

Ks. Jan Sochoń: Kubiak i Hamvas – różne spojrzenia w jednym kierunku

Kubiak i Hamvas obrali mowę za przedmiot swych działań, obu zajmowały istoty rzeczy i żadnego z nich czas nie zamknął w czytelniczej niepamięci, ponieważ oni wcielili się w ów czas, żywili się nim, dzięki niemu się rozwinęli i przeszli do potomności. Żyli i tworzyli jednakowoż w rozbitej przez wojny światowe i silne totalitaryzmy rzeczywistości, utrzymując się wyłącznie z własnej pracy – pisze ks. Jan Sochoń w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Zygmunt Kubiak. Ogrodnik słowa”.

Coraz wyraźniej dostrzegamy –
czytając późnych pisarzy antycznych –
smutek ginącej, rozsypującej się cywilizacji.

Zygmunt Kubiak

Póki Bóg na niebie – na świecie wszystko w porządku.

Béla Hamvas

Urodzili się w różnych epokach, ale złączyła ich pasja, a może miłość do tradycji klasycznej, zwłaszcza tej grecko-rzymskiej (z naciskiem u Kubiaka na tę ostatnią) i walka o prawdę, szczerłość i powagę życia w czasach totalitarnego bezprawia. Zapewne wzajem o sobie nie słyszeli, ani nie czytali się nawzajem, mimo to w otwartej przestrzeni europejskiej kultury stali blisko siebie, a niekiedy nawet intencjonalnie wiązali swą wrażliwość intelektualną w jeden splot. Możliwe jest więc porównanie dwóch wielkich umysłów, jak by to powiedział Jean Guitton[1], proponując stosowną ku temu metodę paraleli. Kiedy wspomniani autorzy używają tych samych albo podobnych wyrazów, przejawiają zbliżone do siebie myśli, porównanie zmusza do uwzględnienia tego, jak te słowa i idee przełamują się w odmiennych mentalnościach. Kiedy jednak stawiają sobie jednakowe cele, korzystając z odmiennych środków wyrazu, być może chcą powiedzieć to samo w dwóch różnych językach.

Chodzi zatem o to, żeby podążać jednocześnie dwoma drogami, dostrzegać obie prawdy naraz, aby móc lepiej odróżnić cechy charakterystyczne każdego z nich z osobna. Przypuszczam, że Kubiak i Hamvas nie różnią się tak bardzo od siebie, że pierwszy był filologiem klasycznym, tłumaczem i znakomitym eseistą, drugi zaś pisarzem i poetą (w sensie wczesnogreckim, gdzie *poiesis*, od *poieo* – „uczynić”, „robić” odnosiło się do każdej twórczej aktywności), niesłuchanie wiarygodnym, rzetelnym, o wielorakich zainteresowaniach, którego życie i twórczość wzajem na siebie zachodziły i wzajem warunkowały.

Obaj obrali mowę za przedmiot swych działań, obu zajmowały istoty rzeczy i żadnego z nich czas nie zamknął w czytelniczej niepamięci, ponieważ oni wcielili się w ów czas, żywili się nim, dzięki niemu się

rozwinęli i przeszli do potomności[2]. Żyli i tworzyli jednakowoż w rozbitej przez wojny światowe i silne totalitaryzmy rzeczywistości, utrzymując się wyłącznie z własnej pracy. Hamvas najczęściej pisał bez nadziei druku, zdruzgotany uczestnictwem w działaniach wojennych podczas I i II wojny światowej, utratą całego dorobku życia, gnębiony przez władze komunistyczne, często głodny, obarczony strachem i niepewnością, pozbawiony możliwości pracy, swobodnej wypowiedzi a nawet, paradoksalnie, nieskrępowanego myślenia, zachowując wszakże głęboką świadomością, że wszystko czego doświadczył i co zdołał rozpoznać należy ująć w języku nasyconym elementami przekraczającymi mowę potoczną, czyli w języku sztuki, który jako jedyny utrzymuje styczność z mocami transcendencji.

Kubiak znajdował się w sytuacji o wiele lepszej, choć i on w czasach stalinowskich nie był „pieszczochem partii”, uznawany za jej nieprzejednanego wroga, otoczony wyraźnym ostracyzmem środowiskowym. Dzięki okolicznościom rodzinnym (jego brat Tadeusz należał do środowiska wysokich rangą urzędników komunistycznych), wsparciu Jarosława Iwaszkiewicza, radom prymasa Stefana Wyszyńskiego, którego notabene uważał za największego człowieka, jakiego w życiu poznał, mógł oddawać się porywom twórczym, choć w warunkach, jak sam określił[3], przypominającym swego rodzaju więzienie.

W późniejszych latach okoliczności zmieniły się na bardziej sprzyjające, choć zaczął zwiększać się dystans pomiędzy kulturą starożytną a współczesną. Mające charakter uznanej oczywistości przekonanie, że wyrosliśmy na podstawach utworzonych przez duchowe wymiary doświadczenia greckiego, rzymskiego i chrześcijańskiego, a Homer stał się dzięki Rzymianom jedną z

głównych inspiracji literatury europejskiej[4], współcześnie traci na atrakcyjności. Nasz świat podąża w zupełnie innym kierunku, mianowicie w takim, gdzie zdobycze techniczne wywiedzione z rozwoju nauk przyrodniczych bezpardonowo akcentują wymowę porządku materialnego, który zyskuje podstawowe znaczenie w myśleniu o rzeczywistości, wyznacza też standardy natury antropologicznej.

Filozofia zdaje się iść za powyższymi tendencjami. Wyraźnie dochodzi do wymazywania związków z dawnym etosem egzystencjalnym, duchowym, w węższym sensie religijnym. Preferuje się natomiast myślenie budujące bezduszne siatki erudycyjnych popisów, niewrażliwe na etyczne wymiary życia, mądrość i poszukiwanie prawdy dla niej samej. Kontemplatywny wymiar filozofii został w zasadzie zaprzepaszczony, do głosu zaś doszła matematyczna logistyka, wzorce analityczne oraz ostatnimi czasy możliwości wiążące się z tak zwaną sztuczną inteligencją.

Kubiak był świadom pewnych idei znamionujących tę przemianę, mimo że nie interesował się filozofią jako taką, nie reagował zbyt entuzjazmem chociażby na dokonania św. Tomasza z Akwinu, co trzeba wszakże uznać z jego strony za element świadomej perswazyjności. We własnej bowiem twórczości odwoływał się warszawski pisarz do tradycji zakorzenionych w myśli starożytnej i tych wywiedzionych z teologii chrześcijańskiej. Nie dziwi więc, że odrzucał scholastyczne myślenie na rzecz propozycji zgłoszonych przez, dajmy na to, Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Senekę, Marka Aureliusza, którzy preferowali styl narracji o dialogicznym, przenikniętym zaufaniem do języka, jak byśmy dzisiaj nazwali, eseistycznego, broniącego się przed kategorycznymi tezami, ostateczną pewnością oraz (co możliwe tylko w teorii!) semantyczną jednoznacznością.

Zresztą, pierwszym w historii esejem był dialog *O starości* Cyserona z misternie stosowanymi cytatami, kompozycyjną swobodą skojarzeń, niewpływającą negatywnie na logiczną spójność dowodzenia, aforystycznością sądów formułowanych przez zindywidualizowanego narratora, którego wypowiedź kierowana jest do wykształconego odbiorcy[5]. Kubiak znał przywołane charakterystyki i chcąc nie chcąc przejmował je, szczególnie lekkość i jasność stylu, treściowy ciężar słów metaforycznie przyrównywany przez niego do kamieni, których nie ma się szybkie wyniszczenie. Dlatego warto, zachęcał, przemieniać egzystencjalne doświadczenie w zdania czy tylko wyrazy, żeby móc zostać wśród ludzi na długi czas, zachować się w pamięci pokoleń. Język, zwłaszcza poetycki, został przez niego wyniesiony na pisarski piedestał, z którego oglądał kulturową przeszłość na czele z osiągnięcia starożytnych Greków i Rzymian, podobnie jak z tej samej perspektywy oceniał znaczenie języka polskiego, jego możliwości kreacyjne, pozwalające na głębokie przeżywanie wszystkiego, co niesie rzeczywistość, również ta metafizyczna, albo, wypowiadając się a aurze teologicznej, nadprzyrodzona.

Dlatego tak bardzo fascynował się dokonaniem literackimi Jana Kochanowskiego, czemu dał wyraz w rozprawie doktorskiej poświęconej właśnie temu autorowi oraz we własnej eseistyce, którą uznał za jedyne narzędzie osobistego wypowiedzenia i rozumienia świata. Dzięki temu mógł prezentować barwy swojej wrażliwości, przekazywać autentyczne przywiązanie do sztuki. Z zasadniczych racji. Język artystyczny bowiem wyrasta poza konwencje i ograniczenia mowy codziennej, potocznej, zaś sztuka w całej okazałości, w swym arcydzielnym wymiarze dysponuje mocą transcendowania ziemskiej przygodności. Niekiedy pojedyncze sytuacje poetyckie, przebłyki ekstatycznych formuł wynoszą człowieka w głąb niemal absolutnego

doświadczenia, tego, o którym opowiadają religijne mity greckie i rzymskie, jak również Nowy Testament. Na kartach tego ostatniego odkrywamy gwarancję zbawczego szczęścia, zapowiedzianego przez Chrystusa i możliwego do osiągnięcia przez ludzi, choć dopiero w tajemnicy życia wiecznego. W ziemskich krajobrazach musimy pozostawać niejako we wnętrzu ontycznej tajemnicy, starając się, jak to tylko możliwe, przebijać się przez jej różnorakie zasłony. Stale dochodzimy do prawdy, nigdy jej nie osiągając w ostatecznej pełni.

O tych kwestiach nie raz miałem przyjemność rozmawiać z Zygmuntem Kubiakiem, najczęściej tuż przy bramie kościoła przy ulicy Nobla na Saskiej Kępie, gdzie duszpasterzowałem i w budynku Stowarzyszenia Pisarzy Polskich na Krakowskim Przedmieściu. Prawie zawsze mówił o tym, że stara się jak najgłębiej zamieszkiwać w słowie, w polskim języku, w dukcie wypracowanym przez pisarstwo Jana Kochanowskiego. Że chciałby, aby wartości ukształtowane w głębi kultury śródziemnomorskiej na stałe zagościły we wrażliwości Polaków, którzy nie będą mogli zrozumieć samych siebie, jeżeli nie przejrzą się w duchowym zwierciadle, jakie ukształtowali greccy projektodawcy europejskiej literatury, szczególnie Homer i Hezjod, poeci, tragicy, najwybitniejsi filozofowie, tacy, jak Platon czy Arystoteles, Wergiliusz, św. Augustyn, Dante, św. Tomasz z Akwinu, Montaigne, Szekspir albo Eliot. Słowo, czyste i niezbrukane złem, pozbawione totalitarnych żądz, co rusz powtarzał, ma terapeutyczną moc. Wobec tego należy sięgać do antycznych praktyk, które za pomocą różnych form dyskursu, próbowały leczyć człowieka, z jego najróżniejszych uwikłań, zależnie od tego, czy chodziło o zachętę, naganę, pocieszenie czy kształcenie[6].

Zauważyłem jednak, że Kubiak nie manifestował, w rozmowach z nim prowadzonych i w tym, co pisał, bezspornych opinii czy interpretacyjnych odczytań. W jego narracyjnej stylistyce wyczuwa się podskórny sceptycyzm, nieskrywaną powściągliwość, także emocjonalną. Nie lubił natrętnej i przesadnej liryczności. Ujawniał niekiedy najbardziej własne odczucia, ale czynił tak bez zbytnich egzaltacji, bez rażąco niebezpiecznego dla pisarza „obnażenia serca”, gdyż, jak przypuszczał, literatura stroni, a przynajmniej stronić powinna, od naskórkowych, melancholijnych uniesień, pozbawionych racjonalnego szkieletu. Iluż to ludzi chwyta za pióra po to tylko, aby zadziwić publiczność osobliwościami swojego losu i charakteru, zdradzić sekrety, o które nikt nie pyta. Kubiak ze stanowczością unikał tego rodzaju samobójczych aktów.

Hamvas przyjął nieco inny punkt widzenia, choć w pewnych punktach stychny z poglądami Kubiaka. Doceniał po prawdzie wagę filozoficznych rozstrzygnięć, ale zasadniczo uważał je za zbyt wąskie, ciasne, by mogły wypowiedzieć całą ważność tego, jak powinno się żyć i włączać ziemską codzienność w sferę sacrum. Dlatego utworzył pojęcie „autentycznego bycia w świecie” jako strukturę, która warunkuje każdy system wartości i bez którego musi chcąc nie chcąc nastąpić „upadek świata”. Temu właśnie służyło odczytywanie przez niego na nowo dziedzictwa starożytnej duchowości, mitologii, pradawnych wierzeń. Bez więzi z nimi nowoczesnej kulturze grozi popadnięcie w stan zgubnej melancholii a nawet szaleństwa.

Ostrość takiego spojrzenia nie jest specjalnie przerysowana. Wręcz przeciwnie, oddaje realny stan rzeczy. Świadczy o tym dosyć niecodzienne rozumienie przez Hamvasa obszaru sakralnego jako

szeregu znaków, swego rodzaju wewnętrznej kompozycji świata, w której i dzięki której człowiek żyje i zachowuje duchową równowagę oraz harmonię. Wskazanej jedności bytowej poszukiwał Hamvas u mistrza Eckharta, Jakuba Böhme'go i św. Augustyna, jak również w filozofii Wschodu, o czym mówią zbiory *Scientia sacra*. Człowiek może istnieć jako *mikro* - lub *makrotheos*. Jak rozumieć przywołany termin?

Otóż, egzystencja ludzka jest kształtowana przez zmysłowo uchwytną rzeczywistość, ale i to, co ją przekracza, ów mały wewnętrzny świat dysponujący niemal boskim statusem. Ważny tutaj jest proces urealnienia (*microtheos*), dziejący się w horyzoncie tradycji będącej symboliczną przestrzenią objawienia przenikającą wszystkie religijne księgi świata; może też stanowić fundament-*arché* rzeczywistości na podobieństwo wiecznego logosu Heraklita. Hamvas stosuje również pojęcie, a właściwie magiczną formułę „raj Logosu”, dosiężny w przeżyciu apoteozy słowa. Jest ono całkowitym przeciwieństwem literackości pojmowanej jako slogan, szyfr, pojęciowość, przynależne osobom, które nie umieją bądź nie ośmielają się żyć autentycznym życiem, pozostając na poziomie sztuczności widocznej chociażby w gestach języka migowego.

Chodzi w tej sprawie o dogłębny stan upojenia mocą słów, ich zdolnością wychylania się poza schematy konwencji, umowy społecznej, zespalania się z realną tkanką rzeczywistości, kiedy to rzecz i słowo je oznaczające stanowią nierozzerwalny monolit, przedziwny magiczny splot, w tęsknocie do siebie jak kochankowie, którzy bez miłości nie mogą żyć. Wówczas świat ukazuje się w swoim niebotycznym bogactwie i zarazem bytowej jedności oraz prostocie. Hamvas odsyła w tym przypadku do greckiej i późniejszej tradycji filozoficznej, mając na uwadze pisarstwo Heraklita, Orygenes'a,

ewangelisty św. Jana, dodajmy jeszcze, Vica. Kiedy więc ktoś wkracza w raj Logosu, musi pozostawić za sobą rutynę, wszelkie pasożytnictwo – zmory ludzi przeciętnych i marnych literatów i wzbudzić w sobie żarliwość wobec Logosu. Wtedy „całość istnienia będzie się przejawiać z największą intensywnością”[7].

Ów proces przenosi w obszar *praxis*, czyniąc z wydarzeń codzienności typ ćwiczenia bądź próby. Pozostaje rodzajem „oświecenia”, w którym jednostka przebudza się na siebie, wgłębia we własną duszę, rodzi się na nowo: „Tradycja naucza, że pełnowartościowym człowiekiem jest ten, który narodzi się po dwakroć, najpierw z ciała, a później z duszy”[8]. Tutaj niezbędna pozostaje egzystencjalna transparentność, czyli bycie odkrytym, odsłoniętym, nieskrytym. Dzięki temu zdobywa się uniwersalną orientację w świecie-uniwersum, wchodząc na ścieżkę poszukiwania wiedzy. Nie chodzi naturalnie o erudycję akademicką, skostniałą i często zasłaniającą prawdę, lecz o wewnętrzne ćwiczenie skierowane w głąbię człowieczego doświadczenia, gdzie normy etyczne oraz etykiety danego czasu nie odgrywają istotnej roli.

Hamvas zwracał przy tym uwagę na przedziwny życiowy paradoks, o którym pisał św. Paweł: tam gdzie pojawia się niebezpieczeństwo, tam też rodzi się to, co niesie ratunek, albo inaczej: gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska (List do Rzymian 5, 20). Źródłem powyższego faktu jest nieskończona siła drzemąca w ludziach, umożliwiająca wychodzenie poza obszar tego, co skończone. Filozofia tedy przedstawiała się Hamvasowi jako filozofia działania, a nawet praktyka moralna, w ramach której mogą zjawiać się ważne odpowiedzi na „marny czas” wojennej i powojennej epoki. I choć pisał o sobie, że nie jest religijny, to oglądał dookolną rzeczywistość z religijnego punktu widzenia. To nastawienie skutkowało myślą, że

grzechy stanowią niezbędny element aktu nawrócenia, ponownego narodzenia się, pełnego zrozumienia. Bóg bowiem potrafi wywieść dobro z najgłębszej ludzkiej ciemności.

Niewątpliwie nie wypada zaprzeczyć, że Hamvas, inaczej niż Kubiak, ustawicznie nasłuchiwał filozoficznych głosów współczesności. Interesował się dokonaniem Sørensa Kierkegaarda, zwłaszcza opisanymi przez niego stadiami życia albo procedurą pseudonimowania. W poddawaniu się Ananke bez trudu dostrzegamy odpryski nauk Nietzschego, zaś w sposobie budowania myśli, chociażby w – często doprowadzanej do znaczeniowej skrajności – metaforyzacji języka, bądź (w ontologii) „ograniczoności” ludzkiej egzystencji, echa typowo Heideggerowskie. Wprawdzie człowiek nie jest przez Hamvasa rozpoznany jako byt bezcelowo rzucony w świat, ponieważ nawet jeżeli życie jest tragiczne, to niepozbawione celu – znajduje się on jednak w sytuacji pełnej napięcia i bezsilności. Swego rodzaju szansę wyjścia z owej „nędzy” jest rozpoznanie się w Bogu, ale poprzez sam świat, będący odzwierciedleniem Boga, a nawet – być może za myślą Spinozy – samym Bogiem.

Hamvas proponował spekulatywny, o systemowym odcieniu, rodzaj rozważań, najczęściej eseistycznych. Pisywał utwory poetyckie, w szerszym sensie literackie, chociażby powieści oraz pisma, nazwijmy tak, lekkie, niekiedy przybierające formę baśni albo mieszczące się na pograniczu fikcji i rzeczywistości. Dysponował przy tym zasadniczą sprawnością, mianowicie kwestie trudne potrafił przedstawiać w sposób jasny, prosty i zarazem czytelniczo zajmujący. Czy zatem mamy do czynienia z filozofem posługującym się literackimi formami przekazu, czy raczej pisarzem, w najpełniejszym sensie tego określenia? Jeśli odpowiemy twierdząco na pierwszą część powyższego

stwierdzenia, to wówczas w zasadzie powinniśmy badania zostawić literaturoznawcom, zamykając drogę dociekaniom filozoficznym, nawet wręcz przyznając, że mamy do czynienia z pewną artystycznie wykreowaną wizją świata. Jeżeli jednak przyjmiemy, że jest filozofem, który konsekwentnie buduje na przestrzeni lat spójną intelektualną teorię, z której wyłania się określony obraz świata, a wybór eseju jako formy wypowiedzi nie jest kwestią przypadku, ale świadomej decyzji, złamanej jedynie raz dla niebywale oryginalnej powieści Karnawał, to wówczas musimy uznać Hamvasa za filozofującego pisarza.

Wydaje się, że o jego decyzji w omawianej teraz materii, już nawet jako bardzo młodego człowieka, zaważyło właśnie to, że z jednej strony miał wyostrzoną świadomość wagi słowa, z drugiej zaś oskarżał mowę, ba: samo pisanie o przedziwną niezdolność wyrażania tego, co właściwie niemożliwe do ujęcia. Pisał, że najgłębsza siła każdego słowa zawiera się w tym, że słowo rozbija, atakuje zdolność twórczą myśli, chłodzi uczucia, myśli czyni płaskimi, a czyn pozbawia rozmachu. Oto Hamvasa demonizm mowy[9]. Równocześnie jednak słowo, szerzej – pisarstwo wydaje się jedyną możliwością wypowiedzenia istoty człowieczeństwa, jeżeli przybiera platońskie zabarwienie, gdy jest idealistyczne, czyli przeniknięte w swej głębi duchową iskrą, wewnętrznym światłem odsłaniającym „świętą teokrację piękna”, tajemny teren Boskości. Teresa Worowska, wybitna tłumaczka i znawczyni kultury węgierskiej, słusznie powiada[10], że Hamvasa nie da się zaszeregować, ponieważ był kimś więcej niż pisarzem. Jego znaczące osiągnięcia dotyczące historii religii czy filozofii również nie charakteryzują w pełni tego, kim starał się być. Najważniejsza okazuje się w tym przypadku osobowość, jaką w sobie ukształtował i którą warto uznać za największe z jego dzieł. Zrozumiały tedy staje się wybór Hamvasa dotyczący narzędzia

artystycznej wypowiedzi. Stał się nim symboliczny w swym rdzeniu język eseistyczno-literacki, gdyż tylko on daje szansę ukazania fenomenu, jakim jest człowiek, oglądania go ze wszystkich stron.

Czym jest zatem esej? Sam termin pochodzi od francuskiego słowa *essai* – próba, które wzięło początek od późnołacińskiego rzeczownika *exagium*, czyli waga. To wcielenie myślenia, osobista wypowiedź, szczerzy namysł nad różnego typu aspektami życiowego doświadczenia, nigdy właściwie niewyczerpanego, o rozległej i otwartej na różne głosy formie. Jedynym bezwzględny elementem takiej podawczości jest autorska wiwisekcja, niezbędny warunek spełnienia reguł gatunku, ale nigdy niezwalniająca się z obowiązku komunikatywności. To ogranicza możliwość ześlizgnięcia się eseisty w doskonałą prywatność, w której jest zrozumiął tylko dla samego siebie, jak i w chłodny dystans prozy naukowej.

Eseje gromadzą wiele cytatów i erudycyjnych odniesień kulturowych. Cechuje je szczególny rodzaj szacunku względem mądrości starożytnych, w której niektórzy dopatrują się zresztą załączków gatunku. Toteż język eseju czyni zeń dzieło sztuki, jako że korzysta on zarówno z metafory, jak i pojęcia; jest zmysłowy i abstrakcyjny, duchowy i emocjonalny, poetycki i rzeczowy, podobny do fragmentu, aforyzmu i adagium, ale swobodniejszy niż wiersz i każdy gatunek literacki[11]. Kto pisał eseje? Najpierw, i przede wszystkim, Michel de Montaigne. Od jego słynnych *Prób* rozpoczyna się esejopisarstwo. Francis Bacon pozostawił po sobie co najmniej 58 takich tekstów trafiających do „czytelniczych serc”, *Prowincjałki* i *Myśli* uczyniły z Pascala pisarza nieśmiertelnego, a *Marzenia samotnego wędrowca*

Jeana Jacquesa Rousseau, przyjmijmy, prekursora postmodernizmu. Søren Kierkegaard natomiast to już wzorcowy okaz myśliciela eseistycznego.

W XX wieku esej stał się jedną z głównych form pisarstwa. W Polsce zadomowił się dopiero w dwudziestoleciu międzywojennym i od tego czasu rozplecił się w wielorakiej postaci, stając się – mimo wielu głosów sprzeciwu i twardych krytyk – wzorcowym gatunkiem literackim[12]. A tematem eseju mogło i może stawać się dosłownie wszystko, na przykład kawa, powozy, jak u Montaigna, cnota – jak u Bacona, poezja grecka, Rzym, język jako taki, rakietą lecąca na Marsa, jak u Kubiaka, laurowy gaj, śpiew ptaków, ogród warzywny, lustro, jak u Hamvasa. Prawem eseisty jest naprowadzanie czytelnika na pewne wątki, korzystając z metafory, bawiąc się szczegółami lub drobiazgami. Ma on przywilej swobodnie pokazać głębie strukturalne bytu na zasadzie wrażenia, niezamazującego wszakże jasności przekazu.

Hamvas przepadał za kulturą starożytnej Grecji, która stawała się dla niego źródłem wiedzy na teraz. Wiązał z nią nadzieję na zmiany we wciąż zmieniającym się świecie i odsłanianie jego ukrytych warstw tworzących sferę „wiecznego bytu”. Toteż przywoływał Parmenidesa, Heraklita, Platona, św. Augustyna, Spinozy, Hegla, preferując typ pisarstwa owładniętego zapalem wyrażającym się w poszukiwaniu pełni człowieczeństwa, ukrytej w załączkowej formie w kulturowych symbolach, toposach, archetypach, w ekstatycznych pieśniach wędrownych liryków, w arcydziełach greckiej starożytności, sentencjach egipskich, eposach kultur Wschodu. Odnajdywane w nich tematy nazywał poruszającymi, „prawdziwymi”, szczególnie w złudnej „kapitalistycznej” rzeczywistości. Preferował niemal metafizyczną

wizję antropologiczną, gdzie do definicji człowieka wchodziła zarówno dusza, jak i ciało, tworząc, także po śmierci, ontyczna jedność psychofizyczną.

Postulował konieczność odkrywania przez człowieka własnego ontycznego „ja”, choć nigdy nie należy umieszczać go w centrum bytowej aktywności, ponieważ ono jest puste. „Waż, gdyż patrzymy na niego z naprzeciwka, jest punktem, gdy z profilu, linią. Ten punkt i ta linia są rzeczywistym obrazem „ja”[13]. Kiedy pamiętamy o wskazanej ostrożności, natychmiast zjawia się przed nami możliwość życia w perspektywie sakralnej, zbudowanej z porządku immanentnego i transcendentnego, pomiędzy którymi dzieje się ludzkie myślenie i działanie oraz widnieje szansa osiągnięcia – na ludzką miarę – pełni człowieczeństwa, a co za tym idzie zbawienia nazywanego zbawieniem pogańskim.

Jak owo zbawienie pojmował Hamvas? – trudno jasno określić. Najprawdopodobniej jako chrześcijański ewangelik (po ojcu) nie był przywiązany do korzystania z sakramentalnego porządku wiary, dzielił natomiast z warszawskim filologiem zachwyty nad greckim stylem religijnym uznając go za zjawisko ściśle konfesyjne, autentyczne, przeto prawdziwe. Jeden i drugi zapewne nie wierzyli w Zeusa (Dzeusa), do czego otwarcie przyznawał się u nas, wzorem deklaracji Waltera F. Otto[14], Wiesław Juszcak, ale kierowali swą duchowość w obszar wewnętrznej pracy nad świętością życia. Ta świętość jest wynikiem fizycznej ascezy, wejścia we własne ciało tak, żeby stawało się „jedyną rzeczywistością”, czyli rzeczywistością boską. Mamy przeto do czynienia z rozpoznaniem zbawienia bez perspektywy osobowej bliskości Boga. Z drugiej jednak strony Hamvas nie akceptuje żadnej formy autosoterii. Człowiek nie jest w stanie sam zbawić samego siebie.

Co więc pozostaje? Nieustanne uczestnictwo w cudzie istnienia, praca w naturze i z naturą, wypełnianie codziennych zadań, przemiana, która nigdy się nie kończy. Czyż tego kroju stan nazywał Hamvas pogańskim zbawieniem?

Kubiak natomiast sugerował, że będąc chrześcijaninem, jest zarazem poganinem. Jak należy to zwierzenie rozumieć? Przypomnę, że w dawnej Grecji rozpowszechniły się dwie drogi religijnej aktywności: ludowa, oparta na treściach zawartych w różnego rodzaju podaniach mitologicznych oraz metafizyczna, której zwolennicy poszukiwali *arché* rzeczywistości-kosmosu, w ostatecznym intelektualnym wysiłku obdarzając ową zasadę (zasady) cechą absolutności. Naturalnie, tak wyrafinowana koncepcja nie mogła zyskać szerszej popularności, gdyż jej siła oddziaływania ograniczała się do niewielkiego kręgu obywateli w obszarze miejskiej agory. Natomiast na jej obrzeżach rozwinęła się misteryjna ścieżka nie tylko ku ceremoniom zewnętrznym, których wyrazem były mnogie i obowiązkowe formy kultu religijnego (pielgrzymki, ofiary), lecz coś niebywale wyjątkowego, czyli tajne misteria eleuzyńskie, o których niezbyt wiele wiadomo. W każdym razie miały one przygotowywać przedstawicieli wszystkich klas, nie pomijając rządzących i ludzi wysokiego stanu (Pindar, Sofokles), do przejścia na drugą stronę istnienia. Umożliwiały uczestnictwo w tajemniczym wydarzeniu, które ma moc wyzwalań w uczestnikach danego rytu „duchowych emocji”, swego rodzaju „przekroczenia”, wewnętrznej transformacji. Sprawiały, że Grecy odczuwali niecodzienną jedność ze świętym czasem, z „pierwszym czasem bogów”, przeżywali jakiegoś typu nieprzekazywalne innym ludziom oniryczne, zdumiewające uniesienie.

Najpierw świętą drogą odbywała się podróż z Aten do wioski Eleusis, by w sali inicjacyjnej znajdującej się w sanktuarium mogło dojść do tajemnych narkotycznych – przed ich rozpoczęciem wypijano specjalną miksturę – transów, związanych ze starożytnym mitem opowiadającym o utracie przez Matkę Ziemię, bogini Demeter własnej córki Persefony, zwanej Kore, porwanej do podziemnego świata przez Hadesa. Podczas tych widzeń często objawiały się znaki świadczące o ich niebywałej sile: fizyczny strach, drżenie kończyn, nudności czy zimny pot. Nikt z uczestników misterium nie był zdolny do wypowiedzenia tego, czym one w istocie były. Jakież bowiem słowa uniosłyby potęgę owego doświadczenia, poza wskazaniem, że widziało się początek i koniec życia, doznawało wglądu w ich boską jedność[15].

Co do jednego wszakże nie miano żadnych wątpliwości: misteria eleuzyńskie ofiarowywały realne doznania religijne, mające faktyczny wpływ na codzienną egzystencję Greków. Nie wypada zatem nazywać je mistyfikacjami czy teatralnymi trikami. Przetrwały one aż do czwartego wieku po Chrystusie, jednak nie dlatego, że uległy „nienawistnej sekcje chrześcijan”, według oceny autorów przywołanej wyżej pracy *Droga do Eleusis*, lecz z racji tego, że były zbyt kruche, by mogły samodzielnie przetrwać jako „religie”. Stanowiąc specjalne „opcje” w ramach złożonego systemu pogańskiego politeizmu, przeminęły wraz z nim[16].

Tym bardziej że już w czasach po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w kręgach antyku chrześcijańskiego funkcjonowało podobne przeświadczenie. Ojcowie Kościoła po wielokroć wskazywali, że Grecy potrafili wychylić się poza sferę wyznaczoną przez ziemską rzeczywistość, ale nie znając Chrystusa nie mogli, wskazywał Klemens

Aleksandryjski[17], porzucić masyw Helikonu czy masyw górskiego Kitajronu i zamieszkać na Syjonie, opromienionym prawdą. Z prostej przyczyny. Żadne pogańskie obrzędy, mimo ich modłów, euforycznych misterii i inicjacji, nie odkryją prawdy, gdyż za nimi stoi przeciwnik, wąż, który zwodzi ludzi. Fałszywa pobożność przecież nie ma nic wspólnego z Bożym kultem, a jedynie tworzy zabobon. Dopiero chrześcijaństwo proponując liturgiczne misterium sakramentalne, z centralną pozycją Eucharystii, uczyniło to, czego nie mogli dokonać Grecy i Rzymianie zamknięci w ramach kosmosu pozbawionego transcendencji. Natomiast Chrystus przyjmując straszliwy oścień śmierci krzyżowej, zbawił ludzkość, czyniąc z ziemskiej egzystencji miejsce odkupione, gdzie możliwe stało się nawrócenie, budowanie coraz lepszej i moralnie doskonalszej rzeczywistości.

Kubiak akceptował przytoczony sposób rozumowania. Mity greckie i rzymskie, zaręczał, to w zasadzie zjawiska ściśle religijne, które za pomocą języka metaforycznego, obrazowego opowiadały o prawdziwych działaniach bogów i duchów, dziejących się w zamierzonych czasach, w niebie, na ziemi i w podziemiu, i uzasadniających wydarzenia teraźniejszości. Chrześcijanie uznali je za praeparatio evangelica, czyli przygotowanie ewangeliczne, by przyjąć formułę Euzebiusza z Cezarei. Mit Kore stanowi tego faktu niezaprzeczalne potwierdzenie, pozostając typem miłości ewangelicznej, pogłębiającej współczesne rozumienie zagadnień życia i miłości, jak też czytelnej afirmacji świata, uzasadnienia życia, mimo odczuwanej goryczy, będącej bazą, którą nic nie może zachwiać[18].

Nie należy jednak przeceniać greckiego politeizmu. Mimo pewnej zbieżności, kultura grecka niosła treści sprzeczne z Objawieniem i metafizyką Księgi Wyjścia. Absolut Greków nie jest Słowem, o którym

informował św. Jan. Grecy, trudno zaprzeczyć, podnosili znaczenie etyki i religijnego doświadczenia, ale nie dysponując kategorią stworzenia z niczego (*ex nihilo*) ani właściwą teorią osoby, nie mogli przekroczyć filozoficznego emanatyzmu, zmuszającego do zaludniania „bytami pośrednimi” przestrzeni między Bogiem a światem. Dostrzegali szanse bezpośredniego spotkania z Absolutem, lecz tylko i wyłącznie przez intuicję mistyczną, której „przeżycie” było całkowicie uzależnione od intensywnej terapii, co szczególnie polecał w swoich pismach Plotyn. Naturalizm ten przeceniał ludzkie możliwości i tym samym obniżał samo pojęcie Boga. Był w większości przypadków po prostu zamaskowanym panteizmem[19]. A skoro tak, jakże dalekie od chrześcijaństwa jest i musi być pojmowanie zbawienia zrównanego z osiągnięciem duchowej harmonii, pozbawienia się wszelkich życiowych masek, trwanie w stanie przezroczystego bycia symbolizowanego przez arlekina. To, przyznaję, niezwykle szlachetny wysiłek. Czy jednak na ewangeliczną miarę, za którą tęskni świat?

* * *

W niniejszej wypowiedzi zwróciłem uwagę na niektóre paralele dające się rozpoznać pomiędzy dziełem Zygmunta Kubiaka i Béli Hamvasa. Zależało mi na wykazaniu, że czasy kryzysowe, w jakich tworzyli, starali się obłaskawiać na własny sposób, poszukując w europejskiej kulturze tego, co najbardziej trwałe, godne przyswojenia. Okazały się nim starożytne wzorce literatury, sztuki, religii, do których w swoim czasie nawiązywało chrześcijaństwo. Były ku temu ważne powody. Kiedy bowiem pojawiło się wśród żydowskich krajobrazów Palestyny słowo zbawczego Objawienia, ci, którzy je przyjęli i starali się realizować na co dzień, chcieli też, żeby roznosiło się ono, zgodnie z nakazem Jezusa, aż po krańce Ziemi.

Dlatego należało posłużyć się w procesie misyjno-ewangelizacyjnym właściwym językiem, a wówczas był nim język neoplatoński zabarwiony słownictwem szkół hellenistycznych, w rodzaju sceptycyzmu czy epikureizmu. Stąd też orędzie pierwotnego Kościoła przybrało w językowym ukształtowaniu dostrzegalny grecki rys. Wykuwane w sporach chrystologicznych kanony doktryny katolickiej w swej semantycznej warstwie mieściły terminologię o greckim i łacińskim pochodzeniu (słowo, zasada, substancja, osoba, relacja itd.). Do dzisiaj funkcjonują one w zestawie tekstów liturgicznych czy zapisach katechizmowych. Nie oznacza to wcale, że Kościół nie wypracował własnego języka teologicznego, charakteryzującego dogmatyczny wymiar własnej doktryny, źródłowo zakorzenionej w przepowiadaniu Chrystusa, apostołów, św. Pawła. Zrobił to, zakładając, że owe credo będzie podlegało stałemu pogłębianiu i wyrazistszej hermeneutycznej przejrzystości.

Dokonania Kubiaka i Hamvasa mieszczą się w tak ukształtowanym horyzoncie. Jedną z nich jest szczególny rodzaj wyobraźni, którą nazwałbym poetycką. Ożywia ona ważne figury z przeszłości antycznej, chrześcijańskiej, zapisanej przez mędrców Wschodu, także te sformułowane przez myślicieli nowożytnych. Po co? Żeby odnaleźć sposób reagowania na wiry współczesności, priorytetowo te o totalitarnym zapędzie, zyskać duchowe siły sprzeciwu wobec tego, co czyni z człowieka trybik w maszynie społecznych konieczności, zabiera ducha wolności, samotności, ascezy i radości. Uniemożliwia doznanie życiowej chwały. Czy to się przedstawionym w poniższej opowieści pisarzom udało? O tym niech już zadecydują sami czytelnicy, zgłębiając ich zbiory esejów, medytacji, rozlicznych przekładów.

Ks. Jan Sochoń

Warszawa-Bielany, marzec 2024 r.

Przypisy:

[1] Por. J. Guitton, *Profile*, przekł. A. Borkowska-Szuba, S. Cichowicz, W. Sukiennicka, Warszawa 1973, s. 13-26.

[2] Tamże, s. 24.

[3] *Klasyczne miary i świat współczesny. Z Zygmuntem Kubiakiem rozmawia Paweł Czapczyk*, Warszawa 2009, s. 23. Książka ta niestety ma dosyć chaotyczny układ pytań, co niebywale utrudnia lekturę.

[4] Bez Homera nie byłoby *Eneidy*, *Boskiej komedii*, *Raju utraconego*, ani nawet poematów komicznych Ariosta, Pope'a, czy Byrona. Zob. W. H. Auden, *Starożytni i my. Eseje o przemijaniu i wieczności*, przełożył i wstępem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2017, s. 15.

[5] Zob. Cyceron, *O starości*, przekł. Z. Cierniakowa, w: tegoż, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010, s. 219-255; M. Krakowiak, *Mierzenie się z esejem: studia nad polskimi badaniami eseju literackiego*, Katowice 2012, s. 16-17.

[6] Szerzej: J. Sochoń, *Biblioteka Zygmunta Kubiaka*, „Twórczość” 2015 nr 2, s. 167-169.

[7] B. Hamvas, *Godzina owoców*, tłum. T. Worowska, Warszawa 2024, s. 36-39.

[8] B. Hamvas, *Magia sutra*, Szombathely 1994, s. 351 [tłum. P. Guevara-Woźniak].

[9] B. Hamvas, *Księga gaju laurowego i inne eseje*. Wybór, przekład, przypisy i posłowie T. Worowska, Warszawa 2022, s. 114-115. Posłowie tłumaczki do tego zbioru *Zwyczajny jak gruda ziemi* zawiera między innymi życiorys węgierskiego pisarza, o którym w Polsce niewiele dotąd słyszano.

[10] Tamże, s. 251-252.

[11] Podaję za: T. Sławek, *Esej*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*. Redakcja: Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2017, s. 168-171.

[12] Szerzej na ten temat pisze Małgorzata Krakowiak w przywołanej już tutaj książce *Mierzenie się z esejem: studia nad polskimi badaniami eseju literackiego*, dz. cyt., s. 131-261; zob. też: *Polski esej literacki. Antologia*. Wstęp i oprac. J. Tomkowski, Wrocław 2017.

[13] B. Hamvas, *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 12.

[14] W. F. Otto, *Dionizos. Mit i kult*, przekł. J. Korpanty, Warszawa 2020.

[15] Szerzej zob. R.G. Wasson, A. Hofmann, C.A.P. Ruck, *Droga do Eleusis. Misteria psychodeliczne*, przekł. K. Azarewicz, J. Danielewicz, D. Misiuna, R. Pękała, Warszawa 2022, s. 68-71; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przekł. I. Kania, Kraków 2004.

[16] W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*. Wstęp, przekł. i oprac. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 195.

[17] Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*. Wstęp, oprac. i przekł. ks. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988; J. Duda, *Prawda jako fundament nauczania misyjnego w „Propreptikos” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Annales Missiologici Posnanienses”, 2015, t. 20, s. 137-149.

[18] Z. Kubiak, *Nowy brewiarz Europejczyka*, Warszawa 2001, s. 206.

[19] Por. ks. J. Sochoń, *O pocieszeniu, jakie daje literatura*, Warszawa 2004, s. 46-49.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
