

## AUTOPREZENTACJE

JACEK BRECZKO

*Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej.  
Przewyciężenie katastrofizmu, przewyciężenie mesjanizmu*  
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2010

Nielatwo w krótkim tekście streścić książkę blisko 600 stronicową, w której sam spis treści zajmuje kilka stron. Zaczniemy od spraw podstawowych; przyświecały mi w tej pracy trzy cele. Po pierwsze – nawiązując do spostrzeżenia Stanisława Borzysza, że jedną z najpoważniejszych luk w stanie badań historyczno-filozoficznych jest brak pełnego obrazu polskiej filozofii na emigracji, a zwłaszcza „uwydatnienia roli paryskiej «Kultury» w aspekcie filozoficznym” – postanowiłem zrekonstruować poglądy historiozoficzne najwybitniejszych filozofujących pisarzy współpracujących z Jerzym Giedroyciem. Po drugie, zamierzałem zestawzić owe całości w poszukiwaniu jakiegoś wspólnego horyzontu ideowego. Po trzecie wreszcie, pragnąłem porównać ów ewentualny „wspólny rdzeń” historiozoficzny z „generalnymi koncepcjami”<sup>1</sup> politycznymi i geopolitycznymi Giedroycia i Miroszewskiego.

Punkt trzeci był próbą zbadania merytorycznej relacji między dwoma głównymi modułami w „Kulturze”, mianowicie modułem literacko-filozoficznym i modułem politycznym. Giedroyc pragnął, aby „Kultura” była pismem znacznie bardziej politycznym niż literackim; Jeleński i Miłosz pragnęli odwrócenia proporcji (Giedroyc określał ich pogląd w tej sprawie jako wewnętrzną opozycję). Chciałem sprawdzić, czy ta kontrowersja nie była czymś powierzchownym, czy nie skrywała istotnej bliskości i ciągłości; naturalnym zaś łącznikiem między najogólniejszymi

---

<sup>1</sup> Tak Giedroyc nazywał swoją strategię polityczną.

wątkami związanymi z kulturą (filozofia) a strategią polityczną wydawała się być historiozofia.

Książka składa się ze wstępu (gdzie opisuję, między innymi, zastosowaną metodologię, zbliżoną do metodologii tak zwanej „warszawskiej szkoły historii idei”), z czterech rozdziałów monograficznych, poświęconych poglądom historiozoficznym (z uwzględnieniem tła światopoglądowego oraz poglądów antropologicznych) Józefa Czapskiego, Jerzego Stempowskiego, Witolda Gombrowicza oraz Czesława Miłosza<sup>2</sup>. Zamyka pracę część komparatystyczna (rozdział piąty), gdzie analizuję i opisuję różnice i podobieństwa w poglądach badanych pisarzy, umieszczam te poglądy na tle polskiej i europejskiej tradycji, a zwłaszcza na tle głównych pojęć i doktryn historiozoficznych. Bronię głównej tezy pracy; mianowicie, że głównym łącznikiem w ich wizji historii było borykanie się z przeczuciami katastroficznymi oraz ich stopniowe przezwyciężanie oraz odrzucenie typowej polskiej historiozoficznej diagnozy klęski i posłannictwa z nią związanego, czyli odrzucenie mesjanizmu. W piątym rozdziale podejmuję również próbę zestawienia historiozoficznych poglądów badanych pisarzy ze strategią polityczną Giedroycia i Mieroszewskiego.

Nie wydaje się ani celowe, ani wykonalne (ze względu na bogactwo treści) streszczanie rozdziałów monograficznych; dlatego też z każdego wybiorę wątek najbardziej – moim zdaniem – charakterystyczny (ważki bądź oryginalny), który będzie dawał pewne wyobrażenie o sposobie myślenia oraz wizji historii danego myśliciela.

\* \* \*

Zacznijmy od Józefa Czapskiego. Był nastawiony na chwile olśnień duchowych, czyli – tak zwanych – epifanii, wiązało się to z podejściem idiograficznym a nie nomotetycznym; kładł akcent na jednorazowość, niepowtarzalność zdarzeń w historii, a nie na szukanie praw, mechanizmów; ściśle z tym związany był świadomie przyjęty subiektywny, indywidualny sposób patrzenia i myślenia. Z wielką zatem nieufnością odnosił się do „wielkich narracji”, do ideologii, „izmów”, abstrakcyjnych konstrukcji nie zakorzenionych w konkretności, do różnych zbyt prostych „sumarycznych sądów”. Jego ideałem było nieustanne zdziwienie, owoc nieustannej uwagi, ostrość spojrzenia. Stosował to nie tylko do swojej praktyki malarskiej, ale również do prób poznania ludzkiego świata. Dało to w efekcie malarską perspektywę w myśleniu o historii. Ludzie bowiem, co podkreślał, zwykle patrzą

---

<sup>2</sup> W rozdziale poświęconym Miłoszewi, obszernie omawiam również poglądy Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (co wiąże się ze sporem wokół „Zniewolonego umysłu”).

przez kulturową kliszę; nie myślą samodzielnie i nie widzą „na własne oczy”. Podejście Czapskiego to, mówiąc najogólniej, próba widzenia wszystkiego na „własne oczy”. To nieustanna walka z petryfikacją wrażliwości. Mamy tutaj zresztą ciekawe połączenie: Czapski był „naocznym świadkiem” kilku kluczowych momentów w polskiej i europejskiej historii XX wieku; zarazem jednak – w wymiarze teorii – na jego wizję świata i historii składają się w dużej części poglądy głoszone przez innych. Jego oryginalność to w znacznej mierze oryginalność łączenia, czyli dodawania do siebie i krytycznego rozważania cudzych myśli. Podkreślić również wypada zawikłany wątek formacyjny; mianowicie Czapski wolność duchową (od polskiego zaścianka) zyskuje głównie dzięki kulturze rosyjskiej (Tołstoj, Rożanow), natomiast wolność polityczną zyskuje walcząc z Rosją<sup>3</sup>.

Skoncentrujmy się na czymś, co Czapski określał jako „zapomnienie o śmierci”. Cywilizacja nowoczesna „wyplenia w sobie” pierwiastek religijny. Szczególnie widoczne jest to w Europie Zachodniej. Pewna istotna potrzeba w człowieku nie może więc być zaspokojona. Dla opisanie tej sytuacji używa przekształconego schematu freudowskiego: „Od czasów Freuda wszyscy mówią i piszą o seksualnym *refoulement*, o nienasyceńiu seksualnym, o groźnych deformacjach chorobowych, które daje właśnie to nienasyceńie”<sup>4</sup>. Można, powiada, chyba również mówić o „nienasyceńiu religijnym”, czy też „głodzie religijnym”, który nie może być w zlaicyzowanym środowisku kulturowym zaspokojony. Nienasyceńie seksualne, jak głosi Freud, znajduje zastępcze ujście (sublimacja). Może podobnie jest z nienasyceńiem religijnym? To nienasyceńie również – jak pisze – „torturuje” ludzi. Znajduje zatem inne zastępcze ujścia, przekształcając i kształtując całą kulturę. Skoro religia została amputowana, pojawia się brak i ten brak musi być czymś zastąpiony, wypełniony. Wypełnienie to dokonuje się na różnych polach i na różne sposoby; wiąże się również z przesunięciem akcentów, z ukryciem jednych kulturowych wątków i z wyeksponowaniem innych. Najsilniejsze przesunięcie to przesunięcie akcentu z transcendencji na doczesność, co z kolei wiąże się z wyparciem śmierci z wyobraźni. Dochodzimy w ten sposób do sprawy kluczowej, oddziałującej najsilniej i najbardziej wielorako. Owo usunięcie z wyobraźni śmierci – z którym zetknął się po raz pierwszy w czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych w roku 1950 – wydaje się Czapskiemu jednym z najważniejszych kluczy do zrozumienia nowoczesności. Nasza cywilizacja to nie cywilizacja śmierci, ale cywilizacja bez śmierci; „cywilizacja, która śmierci widzieć nie chce, zapomina o niej, a jak przychodzi, to gubi ją *dans la drogue* i ukrywa ją przed chorym, gdy ona jest tuż”<sup>5</sup>. Konsekwen-

<sup>3</sup> Ten ambiwalentny stosunek do Rosji, sympatii do Rosjan i kultury rosyjskiej oraz niechęci do imperialnego kierunku w polityce rosyjskiej, będzie charakterystyczny dla całego kręgu *Kultury*.

<sup>4</sup> J. Czapski, *Patrzac*, Kraków 1996, s. 276.

<sup>5</sup> J. Czapski, *Wywane strony*, Warszawa 1993, s. 69.

cje tego są wielorakie. Oddziałuje to nie tylko na kulturę masową, ale również na tak zwaną kulturę wysoką. Czapski, śledząc owe konsekwencje, zdaje się podążać śladem Platona, Pascala, Heideggera, Jaspersa. Świadomość śmierci, dogłębne „przeżycie śmierci” rodzi namysł metafizyczny, czyni z nas filozofów. „Ukradziono śmierć człowiekowi... ta cała wielkość i groza samego istnienia w kategoriach zła i dobra, winy i kary stwarzała wielkość i grozę śmierci”<sup>6</sup>. Usunięcie zatem śmierci niszczy namysł metafizyczny, niszczy poczucie dziwności istnienia; skłania do myślenia płytkiego, przyziemnego, wąskiego. Owo ograniczenie zainteresowań jest istotnym składnikiem kultury masowej i bywa określane jako konsumpcjonizm. Próba uczynienia życia sensownym poprzez konsumpcję przypomina jednak picie słonej wody. Ludzie wpadają w błędne koło pracy i zakupów. Nasza cywilizacja staje się – jak to ujmuje – „zabiegana”. Na pozór wszystko jest w porządku, jednak poczucie jałowości, bezsensu daje znać o sobie. Sposobem na stłumienie poczucia jałowości jest płytka rozrywka (*distraction, distrahere*), jaką oferuje kultura masowa (w postaci embrionalnej dostrzegał to już Pascal w XVII wieku). Pomaga ona trwać w rozproszeniu, bez istotnych myśli, które mogą ranić, bo mogą prowadzić do myśli o śmierci, na którą kultura z amputowaną religią nie ma recepty. Konsumpcjonizm i rozrywkę masową łączy przekonanie, że lepiej istotnie nie myśleć, bo to może zabołec. Wszystko to powoduje, że w świecie społecznym brakuje wyższych idei i istotnych zaangażowań. Ludzie ideowi, gotowi dla idei poświęcić wygodne trwanie, wydają się dziwakami, czy nawet szaleńcami. Interpretuje on bunt młodzieży w końcu lat sześćdziesiątych oraz poczynania lewicowych terrorystów z lat 70-tych jako próbę ucieczki z owej pułapki życia przyziemnego, wygodnego i jałowego. Tyle że jest to ucieczka w złą stronę. Co wynika zresztą z błędnego rozpoznania przyczyn jałowości. *Distraction* jaką proponuje kultura masowa jest zatem powiązana niewidzialną nicią z *destruction*, która pojawia się na jej obrzeżach.

Czapski zwraca uwagę na inne jeszcze cechy nowoczesnej kultury (również powiązane z zapomnieniem o śmierci). Podkreśla niezwykle przyśpieszenie tempa życia i tempa przemian kulturowych, jakie dokonało się w Europie od początku XIX wieku. Używa terminu wymyślonego przez Daniela Halévy – „akceleracja historii”. Owo tempo dotyczy również przemian w dziedzinie sztuki i przemian gustu estetycznego. Również sposób tworzenia ma być szybki, dominować ma improwizacja, szkic. Cytuje opinie krytyków, którzy twierdzą, że wprowadzenie elementu szybkości do estetyki jest czymś przełomowym i wspaniałym. Jest wobec tych deklaracji bardzo sceptyczny. Pośpiech w tworzeniu, owa nerwowość, kojarzy mu się z chęcią odniesienia łatwego sukcesu oraz z powierzchownością, z brakiem

---

<sup>6</sup> J. Czapski, *Wyrwane strony*, Zeszyty Literackie nr 44, s. 50.

namysłu. Zawrotne tempo życia utrudnia, może wręcz uniemożliwia, oswojenie świata, trudno się zakorzenić na ruchomych piaskach. Pojawia się wrażenie nie-rzeczywistości świata.

Spostrzega również, że dobroć – szczególnie w obszarach kultury wysokiej – „nie jest modna”. Ludzie o „mądrej, uśmiechniętej dobroci”, traktowani dawniej jako wzór człowieczeństwa, są lekceważeni. Artyści są zaś „drapieżni, subtelnie perwersyjni, apokaliptyczno ponurzy, a przynajmniej zjadliwie ironiczni”<sup>7</sup>. Odrzucenie dobroci i robienie grymasów kojarzy się z dziecięcym „popisywaniem”. Czyżby artysta współczesny, a za nim i człowiek współczesny, był takim popisującym się dzieckiem? Czyżbyśmy mieli do czynienia z wielkim „zdziecinnieniem” kultury? Jak to się ma do śmierci, która została usunięta ze świadomości zbiorowej? Czapski powiada, że ci wszyscy popisujący się twórcy „nie chcą pamiętać, że to wszystko jest NIC: *pulvis, cinis et nihil. Nihil* w obliczu śmierci, która JEST i której moi współcześni za Boga nie chcą widzieć”<sup>8</sup>. Jego spostrzeżenia są tutaj zbliżone do ogólnego schematu katastrofizmu kulturowego, dostrzega bowiem wewnętrzny mechanizm wyjaławiający i samoniszczący zawarty w kulturze nowoczesnej. Zapomnienie o śmierci uszkadza wyższe rejony kultury; wypłukuje z nich *sofię*.

\* \* \*

Kolejny rozdział poświęcony został Jerzemu Stempowskiemu. Jego formacja intelektualna była podwójna; liberalna i socjalistyczna. Cenił indywidualizm i wolność, nie znosił etatyzmu i stawał po stronie skrzywdzonych, zepchniętych na margines, zagrożonych (dlatego, między innymi, przyjaźnie odnosił się do różnych mniejszości). Wydaje się, że ta jego lewicowa, „socjalistyczna” strona wynikała nie tylko z wychowania i wykształcenia, ale była głębokim rysem jego osobowości (odruchowe stawanie po stronie słabszych i skrzywdzonych to – jak twierdzi Marian Przełęcki – rdzeń socjalizmu). Sam siebie umieszczał w długiej polskiej tradycji nonkonformizmu i przekory; w tradycji „humanistów, reformatorów, dysydentów, wolterianów i wolnomularzy”<sup>9</sup>.

Stempowski w swoim namyśle nad dziejami łączył podejście filozofa, historyka i lekarza. Próba zrozumienia kryzysu, w jakim znalazła się XX-wieczna Europa jest jednym z najważniejszych wątków, być może nawet centrum, jego ogólnego namysłu nad historią. Najpoważniejszym – jego zdaniem – schorzeniem

<sup>7</sup> J. Czapski, *Czytając*, Kraków 1990, s. 414.

<sup>8</sup> Tamże, s. 415.

<sup>9</sup> J. Stempowski, *Klimat życia, klimat literatury. Wybór i opracowanie Jerzy Timoszewicz*, Warszawa 1988, s. 201.

trawiającym nasz kontynent w XX wieku był nie komunizm, a nacjonalizm (inne choroby albo z tej choroby wynikały, albo z nią się łączyły). Nazywa ten okres „epoką nacjonalizmu”. Skoncentruję się na tym wątku.

Najgłębsze źródło nacjonalizmu to podział otwartej przestrzeni rzymskiej przez szczepy klanowe po inwazji barbarzyńców w V wieku. W XIX wieku nacjonalizm przechodzi od etapu „bycia w sobie” do etapu „bycia dla siebie”. Po wielowiekowej inkubacji nastąpiło przebudzenie; nacjonalizm zaczął być siebie świadomy. Szlachetny, egzaltowany, zrodzony z klęsk i urazów ruch romantyczny był miejscem, gdzie budziły się nowoczesne nacjonalizmy. W drugiej połowie XIX wieku (kolejne stadium choroby) rodzi się ogólnoeuropejska apoteoza witalności, tempa, żywiołowości, krwawej ofiary, rewolucji. Ona również, podobnie jak orientacja futurystyczna, staje się składnikiem nowej, opartej na darwinizmie, ideologii nacjonalistycznej. Kult dionizyjski współgrał z nacjonalizmem; był bowiem kultem ziemi, płodności, tężyzny, krwi i rasy. Ideologia nacjonalistyczna zawłaszczyła następnie potężną nowożytną maszynę państwową; państwo straciwszy autorytet emanacji Boga, zyskało nowy autorytet, stało się emanacją narodu. Państwo potężne ową podwójną mocą, zarówno materialną jak i moralną, przyniotło, osaczyło jednostkę. Państwa stały się „jakimiś bożyszczami potwornymi i wszechpotężnymi”<sup>10</sup>. Stempowski opisuje tę sytuację za pomocą dwóch określeń – kluczy: „totalna mobilizacja” oraz „obóz warowny”.

Dzieje Zachodu – w wielkim skrócie – to postępująca indywidualizacja. „Totalna mobilizacja”, czyniona w imię prymatu narodu (czy też klasy) nad jednostką, zahamowała – a nawet cofnęła – ten proces. Wiązała się z kultem organizacji, dyscypliny i posłuszeństwa. Wymagała również wroga, dlatego rodziła nieufność i ksenofobię; w tym miejscu pojawia się owo drugie określenie – „obóz warowny”. Państwa zamykają się w swoich granicach, przekształcają się w zamknięte monady. Momentem przełomowym był wybuch pierwszej wojny światowej. Wtedy to w całej Europie zamykają się granice. Każdy i wszystko musi się wylegitymować pożytkiem dla walki jaką prowadzi naród otoczony przez wrogów. Idee autonomicznej sztuki, sztuki dla sztuki, zrodzone w XIX wieku, są wyszydzane. Podobny los spotkał naukę czystą, czyli bezinteresowne dociekania naukowe, a szczególnie humanistykę. Moralność wojenna ucinając sfery aktywności bezinteresownej, rozwinęła te sfery, których użyteczność „rzucała się w oczy”. Stempowski – mając na myśli ową wojenną moralność – mówi o „romantycznym i mistycznym utylitarystycznym”<sup>11</sup>. Nie był to bowiem utylitarystyczny przyziemny, wyrachowany, zajmujący się pożytkiem ludzi żyjących tu i teraz, ale utylitarystyczny o zabarwieniu religijnym.

<sup>10</sup> G. Ferrero, *Przemowy do głuchych*, Poznań 1929. s. 49.

<sup>11</sup> J. Stempowski, *Od Berdyczowa do Rzymu*, Paryż 1971, s. 69.

Był to – zwrócony w przyszłość, związany z kultem narodu, krwi i ziemi – jakiś „naiwny mesjanizm”. Pokolenia obecnie żyjące miały się poświęcić dla szczęścia pokoleń przyszłych. Rozprzestrzeniło się coś, co Stempowski określił jako posiadanie imaginacyjne. Człowiek zamiast cieszyć ze swojego domu i ogródka, cieszył się, że jako członek narodu posiada fabryki na lądach i pancerniki na morzach. Nacjonalizm przekształcił zatem samo odczuwanie własności. Nie jest tak, że Niemcy zarazili faszyzmem Europę; przeciwnie, to krążący po Europie duch szowinizmu, duch nacjonalnych nienawiści zrodził w Niemczech nazizm. Nazizm był zatem, jak pisał Stempowski, „produktem zbiorowym Europy”.

Powstał hobbesowski świat w skali narodów i państw. Ideologia nacjonalistyczna zabarwiona darwinizmem prowadziła do konkluzji, że naród narodowi wilkiem, a jako że państwa były narodowe, stosowało się to również do państw. Nowe państwa, które powstały w wyniku pierwszej wojny Stempowski porównywał do małych Nabuchodonozorów. Zarysowała się ogólnoeuropejska tendencja; ustroj demokratyczny zastępowany był w kolejnych państwach przez ustroj autorytarny. Zderzały się tedy ze sobą zdyscyplinowane bloki. Kilka pokoleń Europejczyków poddawało się odgórnie narzucanej dyscyplinie. Stempowski przyznaje, że patrzył ze zdumieniem na dyscyplinę obecnych mrowisk ludzkich, które „pod komendą szalonych dyktatorów czy niemniej nieprzytomnych rządów demokratycznych” szły w równych szeregach do z dala widocznych katastrof.

W latach poprzedzających wybuch drugiej wojny, w czasie samej wojny i przez kilka lat powojennych miał silne przekonanie, że Europa zbliża się do swojego końca. Pisał o „cywilizacji w stanie likwidacji. Był to okres, w którym dominował w jego myśleniu pryzmat katastroficzny. Dostrzegał podobne procesy jak w schyłkowym Rzymie; upadek intelektualny elit oraz narastającą apatię ludów. Pod koniec lat czterdziestych jego przecucia katastroficzne miały najbardziej konkretną postać. Przewidywał błyskawiczny atak kilku tysięcy czołgów ze Wschodu, które, przełamując barierę Pirenejów, dotrą do Atlantyku. Atak nie nastąpił. Ostateczny cios nie został zadany. Choroba na nacjonalizm nie okazała się śmiertelna.

\* \* \*

Trzeci rozdział poświęcony został poglądom historiozoficznym Witolda Gombrowicza. Gombrowicz podkreśla, że jego poglądy stanowią „organiczną całość”, a centrum owej całości, centrum jego wizji świata, jest koncepcja formy. „Ja” jest słabe i niewyraźne, zaś siła zewnętrzna, którą Gombrowicz nazywa „międzyludzkim”, jest potężna. I ona nada je formę owemu „ja”, formuje ludzi. Ludzie sami tworzą formy, a następnie im ulegają. Są zatem zarazem wytwórcami i niewolnikami formy. Jednak stwierdzenie, że „sami ją tworzą” idzie za daleko.

Należałoby raczej powiedzieć, że forma im się tworzy. Odkrycie owej autonomii Formy wprowadza nas niejako „za kulisy świata”. Nie bez podstaw zatem zalicza się Gombrowicza do „filozofów podejrzeń”. Solidność, substancjalność ludzkiego podmiotu – który miałby niczym autonomiczny klient wybierać między formami – jest w tej wizji zdecydowanie osłabiona.

Gombrowicz interesuje się przede wszystkim formą i egzystencją („ja” na dnie masek, form), namysł nad historią, nad dziejami stanowi poboczny wątek w jego twórczości. To jednak co ma do powiedzenia o historii zasługuje – ze względu na oryginalność i dogłębność spojrzenia – na uwagę. Badał zmienność form w czasie, oddziaływanie form w czasie. Wprowadzał zatem do swojej koncepcji działanie się. Niezwykle ważną cechą myślenia o historii przez pryzmat formy jest demaskowanie, zrywanie zasłon, wydobywanie na światło dzienne tego, co ukryte; docieranie do „podziemnego” oddziaływania form i ruchu form. „Rzeczywistość odkryłem – powiada – w nierzeczywistości, na jaką skazany jest człowiek”<sup>12</sup>. Owa nierzeczywistość to forma jako konwencja (*game*) oraz jako spontaniczne działanie (*play*), do którego dorabia się następnie ideologię. Docieranie do owej głębszej warstwy nie odsłania jednak żadnego głębszego, rozumnego ładu, celu. Żadna esencja nie tylko nie poprzedza życia poszczególnego człowieka, ale i całej ludzkości, żadna esencja nie jest zawarta, ukryta w historii. Historia jest – jak pisze – belkotem.

Gombrowicz odrzuca statyczną wizję bytu; wizję świata, który posiada jakiś kształt określony, „naturalny”. „Teatr świata mało ma aktorów” – powiada Stempowski; a wszyscy występują w kostiumach starożytnych. U Gombrowicza same kostiumy (formy) grają aktorami; kostiumów zaś jest bardzo dużo i powstają cały czas nowe. Teatr świata ma zatem przeogromną i nieograniczoną liczbę kostiumów, które grają aktorami.

Przechodzę do szczegółowego – i zarazem być może kluczowego – historiozoficznego zrozumienia Gombrowicza. Twierdzi on mianowicie, że dokonał się ostatnio w historii ludzkości zasadniczy przełom, którego skutkiem ubocznym (niejako wypadkiem przy pracy) stał się totalitaryzm. O cóż tutaj chodzi? Ludzie od tysięcy lat żyli w poczuciu, że istnieje pewien ład obiektywny, że istnieją pewne wartości absolutne, że istnieje miara, która jest dziełem bogów, Boga, albo – jak wierzone w oświeceniu – rozumnej natury. Człowiek żył w „kościółce boskiej”, w dostojnej budowlu tysiącletniej cywilizacji. W ciągu ostatnich dwóch stuleci budowla ta zaczęła się kruszyć. Dziewiętnastowieczny ateizm, optymistyczny i progresywny – będący świecką kontynuacją myślenia religijnego – był doktryną przejściową, naiwną i płytką, nieświadomą konsekwencji nowej sytuacji duchowej (Gombrowicz podąża tropem Nietzschego i Dostojewskiego). Zanikanie religii to nie kontynuacja, a zerwanie; odtąd świat nie będzie, jaki był. Rozpoczyna się zatem radykalnie

<sup>12</sup> D. de Roux, *Rozmowy z Gombrowiczem*, Paryż 1969, s. 41.



nowy etap w dziejach ludzkości – etap ludzkości wyemancypowanej i świadomej, że wszelkie wartości są z niej, a nie spoza niej: „Stary Bóg umierał – powiada Gombrowicz – kanony, prawa, obyczaje, które stanowiły dorobek ludzkości, znalazły się w próżni, pozbawione autorytetu”<sup>13</sup>. Proces ten fascynuje go i zarazem przeraża. Tak czy inaczej nie można już się cofnąć. Port, w którym ludzkość przez tyle tysięcy lat cumowała, już nie istnieje. Od tej pory ruch, zmiana, świadomość własnej historyczności będą stale towarzyszyć ludzkości. Ludzkość odrzucając Boga i religię, wkracza zatem w nową fazę; tak nową, że nieporównywalną z niczym, co było wcześniej. Nie tylko Bóg umiera, ale zanika również wyobrażenie o naturalności człowieka. Człowiek uświadamia sobie bowiem własną sztuczność, anty-naturalność. Wyłania się nowy obraz ludzkości. Nienaturalna, sztuczna ludzkość jest zdana na samą siebie, czyli na udawanie w pustce; wielki ludzki teatr otoczony jest zewsząd nicością. Można tutaj, nawiasem mówiąc, wskazywać na związek podobnych sformułowań z alienacyjnymi schematami Feuerbacha i młodego Marksa. Człowiek pozostawał dotąd w cieniu własnych wytworów, składał im hołdy, nie zdawał sobie bowiem sprawy, że wszystkie one są jego dziełem. I podobnie jak wcześniej, kiedy człowiek zmienił swój stosunek do przyrody z pasywnego na aktywny, czyli zaczął kształtować przyrodę, tak teraz przyjmie aktywny, twórczy stosunek do świata ludzkiego, zacznie świadomie kształtować swój świat.

Zamiast być sługą formy, człowiek staje się (winien się stać) twórcą i panem formy. Ludzie wkroczyli już na tę prometejską drogę; wzięli sprawy w swoje ręce, wzięli formę w swoje ręce. Niestety, pierwsze doświadczenia z uwolnioną formą, z owym samo-formowaniem się ludzi nie były zachęcające. Fabrykowano dowolne prawdy i ideały, ale przede wszystkim fabrykowano fanatyzmy. Ludzie, świadomi twórcy miary, podniecając się wzajemnie, tracili miarę. Myśląc o fenomenie nazizmu i stalinizmu, Gombrowicz przyznaje: „Byłem zafascynowany groteskowymi i przerażającymi formami, które powstawały w sferze międzyludzkiej, niszcząc wszystko co dotychczas czczono”<sup>14</sup>. Przebieg historii zaczynał przypominać logikę sennego koszmaru. Miała miejsce „demoniczna mobilizacja formalna”.

Gombrowicz nie traci jednak nadziei. To tylko pierwsze próby samokierowania się ludzkości, nic dziwnego, że skrajne, nieudane (jak pierwsze próby kierowania samochodem). Traktuje zatem komunizm jako wielką „materializację inteligencji”, jako najsilniejszą, jak dotąd, próbę kształtowania losu ludzkiego przez ludzi, zapanowania nad żywiołowością stawania się ludzkiej historii. Stąd między innymi wypływa przyszłościowa orientacja jego myśli. Przeszłość jest bowiem oddzielona od nas grubą kreską, świat z „kościółem boskim” rozpadł się i nie będzie odbudowany. Świat ojców już się rozpadł, ważny jest zatem świat synów; na miejscu

<sup>13</sup> Tamże, s. 41.

<sup>14</sup> W. Gombrowicz, *List do ferdynurkistów*, *Varia 3*, Kraków 2004, s. 116.

ojczyzny pojawia się „synczyzna”. Łączy się to również z jego pochwałą młodości i niedojrzałości; przyszłość to owa wywyższona młodość.

Myśląc o przeszłości odchodzi stopniowo, podobnie jak Czapski i Stempowski, od bliskiemu mu w ostatnich latach przed wojną katastrofizmu. Dostrzega, że pesymistycznie nastrojona sztuka („czarna sztuka”) pierwszych dekad powojennych rozmija się z duchem czasu. W czym pokłada nadzieję? Otóż, poza postępem technicznym, najpewniej w tym, że nowy stosunek do formy może okazać się z czasem stosunkiem ozdowieńczym. Po okresie groteski totalitarnej można spodziewać się lepszych czasów, choć duchowo trudnych, bo bez nieba niezmiennych wartości nad nami.

\* \* \*

W rozdziale czwartym badam i opisuję poglądy historiozoficzne Czesława Miłosza. Konstanty Jeleński twierdził, że Miłosz to a-humanista, próbujący być humanistą, Gombrowicz to humanista, próbujący być a-humanistą. Był – jak wyznał – „po stronie ludzi” na siłę, z braku czegoś lepszego, Gombrowicz zaś był „po stronie ludzi” odruchowo, ale ten odruch próbował okiełznać. Dlatego też Gombrowicz bywa traktowany jako ironista, podczas gdy głęboki nurt w jego myśli był moralistyczny, kaznodziejski (ironia służy nowej luźniejszej, bardziej spontanicznej moralności). Miłosz zaś bywa traktowany jako moralista, podczas gdy jego głównym dążeniem było rozumienie, a nie sądzenie i udzielanie rad. Miłosz sam siebie określał jako „metafizycznego niedowiarka”. Tym niemniej, jak przyznawał, „wszystkie moje ruchy umysłu są religijne i w tym sensie moja poezja jest religijna”<sup>15</sup>. Podobny klucz można zastosować do jego wizji świata i historii. Historiozofia Miłosza jest zatem – w wielkim skrócie oczywiście – religiocentryczna i bibliocentryczna.

Chrześcijaństwo – podobnie zresztą jak inne religie – jest „wałem ochronnym człowieka przeciwko chaosowi”, jest zmaganiem się człowieka z „osaczającą go nicością”, z otaczającym go mrokiem. Religie wypływają bowiem z fundamentalnej i nielikwidowalnej obcości człowieka w bycie. Chrześcijaństwo wyłoniło się jako nowy wał obronny, pokonując zarówno starą religię jak i nowe kultury, oraz liczne doktryny będące hybrydami religii i filozofii. Pisząc o jego genezie, powiada, że, „ci, którzy zostali ognistym tchnieniem ducha dotknięci, działali jako medium, ale w kilka dziesiątków lat później już nie czuje się tego tchnienia u innych”<sup>16</sup>. Odrzuca zdecydowanie pogląd Gibbona (i Nietzschego), że chrześcijaństwo osłabiło cywilizację antyczną, przyczyniło się do jej upadku a w dalszych

<sup>15</sup> Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 29.

<sup>16</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 287.

dziejach hamowało rozwój. Przeciwnie, akcentuje dynamizujący wpływ chrześcijaństwa (skłaniałby się raczej do poglądu, że Rzym, przyjmując chrześcijaństwo, przedłużył o kilkanaście dekad swoje istnienie). Trudno, powiada, przewidzieć jak potoczyłyby się dzieje imperium, gdyby nie pojawiło się chrześcijaństwo, łatwo jednak sobie wyobrazić cywilizacyjny zastój, który mógłby się pojawić na ruinach antycznego świata, a który jest regułą w dziejach innych cywilizacji. Ów dynamizm naszej cywilizacji łączyć należy ze „zdumiewającym sprzężeniem” pierwiastka żydowskiego, greckiego i rzymskiego. Zwycięstwo chrześcijaństwa to zwycięstwo zuniwersalizowanego pierwiastka żydowskiego; wojna między hellenizmem a judaizmem przegrana przez Żydów ostatecznie, została przez nich wygrana w sferze kulturowej, w sferze ducha<sup>17</sup>. Dlatego też twierdzi, że „chrześcijańskie są również lokomotywa i żarówka elektryczna, i bomba atomowa, i laser, czyli cała technika, która opanowała ziemię”<sup>18</sup>. Nowoczesna nauka i technika – która podbiła glob – prawie w całości wyrosła z tego skrawka Europy, gdzie sięgała kościelna łacina.

Miłosz uważał – podobnie jak Max Weber a wbrew Marksowi – że w dziejach kluczową rolę odgrywa religia oraz (dodatkowy element) elity. Kiedy nałożymy na siebie te dwa czynniki, okazuje się, że kluczową rolę w dziejach odgrywa typ religijności elit. Przechodzimy w ten sposób do pewnej szczegółowej idei Miłosza, która wydaje się być jednym z najważniejszych wątków w jego historiozofii.

Nowożytność postrzegał jako stopniową erozję chrześcijańskich wyobrażeń religijnych (z akcentem na wyobrażenia przestrzenne i antropologiczne). Pod koniec XIX wieku na zachodnim rynku idei – obok słabnącego chrześcijaństwa oraz wiary w historię, naukę, sztukę, postęp, demokrację, naród, socjalizm – pojawił się jeszcze jeden szczególny kult, a właściwie anti-kult, mianowicie nihilizm. Nihilizm wyrastał na gruncie zwątpienia w owe nowożytne wiary, kultury, substytuty Boga. Było dwóch ludzi, którzy wyraźnie dostrzegli nicujące skutki zniszczenia przez naukę wyobraźni religijnej i w efekcie „uśmiercenia Boga” – Nietzsche i Dostojewski. Uważali oni, że jeśli Boga nie ma, to znika absolutny punkt odniesienia, czyli znika prawda, dobro i sens. Ani natura, ani historia, ani nauka nie są w stanie zrekonstruować tych wartości. Nihilizm, czyli poczucie bezsensu istnienia (zarówno świata, jak i człowieka) rodzi rozpacz. Obaj czuli grozę nadciągającego nihilizmu; Nietzsche prorokował, że wiek XX będzie wiekiem nihilizmu (co, zdaniem Miłosza, się spełniło), Dostojewski prorokował, że wszystko rozstrzygnie się w XX stuleciu (albo za Bogiem, albo za ateizmem i płynącymi stąd konsekwencjami). Wkraczamy w ten sposób w wiek XX-ty. Czas chrześcijański, który

---

<sup>17</sup> Miłosz nie zgodziłby się zapewne z poglądem Tadeusza Zielińskiego, że chrześcijaństwo to zwycięstwo pierwiastka greckiego nad żydowskim, czyli udane zhellenizowanie judaizmu. Zob.: T. Zieliński, *Hellenizm a Judaizm*, Warszawa 1927.

<sup>18</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Utro...*, s. 289.

nadawał sens historii, został przez znaczną część elit odrzucony. Coraz wyraźniej zarysowywała się alternatywa: albo znajdziemy nowy sens, albo pojawi się czas nihilistyczny, płynący donikąd. Nowy sens łączył się z wyznaczeniem jakiegoś celu, jakiegoś punktu dojścia. Trudno było pobudować ten sens na czasie ewolucji; wszak w wersji ateistycznej ewolucja jest ślepa. Pozostaje post-heglowska koncepcja ruchu immanentnego historii, która dokądś zmierza, na przykład do komunizmu. „W pewnym sensie marksizm – powiada Miłosz – był dla mnie naturalnym wypełnieniem pustki”<sup>19</sup>. Marzenie o komunizmie i spełnieniu historii wkraczało „jak ręka w rękawiczkę” w nihilizm XX-wieku. Bo jeśli nie komunizm – jak wierzyła spora część europejskich intelektualistów – to historia nie ma sensu, a zatem nic nie ma sensu. Miłosz nie twierdził, że marksizm był nihilizmem, twierdził natomiast, że marksizm i wiara w komunizm jako spełnienie dziejów („to diabelstwo” – jak pisze) wyrastała szczególnie bujnie na nihilistycznym gruncie. Idea immanentnego ruchu zawierała w sobie jednak, co podkreślał, poważną trudność (wręcz sprzeczność), należało bowiem uwierzyć, że historia, równie ślepa jak ewolucja (jeśli odbierzemy jej heglowski atrybut boskości), zmierza w kierunku spełnienia najgłębszych marzeń i potrzeb ludzkości. „Simone Weil mówiła, iż błędem marksistów i w ogóle postępowców różnego rodzaju jest wierzyć, że maszerując naprzód, można wzbić się w powietrze”<sup>20</sup>. Podsumujmy: dokonana w nowożytności erozja wyobraźni religijnej wytworzyła pustkę, która wypełniała się – jak to Miłosz ujmuje – treścią totalitarną. Wypełniała się gwałtownie, prowadząc w XX wieku do przeróżnych przewrotów, zamachów, rewolucji. „Było to stulecie rewolucji krzepnących w systemy totalitarne”<sup>21</sup>. Jest to jego fundamentalne twierdzenie dotyczące genezy totalitaryzmu.

Miłosz nie traktuje nazizmu i komunizmu jako zjawisk o równej wadze. Oczywiście jest dla niego podobieństwo obydwu ustrojów, ale nie były to – wbrew temu co twierdził Herling Grudziński – „totalitarne bliźniaki”. Jeden z nich był zdecydowanie większy i groźniejszy, bo bardziej nasączony realnością, czyli duchową treścią, dogłębną ideą. Ustrojem tym był komunizm. Miłosz jest tutaj konsekwentny, skoro komunizm i nazizm wkroczyły na miejsce słabnącego pod ciosami „światopoglądu naukowego” chrześcijaństwa i zarazem były obroną przez nihilizmem, były one substytutami religii, kultami. Kult komunistyczny był poważny, był podsumowaniem pewnego istotnego nurtu w rozwoju myśli europejskiej. Był to ruch z pozoru tylko społeczny i polityczny, jego korzenie sięgały metafizyki. Był próbą nadania sensu historii poprzez nadanie jej nowego, ludzkiego, niedrapież-

<sup>19</sup> Cz. Miłosz, *Rozmowy polskie 1979–1998*, Kraków 2006, s. 352.

<sup>20</sup> Tamże, s. 352.

<sup>21</sup> Cz. Miłosz, *Historie ludzkie*, Zeszyty Literackie 2007, nr 5, s. 69.

nego kształtu (z tym związany był projekt stworzenia nowego człowieka oczyszczonego z egoizmu i agresji, który miał być – po heglowskiej spirali – powrotem do samego siebie sprzed upadku wywołanego własnością prywatną). Dlatego rewolucja w Rosji była, jego zdaniem, jednym z najważniejszych wydarzeń stulecia. Kult nazistowski był zaś w znacznej mierze lokalny, specyficznie niemiecki. Co więcej, był to kult pokraczny, śmieszny, groteskowy („intelektualnie nacjonal-socjalizm był zerem”<sup>22</sup>). Brakowało tego dystansu w okupacyjnej Warszawie, dominowała tam tendencja do absolutyzowania walki z Niemcami. Miłosz wspomina, że już wtedy dla niego „ten czas istniał w wymiarze historiozoficznym znacznie szerszym”; wyczuwał, że realność, potęga jest na Wschodzie. „A Niemcy to była makabryczna operetka”<sup>23</sup>. Pod koniec życia przyznawał, że być może demonizował ową wschodnią potęgę.

\* \* \*

Rozdział piąty to rozdział porównawczy i podsumowujący. Zaczniemy od najważniejszej „różnicy światopoglądowej”. Stempowski i Gombrowicz zajmują stanowisko immanentyzmu, interpretują świat jako całość samoistną, niezależną od jakiegokolwiek zewnętrznosci. Czapski i Miłosz wierzą zaś w istnienie siły transcendentnej wobec świata. Mamy zatem w tym gronie dwa ateizmy i dwa teizmy. Nie są to jednak wizje konfrontacyjne. Ateizm Stempowskiego i Gombrowicza nie jest atakujący, wrogo nastawiony do religii; samotność ludzkości pozbawionej twórcy i ojca jest raczej czymś przygnębiającym. Również teizm Czapskiego i Miłosza nie jest dogmatyczny, optymistyczny i misyjny. Potrafią empatycznie wnikać w wizję świata konsekwentnych ateistów i – ostatecznie – nie tylko nie wykluczają trafności tej wizji, ale również mają szacunek dla związanej z takim stanowiskiem odwagi intelektualnej (odrzuć wszelkich religijnych pocieszeń). W „przełożeniu” na historiozofię ma to ten skutek, że Gombrowicz i Stempowski ograniczają się do podejścia kauzalistycznego, Czapski i Miłosz pytają również o cel historii, czyli nie tylko próbują dociekać przyczyn, ale też dopuszczają myślenie finalistyczne.

Owa „różnica światopoglądowa” jest też pomniejszona przez wspólne kulturowe korzenie, czyli przez modernizm i „filozofię życia”. Immanentyzm Stempowskiego i Gombrowicza nie jest przeto mechaniczny. Cała czwórka unika twardego determinizmu negującego wolność jednostek, jak również skrajnego woluntaryzmu, w którym przebiegi historyczne są w całości wyznaczone przez nieprzewidywalną grę wolnych podmiotów. Bliskie byłoby im zatem myślenie probabilistyczne,

---

<sup>22</sup> Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Warszawa 1990, s. 251.

<sup>23</sup> Cz. Miłosz, *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Kraków 1988, s. 63.

czy też umiarkowanie deterministyczne, w którym przyjmuje się istnienie pewnych prawidłowości, a nie „żelaznych praw rozwoju”; z określonej sytuacji może się rozwinąć pewien zespół możliwości, a o kierunku rozwoju, o wyborze możliwości, rozstrzyga aktywność jednostek. Obca jest im wizja jednokierunkowości i ciągłości procesu historycznego. Odpowiedź zaś na kluczowe w historiozofii pytanie o sens dziejów wiąże się z ich ogólnie pesymistycznym poglądem na dzieje. Są oni przekonani, że bez transcendencji (bez Boga który stworzył ludzkość „po coś” i może ją w „ponadludzkiej historii” jakoś utrwalić) dzieje ludzkości nie mają sensu. Wszystko zostanie przekazane w spadku – by użyć określenia Stempowskiego – chaosowi. Ludzkość okaże się „cieniem niepowrotnym”. Odpowiedź na pytanie o sens dziejów jest więc uzależniona od wiary w transcendencję. Wierzący w transcendencję Czapski i Miłosz odpowiadają na to pytanie pozytywnie, niewierzący w transcendencję Stempowski i Gombrowicz, negatywnie.

Wymieńmy jeszcze kilka pomniejszych podobieństw. Odrzucali zgodnie poglądy, że dzieje ludzkości to dzieje postępu. Obca im była zarówno ogólnikowa wiara w postęp, jak i jej teoretyczne konkretyzacje, takie jak oświeceniowa i pozytywistyczna teoria „naturalnego postępu” oraz heglizm. Krytyczny stosunek do „wiary w postęp” (oraz do skutków niewątpliwego postępu technicznego) można traktować jako wyraźny rys konserwatywny w ich obrazie świata. Potwierdza też zresztą ich modernistyczne korzenie i bliskość „filozofii życia”. Wiąże się ze zwątpieniem w to, że sens historii zawiera się w immanentnym jej rozwoju. Argumenty, jakie analizowani pisarze przytaczali przeciwko zasadzie postępu, pokrywają się z głównymi argumentami wysuwanymi przez myślicieli z szeroko pojętego nurtu przełomu antypozytywistycznego. Świadomość niebezpieczeństw związanych z progresywizmem wpływała na sposób uprawiania przez nich refleksji historiozoficznej. Była to historiozofia „miękką”, minimalistyczna. Byli ostrożni w tworzeniu wielkich syntez, w szkicowaniu wielkich linii rozwojowych, unikali myślenia wielkimi całościami historycznymi. Nie próbowali materiału historycznego dopasowywać do jakiejś z góry przyjętej ogólnej koncepcji filozoficznej. Podejście idiograficzne (próba zrozumienia niepowtarzalnych wydarzeń, albo niepowtarzalnych ciągów wydarzeń) przeważa w ich myśleniu nad podejściem nomotetycznym. Podważali oni, podobnie jak „filozofowie życia”, zasadność przekonania o istnieniu ponadindywidualnego, przypominającego osobę, podmiotu dziejów utożsamianego z klasą społeczną, narodem, państwem. Nie jest tak, że owa ogólniejsza całość jest realna, a jednostka jest złudna. Wspólna jest im wiara (w mniejszą lub większą) podmiotowość, autonomiczność, wolność jednostek. Wspólny był im zatem pryzmat indywidualistyczny (byli zatem na antypodach kolektywizmu). W sferze wartościowania i zapatrywań politycznych byli sympatykami ludu, „człowieka prostego”, w sferze opisu jednak – kiedy próbowali uchwycić główne siły napędowe przemian w historii – podkreślali znaczenie elit. Łączy ich zatem – rzecz można – kauzalny

elitaryzm. Dodajmy, że prymat jednostki nad zbiorowością łączyli z przekonaniem o wyższości zbiorowości wieloetnicznych i wielokulturowych nad zbiorowościami pod tym względem jednolitymi. Jako obrońcy jednostki, nie byli skłonni składać jej na ołtarzu jakkolwiek pojętej ogólności; ani narodu, ani klasy społecznej, ani państwa, ani ludzkości, ani postępu, ani historii. Minimalizm, ewolucjonizm i kontemplacyjny stosunek do świata był im zdecydowanie bliższy niż maksymalizm, rewolucjonizm i aktywizm.

Czas przejść do podobieństw najważniejszych (zwłaszcza w kontekście dziejów polskiej filozofii i historiozofii), które złożyły się na główną tezę pracy. Przeważa w tym gronie pesymistyczny pogląd na naturę (przyrodę), na naturę ludzką i historię. Wydaje się, że ten wielowymiarowy pesymizm był kontynuacją, i konkretyzacją, pesymizmu modernistów. Należy podkreślić wielkie znaczenie, jakie miała dla Gombrowicza i Miłosza – podobnie jak dla modernistów – filozofia Schopenhauera. Ujmując rzecz ogólnie, stwierdzić należy, że bliski był im w kulturze europejskiej – szeroko pojęty – nurt manichejski. Można by to też określić jako wspólną skłonność do pesymizmu ontologicznego (do ontologizacji zła), która w przypadku ateistycznie zorientowanych Stempowskiego i Gombrowicza prowadzi na próg ontologicznego nihilizmu, w przypadku Miłosza do wyobrażenia wybuchu wszechświata jako katastrofy i Boga cierpiącego wraz ze światem (teodycea Boga nie wszechmocnego, a dobrego, współczującego, współcierpiącego). Wspólne było im przeświadczenie, że być może „świat w złem leży”, że materia ma jakąś wewnętrzną, spontaniczną skłonność do układania się w całości obdarzone klami i pazurami, a piękno świata to jedynie kurtyna skrywająca walkę, cierpienie i śmierć. Idą oni zatem pod prąd głównemu nurtowi w kulturze polskiej, nurtowi bukolicznemu, sielskiemu opartemu na optymizmie ontologicznym, czyli na przekonaniu, że zło odgrywa rolę fasadową i ostatecznie zawsze przegrywa.

Badani pisarze wcześniej, to znaczy już w okresie międzywojennym, zetknęli się z pesymistycznymi analizami Oswalda Spenglera, Gustawa Le Bon, Ortegy y Gasseta, a z polskich myślicieli, Floriana Znanieckiego, Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza. To pesymiści – jak się okazało – mieli rację (wskazywał na to pięcioletni koszmar pierwszej wojny światowej). Dogłębny pesymizm jest zaś blisko spokrewniony, w dziedzinie historiozoficznej, z katastrofizmem. Wydaje się, że można analizowanych pisarzy zaliczyć (wyłączając być może Czapskiego) do kolejnej, po Spenglerze i Witkiewiczu, generacji katastrofistów. Byłby to katastrofizm ulokowany czasowo nie wokół pierwszej, a wokół drugiej wojny światowej. Poświęcam tej kwestii w książce sporo miejsca, szkicuując pewien całościowy podział katastrofizmów i nanosząc nań różne jego odmiany, które występowały w refleksji badanych pisarzy. Bliskie im bowiem były w różnych okresach życia różne odmiany katastrofizmu, obcy zaś był w zasadzie tylko jeden jego rodzaj, ten mianowicie który prowadzi do millenaryzmu. Nie wierzyli –

mówiąc najogólniej – że nastąpi wielkie odrodzenie ludzkości w doczesnej historii w wyniku wielkiej katastrofy. Co jednak należy podkreślić? Mimo długich okresów myślenia katastroficznego, przechodzili stopniowo, od połowy XX wieku, do prognoz coraz bardziej optymistycznych; oddalali się od wizji zmięzchu cywilizacji zachodniej, czy nawet bliskiego końca ludzkości. Dostrzegali bowiem objawy zdrowienia. Tym niemniej w wizji świata Gombrowicza i Stempowskiego coraz wyraźniej zarysowywała się świadomość śmiertelności ludzkości, nicości, która jest nie tylko końcem życia poszczególnego człowieka, ale również gatunku, a nawet kosmosu. Mieli świadomość kruchości i przemijania „wszystkich światów”. Świadomość ta była również bliska Czapskiemu i Miłoszowi; w ich przypadku jednak była ona łagodzona wizją nad-historii, drugiego brzegu historii, a zatem nieuchronny koniec ludzkości na tym świecie nie był końcem ludzkości w ogóle.

Wydaje się jednak, że najważniejszym „punktem łączącym”, w obszarze historiozofii, poglądy badanych pisarzy był mniej lub bardziej krytyczny stosunek do mesjanizmu. W pracy przedstawiam, podobnie jak w przypadku pojęcia „katastrofizmu”, pewną całościową charakterystykę myśli mesjanistycznej, poczynając od ujęć najogólniejszych, a kończąc na mesjanizmie w sensie ścisłym (opieram się między innymi na modelu mesjanizmu skonstruowanym przez Andrzeja Walickiego) i podobnie jak w przypadku pojęcia „katastrofizmu” pokazuję jak się mają poglądy badanych pisarzy do poszczególnych ujęć mesjanizmu.

Ujmując rzecz najogólniej, uważali oni, że mesjanizm polski był z znacznym stopniem ideologią kompensacyjną. Gombrowicz, pisząc o Mickiewiczu, wyraził to dosadnie: „Ponieważ utraciliśmy niepodległość i byliśmy słabi, przyozdobił słabość naszą pióropuszem romantyzmu, uczynił z Polski Chrystusa narodów”<sup>24</sup>. Obca była im substancjalizacja i personalizacja pojęcia narodu, czyli wizja narodu jako realności nadbudowanej ponad składającymi się nań jednostkami, realności obdarzonej specyficzną duchowością, a nawet duszą; odrzucają oni, innymi słowy, ujmowanie narodu jako osoby. Całkowicie obca im była również mesjanistyczna apoteoza rewolucyjnego czynu oraz – potraktujmy to łącznie – kult biernego znośnych cierpień, cierpień niewinnej ofiary, przechodzący w kult martyrologii i gloryfikowanie swoich kłesk. Rewolucyjny czyn (zwykle pochopny) rodzi kłeski i cierpienia; cierpienia zaś wymagają usensowienia, co prowadzi do podkreślania ich roli soteriologicznej, co z kolei rodzi pokusę „nadstawiania policzka” oraz biernego, modlitwennego znośnienia otrzymywanych ciosów. Kiedy jednak biernego znośnienia ciosów nie przynosi widocznych efektów, zaczyna narastać potencjał gniewu, który przeradza się ponownie w wizję odkupieńczej mocy natchnionego rewolucyjnego czynu.

<sup>24</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 2004, s. 356.



W polskiej świadomości mesjanistycznej występują dwie sprzężone ze sobą cechy; pierwszą jest kompleks niższości wynikający z klęsk i z faktu odtrącenia przez Zachód („nie przyszedł nam z pomocą”), drugą, wyobrażenie o swej wyższości, czyli megalomania narodowa, która pojawia się już w mesjanizmie sarmackim jako przekonanie o doskonałości ustroju oraz jako przekonanie, że jesteśmy spichlerzem i obronnym przedmurzem Zachodu. Mesjanizm był apoteozą polskości, postawieniem jej na szczycie ludzkości, badani pisarze zaś należeli do nurtu krytycznego w kulturze polskiej. Byli to niewątpliwe patrioci, ale ich patriotyzm miał silne zabarwienie sceptyczne, krytyczne a nawet ironiczne.

Co więcej, szlachetny patriotyzm, wizja poświęcenia się narodu polskiego dla innych narodów, przerodził się w drugiej połowie XIX wieku w egoistyczny nacjonalizm endecki, który również wytworzył swoistą odmianę mesjanizmu (w środowiskach tak zwanej młodej endecji). Badani pisarze dostrzegają tutaj – w przejściu od nacjonalizmu altruistycznego do nacjonalizmu egoistycznego – raczej ciągłość niż zerwanie; wiązało się to bowiem z ewolucją wyobrażeń o narodzie, jaka miała miejsce w ciągu XIX wieku. Należy podkreślić szczególnie krytyczny stosunek badanych pisarzy do mesjanizmu młodej endecji, którego twórcy sami uważali się za kontynuatorów mesjanizmu romantycznego. Mesjanizm ten był dokładnym zaprzeczeniem tego, co uznawali oni za prawdziwe, słuszne i cenne. Mesjanizm ten, ujmując rzecz w wielkim skrócie, cechował kult przemocy i rewolucyjnego czynu, niechęć do intelektualnego rozważania i uzasadniania swoich poglądów, irracjonalizm połączony z niechęcią do „miękkociałych” inteligentów; kult wodzostwa, przekonanie o otoczeniu przez wrogów zewnętrznych i wewnętrznych (ze szczególnie silnym wątkiem antysemitycznym), katolicką obrzędowość połączoną z ubóstwieniem narodu („naród – osoba”), millenaryzm z akcentem na mocarstwową przyszłość Polski (nie jak w romantyzmie przywództwo duchowe, ale przywództwo militarno-polityczne).

Mimo wspólnego krytycznego nastawienia, w ich podejściu do mesjanizmu można odnotować pewne różnice. Miłosz i Czapski próbują zbadać i zrozumieć mesjanizm, uwzględnić kontekst historyczny, a dopiero po takim dogłębnym badaniu przejść do wartościowania. Wartościowanie, zajęcie stanowiska, wydawało się Miłoszowi niezbędne, uważał bowiem, że neutralny opis w przypadku takich zjawisk nie wystarcza. Stanowisko to można określić jako anty-mesjanizm analityczny. Gombrowicz unika szczegółowej analizy idei mesjanistycznych, próbuje raczej mesjanizm wykpić, przestawić jego karykaturalne oblicze; przewyciężyć, ale zarazem zachowując (w sensie zbliżonym do Heglowskiego „znoszenia”). Podejście Gombrowicza można określić jako anty-mesjanizm ironiczny. Wreszcie Stempowski pomija mesjanizm milczeniem; jego stanowisko można określić jako a-mesjanizm. Podkreślić należy, że pozostali pisarze z wąskiego kręgu „Kultury”

wpisują się w te kategorie. Nie ma wśród bliskich współpracowników Giedroycia zwolennika, czy też głosiciela mesjanizmu.

W ostatniej części piątego rozdziału bronię tezy, że między strategiczną wizją polityczną (jak oddziaływać na historię) a wizją historiozoficzną (jak pojąć historię) zachodziła w kręgu „Kultury” płodna oscylacja; nie bez napięć, sporów, ale też bez zasadniczej rozbieżności, bez sprzeczności. Były to zatem sfery dopełniające się, komplementarne. Ostatecznie historiozofia badanych pisarzy (zarówno wspólny horyzont problemowy jak i indywidualne ścieżki poszukiwań) okazała się twórczym, kilkukierunkowym, rozwinięciem i dopełnieniem wizji politycznej Giedroycia i Mieroszewskiego. W rozdziale tym wyliczyłem i opisałem osiem współzależności. Nie jest to miejsce na dokładne streszczenie, posłużę się pewną metaforą: ogólne koła refleksji historiozoficznej badanych pisarzy stykały się na swoim najniższym stopniu ogólności z najogólniejszymi koncepcjami politycznymi Giedroycia i Mieroszewskiego. Nie znaczy to jednak, że nie było tam „zgrzytów”, że wszystkie elementy idealnie „się zazębiały”; zdarzały się zacięcia, ale nie na tyle poważne, aby mechanizm się zatrzymał, czy wręcz uległ destrukcji.

Występowanie pewnej ogólnej zgodności między refleksją historiozoficzną pojawiającą się w wąskim kręgu „Kultury” a wizją polityczną Giedroycia i Mieroszewskiego wiąże się niewątpliwie z faktem, że cały krąg „Kultury” mimo wewnętrznej różnorodności, mimo sporów, należał do podobnej formacji historycznej, kulturowej i ideowej. Jeśliby szukać tutaj jakieś najogólniejszej formuły łączącej, cechowało ten krąg połączenie lewicowości z konserwatyzmem. Nie można też zapominać, że powstanie tego kręgu i jego działalność nie były procesem całkowicie żywiołowym, spontanicznym. Redaktor „Kultury” dobierał uczestników; współtworzył tę jedność w wielości.

Owa „jedność w wielości” oparta była również – powtórzmy i podkreślmy na koniec – na pewnej fundamentalnej bliskości ideowej; nie miała ona wszakże charakteru pozytywnego, ale raczej negatywny. Nie łączyła ich jakaś wspólna idea, wizja, utopia, filozofia, jakiś wspólny zwarty światopogląd, było to środowisko ideowo i światopoglądowo pluralistyczne, łączyła ich natomiast wspólna niechęć, wspólne odrzucenie pewnych idei, wartości, zjawisk społecznych. Owa wspólna niechęć dotyczyła, po pierwsze, ideologii komunistycznej i dominacji Związku Radzieckiego nad krajami i narodami Europy Środkowej i Wschodniej, po drugie, ideologii i mentalności endeckiej oraz zrostu „Polak – katolik”, po trzecie wreszcie, romantyzmu politycznego i mesjanizmu w jego ogólnej postaci oraz w postaci najbardziej w Polsce wpływowej, mianowicie wizji Polski jako Chrystusa narodów. Ta trzecia antypatia, zaakcentowana w tej pracy, skupiała w sobie pewne elementy dwóch pozostałych; komunizm miał bowiem strukturę ześwieczonego millenaryzmu i mesjanizmu, natomiast endecja nawiązywała w XX wieku coraz wyraźniej do romantyzmu i stworzyła własną odmianę mesjanizmu.