trznienia, negatywno staje si wtedy anihilacj . Schemat „nad-negatywno ci” reprodukuje logik *ko ca ko ców*, który pozostawia po sobie czyste „nic”.

Pora si gn do drugiego przypisu Kojève’a, który pochodzi z drugiego wydania *Wst pu do wykładów o Heglu* z 1968 roku. Zdaniem Agambena mo na go potraktowa jako spó nion (o sze lat) replik na zarzuty Bataille’a, poniewa ju na samym pocz tku Kojève dostrzega pewn sprzeczno czy dwuznaczno w swoim poprzednim przypisie, która niepokoiła jego ucznia: jak to jest mo liwe, e człowiek znika po ko cu historii, staj c si zwierz ciem, a *reszta*, miło , zabawa i sztuka, utrzymuje si w niesko czono jako to, co ludzkie? Nie jest to mo liwe, dlatego *reszta* tak e musi ulec renaturalizacji: post-historyczne ludzkie zwierz mo e co prawda oddawa si sztuce, erotyce i rozrywce, tyle e nie jest ju zdolne do bycia *szcz liwym* – w zamian otrzymuje tylko pełne *usatysfakcjonowanie*, „szabat człowieka” czy „wieczn niedziel ycia”. B d c ob artym i zadowolonym, oddaje si radosnej autoa rmacji, zaprzestaj c tym samym pracy my lenia (czyli m dro ci) i wyrzekaj c si j zyka. „Bo – pisze Kojève – u tych zwierz t post-historycznych nie byłoby ju dyskursywnego »*poznania* wiata i ziemi«”<sup>32</sup>. Koniec historii jest ko cem m dro ci.

Nast pnie Kojève próbuje historycznie dookre li ów moment wypełnienia si dziejów i tutaj, ju w zale no ci od aktualnej sytuacji historycznej, przedstawia dwie główne propozycje. Według pierwszej, z roku 1949, koniec historii heglo-marksistowskiej nast pił ju po bitwie pod Jen (w przeddzie której Hegel ko czył r kopis *Fenomenologii ducha*). Wtedy awangarda ludzko ci dotarła do swojego kresu, nast pił koniec ewolucji Człowieka. Wszystkie wydarzenia, które miały miejsce pó niej (w tym dwie wojny wiatowe, nazizm i rewolucja bolszewicka) doprowadziły jedynie do „rozszerzenia si w przestrzeni ogólnej władzy rewolucyjnej urzeczywistnionej we Francji przez Robespierre’a Napoleona”<sup>33</sup>. Sowietyzacja Rosji i komunizacja Chin byłyby tylko akceleratorem tego strukturalnego procesu rewolucjonizacji wiatowego ładu. Ostatni etap w tym dziejowym wy cigu miały jednak osi gn Stany Zjednoczone, które wła ciwie urzeczywistniaj w *american way of life* ostatnie stadium marksistowskiego komuni-

<sup>32</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 455.

<sup>33</sup> Tam e, s. 455.



zmu<sup>34</sup>. Triumf klasy redniej zostaje odczytany jako zapowied „społecz-  
stwa 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 zważonych mocarstw („Symbolem przyszło ci jest Mołotow w kowbojskim kapeluszu”<sup>35</sup>). Kultura masowa i plebejska wiadomo klasowa, charakterystyczna dla powojennej Ameryki „to sposób życia właściwy dla okresu post-historycznego, jako że to, czymś obecnie w świecie Stany Zjednoczone, stanowi zapowied »wiecznie teraźniejszej« przyszło ci całej ludzkości”<sup>36</sup>. W tym ostatnim Państwie historia wygasa, gdy człowiek osiąga satysfakcjonującą syntezę: staje się obywatelem („pracownikiem-olnierzem rewolucyjnej armii Napoleona”). Napoleońsko-amerykański obywatel, robotnik-olnierz, nie pracuje już – jak zauważa Agata Bielik-Robson – z lęku przed śmiercią (to różni go od niewolnika, który wybrał życie i pracę na rzecz 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, elektrykuje i industrializuje nie w imię iluzyjnego mirażu dobrobytu, lecz ku chwale ponadjednostkowego Państwa, które jest ucieleśnieniem maszyn śmierci. Pojednanie rozerwanej u zarania ludzkiej wiadomości realizuje się tu w podwójnej postaci pracującego wojownika i walczącego robotnika [podkreślenie moje – B.W.].<sup>37</sup>

<sup>34</sup> „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 «społeczstwa bezklasowego» mogą sobie odtąd nabywać wszystko, co im się podoba, nie muszą na to pracować, nie to im dyktuje serce”, tamże, s. 455. Ciekawe, że segregacja rasowa w USA osiągała w latach 50-tych swoje krytyczne przesilenie, nie stanowiła żadnej przeszkody dla Kojève’owskiej wizji urzeczywistnienia się powszechnego uznania w amerykańskim „społeczeństwie bezklasowym”...

<sup>35</sup> List Kojève’a do Schmitta, cyt. za: V. Rossman, dz. cyt.

<sup>36</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 455.

<sup>37</sup> A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 61.

Przedstawiona wizja przywodzi autorce na myślenie anarcho-konserwatywnego *der Arbeiter*<sup>38</sup> (robotnika bądź tego jednocześnie i obojętnie) Ernsta Jüngera, z którym Kojève w swoim umiłowaniu śmierci, powściągliwości i rewolucyjnego terroru okazuje się miłośnikiem co wiele wspólnego. Podobnie stwierdza miłośnicy miłośników dotyczy raczej pewnego etosu i wspólnych doświadczeń w ramach *Zeitgeistu* niż konkretnej treści i losu jednej z obu projektów: koniec historii Kojève'a jest radykalnie *uniwersalny* (powszechne uznanie wszystkich obywateli), natomiast koniec historii Jüngera jest *partykularny* (nacjonalistyczny)<sup>39</sup>.

Komentujący Kojève'owski koniec historii Fredric Jameson dostrzega kilka interesujących problemów i niecisłości. 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 uczłowieczenia, jest *de facto* odtworzeniem Hegłowskiej dialektyki Imperium Rzymskiego. Kojève, opisując dynamikę „ostatniego państwa”, powtarza znany już schemat:

Konfrontuje nas – twierdzi Jameson – z opozycją pomiędzy szczegółowo-w-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 wciąż istotną rolę, jednak okres ten dobiegł do swojego kresu wraz z końcem okresu powojennego (albo z pojawieniem się postmodernizmu i późnego kapitalizmu)<sup>40</sup>.

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

<sup>38</sup> Por. E. Jünger, *Robotnik. Maxima-Minima*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2010.

<sup>39</sup> Por. A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 62.

<sup>40</sup> Por. F. Jameson, dz. cyt., s. 100.

dobrobytu, jednak jeden z tych modeli nie jest historycznym *kośm* *kośm* – kośm 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*, „może na być bogatym tak długo, jak długo bogacz jest pospolity jak każdy inny”<sup>41</sup>; co znaczy, nieco upraszczając, że jeśli przedsi biorca pije też sam *cocacola* i je tego samego Big Maca, co robotnik w jego fabryce, to są 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 Łozof uchodzi za jednego z prekursorów globalizacji). Według Jamesona burżuazyjny Hegel (czytany *via* Marks) mówi więc nie plebejski Kojève, gdy post-rewolucyjną wiadomo, że samia nie z kośm historii w Państwie napoleońskim, lecz z moralnością pokantowskiego autonomicznego obywatela.

Stawkę 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 mogę bym mówić o moim nieposłuszeństwie wobec niego”<sup>42</sup>. Tworząc prawo, musimy uznać swój winę za patologiczny wiatr przestrzenno-czasowych determinant, któremu daleko do czystego prawodawstwa rozumu: gdy podmiot rozpoznaje swój winę, to znosi separację, która dzieli go od wiata przedmiotowego i poprzez przebaczenie jedyna się w wzajemnym ruchu uznawania z innym/przedmiotem (oba tworzą teraz

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 101.

<sup>42</sup> Tamże, s. 105.

paradoksalnie jedno -w-dwoisto ci)<sup>43</sup>. Jameson wypracowuje z tej Heglowskiej procedury nieco inny sens *uznania*, który bardziej ni *uznania* innej subiektywno ci jako równej mnie samemu, dotyczy *uznania* mnie samego jako wytwórcy społecznych ram instytucjonalno-prawnych, których daniom si podporządkowuj :

Jest to całkowicie nowe znaczenie uznania: nie tyle uznanie enigmatycznego innego jako człowieka takiego samego jak ja, albo jako ucieleśnienia tej samej wolno ci, której sam doznaj ; tylko raczej jako uznanie siebie w przedmiotowym świecie i w jego społecznych instytucjach, uznanie ich jako moich własnych wytworów, które tylko czasowo s wyobcowanymi postaciami mojej własnej działalności<sup>44</sup>.

To po danie uznania jako przejęcia czy przechwycenia jest motorem napędowym przedłużającym cym rewolucyjną transformację społeczeństwa (zapoczątkowaną rewolucją francuską<sup>45</sup>) 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 po redniej – staje się etycznym obywatelem, który w uzewnętrzniających 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

<sup>43</sup> Tak należy rozumieć „Pojednawcze *tak*” (z końca rozdziału o „pięknej duszy”), „w którym oba Ja odstępują od swego przeciwnego 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 pewno samego siebie” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 427).

<sup>44</sup> F. Jameson, dz. cyt., s. 106.

<sup>45</sup> O której Hegel poetycko napisał w *Wykładach z filozofii i dziejów*: „W pewnej chwili myślenie i idea prawa zdobyły sobie za *jednym zamachem* decydujące znaczenie, i stare rusztowanie bezprawia nie mogło się temu oprzeć. Zasady nowego ustroju stała się teraz idea prawa i na tej podstawie miało być wszystko teraz oparte. Odkąd słowo ce ja nieje na ramię, a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myślenie i podług niej budował rzeczywistość” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii i dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 344).

posłusze stwo jego prawom jest równoznaczne z posłusze stwem sobie samemu”<sup>46</sup>.

Mieszcząskim kościem historii byłoby ponowne przyswojenie przez obywateli pracowników<sup>47</sup> wyobcowanych i wyzeczonych wytworów swojej pracy, w których się rozpoznają. Słowem, zniesienie alienacji, czyli pojednanie podmiotu z przedmiotem. Jednak ta dezalienacja epoki człowieka jest tylko *kościem* regulatywnym, który nie może zostać *dokończony*. Widać to szczególnie w kondycji późnej nowoczesności, w której diametralnym przekształceniom ulegała 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 przedmiotowość społeczną. Innymi słowami, nie może dłużej rozpoznawać się w owocach swojej pracy<sup>48</sup>.

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 przebiegach: jednym po stronie *podmiotowej* – od

<sup>46</sup> Tamże, s. 112.

<sup>47</sup> 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 politycznych słów i czynów” – polityki) i niewolnego *mieszczanina* (delegowanego do sfery wytwarzania i reprodukcji – ekonomii). Rozwinięcie wykładni owego mieszczańskiego wymiaru dialektyki nowoczesnego społeczeństwa proponuje Marek Siemek, *Demokracja i loża a. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu* [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 5–27.

<sup>48</sup> Ta historyczna przemiana ma fundamentalne znaczenie dla Jamesona, ponieważ „pomimo historycznego faktu samej produkcji – ludzkiego świata, który, jak to ujął Vico ludzie sami sobie stworzyli – odnajdujemy powszechną alienację, w najbardziej dosłownym sensie, nie-Ja wypierająca 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 stronie przedmiotowej – tj. przejściu od alienacji człowieka od przedmiotu (manifestującej się w degradacji natury) do ekologii rozumianej jako powrót nie-ludzkiej przyrody do zhumanizowanego uniwersum, przyrody jako czegoś autonomicznego, rzadzącego się własną logiką rozwoju (*modi* odczłowieczenia świata)<sup>49</sup>. Ujmując to, w terminach Heglowskich, ekologia utopii przyszłości polegałaby na podmiotowym puszczeniu 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 spekulatywnym samo-uczęściwieniem *jako odczłowieczenia*. Zgodnie z poglądem Slavoj Žižka, Heglowskie wyzwolenie/eksterioryzacja jest najwyższym aktem dezalienacji, ponieważ puszczenie wolno przedmiotu (przyrody), oddzielenie się od niego jest wiadectwem podmiotowej suwerenności<sup>50</sup>. W tym sensie, dla dialektycznej wiadomości ekologicznej przyrodzie należy pozostawić jej własny wewnętrzny rozwój, jej odrębny procesowy wytwarzanie. Ten rewolucyjny obraz końca historii jako „epoki ludzkości” jest przebitką z przyszłości, ładem przyszłej 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 Pascalski Bóg, „daje się wykryć tylko tym, którzy go szukają, którzy zaangażowaniem wkraczają na jego poszukiwanie”<sup>51</sup>.

W tej heglo-marksowskiej optyce Jamesona „koniec historii” jest nieustającym *kończeniem bez końca*, pracą po prostu, poszerzaniem uznania, wyznaczaniem przez pewien utopijny horyzont, który nie ma żadnego (przynajmniej dotychczasowej) *końca końców*. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że utopijna obietnica „królestwa wolności” jest bezpośrednim *końcem końców* wpisanym już w zapo-

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 114.

<sup>50</sup> Por. S. Žižek, *Hegel and Shitposting: 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 Heglowską wersję Eckhartowsko-Heideggerowskiego *Gelassenheit*.

<sup>51</sup> S. Žižek, *Rok niebezpiecznych marzeń*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2014, s. 231.

redniczony, nowoczesny system mieszcza sko-obywatelskiej sfery publicznej, platformy wzajemnej komunikacji, która pracuje *bez końca*. Ten koniec cy, utopijno-eschatologiczny koniec historii warunkuje i umożliwia nie-koniec cy si „mieszcza ski” koniec historii, przez który jest także uwarunkowany i umożliwiony. Co oznacza, że rewolucyjny koniec historii jest celem wysiłków „mieszczan-obywateli”, którego rodkiem jest do bólu mieszcza ski ruch wzajemnego uznawania, który sam wytwarza cel swojej działalności. W tym spekulatywnym zapłaceniu obu końców objawia się prawda jako całość Hegłowskiego końca (końców) historii.

Uzupełniając tę pojściowo-formalną matrycę konkretną, tzn. dziejowo-historyczną, trzeba należałoby zauważyć, że „mieszcza ski” 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 mordercą), tylko raczej jako wielostronne zapośredniczenie indywiduum i ogółności 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 społecznie totalnością”<sup>52</sup>.

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 mudnym i codziennym wysiłku poszerzają przestrzeń wzajemnego uznania, starając się poprzez ułomne narzędzia komunikacji uczynić świat bardziej znośnym. Słowem, trzykoniec historii paradoksalnie zbiega się ze sobą w permanentnie zakłóconej utopii uznania, w której plebejusz – czyli *mieszczanin w sobie* – potrzebuje rewolucjonisty – reeksyjnego podwojenia – aby

<sup>52</sup> F. Jameson, dz. cyt., s. 78.



sta si *mieszczaninem dla siebie*. Ta niedomkni ta mieszcza ska samowiedza, która *przychodzi na ko cu*, byłaby krytyczn wiadomo ci swojego wewn trznego antagonizmu mi dzy mieszcza skim konsensusem i rewolucyjnym zerwaniem, scalaj c ogólno ci i oddzielaj c jednostkowo ci , który to antagonizm *nie ma ko ca*.

Kojève, daleki od tych materialistycznych prób lektury Hegla, znajduje jeszcze inne wyj cie, które pozwoli powrócić do dyskusji z Bataille'em. W 1959 roku Kojève wyje d a do Japonii i doznaje ol nienia, ogl da tam bowiem na własne oczy post-historyczne społecze stwo, w którym przetrwali ludzie, a nie ludzkie zwierz ta. Co takiego ujrzał tam lozof? Snobizm.

Japo ska cywilizacja „post-historyczna” obrała drogi diametralnie przeciwnie w stosunku do „drogi ameryka skiej”. Bez w tpienia nie było ju [wtedy] w Japonii Religii, Moralno ci ani Polityki w „europejskim” czy te „historycznym” znaczeniu tych słów. Ale *Snobizm* w czystej postaci wytworzył tam rygoryzmy negatywnego odnoszenia si do bezpo rednio danej rzeczywisto ci „przyrodniczej” i „zwierzej, o wiele przewy szaj ce skuteczno ci te, które rodziły si – w Japonii i gdzie indziej – z „historycznego” Działania, tzn. z Walk wojennych i rewolucyjnych albo z przymusowej Pracy. Zapewne szczyty (którym nigdzie nie dorównano) specy czne japo skiego snobizmu – takie jak Teatr No, ceremoniał herbaciany i ikebana – były i nadal pozostaj w ylnym przywilejem szlachty i ludzi bogatych. Ale wbrew utrzymuj cym si nierówno ciom ekonomicznym i społecznym wszyscy bez wyjtku Japo – czycy s obecnie w stanie y w sposób zale ny od warto ci całkowicie *sformalizowanych*, tzn. zupełnie pozbawionych wszelkiej „ludzkiej” tre ci w sensie „historycznym”. W rezultacie ka dy Japo czyk – odwołuj c si do przykładu granicznego – jest zdolny do popełnienia, z czystego snobizmu, całkowicie *bezinteresownego* samobójstwa (klasyczny miecz samurajom na zast pi samolotem lub torped ), które nie ma nic wspólnego z *nara aniem* ycia w Walce toczonej w imi warto ci historycznych o tre ci społecznej lub politycznej. Wydaje si to umoliwia wiar , e rozpocz ta niedawno interakcja mi dzy Japoni a wiatem zachodnim zako czy si w ostatecznym rezultacie nie rebarbaryzacj Japo czyków, ale „japonizacj ” Ludzi Zachodu (ł cznie z Rosjanami)<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 456.



Agamben uznaje ów fragment za znakomite *exemplum* nieuchronnej farsowości wszelkich opisów końca historii, którą to farsowo zarzucał Kojève'owi Bataille<sup>54</sup>. Snob jest człowiekiem, który niejako przeżył kres człowieka – „zjaponizowany” wiat post-historyczny jest „specyficznie ludzki”, a nie zwierzę (w tym ludzkie zwierzę z amerykańskiej, konsumpcyjnej ciepłarni) nie może być snobem. Człowiek zjaponizowany, z niezwykle pieczołowicie parzonym herbatą w starannie dobranym kimono, ostatecznie jest „podmiotem przeciwstawionym przedmiotowi”, mimo wszelkie historyczne działania, cała dialektyka pracy i walki już ustala<sup>55</sup>. To jałowe, formalne przeciwstawianie siebie samemu sobie, bezsensowne rekreatywne zabawy (albo ironiczne obracanie się w zamkniętym kręgu, jak na zepsutej karuzeli) są niczym innym – by przywołać trafne rozpoznanie Agambena – jak pewna wersja „bezużytecznej negatywności” Bataille'a<sup>56</sup>. To znaczy: negujemy aktywność, owej resztki pozostajemy w beczynnym trwaniu, która jest zwolniona z historycznego procesu przekształcania form przedmiotowych. Snob, mogąc odtąd uchodzić za jednego z guru acefalicznych, pozostaje w minimalnym dialektycznym napięciu między swoim zwierzęcą a historyczną cię, dlatego spełnia Heglowskie warunki konieczne 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 transformować te ostatnie, ale po to, by *przeciwstawia* samego siebie jako czystą „formę” samemu sobie i innym, traktowanym jako pewne dowolne „treści”<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Zob. G. Agamben, *Open...*, s. 11.

<sup>55</sup> „Człowiek zjaponizowany” może tak i 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.

<sup>56</sup> Zob. tam i, s. 12.

<sup>57</sup> A. Kojève, dz. cyt., s. 456.

Wizja zarysowana przez Kojève'a-Bataille'a (bo ich perspektywy ostatecznie si zbiegaj ) przypomina wiat, w którym ka dy Niewolnik stał si Panem, a w konsekwencji: w którym praca i działanie zo- stały zast pione przez sformalizowany i rytualny pojedynek w sudoku, inscenizowany tylko po to, aby podtrzymać minimalny i jałowy ruch chroni cy człowieka przed ostatecznym zezwierz ceniem. Puszczanie wolno „bezu ytecznej negatywno ci” skutkuje całkowitym „rozpr eniem” i „zluzowaniem” w zmierzchu historii – ogólnie wiatów parodi *Gelassenheit*. O tym pozornym wyzwoleniu, b d cym w istocie zniewoleniem własn bezsilno ci , Agata Bielik-Robson napisze: „u Kojève'a Historia *rozpoczyna* si jako *Heilsgeschichte*, typowa Historia Zbawienia – ko czy natomiast wyga ni ciem i odpr eniem, w którym za burt id wszelkie mesja skie t sknoty i obietnice. mier dała – mier odbierze”<sup>58</sup>.

Koniec historii dla Kojève'a-Bataille'a jest *ko cem ko ców*, po którym nie mo na pomy le ju adnego innego ko ca, wszystko bowiem ju si sko czyło i wypełniło. Ten jednostronny, tendencyjny i ideologiczny kres historii, pozornie ko czy dialektyczny przebieg, domyka i unieruchamia dynamiczn prac poj cia, lecz spekulatywna maszyna przechytrza swój nie-spekulatywny, spetry kowany i zmierzchowy moment (nad-negacj ), zatrudniaj c go wci na nowo do swojego *ko cz cego si bez ko ca* ruchu (negacji okre lonej). Dialektyka ko ca jest wzajemnym odnoszeniem si do siebie obu ko ców, czyli re ekcyjnym kierowaniem si ko ca do samego siebie, w wyniku czego dochodzi do paradoksalnego zbiegni cia si ze sob niesko czonego mesja skiego oczekiwania na „wielki nał-zbawienie” i rozpr enia, poluzowania, bior cego si ze spełnienia owego nału, urzeczywistnienia „szabatu człowieka”: dialektyka ta jest koincydencj arliwej *nadziei* na koniec i pogodnego nim *rozczarowania*.

<sup>58</sup> 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., *Do wiadczenia wewnątrz trznie*, 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 pó niej 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. J. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii i 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.
- Jeśmanowicz 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. J. Nowicki, Warszawa 1999.
- Koyré A., *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydlowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 73–101.
- Malabou C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectics*, trans. L. During, New York 2005.
- Rossman 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 myślenie*, 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., *Pokochoć dialektyk. O pojęciu miłości w filozofii i spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sørensa 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.
- Zupanich 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.