

Antoni Czyż: Od apokalipsy i mistyki po humanizm

W literaturze średniowiecznej mamy wątki związane z lękiem przed śmiercią, ze skupieniem się na kresie, końcu. To „Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią” z XV wieku. Ale największe i podstawowe, kluczowe polskie teksty średniowieczne są inne – mówi Antoni Czyż w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Czekając na koniec świata”.

Magdalena Idzikowska: Czy motyw apokalipsy – przy którym domyślnie pamiętamy o motywach śmierci (i jako abstrakcyjnym zjawisku, i śmierci indywidualnej) – który w literaturze średniowiecznej ustawia pewien sposób myślenia o literaturze, czy on w późniejszych staropolskich literaturach, w baroku, oświeceniu, nadal pulsuje w taki sam sposób?

Antoni Czyż: Literatura dawna, przedromantyczna, to są cztery epoki, każda trochę odmienna, mająca swą autonomię. Te cztery formacje polskiej literatury i kultury, owszem, mają pewne wspólne wątki. Jednak dla średniowiecza nie uznałbym wątku apokalipsy za temat zasadniczy. Jak nie możemy uznawać tematu śmierci, lęku przed nią, opętańczego hasła *memento mori* za fundamentalne dla średniowiecza. Ta epoka zdecydowanie wymaga odkłamania w naszej świadomości i nowego, mniej „demonicznego” rozpoznania jako epoka duchowości, doświadczeń indywidualnych i pewnego kulturowego doświadczenia wspólnoty. Było średniowiecze epoką humanizmu chrześcijańskiego,

otwartą na doświadczenia wewnętrzne osoby ludzkiej. To rozpoznanie średniowiecza dzisiaj, poprzez kilkadziesiąt lat badań z zakresu historii kultury, duchowości, idei, filozofii nakazuje wykroczyć poza model (stereotyp jednak) epoki opętanej strachem przed śmiercią. Powinniśmy ją rozpoznać jako czas doświadczeń duchowych i wędrówki jednostki w głąb siebie. To taka „barokowa” lub „romantyczna” wizja tamtej kultury. Istotą średniowiecza byłaby duchowość chrześcijańska w różnych jej wariantach i na rozmaitych ścieżkach doświadczana. Istotą byłyby doświadczenia wewnętrzne osoby ludzkiej. Kieruję się w stronę personalistycznej wizji średniowiecza, takiej, jaką – bodaj jako pierwszy – dał Étienne Gilson, który w swej syntezie epoki i osobno w pracach na temat Tomasza z Akwinu i św. Augustyna ukazywał ton epoki. To jest średniowiecze metafizyczne, ontyczne (w tym pierwotnym rozumieniu metafizyki i ontologii właściwym dla Arystotelesa), skupione wokół bytu (odkrywanej i przeżywanej rzeczywistości istnienia), zatem wprost egzystencjalne – mocno odmienne od obrazu epoki porażonej lękiem i strachem. Odwrotnie – ona okazuje się okresem humanizmu chrześcijańskiego, gdzie doświadczenie chrześcijańskie jest doznaniem, które zakorzenia jednostkę w fundamencie ontycznym, w pewnym porządku bytu, a poświadcza godność i wartość człowieka. Jeżeli z kolei poczytamy studia z zakresu historii mentalności, to możemy dostrzec czasem pewien problem w ogólnikowym widzeniu średniowiecza.

Istotę problemu zdradza wielka synteza *Jesień średniowiecza*, w której Johan Huizinga uchwycił późną fazę epoki i czas kryzysu duchowości, rozpadu kultury duchowej. Wtedy, owszem, ujawnia się obsesja związana z przeżywaniem śmierci, lękiem przed nią: apokaliptyczne, eschatologiczne rozpoznanie lęku człowieka wobec kresu jednostki, kultury, zbiorowości. Ale dojrzałe średniowiecze, czyli to które odsłania Gilson jako skrupulatny badacz kultury filozoficznej, jest odmienne. Skupia się wokół pewnego porządku bytu, ładu wartości, harmonii

trwania, krótko mówiąc – rozpoznaje człowieka i jego duchowy dom. Dostrzega wartość osoby ludzkiej. U nas te badania kontynuował znakomicie nieoceniony Stefan Swieżawski w swoich studiach z historii filozofii. Jego wielka synteza *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, choć dotyczy wprawdzie wczesnego renesansu, wyrasta z tradycji myśli średniowiecznej, rozpoznanej jako wciąż aktualna w kulturze renesansu. To jest inna wizja. Tę samą wizję miał zresztą francuski filozof z lat międzywojennych, Jacques Maritain (ceniła go Anna Iwaszkiewiczowa, był znany w Polsce międzywojennej), autor monografii *Humanizm integralny*, kompletnie dziś zapomnianej, która już nawet samym, może „prowokacyjnym”, tytułem ukazuje średniowiecze jako epokę humanizmu, do tego spójnego, z ową integralną, niedualistyczną, wizją człowieka jako suwerennej osoby. Zatem epoka otwarta na kulturę antyku, którą zna, wchłania i przekazuje potomnym. I epoka, która przeżywa i problematyzuje jednostkę ludzką, a inicjuje (dodam moim już językiem) egzystencjalne myślenie o człowieku jako suwerennej i samoświadomej osobie. Taki obraz kreuje także Ernst Robert Curtius. Choć on z kolei pokazuje w swojej książce, że średniowiecze jest fazą, ciągłością pomiędzy antykiem a epokami późniejszymi. Tak rozumiane średniowiecze może być fundamentem duchowym dla epok późniejszych. Ono stoi u źródeł myśli egzystencjalnej.

Czy zatracenie obrazu średniowiecza jako epoki duchowości łączącej wiarę w Boga i chrześcijański humanizm, na rzecz wizji okresu, w którym prym wiedzie wizja apokaliptyczna dokonało się w pracy późniejszych badaczy literatury, kultury, filozofii? Czy jest jakiś inny powód opaczego odczytywania średniowiecza?

Bywamy ofiarami kultury masowej... Na chwilę z pozoru zmieniam temat, by przywołać nieodległy w czasie serial telewizyjno-obyczajowy *Ranczo*, którego akcja toczy się gdzieś na podlaskiej prowincji. Ukazane są w nim rozmaite typy ludzkie, ich zmagania, relacje (trochę bodaj Mikołaj Rej jako *quasi*-inspiracja i ton *Krótkiej rozprawy* ożywia tu świat przedstawiony): wójt, ksiądz, młoda pani z Ameryki, lekarz, wiejska znachorka zwana babką, lokalni pijacy na ławce komentujący świat (niczym chór z tragedii greckiej), obszary związane z życiem politycznym i obyczajowością współczesną. Jedną z bohaterek tego serialu jest córka wójta – kochliwa Klaudia. Scenarzysta co i rusz kazał tej postaci (także innym) wypowiadać karcące sądy: „jak w średniowieczu”, „to nie jest średniowiecze”, „istne średniowiecze”. Sympatyczna skądinąd postać, decyzją scenarzysty powieliła najgorsze stereotypy, przywołując tę wielką epokę jakoby – wedle scenarzysty i bohaterki – schematyczną, skostniałą, bez wartości, prymitywną i tępą. Czysty idiotyzm. Skąd to? Trochę z edukacji szkolnej, także powojennej w Polsce, która utrzymała tę wizję. Ale skąd to w szkole? Otóż wydaje mi się, że jednym z winowajców byłby, znakomity zresztą, niemiecki historyk kultury Jacob Burckhardt. W jego wydanej w 1860 roku monografii *Kultura odrodzenia we Włoszech*, aby ukazać fenomen włoskiego renesansu, prawem kontrastu stale pomniejszany jest obraz średniowiecza.

Jakie jest średniowiecze Burckhardta?

Mniej tu winy uczonego, a więcej jego czytelników-wyznawców. Naiwnie skrajna pochwała renesansu wymaga, by wskazać jako naganną – epokę poprzednią, średniowiecze. Ukaże się je wówczas jako epokę skostniałą, prymitywną i prostacką, która jakoby gnębiła i nękała

człowieka. Szczególnie to jest istotne, kiedy ufnym czytelnikiem Burckhardta wielbi renesansowy humanizm gigantów sztuki i myśli, skupionych wokół samowiedzy i pełnego rozkwitu jednostki, takich jak Leonardo da Vinci, Michał Anioł, Erazm z Rotterdamu, ale mocno przeciwstawia ich średniowieczu. To jest fałszywe myślenie, bo kultura renesansu wyłania się całkiem harmonijnie z tej wcześniejszej. To średniowiecze zachowało i przekazało potomnym dorobek literacki antyku – w klasztorach choćby benedyktynów i benedyktynek kopiowano arcydzieła Owidiusza, Wergiliusza, Horacego, Katulla i mnogości autorów rzymskich, których mnisi i mniszki cierpliwie przepisywali. W ten sposób zapewnili Europie ciągłość tradycji klasycznej. Renesans przecież nie „odkrył” antyku, tylko zaczął go inaczej interpretować. I także średniowiecze zachowało i przekazało potomnym rdzeń myśli antycznej – komentując pisma Arystotelesa, które zwłaszcza Tomasz z Akwinu czytał, powiem teraz, na sposób egzystencjalny, wysnuwając z tej myśli aprobatę realnego bytu i budując chrześcijańską antropologię obdarzonej godnością i wolnością osoby ludzkiej, bo wszak renesans nie „odkrył” człowieka, ale zaczął, owszem, inaczej problematyzować byt ludzki, sięgając też (i to jest tu nowe!) do dialogów Platona. Zatem czytelna jest ciągłość rozwoju, harmonia przemian, a humanizm renesansu to pochodna humanizmu średniowiecza: oba akcentują moc osoby ludzkiej w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Średniowiecze nie było czeluścią i upadkiem, bo ceniło myśl i piękno, stwierdzało poznawczą moc intelektu, także moc (tak u Tomasza z Akwinu) integralnej jako duchowo-cieleśny podmiot osoby ludzkiej, a w pismach mistyków (jak Eckhart, Hildegarda z Bingen) wskazało Boską moc skrytą jak iskra twórcza w ludzkiej głębi. Wszystko to trwało dalej, w renesansie i baroku, w romantyzmie, trwa w kulturze Europy do dziś, jeśli ta kultura sięga tu czy tam do chrześcijańskiej tradycji. Bogate w wieku XX studia z historii idei, w tym prace mediewistów, zmieniły mocno obraz średniowiecza. Tacy uczeni jak wspomniany Ernst Robert Curtius, Étienne Gilson, Jacques Maritain, u nas Stefan Swieżawski –

radikalnie odnowili naszą wizję średniowiecza. A widzimy w ich perspektywie, że była to epoka doświadczenia duchowego, otwarcia na nie, skupiona wokół myśli. Także papież Jan Paweł II, w późnych encyklikach *Fides et ratio* i w *Veritatis splendor* – akcentuje średniowieczną prawdodążność jako zespolenie tych postaw poznawczych. Jedną postawę określi słowo *fides*, to bowiem wiara, doświadczenia duchowe, doświadczany Bóg. Drugi termin – łączy się z tym, co papież Wojtyła określił w tytule encykliki jako *ratio*: myślenie. Wiara i myśl. Doznania i intelekt. Wielkie osiągnięcia średniowiecza to katedry gotyckie jako arcydzieła duchowości, uniwersytet jako powstała wówczas uczelnia oddana zgłębianiu prawdy, to poeta-geniusz Dante, także Tomasz z Akwinu, jego personalizm (wizja cielesno-duchowej osoby ludzkiej) albo mistycy Eckhart i Hildegarda z Bingen, ich humanizm chrześcijański (wysnuty z doświadczeń granicznych). Przy takim rozpoznaniu epoki trudno jest mi mówić o prymacie lęku przed śmiercią czy dojmującej postawie związanej z przeżywaniem apokalipsy.

Ale nie można powiedzieć, że nie pojawiają się wcale.

To się pojawiało, ale schyłkowo. Huizinga, który opisuje późne średniowiecze, pokazywał opętańczą fascynację śmiercią. Ale ona już była znakiem kryzysu kultury, dekadencji. Skostniała duchowość późnego średniowiecza wiązała się z maniackalnym przeżywaniem śmierci. W literaturze średniowiecznej mamy wątki związane z lękiem przed śmiercią, ze skupieniem się na kresie, końcu. To *Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią* z XV wieku. Ale największe i podstawowe, kluczowe polskie teksty średniowieczne są inne. Pierwsze arcydzieło poezji polskiej to – *Bogu rodzica* (w mojej transkrypcji tekstu zapisuję to jako dwa oddzielne wyrazy). Czytana z uwagą jest zapisem

doświadczenia duchowego wspólnoty osób, która doznaje obecności Boga, poprzez otwarcie na Matkę Boską, modlitwę do Chrystusa, wreszcie liturgiczne przeżycie obecności Bożej w Eucharystii. To nie jest apokaliptyczne. To tekst w swej strukturze mistyczny. *Bogu rodzica* powstała dla śpiewu w toku liturgii jako projekt i wizja mistycznego obcowania jednostki, wspólnoty osób z Bogiem. Pierwszy pisarz polski, czyli Gertruda, córka Mieszka II, pisała po łacinie modlitwy prozą. Układają się one w rodzaj duchowej autobiografii. I nie ma tam motywów apokaliptycznych. To bardzo skupione przeżywanie samej siebie wobec Boga. To są teksty – użycie celowo języka współczesnego, za pracami Marii Janion – egzystencjalne, gdzie samoświadomy podmiot analizuje siebie i własną głębinową relację wobec Boga. Istotą *Modlitewnika* Gertrudy jest tego rodzaju chrześcijański humanizm, a wprost personalizm. Profesor Teresa Michałowska określa zespół tekstów Gertrudy jako dzieło o charakterze autobiograficznym. Układają się w intymny autoportret – pierwszy własny portret duchowy kobiety polskiej. I trzecie arcydzieło – *Posłuchajcie bracia miła...* Jego zapisywaczem (gdyż pojęcie autorstwa jest kwestią skomplikowaną w średniowieczu, a tekst czerpie, co naturalne wówczas, z innych tekstów) był Andrzej ze Słupi, benedyktyn z klasztoru na Łysej Górze. Ta genialna pieśń (od strony gatunkowej jest ona sekwencją) to monolog Matki Boskiej pod krzyżem, niebывały jako autoportret zbolełej Maryi, zapis współcierpienia, który pozwala rozumieć ból Chrystusa. Wierni współczując Matce Bolesnej, współodczuwają z Chrystusem. Ale cały czas w kręgu humanizmu chrześcijańskiego. Może wbrew oczekiwaniom naszej rozmowy, lecz ukazuje się nam tu obraz średniowiecza, które... niewiele czerpałoby z apokalipsy. Jednak jakoś do niej sięga. Takie dzieła znajdują się u dekadentckiego schyłku, tak jak ów *Dialog Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*. Ale gdybyśmy dokładnie przeczytali ten utwór, okaże się, że Śmierć mówi tam o swej absolutnej wprost władzy nad światem, a to jest wbrew ontologii biblijnej i chrześcijańskiej, którą przyjęło średniowiecze, zatem ten mocny,

mroczny utwór (którego nie lubię) wykracza poza „krąg biblijny” (mówiąc językiem Romana Brandstaettera) i krąży gdzieś w kręgu heterodoksji.

Więc wszystkie *ars moriendi*, *Dusza z ciała wyleciała* też sytuują się u schyłku średniowiecza jako przełomowy moment między epokami. Czy można byłoby więc mówić o tym, że twórcy skłaniają się ku apokaliptycznemu myśleniu właśnie przy schyłkach epok?

Nie chcę generalizować. Piękny wiersz *Dusza z ciała wyleciała* (słyszałem przed laty w radiu, jak genialnie recytował go Wojciech Siemion) wpisuje się wszak w eschatologię chrześcijańską. Stawiam jednak tezę, że schyłek średniowiecznego *universum* to chwila rozsypania się ładu pojęć i zatrata symbolicznej świata, kres porządku wartości, zmierzch ontyczny, osobliwa zatem dekadencja. Tematyka apokaliptyczna byłaby przejawem postawy dekadencjonalnej. Takie zjawiska powtarzają się w cyklicznym rytmie w każdej fazie schyłku pewnej formacji kulturowej.

Część swojej naukowej pracy poświęcił Pan Profesor epoce baroku, chciałabym więc zapytać, czy w twórczości poetów i prozaików mistycznych baroku jest miejsce na apokalipsę? Czy odnajdujemy tam manifestacje apokaliptyczne, czy może to wizje, w których nie ma jej, jest Bóg i zmartwychwstanie zamiast tego? Ile jest tam Janowej *Apokalipsy*?

Chciałbym jeszcze tylko wspomnieć o renesansie... Zawsze doceniam – w tym ostatnio w monografii *Rojny i gwarny blask kultury* – „długie trwanie” zjawisk pośród idei (pisał o tym niedoceniany u nas francuski historyk Fernand Braudel). Mam wizję przemian kultury jako ewolucji, nie rewolucji, zatem z możliwością zachowania pamięci historycznej, ciągłości przemian, więzi z tym, co było – bez obsesji cięć i, powiem, kastracji mentalnych (do których tak skłonni bywają wyznawcy wszelkich rewolucji). Renesans to okres bardzo dojrzałej kultury humanistycznej i, równolegle, duchowości chrześcijańskiej, co odślaniają choćby łaciński poeta Klemens Janicki (podpisywał się Ianitius), poeta subtelnie otwarty na chrześcijańskie doświadczenie kultury i Chrystusa, oraz Jan Kochanowski w *Trenach*. Janicki zmarł bardzo młodo na puchlinę wodną, ale zdążył napisać zbiór elegii *Tristia* – „smutki”. W tym zbiorze *Elegia VII*, nazwana przez poetę *De se ipso ad posteritatem*, ma charakter autobiograficzny. To autoportret, kolejny po tym budowanym przez pierwszą polską pisarkę Gertrudę, zbudowany jako opowieść o sobie – tu: mówi *ja*, które umiera. Obraz samego siebie na progu śmierci, aż po wizję własnego nagrobka. Pojawia się wątek duchowych doświadczeń w chorobie. Poeta pokazuje, że jednak wydobędzie się ze szponów śmierci. Uzyska wieczne trwanie, poprzez kulturę, obcowanie z nią, które uobecnia człowieka w wymiarze ontologicznym. U nas pisał dużo o takim myśleniu Juliusz Domański, autor znakomitej monografii *Tekst jako uobecnienie*. Czytając Horacego, Wergiliusza, pisząc własny tekst, Klemens Janicki wkracza w wieczność, w wieczne teraz kultury. Ale drugie ogniwo trwania u Janickiego – to Chrystus. Gdy coraz więcej mówi się o umieraniu, pada pytanie retoryczne: kto prócz Chrystusa pokona mą chorobę? Zwiera ono w swej strukturze odpowiedź – tylko Chrystus. Więc Klemens Janicki może uzyskać nieśmiertelność poprzez bycie poetą, twórcą w kulturze, ale i – kiedy odda się Chrystusowi.

Umierający poeta pisze tekst nie spazmatyczny, ale głęboko harmonijny, o tym, jak dalece ulega transformacji duchowej i będzie kimś żyjącym w innym wymiarze: w wiecznym trwaniu kultury oraz w wieczności Boga. To ujawnia często klasycyzm XX wieku, choćby wielki poeta i eseista rosyjski Osip Mandelsztam (jego wiersz *Skrzypek Hercowicz* genialnie śpiewała Ewa Demarczyk), o którym pasjonującą monografię pozostawił nam Ryszard Przybylski. Zaś *Treny Kochanowskiego*, które w całości traktują o kresie, o śmierci, są jako cykl tekstem o duchowym doświadczeniu ojca, o egzystencji. Cenną monografię o tym wydała Kwiryna Ziemia, a ja w najnowszej książce rozważałem *quasi*-mistyczny wymiar tomu. Piszące *ja* tutaj to ojciec wobec zmarłej Urszulki, ale i dziecko wobec wiekuistego Boga-Ojca. Unaoczniana śmierć w *Trenach* to droga do wieczności. Ta renesansowa duchowość znowu nie byłaby apokaliptyczna... Możemy się uprzeć jednak i szukać takich obrazów w tekstach czasu odrodzenia. Może u Mikołaja Reja, w jego poemacie *Wizerunk...* Tu na przykład w bardzo plastycznym obrazie srogiej śmierci, która pustoszy świat. Wysnuty z własnych doświadczeń portret upostaciowanej śmierci staje się jej wysnutą z późnego średniowiecza manifestacją. Ale renesans nie zmierza ku tonacji apokaliptycznej. Wszystko to kieruje nas teraz w stronę wyobraźni barokowej i ukształtowanej przez nią epoki.

Na czym polegało długie trwanie tych wyobrażeń w baroku?

Polski barok ma bardzo wyraźny wątek mistyczny, który nareszcie zaczynamy dostrzegać, bo przestajemy widzieć barok jako tylko epokę sarmatyzmu. Jest to już jasne mimo... terroru mentalnego tych badaczy, którzy chcą tę wielką epokę kultury polskiej sprowadzać do siermiężnej swojskości, sarmackiej lokalności, zacnego obżarstwa, sprawnego opilstwa, ogórków kiszonych i czego tam jeszcze (co jest mi obce). Był

to jednak wielki, wielogłosowy i żywy dziś dla nas okres kultury. Istniał polski barok niesarmacki. W epoce baroku także mamy, jak i w średniowieczu, twórcze kobiety, które coraz częściej dzisiaj doceniamy. Mamy nade wszystko dwie takie twórcze autorki zakonne: pierwsza to benedyktynka matka Magdalena Mortęska, znakomita autorka wygłaszanych dla mniszek, nazwę je tak, esejów medytacyjnych. To *Nauki duchowne* i *Rozmyślenia o Męce Pańskiej*. Oba dzieła są przykładem znakomitej prozy, najgłębiej humanistycznej. Teksty odkrył i wydał profesor Karol Górski, autor nowatorskich dociekań z zakresu historii duchowości, zwłaszcza mistycznej, którą dojrzał i docenił w kulturze dawnej Polski. Pisała o tej ważnej postaci współczesna benedyktynka, siostra Małgorzata Borkowska, która ostatnio dała nową edycję dochowanego jej dorobku. Pisałem także ja, a „egzystencjalne czytanie” tej prozy, jak to określam, podjęły trzy moje monografie: *Światło i słowo*, potem *Władza marzeń*, a ostatnio *Rojny i gwarny blask kultury*. Magdalena Mortęska to autorka niebywała – dała prozę intelektualną, nie emocyjną, ale skupioną wokół analizy tekstów biblijnych jako ich interpretacja egzystencjalna. Czytała obrazy, zgłębiała symbole zawarte w *Biblii*. Malowała tak wpisana w tekst biblijny koncepcję człowieka. Właśnie człowiek jest bohaterem jej prozy. Mortęska pokazuje wszechmoc Boga, lecz i płynącą stąd moc i godność człowieka jako Bożego stworzenia. Ludzkie ja okazuje się w toku prowadzonej przez Mortęską egzegezy – tożsamością mniszki, zakonniczki, ale i jako samoświadomość suwerennego podmiotu, który chce być mocny, twórczy, duchowo odnowiony. Człowiek u Mortęskiej to wpatrzona w Boga osoba ludzka – wolna i mocna, oddana pracy nad sobą. Temat transformacji duchowej, wzięty od twórcy jezuitów świętego Ignacego Loyoli i jego *Ćwiczeń duchowych*, to wizja upartej wędrówki do celu, by odczuć bliskość Boga i mistyczną więź z Nim. Mortęska miała doznania mistyczne, a jej proza jest, w toku wykładów budowanym, projektem doświadczenia duchowego o charakterze granicznym. To projekt egzystencji otwartej – formowania człowieka w

stronę samowiedzy, samoświadomości i duchowej przemiany. Czytając te zapiski z XVII wieku (miałem w ręku w Ossolineum manuskrypt *Nauk duchownych*, spisany przez mniszki słuchające wykładu) mówiłem sobie: oto humanizm ujęty jak personalizm i proza egzystencjalna, zatem... rdzeń myśli chrześcijańskiej. To jest częste w kręgu barokowej duchowości mistycznej. Taką – personalistyczną – wizję osoby ludzkiej mocnej dzięki więzi ontycznej z Bogiem miał i zawarł w swych pismach Jakob Boehme. I taki humanizm mistyczny, między innymi z tej barokowej tradycji wysnuty, dał potem Adam Mickiewicz – to jego późne arcydzieło *Zdania i uwagi*, o którym ciekawą książkę wydała Małgorzata Burta. W tym kontekście, warto przywołać słynny termin *Bildung*, którego użył Johann Wolfgang Goethe – formowanie. Była to koncepcja człowieka kształtującego się poprzez samowiedzę i moc asymilacji kultury, by zyskać duchową pewność. Jest o tym świetna monografia Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej *Odyseja wychowania*. Rzecz w tym, że koncepcja *Bildung* ma rodowód wcześniejszy, średniowieczny, renesansowy i barokowy. Ujawnia się już w późnym średniowieczu u Tomasza a Kempis, w jego prozie *O naśladowaniu Chrystusa*, gdzie owa *imitatio Christi* jest metodologią duchowej przemiany jednostki. Także u Ignacego Loyoli, o którym już mówiłem – on w okresie renesansu dał w *Ćwiczeniach duchownych* projekt egzystencji otwartej formowanej przez wyobraźnię i medytację. W istocie jest to autoformowanie człowieka dla uzyskania duchowej równowagi na drodze do pełni. Wracam tak do Mortęskiej. Jej benedyktyнки przyjęły nauki Loyoli jako, powiedzmy, warsztat medytacyjny. Mortęska w tym duchu buduje swą prozę. Według niej każdy może zmienić się i odnaleźć duchową moc na swą miarę. To jest humanizm chrześcijański, który pozwala każdej osobie ludzkiej odnaleźć w sobie moc i wartość. A że tą osobą jest mniszka, to zyskujemy również najściślej – koncepcję kobiety, która odnajduje własną siłę i wewnętrzną godność, przez doświadczenie Boga, lekturę *Biblii* i jej interpretację. Nakreśliłem siatkę myśli, mapę analogii,

pośród których widoczna i czytelna jest Mortęska. Natomiast, co do tematu śmierci i wątków apokaliptycznych – pojawia się on czasem u autorki *Nauk duchownych*, ale finalnie kres fizyczny życia ludzkiego jest tu metafizyczną drogą do Boga. Śmierć fizyczna staje się początkiem obcowania duchowego – nowego życia. Jeden z obrazów u Mortęskiej w *Rozmyślaniach* to stół, na którym leżą rozmaite księgi i one mówią różnymi głosami, mówią do nas... To kapitalna metafora dialogu między tekstami a tym, kto podejmuje duchowe doświadczenie.

A czy w wykładniach Pisma Świętego Magdalena Mortęska zawarła wykładnie *Apokalipsy*?

Wspomina o niej, ale ją bardziej interesowała symbolika różnych obrazów. Obrazów kwiatów na przykład jako obrazów, które mają duchową wykładnię. Buduje w swojej prozie obraz mniszki, która jest lilią duchowną i rozstrzuwa analogię pomiędzy obrazem lilii a obrazem mniszki. Cały czas to jest skupione wokół budowania znaczeń symbolicznych. Druga polska mistyczka barokowa to Marianna Marchocka, karmelitanka bosa. Ona w XVII wieku napisała autobiografię: opisuje tam swe życie zewnętrzne, duchowe doświadczenia, doznania mistyczne. Ale znowu tekst Marchockiej skupia się wokół wartości egzystencji. Nie sposób nam uchwycić tutaj tematyki wanitatywnej. Ona jest cały czas marginalna. Centrum staje się rozpoznanie godności ludzkiej, postrzegane poprzez obcowanie z Bogiem. Więc aby może je odkryć, zwrócimy się teraz ku końcowi epoki. Do dwóch zjawisk. Poetka Konstancja Benisławska napisała *Pieśni sobie śpiewane* – utwory pełne ekstazy, „zachwyty” do nieba (jak to określała). To wspaniały przykład znowu liryki akcentującej bliskość człowieka i Boga. W końcu XVIII wieku tworzy też jezuita ksiądz Józef Baka. Jego *Uwagi*, zwłaszcza ich część druga nazwana *Uwagi śmierci*

niechybnej, to jest poezja schyłku – osobliwa dekadencja. Pisał o tym Aleksander Nawarecki, pisałem i ja. To są rzeczywiście nihilistyczne wizje, które akcentują zjawisko śmierci, nie jako przejścia w obrębie duchowego procesu, ale jako fizykalnego zamierania, gnicia, końca fizycznego. To właściwie ukazuje rozpad świata.

Więc może przez to, że *Apokalipsa* jest jednak podszyta nadzieją, nie można jej w utworach wyzyskać do końca, nie można przekuć w makabryczny obraz zniszczenia.

Czym jest apokalipsa biblijna? Pokazuje ona przecież ostatecznie królowanie Boże. Rozpadający się, trzaskający świat jest preludium do obrazu nowego, wiecznego już, Boskiego porządku. Pełną apokalipsę uzyskamy w sytuacji, gdy odrzuca się chrześcijańskie doświadczenie bytu i odsłania taki nie-Boski, zimny i mroczny jak czeluść. W kulturze oświecenia takim światem są teksty, które pozostawił markiz de Sade. Byłyby najdosłowniej nihilistyczne, choć wielu, francuskich zwłaszcza, jego egzegetów (jak Pierre Klossowski) chce tam dostrzec wolę światła, nadziei. W roku 1975 reżyser Pier Paolo Pasolini zrealizował swój ostatni film *Salo*, który jest adaptacją powieści Sade'a *120 dni Sodomy* – z akcją ulokowaną w czasach II wojny światowej. I jest to film, który został w tamtym czasie odtrącony jednak jako nazbyt skrajny – swego czasu po raz pierwszy ujrzałem go na jedynym nocnym (dziennego nie było) pokazie w jednym z kin paryskich. Bo to film, który pokazuje całkowity rozpad świata ludzkiego. W tej wizji, która jest u Sade'a, krąg libertynów niszczy poddanych sobie ludzi z namiętnością, seksualnie, a w końcu najdosłowniej perfidnie – zabijając ich. To byłby może wyrazisty przykład dosłownie postrzeganej apokalipsy jako rozpadu

formy. Ale poza horyzontem chrześcijańskim. Ta struktura myślenia poprzez, jak to ujmę, czeluść aksjologiczną lub wrażliwość postchrześcijańską – jest do dzisiaj w Europie Zachodniej częsta.

W *Tangu* Mrożka przy poszukiwaniu formy dla nowego świata pada propozycja śmierci, która miałaby być punktem odniesienia dla nowego systemu. Czy w świecie, w którym zatraciły się wartości humanizmu chrześcijańskiego apokalipsa mogłaby być taką Mrożkową formą?

Mroźek jest niewinny w tym, co pisze, oczywiście. Sądzę, że postchrześcijański i wprost pozachrześcijański świat duchowy Europy, którego symbolem może być ta scena z *Tanga* Mrożka, to świat, który buduje i... kultywuje pewną pustkę. W wymiarze socjologicznym, kulturowym, pisał o tym Paweł Lisicki, także niedawno Wojciech Roszkowski w monografii *Roztrzaskane lustro*. Postchrześcijańska struktura modeluje pustkę, próżnię. Modeluje ją albo całkowita nicość i jałowość, albo inna struktura kulturowa, ideowa, która da w ramach jej struktury nadzieję. Więc przyjmujemy pustkę albo rodzaj hedonizmu lub przemoc opresyjnych polityczno-religijnych idei (tak widzę wojujący islam i... wojenne prawosławie w wersji Dugina)? Jednak nie. Omijam radykalne i mroczne konkluzje. Udam się w wieczne teraz ocalającej kultury i długie trwanie duchowych doświadczeń Zachodu.

Z Antonim Czyżem rozmawiała Magdalena Idzikowska

Zdjęcie: David Henley / Universal Images Group / Forum

Antoni Czyż – ur. 10 XI 1955 w Warszawie, gdzie mieszka. Prowadzi badania interdyscyplinarne. Historyk literatury, kultury i idei, edytor, filmoznawca. Em. profesor uczelni dr hab. Wydał pięć książek autorskich, w tym cztery monografie. Współtwórca i redaktor naczelny półrocznika humanistycznego *Ogród*. Jego profil naukowy ORCID: 0000-0001-6934-8169, na <https://orcid.org>. E-mail: antoni.czyz@wp.pl. Laureat Nagrody im. Witolda Hulewicza za 2022 rok.

