

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Stanisław Vincenz jako eseista (1945-1971)

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 79/2, 107-142

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ STANISŁAW KOWALCZYK

STANISŁAW VINCENZ JAKO ESEISTA (1945—1971)

Pierwsze szkice i eseje zamieszczał Stanisław Vincenz na łamach prasy kulturalnej w okresie międzywojennego dwudziestolecia (głównie w „Drodze”, której w latach 1927—1928 był redaktorem naczelnym). W czasie wojny, na Węgrzech, tworzy Vincenz kilka znakomitych esejów (m.in. *Brama do Węgier*), ale rozkwit jego eseistyki przypada na okres po roku 1945. Eseje powstają równolegle z kolejnymi tomami tetralogii *Na wysokiej połoninie*, obok *Dialogów z Sowietami*, *Powojennych perypetii Sokratesa*. Nie stanowią jednak twórczości marginesowej, są komentarzem do czasów współczesnych oraz autokomentarzem do dzieł fabularnych i wspomnieniowych, niektóre powstają jako wstępy do zamierzonych, ale nigdy nie napisanych książek (np. esej *Czym może być dziś dla nas Dante*). Wszystkie układają się jednak w przejrzystą i konsekwentną całość.

1. Eseistyka Vincenza wyrasta z intensywnego odczucia przemian zachodzących we współczesnej kulturze. Ich kierunek niepokoił pisarza, ale negatywnej diagnozie towarzyszy zawsze u Vincenza przekonanie, że niekorzystne zmiany nie są nieodwracalne. Co więcej, w samym dzieciństwie ludzkim nie brak idei i wartości, dzięki którym może się dokonać odrodzenie.

Długi jest rejestr problemów, które w swojej eseistyce podejmuje Stanisław Vincenz. Zajmowała go kultura starożytnej Grecji (Homer, Sokrates, Platon, Pauzaniusz), działalność i nauka Gandhiego, twórczość romantyków polskich, kultura ludowa, wreszcie karpaccy hasydzi. Ta niepełna lista wzbudzić może podejrzenie zainteresowań tyleż różnorodnych co powierzchownych. Nic bardziej mylnego. Dla eseisty ważna jest zresztą nie tylko gruntowna wiedza (esej nie aspiruje do miana naukowego studium), ale również sposób, w jaki dzięki erudycji i mądrości nawiązuje on kontakt z rzeczywistością, rozpoznaje jej rozliczne aspekty. Dlatego w niniejszym studium interesować nas będzie nie pytanie, jaki zakres miała wiedza dantologiczna Vincenza, ale raczej kwestia inna: dlaczego właśnie Dantemu tyle uwagi poświęcał, co w jego dziele odnalazł istotnego dla ludzi współczesnych. Cała wielka erudycja służy

Vincenzowi do stawiania wnikliwych pytań dotyczących sensu twórczości, jej społecznego sposobu istnienia, przemian i trwałości kodeksu etycznego, roli tradycji, relacji między przeszłością a teraźniejszością. Tematyczna różnorodność eseistyki Vincenza nie przeszkadza jej pozostać zdumiewająco jednolitą i konsekwentną.

Dla autora *Na wysokiej połoninie* kultura jest wyrazem najgłębszych dążeń człowieka: do bezpieczeństwa, piękna, do solidarności, nieśmiertelności, do Boga. Twórczość powstaje dzięki przecuciu transcendencji. W napisanym w 1938 r. eseju *Uwagi o kulturze ludowej* Vincenz zdecydowanie stwierdza:

nie jest najważniejsze to całe natężone czuwanie, te szkoły, uniwersytety, i cała świadoma systematyka, technika materialna i umysłowa, [...] kultura nie jest naleciałością, maską ani nałożonym, a starannie utrzymywanym pokostem, lecz bije w samej istocie człowieka źródło ją rodzące, duch ludzki sam bez preceptorów. Włączając ciągle nowe doświadczenia, objawienia i przejęcia się światem jest zakończeniem i dopełnieniem świata i życia — jego kwiatem. [D 1, 203—204]¹

¹ W ten sposób odsyłam do: S. Vincenz, *Po stronie dialogu*. T. 1—2. Warszawa 1983. Pierwsza liczba po skrócie wskazuje tom, następne — stronice. Ponadto stosuję następujące skróty przywołujące zbiory Vincenza: P = *Z perspektywy podróży*. Kraków 1979; Ż = *Tematy żydowskie*. Londyn 1977. Nie wszystkie utwory zamieszczone w tych zbiorach są esejami.

O Vincenzie i jego twórczości pisali po wojnie m.in.: J. A. Choroszy, *Czarodziejska góra Stanisława Vincenza*. „Przegląd Powszechny” 1987, z. 6. — H. i T. Csorba, *Ziemia węgierska azylem Polaków. 1939—1945*. Przedmowa J. Szczepański. Warszawa 1985. — E. Czaplejewicz: *Stanisław Vincenz, czyli kontynuacja dialogów Platona*. „Przegląd Humanistyczny” 1980, z. 6; *Szkic do antropologii Stanisława Vincenza*. „Miesięcznik Literacki” 1983, z. 11/12; *Zagadka genologiczna Stanisława Vincenza*. („*Na wysokiej połoninie*”). „Przegląd Humanistyczny” 1984, z. 7/8. — J. Czapski, *Przedmowa*. W: S. Vincenz, *Na wysokiej połoninie*. Londyn 1956. — M. Grześczak, *Poemat huculski*. „Literatura” 1981, nr 9. — J. Hersch, *O Stanisławie Vincenzie*. W: Ż; D 2. — A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*. Londyn 1977, s. 285—291. — M. Klecel, *Próba o esejach Stanisława Vincenza*. „Więź” 1984, z. 10. — J. Kolbuszewski, „*Na wysokiej połoninie*”. „Życie Literackie” 1980, nr 47. — A. S. Kowalczyk: *Dialog z ojczyzną (Vincenz, Stempowski, Miłosz)*. „Więź” 1985, z. 10/12; *Kuszenie Sokratesa*. „Znak” 1986, z. 11/12; *Rozmowy nieśmiertelnych. O poetyce eseju na przykładzie „Rocznicy Gandhiego” Stanisława Vincenza*. „Przegląd Powszechny” 1985, z. 4; *Strona Vincenza*. „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 10. — Z. Kubiak, *O „Sokratesie” Stanisława Vincenza*. W: S. Vincenz, *Powojenne perypetie Sokratesa*. Redakcja i przypisy M. Klecel. Kraków 1985. — A. Kuśniewicz, *Przedmowa*. W: S. Vincenz, *Na wysokiej połoninie. Prawda Starowieku*. Warszawa 1980. — B. Mamoń, *Stanisław Vincenz — pisarz ładu i nadziei*. „Tygodnik Powszechny” 1982, nry 43—44. — Cz. Miłosz, *La Combe*. „Kultura” 1958, z. 10. Przedruk w: D 1, oraz: *Zaczynając od moich ulic*. Paryż 1985; *Przedmowa*. W: D 1. — J. Mirzewicz, *Okno Stanisława Vincenza*. „Znak” 1983, z. 2/3. — Pandora [A. Prager, S. Zahorska], *Epitafium Huculszczyzny*. „Wiadomości” 1956, nr 16. — K. Rosiński, *Prywatny myśliciel z gór*. „Kontrasty” 1984, nr 6. — J. Sikora: *Tetralogia huculska Stanisława Vincenza*. „Odra” 1985, z. 2; *Uczone gawędy Vin-*

Zdanie powyższe wypowiedziane zostało w obronie kultury ludowej, ale ma jeszcze jeden adres polemiczny. Wyrażony tu został sprzeciw wobec Freudowskiej koncepcji kultury jako siły represyjnej w stosunku do popędów, jako obszaru zaspokojeń zastępczych i iluzorycznych. Dla Freuda bowiem twórczość jest sublimacją jedynych realnych potrzeb, tj. prokreacji i agresji, a więc nie ma nic wspólnego z autentycznością. Według Freuda kultura jest źródłem udręk, jako że sprzeczności między nią a naturą nie da się usunąć. Natomiast dla Vincenza kultura to kumulująca się w czasie pozytywna samowiedza ludzkości. Freud traktuje kulturę nie jako dziedzictwo, ale jako kordon umożliwiający sprawne funkcjonowanie zbiorowości. W jego postawie — jak zauważył Leszek Kołakowski — odnajdujemy niespójność: kulturę cechuje „zupełna irracjonalność i przypadkowość, a jednocześnie [następuje] bądź arbitralne uznanie jej za zbiór wartości, bądź usprawiedliwienie jej względami zdroworozsądkowymi”².

Spór z Freudem jest jednym z tematów eseju *Conrad a konwencje*. Psychologowi zostaje przeciwstawiony pisarz. Psychoanaliza nie umożliwia według Vincenza zadowalającego wyjaśnienia ludzkiego zachowania.

Należy się domyślić, że zdrowie polega także na tym, by czuć się dobrze w społeczeństwie, funkcjonować w nim normalnie przez pozyskanie solidarności, tak jakby można uleczyć z grzechu pierwotnego przez samo uświadomienie naszych motywów egoistycznych i przez ujawnienie popędów i ich zбочeń. Tymczasem spowiedź dla samego wyładowania się [...] nie może mieć takich szans uzdrowienia, jak ta, która jest kierowana [...] ideałem i ukochanym wzorem. Ani też nie posiada takiej sankcji, jaką daje mit i religia, bo nauka jako autorytet faluje ciągle, skoro teorie jej i połowa faktów są w ciągłym ruchu. [D 1, 148]

Bohaterowie Conrada pozostają w zgodzie ze swym wewnętrznym ideałem — wrodzonym wzorem zachowania się, nieświadomym planem życia i działania. Ideału tego nie można zredukować do jakiegś konwencji czy zdeterminowanej historycznie normy społecznej.

Vincenz nie akceptuje procesu, w którego wyniku świat stał się „żelazną klatką” (określenie Maxa Webera). Nastąpiło „odczarowanie” świata („*Entzauberung*”), wyrażające się nie tylko w zaniku wiary w wymiar transcendentny, ale i w samą duchowość człowieka. Max Weber

cenza. Jw., z. 10. — W. Tarnawski, *Stanisław Vincenz i jego dzieło*. W: *Od Gombrowicza do Mackiewicza*. Londyn 1980. — S. Tomala, *Wprowadzenie do Vincenza*. „Miesięcznik Literacki” 1985, z. 5. — A. Vincenz: *O Stanisławie Vincenzie*. „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 4; *Postowie*. W: S. Vincenz, *Barwinkowy wianek*. Warszawa 1983. — M. Zaleski, *Pisane dla przyszłości*. „Twórczość” 1985, z. 2. — J. Zieliński: *Czeremosz*. Jw., 1983, z. 11; *Księga tajemna Huculów*. Jw., 1982, z. 2. — A. Ziemiński, *Saga o Stanisławie Vincenzie*. „Wierchy” 1979.

² L. Kołakowski, *Psychoanalityczna teoria kultury*. W: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. B. m., 1983, s. 60.

pisał:

Wraz z postępem wiedzy i techniki człowiek przestał wierzyć w moce nadprzyrodzone, w duchy i demony. Utracił wiarę w prorocтва i poczucie *sacrum*. Rzeczywistość stała się ponura, płaska i utylitarna. Pozostawiła w duszach ludzi pustkę, którą starają się wypełnić gorączkową aktywnością, za pomocą najrozmaitszych zabiegów i namiastek ³.

Tę racjonalizację rzeczywistości określił Vincenz jako utratę przyrodzonej pępowiny łączącej człowieka z wnętrzem świata. Dlatego właśnie — jak pisze w eseju *Czym może być dziś dla nas Dante*:

[dzisiejsi poeci] szukając spraw duchowych muszą chronić się do najodleglejszych zakątków duszy, coraz bardziej osamotnionej. [...] Nie mają wspólnego kierunku ze słuchaczem i z czytelnikiem, nie mają też wspólnego obrazu. [P 146]

Dualistyczny niegdyś świat, w którym naprzeciw siebie stały dwie rzeczywistości: wieczna i przemijająca, boska i ludzka, uniwersalna i partykularna, został przez pozytywizm zredukowany tylko do jednego, materialnego i społecznego wymiaru. Sfera transcendencji jako źródło norm absolutnych i kryteriów, punkt oparcia dla ludzkich marzeń o doskonałości i wieczności, uznana została za szkodliwą i zbędną iluzję. Miejsce wiary zając miała postulowana przez Comte'a świecka religia Ludzkości, naśladująca pod względem organizacyjnym Kościoła katolicki. Pomysłów Comte'a nie sposób już dziś traktować poważnie, ale dobrze ilustrują one częsty w ostatnich stuleciach kierunek myślenia, odmawiający opartej na tajemnicy wierze wszelkiej racji istnienia. Nauka ma odpowiedzieć na wszystkie pytania i zaspokoić potrzeby człowieka. Tę pozytywistyczną naukę interesują fakty i prawa, a nie wartości czy normy etyczne. Cechujący Comte'a skrajny antyindywidualizm sprawia, że jego filozofia staje się „kompletną destrukcją podmiotowości ludzkiej: [...] osobowość ludzka podmiotowo pojęta jest fikcją spekulatywną” ⁴.

Racjonalizacji świata towarzyszy również (szczególnie w drugiej połowie XIX w.) indywidualizm. Ale żądanie wyzwolenia jednostki ze wszystkich krępujących ją dotąd więzów moralnych, psychologicznych, obyczajowych, przyniosło osamotnienie; dawne ograniczenia okazały się spoiwami łączącymi jednostki we wspólnotę. Współczesna duchowość uległa trywializacji i banalizacji. Likwidująca regionalne odrębności kultura masowa przyniosła dominację tzw. centrów cywilizacyjnych, rozpowszechniających gotowe wzory. W eseju *O możliwościach rozpowszechniania kultury i literatury polskiej* Vincenz powiada:

³ Cyt. za: D. Bell, *Powrót sacrum? Tezy na temat przyszłości religii*. Przełożyli W. i K. Dorosz. „Aneks” 1983, z. 29/30.

⁴ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa 1966, s. 80.

Banalność to zdewaluowanie słowa z powodu werbalizacji przez przyjęcie słowa od zewnątrz, czemu sprzyja akademizm i centralizacja, która zaczyna od słów nie licząc się z indywidualnością konkretną. [D 1, 106]

Żywotność i siła kultury nie polega jednak na magicznym odczuwaniu świata przez jej uczestników. Chodzi raczej o to, aby do dzieła sztuki — podług słów Dantego — „rękę przyłożyły i niebo, i ziemia”; aby uniwersalność twórczości stała się rezultatem ścisłego związku artysty z dużą zbiorową wspólnotą, mitem będącym „rzeczywistością skondensowaną” (D 1, 109), ujmującą doświadczenia przeszłych pokoleń. W ten sposób zakreślone zostają granice swobody człowieka w poszukiwaniu nowych doświadczeń. To nieprawda — głosi Vincenz — że każde doświadczenie wzbogaca ludzką osobowość. Są granice, których przekroczenie oznacza dehumanizację, są normy i nakazy, których przekroczenie niszczy kulturę. Schyłek XIX w. przyniósł żądania całkowitego wyzwolenia sztuki i człowieka. Doświadczenie stało się probierzem osobowości, zakwestionowano tym samym istnienie obszarów świętych i niedostępnych. Nietzsche poddał krytyce chrześcijaństwo, widząc w nim zniewolenie i poniżenie człowieka, którego celem winno być przecież całkowite urzeczywistnienie własnej osobowości.

Stanisław Vincenz wcześniej dostrzegł niebezpieczeństwa, jakie dla kultury wynikają zarówno z desakralizacji, jak i z odebrania tradycji wszelkiego autorytetu. Jedno z drugim ściśle się zresztą wiąże, skoro i *sacrum*, i tradycja stanowią trwałe punkty odniesienia wobec zmiennej teraźniejszości, stabilizują ją. Akceptacja jednego i drugiego nie wymaga racjonalnego wyjaśnienia — polega na akcie wiary. Powagę tradycji można uzasadnić tylko religijnie, bez względu na to, jakiego języka będzie się przy tym używać. Zarówno *sacrum*, jak i tradycja przypominają człowiekowi o jego ułomności, zakreślając granice i nadając jego życiu kształtujący je sens. Desakralizacja i detradycjonalizacja, obiecując człowiekowi autonomię i lądząc go perspektywą nieskończonego doskonalenia się w oparciu o rozum, powodują niemożność rozróżnienia dobra i zła. W świecie, z którego wygnane zostałyby *sacrum*, byłby tylko jeden wybór, tak określany przez Baudelaire'a:

Kochankowie prostytutek i kochankowie obłoków: ci, którzy znają wyłącznie satysfakcję chwili i z tej racji zasługują na pogardę, i ci, którzy zatracają się w leniwej imaginacji i tym samym zasługują na pogardę. Wszystko zatem zasługuje na pogardę⁵.

Ta konstatacja filozofa byłaby zapewne bliska Vincenzowi. Człowiek bowiem według niego jest istotą zakorzenioną w dziejach swej wspólnoty, w jej mitach, sposobie odczuwania *sacrum*, w krajobrazie (*Pole bobro-*

⁵ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. W: *Czy diabeł może być zbawiony* [...], s. 173.

we, P 362—363, przypis). Odrzucenie tego dziedzictwa przynosi nieuchronnie wyobcowanie, lęk, zgodę na poddanie się obcej dominacji, a w rezultacie stagnację i epigonizm. Współcześni ludzie budują cywilizację epigonów, którzy potrafią inwentaryzować, ale nie są zdolni do odczytywania tradycji, bo jej już nie rozumieją. W eseju *O książkach i czytaniu* Vincenz pisał:

Jednym z najważniejszych warunków zdrowia duchowego jest odnowienie. Być zawsze kopią, oddźwiękiem, echem, być epigonem to życie bezkrwiste i w gruncie rzeczy smętne. [...] Bez kryzysów i przełomów nie byłoby także odnowień polegających na wskrzeszeniu lub odrodzeniu dawnych wartości. [D 1, 79]

A więc kulturze zagraża najbardziej nie pluralizm — wzajemne oddziaływanie różnych tradycji, ani nawet kryzys (jeśli rozumieć zjawisko zgodnie z etymologią słowa⁶), bo to są procesy płodne. Najbardziej dla kultury niebezpieczne jest narzucenie jej jednego wzorca, treści obcych, nie wyrastających organicznie z przeszłości danej wspólnoty, jej obyczajów i krajobrazu.

Wraz ze zwycięstwem w drugiej wojnie światowej wielkich mocarstw i coraz silniejszym ich oddziaływaniem na świat stanęło przed Europą zadanie obrony swej tożsamości kulturalnej i dziedzictwa. W roku 1948 Vincenz pisał, że lekceważenie dorobku kulturalnego przeszłych pokoleń prowadzi do zgody na „amerykanizm” lub „sowietyzm” „czy coś innego, podobnie »uniwersalnego« i realistycznego” (*O możliwościach rozpowszechniania* [...], D 1, 110). Świat stał się terenem rywalizacji mocarstw i systemów politycznych. Pozbawiona trwałych punktów orientacyjnych kultura uznana została za użyteczną broń w walce politycznej i ideologicznej. Jeśli dawniej sztuka oddziaływała na drodze perswazji, to w w. XX, zrezygnowawszy ze swej autonomii, chętnie się podporządkowała bądź została podporządkowana propagandzie państwowej, ideologicznej czy instytucjonalnej.

Perswazja wymaga nie oszołomienia ani przymusu, tylko akcesu dobrowolnego. Jej fundamentem jest prawda, wolność i wartość duszy ludzkiej.

Dla propagandy politycznej, tak jak ją znamy, to są wszystko drobnostki, byleby zyskać jak największą liczbę stronników, choćby tylko numerów. [D 1, 95]

Propaganda ma za sobą siłę, której służy i która zawsze gotowa jest ją wesprzeć, gdy zabraknie argumentów. Wiek XX podzielił Europę

⁶ Jak pisze R. Koselleck (*Niektóre pytania w związku z historią pojęcia „kryzys”*. Przełożyli J. i Ł. Tischner. „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 38), słowo „kryzys” wywodzi się z greckiego „krino” — ‘odcinać, wybierać, rozstrzygać, osądzać’. „Celuje swym znaczeniem ku ostatecznemu i nieodwołalnemu rozstrzygnięciu. Pojęcie zakłada skrajną alternatywę, która nie dopuszcza żadnej rewizji: wygrana lub przegrana, prawo lub bezprawie, życie lub śmierć, a w końcu zbawienie lub potępienie”.

i świat licznymi granicami; europejska kultura, która szczyła się swoim uniwersalizmem powołującym się na wspólne dla wszystkich narodów kontynentu podstawy, poddała się dominacji polityki.

Duchową ojczyzną Stanisława Vinceza była starożytna Grecja, częściowo średniowiecze oraz liberalny wiek XIX, skutecznie opierający się w monarchii austrowęgierskiej (nie mówiąc o Pokuciu i Huculszczyźnie) nowym tendencjom społecznym, które już po pierwszej wojnie światowej znalazły swój wyraz w państwowym autorytaryzmie, nacjonalizmach, systemach totalitarnych. Rezygnując z tzw. zaangażowania po którejkolwiek stronie, nigdy Vincenz nie popadł w obojętność, nigdy nie szukał azylu duchowego. Uznałby to zresztą za nieuczciwe. Swoją postawę wobec polityki jako czynnika kształtującego stosunki międzyludzkie wyraził w jednym z najlepszych esejów, jakie wyszły spod jego pióra — w *Rocznicach Gandhiego*.

2. Naszkicowana wyżej negatywna diagnoza współczesności oraz towarzyszące jej przekonanie o wartości kultury jako jedyne go środka terapeutycznego skłoniły Vincenza do postawienia pytania: czym jest Europa, jakie składniki jej tradycji są najważniejsze i mogą być pomocne w przezwyciężeniu słabości?

Europa jest dla Vincenza syntezą dwóch z pozoru wykluczających się dążeń. Pierwszym z nich jest idea wspólnoty duchowej; drugie dążenie ma charakter odśrodkowy, gdyż akcentuje właśnie regionalne różnice, przyznaje poszczególnym grupom etnicznym bądź lokalnym prawo do odrębności. „Uniwersalizm prawdziwy ma korzenie w glebie, czerpie swe soki z regionalizmu, i to jest myśl przewodnia Europy” — pisał Vincenz w esej *O możliwościach rozpowszechniania [...] (D 1, 88)*⁷. Co więcej, tylko to, co regionalne, może zainteresować obcych. Tu powołuje się Vincenz na przykład starożytnej Grecji, której Europa właśnie winna być — *mutatis mutandis* — powtórzeniem:

A na czymże polegała twórczość i cała żywotność Europy jak nie na koordynowaniu i harmonizowaniu ciągle nowych regionów twórczych ze starą tradycją. [...] W Grecji nie tylko wszystkie regiony były uprawnione, [...] nawet każdy region był szczególnie uprzywilejowany. [D 1, 105—196; zob. też 87]

Współlistnieniu musi towarzyszyć nieustanna wymiana, wzajemne poznawanie się. Izolacyjne i nacjonalistyczne tendencje, rozwijane w imię prawa do samostanowienia, zawierają w sobie zasadniczą sprzeczność, gdyż godzą w kulturę europejską, która jest przecież źródłem idei niepodległości. Prawdziwie odrębny i samodzielny naród to ten, który dzieli

⁷ Myśl ta — dziś już zapomniana — określała niegdyś sposób myślenia o naszym kontynencie. Znajdujemy ją m.in. u J. Ortegi y Gasseta w jego *Rozmyślaniach o Europie* (w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przełożyli P. Niklewicz i H. Woźniakowski. Wstępem opatrzył J. Szacki. Wyboru dokonał i tekst przejrzał S. Cichowicz. Warszawa 1982).

się swym cywilizacyjnym dorobkiem z innymi narodami, który asymiluje elementy innych kultur. Nie może zatem być mowy o jakiegokolwiek etnicznej czy rasowej segregacji. Vincenz postuluje, aby ludzi dzieliło wyłącznie to, co stanowi o ich atrakcyjności i wzbudza wzajemne zainteresowanie; gdyby wszyscy byli tacy sami, nikt nie interesowałby się innymi (zob. D 1, 87). W pisany w czasie wojny esej *Brama do Węgier* przestrzegał przed zbytnim podkreślaniami takich elementów wspólnoty narodowej, jak krew czy wspólne dzieje. Jeśli już mówić o jakimś zdeteterminowaniu, to warto wskazywać takie czynniki, jak krajobraz bądź język.

I co najmniej za mało wyraźnie podkreślano, że przeszłość żyjącego narodu nie jest obrazem zamkniętym, że zawiera także próby i wzywa — gdy ma do kogo mówić — do ponownego świadomego podjęcia tych prób. [...] Jeśliby naród nie rodził się wciąż na nowo i wykluczał moment swobodnego i świadomego akcesu, przestanie być grupą żywą. [P 408]

Sąsiadują u Vincenza dwie idee dotyczące politycznego kształtu Europy. Jedna z nich nawiązuje do pomysłu uniwersalnej monarchii, która we współczesnym wydaniu byłaby czymś w rodzaju stanów zjednoczonych Europy. Zniesione zostałyby granice państwowe, co umożliwiłoby swobodną komunikację (zob. np. esej *Dantyzm w Polsce*, P 179). Drugi projekt to decentralizacja, a więc przyznanie regionom i lokalnym wspólnotom samorządności, co pomoże im odzyskać znaczenie gospodarcze i kulturalne (zob. np. *Brama do Węgier*, P 401).

Ta idea federacyjna, idea wspólnoty wolnych wspólnot, w XX w. nie mająca szans na urzeczywistnienie, nie była dla Vincenza zupełną mrzonką, skoro nawiązywała do historycznego faktu — wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej. W jednym z listów pisał, że nie może się rozstać i nigdy się nie rozstanie z „tak zwaną tradycją jagiellońską”.

A mianowicie od Karaimów na północy aż do Hucułów czy chasydów [...], a historycznie na przykład od jezuitów w Smoleńsku, siewców oświaty na Moskwę, aż do arian polskich [...] to dla mnie całkiem widocznie Polska⁹.

Przywoływał też wielokrotnie Vincenz głoszoną przez Dantego ideę uniwersalnego państwa, nadrzędnej organizacji chrześcijan (*De monarchia*). Miała ona kontynuować tradycje Imperium Rzymskiego z Rzymem jako stolicą. Podejmując tradycję rzymskiego uniwersalizmu, pozostał Dante włoskim patriotą, szczególnie przywiązany do swej „węższej” ojczyzny — Florencji, której tokański dialekt uczynił włoskim językiem literackim. Dante łączył więc regionalizm z przekonaniem o konieczności zjednoczenia Europy. Był patriotą widzącym w jedności gwarancję

⁹ List do A. Bobkowskiego, z grudnia 1954. Cyt. za: A. Vincenz, *Postowie*. W: S. Vincenz, *Barwinkowy wianek*, s. 564.

pokoju, pojednania ludów i wolności. Taka postawa bliska była Vincenzowi (zob. esej *O dziedzictwie helleńskim*, D 1, 253).

Ojczyzny według Vincenza nie wyznaczają granice państwowe ani etniczne. Jest to bardziej kwestia wyboru i sumienia. Imperializmowi dążącemu do zaborów coraz to nowych terytoriów przeciwstawiał mickiewiczowskie rozszerzanie serc, a więc akceptowanie odmienności, postawę otwartą i współodczuwającą (zob. np. D 1, 93). Pojęcia narodu nie można według Vincenza rozważać w oderwaniu od pojęcia osobowości. Tam gdzie obie wartości są przeciwstawione, nie można mówić o patriotyzmie:

Jeśli słowo „naród” coś znaczy, to Hitler chciał chyba najgorzej dla swego narodu, rozdzierając granice osobowości, te granice, przez które naród staje się narodem, rozszarpując tysiącletnie związki, przez które człowiek staje się człowiekiem. I taki nacjonalizm przekreśla naród, a prócz tego kompromituje ideę narodową. Przez taką kompromitację wszystko, co lepsze, od niej ucieknie i droga do nihilizmu, do niwelującego pseudouniwersalizmu otwarta. [*O możliwościach rozpowszechniania [...]*, D 1, 109]

Wspólnota jest dla człowieka czymś niezbędnym, ale jednocześnie może go unicestwić, jeśli nie widzi w nim osoby, jedynej i niepowtarzalnej indywidualności powołanej do swobodnego urzeczywistniania swej tożsamości.

Vincenz posuwał się aż do ignorowania granic narodowości. Świadczy o tym np. stanowisko, jakie zajął w sporze o żydowskie (po matce) pochodzenie Adama Mickiewicza. Zaznacza, że jeżeli godne zaufania są twierdzenia Ksawerego Branickiego (Mickiewicz powiedział mu: „Mój ojciec z Mazurów, matka moja Majewska z wychrtów”), to nie mniejszej wagi są zapewnienia Ignacego Domeyki, bliskiego przyjaciela z młodości: „Przecież byłbym coś o tym wiedział”. Jednak sam Vincenz kwestionuje potrzebę ścisłego ustalenia rasowego czy etnicznego pochodzenia autora *Dziadów*: „Możliwe jeszcze, że w owych czasach nawrócenie się na chrześcijaństwo było tak decydujące, że pochodzenie już nikogo nie obchodziło” (Ż, 71). Kategorie rasistowskie czy nacjonalistyczne, którymi zaczęto myśleć w w. XIX i XX, są Vincenzowi zupełnie obce. Jeśli rzeczywiście po matce Mickiewicz był Żydem, to nie ma się o co kłócić, fakt ten ma doniosłe znaczenie — „jest to bowiem włączenie poety [...] w krąg jednej z najważniejszych religii”. Postawienie przez Samuela Schepsa kwestii pochodzenia Mickiewicza może sprawić, że Polska i Izrael przypomną sobie o „zaleceniach poety [...], który oczekiwał, że podobnie jak niegdyś Litwa, Izrael spoi się z Polską, słowa poety odgrzebane z pyłu wieków szukają swego uzasadnienia, jak mogą” (Ż, 74).

3. Taki stosunek do państwa, narodu, lokalnej wspólnoty, „węższej” ojczyzny⁹ miał dla Vincenza jako człowieka i pisarza istotne znaczenie.

⁹ W pisanych po niemiecku utworach Vincenza występuje słowo „Heimat” — w odróżnieniu od „Vaterland” — oraz wyróżnienia: „kleine Heimat”, „engere Heimat”. Zob. D 1, 179, przypis A. Vincenza.

Odkrył on wagę i wartość zjawiska, które Simone Weil nazwała później zakorzeniem („*enracinement*”) ¹⁰. „Bliższa” ojczyzna to dla Vincenza najbardziej podstawowe doświadczenie świata, rozpoznanie, czym jest cała ziemia, dzięki przeżyciu i uświadomieniu więzi z tym, co najbliższe. „Węższa” ojczyzna może — pisał w dialogu *Mała Itaka* — „stworzyć suwerenne poczucie świata, jako że zakorzenia się w tym, co ludzkie, i dlatego udziela wszechobecności życia” (D 1, 179). Bliższa ojczyzna — czytamy dalej — „zawdzięcza najwięcej własnej sile, potędze swego swoistego kształtu, zarówno obronie, jak i asymilacji” (D 1, 182).

Ze zjawiskiem zakorzenia wiąże się u Vincenza refleksja nad emigracją. Jej ujęcie nie ma u autora *Powojennych perypetii Sokratesa* nic wspólnego z sentymentalnym rozpamiętywaniem utraconej ojczyzny. Jakkolwiek Vincenz zawsze duże znaczenie przypisywał pamięci, to jednak zapamiętywanie było dla niego tylko jedną z władz warunkujących wolność człowieka i nie mogło go czynić niewolnikiem przeszłości. Pamięć wiąże się u Vincenza z zapominaniem. Często przywołuje on ten fragment *Boskiej Komedii*, w którym mowa o Lethe i Eunoe:

dwa ramiona tego samego strumienia, skuteczne tylko wówczas, gdy się skosztuje obu. Na miejsce dawnego przeciwieństwa, zapominania i pamięci wkracza tutaj nie przeciwieństwo już, tylko uzupełnienie, zapomnienie i życzliwość. Zapomnieć to, co błędne i grzeszne, lecz życzliwością przepoić i przez to ocalić w pamięci to, czemu jesteśmy winni wdzięczność i obowiązek zapamiętania z życia ziemskiego. [*Podkład religii starogreckiej [...]*, D 1, 288—289]

Podobnie emigrant zapominając zło, a więc w pewnym sensie i to, które go zmusiło do opuszczenia kraju, oczyszcza się, by móc żyć w innej wspólnocie nie jako obcy, lecz jako jej obywatel, tj. ten, kto nie tylko bierze, ale i daje. Wygnanie, a więc i swój los rozumiał Vincenz nie tylko w kategoriach politycznych i wolicjonalnych — jako przymus i jako wybór — ale może przede wszystkim jako trwałą cechę ludzkiej kondycji. Mówiąc o emigrantach często przywoływał Odyseusza, którego uważał za ich patrona. W eseju *Homer — ojciec kształtów* pisał:

Odyseja jest najstarszym poematem ludzkości przedstawiającym napięcie między tęsknotą za domem oraz pragnieniem powrotu do domu a żądzą wędrówki, odkrywania nowych krajów, nowych ludów i nowych widnokręgów. [D 2, 19]

Rozwinięcie tej myśli spotykamy w *Dialogu o Odysei berneńskiej*, gdzie pisarz mówi:

Z każdego spotkania, z każdego zakątka, nawet z każdego uwiedzenia przez obczyzną wypelza tęsknota i pobudza rozbitka potężnie do powrotu. A przy

¹⁰ Autorce *Świadomości nadprzyrodzonej* poświęcił S. Vincenz szkic *Simone Weil*, w którym opowiada m.in. o odwiedzinach w paryskim mieszkaniu matki pisarki (D 2, 199—203). Na temat „*enracinement*” zob. S. Weil, *Zakorzenie*. W: *Wybór pism*. Tłumaczył i opracował Cz. Miłoś. Paryż 1958, s. 247.

tym demoniczny pęd ciekawości, aby ujrzeć niewidziane. Po stuleciach pozostaje takiemu poecie jak Dante z postaci Odyseusza ten obraz: „Nie urodziliśmy się, aby żyć jak zwierzęta, lecz aby iść za męstwem i poznaniem”. [D 1, 122; zob. też 1, 132]¹¹

Dostrzegamy tu dwa, na pierwszy rzut oka sprzeczne, dążenia: jedno to pochwała zakorzenienia, podkreślenie wpływu, jaki na człowieka wywiera krajobraz, klimat, języki i obyczaje „węższej” ojczyzny, a z drugiej strony dążenie, „a by wszędzie być w domu. Aby nie było obczyzny. [...] Aby inni byli u nas w domu” (P 178). A więc zakorzenienie powinno obejmować coraz to nowe ojczyzny; nauczywszy się cenić najbliższe lokalne dziedzictwo, człowiek powinien otwierać się na inne, tak aby „*mundus* stał się *patria*” (*Dantyzm w Polsce*, P 167).

W podobny sposób interpretował kondycję emigranta Mircea Eliade w *L'Épreuve du labyrinthe*. Również on kwestionuje sprzeczność między światem a ojczyzną, gdyż wszędzie można odnaleźć środek świata. Człowiek żyje zarazem u siebie i w centrum kosmosu.

Wygnanie pomaga zrozumieć, że świat nigdy nie jest obcy, skoro tylko ustanowi się w nim środek. Nie tylko rozumiałem symbolikę środka, ale ją również przeżyłem¹².

4. Metafora zakorzenienia kieruje myśl ku glebie, dzięki której to, co zakorzenione, wzrasta i rozwija się. Dla Vincenza glebą europejskiej cywilizacji jest kultura ludowa. Była już mowa o tym, że autor tomu *Na wysokiej połoninie* uznawał folklor za przeciwstawienie i ważne uzupełnienie tradycji świadomej, reprezentowanej przez miasta, akademie, szkoły, uniwersytety *etc.* Bez spontanicznej twórczości ludowej powstającej w regionach centrom grozi skostnienie¹³. Tymczasem kulturze ludowej zagraża zniwelowanie w imię hasła „postępu, oświaty, jedności narodu albo nawet ludzkości” (D 1, 197). W eseju *Uwagi o kulturze ludowej* (z którego zaczerpnąłem powyższy cytat) znajdujemy sformuło-

¹¹ Do Odyseusza jako symbolu emigranckiego losu odwoływał się również M. Eliade (*Fragments d'un journal*. Traduit du roumain par L. Badesco. Paris 1973, s. 317. Zob. też *L'Épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris 1978, s. 113—114).

¹² Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe*, s. 119. O symbolice środka zob. tegoż autora *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*. Wyboru dokonał M. Czerwiński. Wstępem opatrzył B. Moliński. Przełożyła A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970, s. 43—56, 73—81.

¹³ Kultura narodowa, a w rezultacie i uniwersalna winna czerpać z twórczości warstw ludowych. Tak jest w wielu państwach zachodnioeuropejskich, niestety nie w Polsce. Język nasz — stwierdzał S. Vincenz w etnograficznym artykule poświęconym pewnym elementom kultury Hucułów (*Resztki archaicznej kultury u Hucułów*. „Ziemia” 1935, nr 10) — nie czerpie z leksykalnego zasobu gwar, „zamiast ulegać naturalnemu procesowi abstrahowania i sublimowania znaczeń ulega rozkładowi, zarzuca stare słowa i wprowadza nowe, obce, nie związane z nim organicznie”.

wania wskazujące na romantyczny sposób pojmowania folkloru. Był on dla Vincenza „podświadomością duszy narodowej”, naród nie pozna samego siebie, jeśli z całą powagą nie potraktuje lekceważonego przez rozum folkloru. On bowiem, mimo że pozbawiony jest pamięci historycznej i nie dysponuje na ogół pismem, przechowuje niezbędne i podstawowe dla wspólnoty doświadczenia czy mity. Kultura ludowa „we wszystkich swych anachronizmach — pisze Vincenz w eseju *Mała Itaka* — jest nastawiona na obecność, żyje wplątana w rytm obecności” (D 1, 176). W kulturze ludowej dokonuje się powrót umarłych. Podtrzymywane jest obcowanie z nimi i ich jakby patronat nad żywymi. Jednocześnie przy całym swym eschatologicznym nastawieniu różni się od religii folklorową spontanicznością.

Nie potrzebuje żadnej doktryny — nie potrzebuje ideologii ani wiedzy naczelnej. [...] Z tym wszystkim potrafiła się [kultura ludowa] wymykać kontroli Kościoła przez wieki. Przeważnie nie rywalizowała z Kościołem, ale za to podążała swoimi własnymi drogami i tajnymi ścieżkami. [D 1, 164; zob. też 177]

W kulturze ludowej może więc człowiek współczesny odnaleźć sojusznika w dziele przywracania integralności istoty ludzkiej przez nawiązanie zerwanych spójni z naturą, z *sacrum*, z poprzednimi pokoleniami, z tradycją. W kulturze ludowej przetrwały archetypy, mity, obrazy i wzory, wspólne dla całej ludzkości symbole, które — jak mówi Eliade — obnażają najskrytsze modalności bytu. Dostarczają nam one uniwersalnej wiedzy o człowieku, wiedzy, której nie może dać perspektywa wyłącznie historyczna. Historyczność, uwarunkowanie przez aktualny moment dziejowy wyrażają zaledwie część prawdy o człowieku. Postawa Vincenza bliska jest myśli Eliadego, który sądzi, że powtórne uświadomienie sobie symboli i archaicznych mitów „żyjących lub też zachowanych w licznych tradycjach religijnych przyczyniłoby się do wyzwolenia człowieka współczesnego z jego prowincjonalizmu kulturalnego, a zwłaszcza z relatywizmu historycznego i egzystencjalistycznego”¹⁴.

5. Jednym z najważniejszych motywów eseistyki Stanisława Vincenza — choć nigdzie wprost nie wypowiedzianym — jest alienacja. Człowiek staje się w świecie intruzem, tworzona przez niego cywilizacja niszczy ciągłość, odbiera poczucie przynależności do organicznych wspólnot, na których miejsce powstają twory sztuczne jak organizacje, instytucje, partie polityczne *etc.* posługujące się bezwzględną propagandą,

¹⁴ Eliade, *Sacrum — mit — historia*, s. 52—53. Ten aspekt refleksji Vincenza trafnie uchwycił Cz. Miłosz (*Przedmowa*. W: S. Vincenz, *Po stronie pamięci*. Paryż 1965): „Dwa nazwiska najczęściej powracające na stronicach Vincenza to Homer i Dante. Uosabiają one dwa okresy europejskiej cywilizacji, kiedy człowiek miał ojczyznę [...]. Są oni poetami, dla których Niebo jest pełne kształtów i barw Ziemi, a Ziemia nie pusta, bo przebiegają po niej prądy i szepty niebieskich sił. [...] »Cudowność« jest to wyzwalanie wyobraźni, która zawsze jest przestrzenna”.

narzucające dyscyplinę i przymus, grożące jednostce wykluczeniem poza zbiorowość. Można zjawisko to zaobserwować również w skali całego kontynentu, który uległ podziałowi na strefy politycznych wpływów, bloki wojskowe i organizacje gospodarcze. W takiej ocenie współczesności należy chyba szukać przyczyn zainteresowania Vincenza średniowieczem. Oczywiście, cenił Dantego dla jego artystycznej doskonałości i kunsztu poetyckiego, ale przede wszystkim bliska mu była idea dzieła literackiego scalającego wszechświat (zob. esej *Tło Dantego*, D 2, 54). Artysta średniowieczny bowiem według Vincenza „nie tworzył dla delectacji ani dla oryginalności, lecz szukał porywu przez uchwycenie wspólnoty” (P 180, zob. też 145). *Boska Komedia* jest również owocem wielkiej pracy średniowiecza nad scaleniem starożytności, pogańskiego dziedzictwa i chrześcijaństwa, kultury rycerskiej i mieszczańskiej. Średniowiecze, w przeciwieństwie do późnego antyku, asymilowało i konserwowało, nie wykluczając z powodów religijnych — przynajmniej w praktyce — żadnego fragmentu dziedzictwa. W tym miejscu myśl Vincenza zbiega się znów z postawą Simone Weil, która w liście do ojca Perrin pisała, że Kościół powinien ogarnąć wszystko, również i to, co niechrześcijańskie, ale przeszkadza temu formuła „*anathema sit*”¹⁵. Vincenz dostrzegał ziszczenie tego postulatu w największych dziełach średniowiecza. Kryje się tu również pragnienie, aby pod żadnym pozorem nie dzielić kultury, nie tworzyć gett i obszarów zakazanych. Nie oznacza to zagubienia kryteriów i przyjmowania wszystkiego, z występkiem, złem i szaleństwem włącznie. U Dantego dostrzega eseista dwa bieguny — jednym z nich jest sąd nad światem, drugim magnetyzm pozwalający scalać wszystko, „co duchowo wielkie, rzetelne i wzniosłe, w nowy powszechny obraz duchowego świata, a także nieba” (*Węże u Dantego*, P 234; zob. też *Podkład religii starogreckiej [...]*, D 1, 29).

W kilku esejach podjął Vincenz temat obecności w *Boskiej Komедii* elementów starożytnej kultury etruskiej. Ich występowanie świadczyć ma o tym, że dawne kultury trwają w podświadomości pokoleń nawet kilkanaście wieków po upadku organizacyjnych form życia społeczności. Między żywymi a umarłymi istnieje zasadnicza więź, bez której życie stałoby się „płaskim obrazem, bez głębi, bez trzeciej dymensji” (*Czym może być dziś dla nas Dante*, P 158—159). W innym miejscu Vincenz nie waha się zależności tej wyrazić jeszcze bardziej dobitnie: „jesteśmy jedynie przez tę wspólnotę z umarłymi” (P 156). Człowiek współczesny, zajęty jedynie terażniejszością, przekonany, że jest dzieckiem historii, a jego świadomość rezultatem splotu uwarunkowań społecznych, politycznych czy ekonomicznych, pokłada całą nadzieję w przyszłości. Chce zapomnieć nie tylko o zmarłych, ale i o śmierci, gdyż przeraża go ona jako próg nicości. Osamotniony, pozbawiony religijnej nadziei, odrzuca-

¹⁵ S. Weil, *List pożegnalny do ojca Perrin*. W: *Wybór pism*, s. 111.

jący transcendencję, odczuwa lęk przed niebytem tym większy, im silniejszy jest pęd ku wyzwoleniu ze wszystkich ograniczeń, iluzja doskonałości, a w rezultacie marzenie o jednostkowej nieśmiertelności. U Vincenza śmierć pozbawiona jest grozy aktu nieodwracalnego. Nie tylko dlatego, że wierzy on w zmartwychwstanie ciał. Także tu na ziemi nic, co duchowe, nie ginie. Tą ocalającą wszystko arką staje się kultura, jednak niezbędne jest przeświadczenie, że ludzkość to wspólnota zmarłych, żyjących i przyszłych ludzi. Dla autora tomu *Na wysokiej połoninie* — tak jak i dla Dantego — „rozmaitość ludzi, różnorodność ich skłonności, zdolności i zawodów jest [...] warunkiem wspólnoty, także wspólnoty niebiańskiej” (*Czym może być dziś dla nas Dante*, P 158).

Pisząc o Dantem i średniowieczu oraz odnosząc sens tej tradycji do współczesności, powtarza Vincenz w gruncie rzeczy podstawowe tezy antropologii chrześcijańskiej. Ale występuje zawsze jako czytelnik Dantego, a nie jako popularyzator prawd wiary. Można powiedzieć, że arcydzieło literatury, jakim jest *Boska Komedia*, świadczy o żywotności kulturalnej chrześcijaństwa, o jego sile inspirującej. Wiara jest dla Vincenza czymś głęboko osobistym, cichą modlitwą, czynienie jej tematem eseju uważałby za wysoce niestosowne. Ale z drugiej strony pominięcie sakralnego wymiaru egzystencji byłoby dla Vincenza co najmniej kłamstwem. Dlatego mówi o Bogu badając dzieła człowieka. Religijność autora *Rocznic Gandhiego* jest dyskretna i powściągliwa, jak najdalsza od mistycyzmu. Bóg nie ujawnia się jednostce wprost, ale za pośrednictwem ludzkiej twórczości. Drogą poznania Boga jest odnajdywanie Jego inspiracji w najdoskonalszych wytworach ludzkiego ducha. Stąd też wspomniana już niezgoda Vincenza na podziały kultury ze względu na kryteria religijne, polityczne, ideologiczne, rasowe bądź etniczne. Nikt nie może zostać wyłączony z tej wspólnoty, chyba że sam się postawi poza nawiasem, negując podstawowe normy etyczne. Ale droga powrotna zawsze jest otwarta.

Dla Stanisława Vincenza czytanie *Boskiej Komedii*, *Upaniszad* czy eposów Homera jest w gruncie rzeczy modlitwą, gdyż dzieła te na równi chwalać dobroć Stwórcy i same tej dobroci są dowodem.

Zainteresowanie Vincenza średniowieczem nie wynikało tylko z uznania tej epoki za jedno ze źródeł europejskiej cywilizacji. Podobnie jak romantycy, widział Vincenz średniowiecze jako okres, w którym człowiekowi nie groziło niebezpieczeństwo alienacji. Niektórzy historycy tej epoki (np. J. Le Goff) skłonni byli — mimo całej nią fascynacji — określać społeczeństwo średniowieczne jako totalitarne, ale Vincenz był od tego daleki. Nie miał złudzeń co do roli inkwizycji itp., podkreślał natomiast (np. w eseju *Dante a mity* [...], D 1, 332) odmienną obrazu świata człowieka średniowiecznego i współczesnego. Jego podziw dla Dantego i *Boskiej Komedii* jest podziwem, który żywi dla ładu człowiek żyjący w epoce chaosu. Jak trafnie pisał Aron Guriewicz:

ludzie średniowieczni postrzegali i wyobrażali sobie świat jako jedność [...]. Wszystko, co istnieje, wywodzi się z centralnej regulującej zasady, włącza się w uporządkowaną hierarchię i pozostaje w harmonijnym stosunku z pozostałymi elementami kosmosu¹⁶.

Jednocześnie średniowiecze — przynajmniej w refleksji swych największych przedstawicieli, jak święty Tomasz, Duns Szkot czy właśnie Dante — nie jest kolektywistyczne. Społeczeństwo w przeciwieństwie do jednostki nie jest uważane za samodzielną substancję. Średniowieczni filozofowie rozwijają chrześcijański personalizm ujmujący człowieka nie tylko jako jednostkę, ale również jako osobę, a więc substancję obdarzoną rozumem, wolnością i godnością. Referując postawę Dantego Vincenz podkreśla:

Indywidualność jest niezniszczalna, jest zakotwiczona w górę i w dół, we wszystkich kierunkach. Od niej prowadzą krążanki i ulice, które są nerwami kosmosu. [...] Dante wychodzi z odrębności jednostki, zanurza się w sferę psychiczną, a to rozszerza mu się w kosmos duchowy. Jego wędrówka kończy się wizją świata jako jedności, jako księgi związanej miłością w jeden tom. [P 148]

6. Zainteresowanie Vincenza średniowieczem wiąże się również ze znaczeniem, jakie według autora *Bramy do Węgier* miała dla kultury polskiej ta epoka. W esejach poświęconych inspiracjom z Dantego u wielkich romantyków podkreślał wspólny szczegół ich biografii:

także z nimi wyemigrowało ich dzieciństwo zachowując nienaruszenie treści religijne, obyczajowe, po prostu całe średniowiecze polskie, które przetrwało, szczególnie w odległych regionach dawnej Rzeczypospolitej, aż do XIX wieku. [Norwid — poeta dantejski, D 1, 133]¹⁷

Ludzie tak uformowani zetknęli się w Europie zachodniej z obcymi sobie nowymi ideami takimi jak rewolucja, powszechna demokracja, socjalizm (choć może były to tylko nienowe myśli na nowo sformułowane: „Nauka dawną była, szło o jej pełnienie” — powiada u Mickiewicza Podkomorzy). Ustosunkowując się do nowych idei, pozostali poeci

¹⁶ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przełożył J. Dancygier. Warszawa 1976, s. 296.

¹⁷ W eseju *Dantyzm w Polsce* S. Vincenz pisał: „Lecz w Polsce tradycja średniowiecza, i to w zachodniej, łacińskiej postaci, wśród specyficznych warunków demokracji szlacheckiej była nienaruszona, a nawet właściwie ustalona na nowo przez rezygnację sekt, przez cofnięcie się schizmy, a nawet unii greckokatolickiej na falach łatwej łatinizacji, szczególnie po zwycięstwie wiedeńskim. Nie było jednak obudzenia religijnego, raczej trwanie senne lub śpiące. Lecz za to istniał isticie duchowy krajobraz związany nie tylko z tradycją i obyczajem, ale wprost z ziemią i jej krajobrazem [chodzi o kapliczki, krzyże przydrożne, pasje, procesje etc.]. Dzieciństwo każdego bowiem Polaka, czy chce, czy nie chce, jest przesycone tym chlebem powszednim obyczajów” (P 175). I dalej: „Zastanawiający jest katolicyzm Norwida, tak zakorzeniony, jakby to była przynależność do wielkiej, sławnej i starej rodziny. Tak samo zresztą było u Dantego” (P 211).

romantyczni lojalni wobec kultury, która ich uformowała. Przechowała ona zresztą jeszcze jeden średniowieczny postulat — ideał jedności Europy jako chrześcijańskiej wspólnoty. Przeświadczenie o jedności kontynentu sprawiło, że emigranci mogli czuć się Europejczykami i jednocześnie nie oddalać się zbyt od swych bliższych ojczyzn — od Mazowsza, Litwy czy od Wołynia. Ich doświadczenie pozwoliło Stanisławowi Vincenzowi zrozumieć własny los:

dzięki odnaczeniu i rozszerzeniu nabytemu przez ich tułactwo, [...] odziedziczyliśmy ten jeden dar: aby być wszędzie w domu, aby nie było obczyzny. [D 1, 134].

Żywe zainteresowanie autora *Dialogów lwowskich* średniowieczem umieścić warto w szerszym kontekście. Wobec wyraźnych przejawów załamania się racjonalistycznego i indywidualistycznego humanizmu zwracano się w międzywojennej Europie ku innej tradycji. Najgłośniejszym zwrotu tego przykładem stało się wystąpienie rosyjskiego filozofa Nikołaja Bierdiajewa. Stwierdziwszy upadek wywodzącej się z renesansu cywilizacji nowożytnej, prorokował nadejście nowego średniowiecza, które zatriumfuje nad atomizmem współczesności. Przywróci ono światu jego utraconą hierarchiczność, a jednostce poczucie przynależności do wspólnoty — „sama idea osobowości jest związana z hierarchią i atomizm niszczy osobowość w jej jakościowej odrębności”¹⁸. Nowe średniowiecze ma przynieść triumf religii i Kościoła, gdyż tylko w nich — według Bierdiajewa — człowiek może stać się wolny. Jakkolwiek Vincenzowa diagnoza stanu kultury europejskiej jest w wielu punktach zbieżna z diagnozą rosyjskiego filozofa, to jednak różnice między nimi są znaczne. Vincenzowi obca jest profetyczna żarliwość cechująca Rosjanina. Autor *Na wysokiej połoninie* zachowuje właściwą każdemu eseście powściągliwość, kategorię rozstrzygnięcia, będące często wynikiem powierzchniowej obserwacji świata, są mu obce.

Vincenz nie tworzy również jakiegokolwiek legendy średniowiecza czy romantyzmu, nie idealizuje ich. Interesują go niektóre cechy duchowości obu epok, wybrani twórcy, nie znajdziemy u Vincenza pochopnych uogólnień (których nie brak u Bierdiajewa). Nawiązując do tradycji romantyzmu, Vincenz nie zgadzał się z jego radykalizmem i antynomiami. Chciał godzić sprzeczności, choć nie za cenę niwelacji zasadniczych różnic. Odkrywał kulturę ludową, ale jako podświadomość kultury oficjalnej. Nie zgadzał się na przeciwstawienie czynu i namysłu, działania i refleksji (zob. np. esej *Hamlet jako czytelnik*, P). Podobnie jak romantycy widział niebezpieczeństwo w banalizacji kultury, w jej — jak mawiał — zniżeniu. Ale nie konstruował zbyt łatwych teorii wyjaśniających.

¹⁸ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*. Przełożył M. Reutt. Warszawa 1936, s. 135.

Zadna epoka nie była mu obca, każdą doceniał za jej niepowtarzalność i swoistość. Można mu zarzucić eklektyzm, ale rygorystyczna konsekwencja nigdy nie była dla Vincenza ideałem. Każdy jednoznaczny wybór oznacza ograniczenie, rezygnację z jakiejś dziedziny ludzkiej kultury.

Romantycy wysoko cenili wszystko, co egzotyczne, odległe. Często pragnęli być kimś innym. Vincenz broni tożsamości człowieka, wskazując, jak wielką rolę gra „węższa” ojczyzna. Rzecz nie w tym, aby przenieść się w inną epokę czy na inny kontynent, ale w tym, aby pozostać sobą dzięki uświadomieniu sobie całego bogactwa znaków, jakie przechowuje w pamięci wspólnota. I dopiero w oparciu o to dziedzictwo kierować się ku przyszłości, ku nieznanemu. Zgadzał się z romantykami, gdy pogardzali wielkim miastem za jego szarość i banalność, przeciwstawiając mu — jak pisze Maria Janion — „różnorodność wtajemniczeń w naturę i w historię”¹⁹. Ale z drugiej strony nigdy nie wyzbył się odpowiedzialności i poczucia misji w przekonaniu, że jeszcze nie wszystko stracone i przez dialog oraz perswazję uda się uratować ludzkość przed nudą i marazmem społeczeństwa mrówek, a w rezultacie — przed nawrotem barbarzyństwa. Wreszcie nie mógł zaakceptować proponowanej przez romantyków „jedności postawy buntu, poznania i twórczości”²⁰. Wierzył przecież w integralność kultury, w której odzwierciedla się jedność i harmonia ludzkiej egzystencji. W eseistyce nie dostrzegamy jeszcze pesymizmu (widocznego w *Powojennych perypetiach Sokratesa*), nawiedzającego często romantyków i wzbudzającego w nich pogardę dla rzekomo nieuleczalnie chorego świata.

Zresztą zainteresowanie Vincenza romantyzmem mogło powstać tylko na gruncie lektury dzieł romantyków polskich, tak przecież odmiennych od europejskiego tła. Zastanawiając się w eseju *O możliwościach rozpowszechniania kultury i literatury polskiej* nad słowem powszechnym, które Polska mogłaby powiedzieć światu, dochodzi do wniosku, że XIX-wieczna kultura polska pozostawiła dwa zasadnicze pytania: co to jest wolność? oraz co to jest naród? Te kwestie należą według Vincenza do najważniejszych w naszym stuleciu.

Autor *Dialogów lwowskich* był świadom, że nie ma gotowej recepty na rozwiązanie współczesnego kryzysu, ale jeśli już gdzieś szukać wskazówek i pomocy, to w tym, co istnieje, w kulturze raczej niż w utopii. Vincenz nie akceptował idei postępu, wiary w automatyczne podążanie świata ku formom bardziej doskonałym. Mógłby za Simone Weil powtórzyć, że wielkim błędem marksistów i całego XIX wieku było przeświad-

¹⁹ M. Janion, *Estetyka średniowiecznej Północy*. W: *Czas formy otwartej*. Warszawa 1984, s. 63.

²⁰ M. Janion, *Romantyzm a początek świata nowożytnego*. W: *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 45.

czenie, że „idąc przed siebie, uniesiono się w powietrze”. Nie oznacza to jednak, że świat jest odcięty od źródła dobra i nadziei; że jest pogrążony w stagnacji. Dobro może się realizować tylko poprzez człowieka i z jego udziałem, cel nigdy nie może uświęcać środków. Źródło doskonałości jest poza człowiekiem, który dla Vincenza wbrew twierdzeniu sofisty Protagorasa nie jest miarą wszystkiego. Ideał pozostaje transcendentny. Jak widać, zasadnicze cechy Vincenzowego humanizmu są z natury swej religijne, ale na próżno szukalibyśmy w jego esejach jednoznacznych deklaracji wyznaniowych. Będąc katolikiem, unikał manifestowania swej przynależności kościelnej. Może wynika to z właściwej Vincenzowi niechęci do powoływania się na instytucje czy propagowania czegokolwiek. Humanizm autora *Na wysokiej połoninie* — powtórzmy — nastawiony jest na szukanie tego, co łączy, tego, co wspólne, tego, co wszyscy ludzie bez względu na religię czy wyznanie mogliby przyjąć za podstawę własnej etyki. Takim spotkaniem ras, kultur, religii i epok jest jeden z najlepszych esejów Vincenza — *Rocznice Gandhiego*. Warto przeprowadzić jego szczegółową analizę.

7. Istotną cechą tego eseju — właściwą również całej eseistyce Vincenza — jest przywoływanie głosów pisarzy i myślicieli z różnych epok i różnych kręgów kulturalnych. Spotykamy oprócz samego Gandhiego: Buddę, Sokratesa, Henry Davida Thoreau, Michela de Montaigne, Thomasa Jeffersona. Użycie słowa „głos” podkreśla, że nie są to tylko zwykłe przytoczenia czy cytaty. Vincenz nie cytuje np. Sokratesa, aby egzemplifikować swoje własne poglądy. Zarówno wypowiedzi Sokratesa, jak i inne głosy pojawiają się w eseju Vincenza jako autonomiczne wypowiedzi uczestniczących w dialogu postaci. Dialog bowiem zakłada nie tylko wymianę poglądów i przekonań, ale i konfrontację osób, tzn. społecznie i historycznie konkretnych postaci posiadających biografię i osobowość. Za słowami stoją nie tylko imiona tych, którzy słowa te artykułują, ale i ich czyny; słowo staje się wynikiem czy dopełnieniem życia. Zasadę tę stosował fundator dialogu jako gatunku literackiego i jego klasyk zarazem — Platon²¹. Także i potem reguła ta była często — choć rzecz jasna nie zawsze — respektowana: Lukian, Fontenelle, Fénelon, Krasicki.

Po wtóre dialog zakłada, że rozmawiający nie tylko mówią, ale i porozumiewają się, gdyż — jak powiada Gadamer — mówienie należy do wspólnoty. „Duchowa realność języka jest realnością [...] ducha łączącego Ja i Ty”²². W eseju Vincenza przejawia się pragnienie rzetelnego zrozumienia cudzej wypowiedzi. A ponieważ nie można tego dokonać

²¹ Zob. definicję dialogu u Diogenesa Laertiosa, III, 48.

²² H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*. W: *Rozum — słowo — dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Warszawa 1979, s. 53 (tłum. K. Michalski).

bez określenia kontekstu kulturalnego i konfrontacji z innymi wypowiedziami, dlatego esej *Rocznice Gandhiego* tak silnie przeniknięty jest duchem dialogu²³. Rozumienie wreszcie nigdy nie „odbywa się” bez udziału podmiotu. Zawsze ktoś rozumie, ktoś interpretuje. Chcąc zrozumieć wypowiedź Sokratesa, muszę wyjść ku niej nie jako czysta świadomość, ale jako człowiek historyczny, obdarzony pamięcią, bagażem doświadczeń, wiedzą o własnej sytuacji. Tylko wtedy będę mógł Sokratesa zrozumieć, gdyż tylko wtedy powstanie między nami prawdziwa więź. W procesie rozumienia osiągam nie jakiś abstrakcyjny sens, ale sens praktyczny, sens „dla mnie”. Ja konkretyzuję sens, ale tylko dzięki temu, że jest on wspólny²⁴. Rozmowa, której świadkiem jest czytelnik *Rocznic Gandhiego*, odbywa się w obecności i z udziałem człowieka XX wieku. Jego świadomość i doświadczenie konstytuuje nie tylko sens utworu, ale ma decydujące znaczenie dla formy gatunkowej eseju.

Główną zasadą konstrukcyjną *Rocznic Gandhiego* jest zatem spotkanie reprezentantów różnych kultur, odmiennych epok, myślicieli wypowiadających się na temat etycznych i praktycznych konsekwencji stosowania przemocy, a także na temat relacji obywatel—państwo. Głównymi zatem interlokutorami są Gandhi i Sokrates, ale przyłączają się również przedstawiciele Nowego Świata: Thomas Jefferson i Henry David Thoreau — autor *Obywatelskiego nieposłuszeństwa*. Wreszcie ważną rolę odgrywa świadek europejskiego XX wieku, który sygnalizuje swą obecność nie tylko przez odwoływanie się do określonych faktów, ale i przez użycie gramatycznej pierwszej osoby (np. P 274)²⁵.

Widzimy tu współzależność dwóch planów dzieła literackiego — chwytów formalne i kompozycja materiału wiążą się w sposób zasadniczy z intelektualnym i etycznym przesłaniem całości. Już sam sposób ukształtowania materiału niesie ze sobą ważne dla czytelnika informacje. W tym wypadku wybór formy ma konsekwencje etyczne. Kto wybiera dialog, ten ujawnia, w jaki sposób rozumie świat i człowieka. Gdyż rozmowa to nie tylko wymiana informacji, ale przede wszystkim spotkanie w drugim człowieku czegoś, czego nigdy jeszcze nie spotkaliśmy w taki spo-

²³ Na bezpośrednią zależność eseju od dialogu zwracał uwagę K. G. Just, cytowany przez L. Röhnera w *Der deutsche Essay. Materialien zur Geschichte einer Gattung* (Neuwied und Berlin 1966, s. 603—604). Zob. też R. Hirzel, *Der Dialog*. Cz. 1. Leipzig 1895, s. 245. — W. Pater, *Plato and Platonism*. London 1893, s. 160.

²⁴ Według Gadamera rozumienie jest „formą realizowania się ludzkiego życia wspólnotowego, które w ostatecznym kształcie jest wspólnotą językową”. Cyt. za: A. Bronk, *Rozumienie — dzieje — język*. Lublin 1982, s. 149. Zob. też K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 77—103.

²⁵ W wydaniu krajowym esejów zaznaczono w tekście 6 opuszczeń. Tekst integralny można znaleźć w paryskim miesięczniku „Kultura” (1951, nry 9/10—11).

sób w naszym własnym doświadczeniu świata. „Rozmowa posiada przemieniającą moc. Tam, gdzie rozmowa się udała, pozostało nam i w nas coś, co nas przemieniło”²⁶. Ta forma kontaktu z drugim człowiekiem implikuje swoiste rozumienie pojęcia prawdy. Nigdy nie jest ona raz na zawsze ustalona czy oficjalnie zadekretowana. Do prawdy można się zbliżyć dopiero w trakcie rozmowy, która jest jej poszukiwaniem. W prawdziwym dialogu wszyscy uczestnicy są równouprawnieni — demokracja i swoboda wypowiedzi należą do podstawowych warunków jego istnienia.

Głównym tematem eseju Stanisława Vincenza jest Gandhi, jego refleksja i czyn. Celem utworu nie jest jednak prosta popularyzacja czy propaganda. Vincenz wydobywa uniwersalny sens przesłania Gandhiego, pokazuje wyjątkowość jego postawy w w. XX, ale jednocześnie podkreśla, jak wiele więzów łączy Gandhiego z całością ludzkiego dziedzictwa. Gandhi był jednocześnie — dziś zabrzmiał to może paradoksalnie — moralistą i politykiem. Jego dewiza brzmiała: „Polityka oplata nas jak wąż, chcę walczyć z wężem, usiłuję wprowadzić religię do polityki” (P 258)²⁷.

[Gandhi] odrzuca wszelką niewolę i zależność od tego, co silne, także od uogólnień i doktryn, choćby miały pretensje naukowe, o ile sprzeciwiają się prawdzie moralnej. [P 259]

Z tej zasady wypływały taktyczne założenia ruchu społecznego, którego inicjatorem był Gandhi: *ahimsa* — wyrzeczenie się stosowania przemocy, oraz *satjagraha* — trwanie przy prawdzie bez względu na konsekwencje, bierny opór, strajk, bojkot, odmowa uczestniczenia w niegodziwości. *Satjagraha* zakłada wewnętrzne doskonalenie, wyrabianie odwagi, ale i pokory, współczucia i ufności nawet w stosunku do wrogów. Gandhi dzieli z Adalbertem Stifterem (austriackim pisarzem w. XIX, przywoływanym przez Vincenza) przekonanie o tym, że to miłość jest w dziejach regułą, podczas gdy nienawiść „zapisana w tysiącach ksiąg” jest wyjątkiem (P 262). Gandhi „dostrzega wokół siebie oazy człowieczeństwa, wskrzesza je, wzmacnia i rozszerza. Stwarza nowe oazy przyjaźni” (P 263). Przekonaniu, że to dobro jest prawdą, a nie przemoc, towarzyszy wiara, że ludzkość jest możliwa tylko jako wspólnota. W tym duchu należy rozumieć inną ideę Gandhiego — *swaradž* (‘niepodległość’). Jednakże jej celem „nie jest niezależność, lecz dobrowolna wzajemna zależność i porozumienie, czyli wspólnota wszystkich wolnych narodów, gdyż dopóki narody nie są wolne, nie mogą stworzyć wspólnoty” (P

²⁶ H.-G. Gadamer, *Die Unfähigkeit des Gesprächs*. Cyt. za: Bronk, *op. cit.*, s. 164.

²⁷ Zob. też M. K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*. Wyd. 2. Przełożył J. Brodzki. Warszawa 1969, s. 559. Ponadto: I. Lazarska-Pawłowska, *Etyka Gandhiego* (Warszawa 1965).

246). Gandhi głosi zatem wolność do wspólnoty, a nie tylko wolność od zależności.

Wokół tych i podobnych zagadnień toczy się dialog w Platońskim *Gorgiaszu*. Dwaj główni adwersarze, Kallikles i Sokrates, spierają się o sens sprawiedliwości i rolę siły jako regulatora stosunków międzyludzkich. Kallikles, któremu i Vincenz udziela w swym eseju głosu, powiada:

trzeba być męznym i męskim [...], przyjmować razy, krzywdy i cierpienia to cecha niewolnika, dla którego lepiej byłoby od razu umrzeć, niż czepiać się życia. Sprawiedliwość to nic więcej jak przewaga silniejszego [...]. To prawo przyrody.

Sokrates replikuje:

Prawo przemocy to prawo rozbójnika, niezdolnego do wspólnoty, a wspólnota jest prawem kosmicznym. [...] W kim nie ma wspólnoty, nie może być przyjaźni, a powiadają mędracy, że niebo i ziemię, bogów i ludzi wspólnota wiąże i trzyma, i przyjaźni, przystojność i sprawiedliwość, i dlatego tę całość kosmosem²⁸ nazywają [...], a nie akosmią. [P 254—255]

Jak zatem widzimy, odpowiedź na pytanie: co jest najogólniejszym prawem pożycia państw, narodów i jednostek między sobą? — ma zarówno dla kultury, jak i dla życia znaczenie zasadnicze. Sokrates zwięźle sformułował swą odpowiedź: krzywdzenia innych należy się wystrzegać bardziej niż krzywdy własnej (*Gorg.* 469 B n.), gdyż popełniona niesprawiedliwość pozostaje w duszy i kształtuje głębsze „ja”. Inaczej mówiąc, nie ma takiej sytuacji, w której człowiek byłby zmuszony demoralizować samego siebie poprzez osiąganie zamierzonych celów za pomocą siły. Tym bardziej siła nie może być czynnikiem integrującym ludzkie zbiorowości, gdyż posługuje się ona strachem.

Głównym przeciwnikiem człowieka i wrogiem wspólnoty [...] jest gwałt. [...] nie ma podatniejszego wierzchowca dla tyranów i tyranii niż lęk. [P 263]

Jednakże Kalliklesowi nie zabrakło zwolenników. Jednemu z nich, Josephowi de Maistre, Vincenz oddaje głos. Za ostateczną ramę i sankcję wspólnoty uznał autor *Les Soirées de Saint Petersburg* kata.

Wszelka wielkość, wszelka władza, wszelka dyscyplina — powiada de Maistre — wspierają się na oprawcy. On jest grozą i więzią społeczeństwa. Odbieracie światu tego niepojętego wykonawcę sprawiedliwości, a chaos zajmie miejsce ładu, zwałą się trony i runie społeczeństwo. [P 257]

De Maistre również jest rzecznikiem wspólnoty, ale opiera się ona według niego wyłącznie na strachu. Jedyнным regulatorem stosunków międzyludzkich jest groźba nieuchronnej represji. Język ściśle odróżnia postawę Sokratesa czy Gandhiego i de Maistre'a — o takiej zbiorowości

²⁸ Greckie słowo „kosmos” oznacza ‘ład, porządek’.

nie powiemy, że jest wspólnotą, ponieważ poszczególni jej członkowie nie mają ze sobą nic wspólnego, nic ich w sensie pozytywnym nie łączy, bo przecież strach, będący zasadą, atomizuje grupę. Jest emocją doznawaną w samotności i samotność tę pogłębiającą. O takiej zbiorowości, którą opisuje de Maistre, mówi się, że jest trzymana „w karbach” bądź „w ryzach”. Jest oczywiste, że w obrębie danej zbiorowości, w której zakwestionowano ludzką podmiotowość, komunikacja ustaje. Kultura takiej zbiorowości — szczególnie widać to na przykładzie języka — wyrodniej, przestaje być „dziedziną ludzkiego współbycia”, „dziedziną porozumienia” (określenia Gadamera), a staje się uniwersum propagandy, której celem jest nie wzajemne porozumienie, lecz indoktrynacja.

Głos de Maistre'a kieruje naszą uwagę na bezpośredni związek zachodzący między kwestią moralności w polityce a władzą państwową. Gandhi był działaczem społecznym organizującym opór Hindusów wobec angielskiego imperium, Sokrates prowadził w Atenach działalność publiczną i swój nonkonformizm etyczny przypłacił życiem. Thoreau również popadł w konflikt z władzą. Państwo będące formą organizacji współczesnego społeczeństwa najczęściej odrzuca próby stosowania wobec siebie i swojej politycznej aktywności kryteriów etycznych. Rozdział etyki (norm moralnych i życia wewnętrznego jednostki) od polityki jest — pisze Werner Jaeger — „wynikiem wielowiekowej tradycji podwójnej księgowości w nowożytnym świecie chrześcijańskim, który za kryterium moralnego życia jednostki uznawał surowe wymagania *Ewangelii*, ale do państwa i jego praw przykładał zupełnie inną, naturalną miarę”²⁹. Proces ten rozpoczął się już w starożytnych Atenach. Współcześni Sokratesowi sofiści traktowali państwo jako arenę swobodnej gry sił, w której żadne reguły nie obowiązują — wygrywa ten, kto sprytem i demagogią zapewni sobie poparcie demosu. Sofiści — szczególnie młodszy — uczyli nie, jak dobrze i sprawiedliwie rządzić, ale jak bez względu na środki utrzymać się przy władzy. „Ich najskrytszym marzeniem jest robić z ludźmi, co im się podoba”³⁰. Gandhi, podobnie jak Sokrates, nigdy nie uznał prymatu celów politycznych nad środkami. Wielokrotnie podkreślał, że bez głębokich przemian w duszach ludzkich wyzwolenie będzie miało charakter czysto formalny. Dlatego m.in. przestrzegał przed stosowaniem terroru. „Wolałbym o wiele — powiada — aby Indie zginęły, niż aby uzyskały wolność przez porzucenie prawdy” (P 271). Takie przekonanie żywił również Sokrates. Uważał on, że odnowienie państwa rozpocząć się musi w sumieniu każdego obywatela z osobna. „Tylko tam bowiem odnaleźć można oczyszczoną światłem logosu, prawdziwą normę postępowania, niewątpliwą i obowiązującą dla

²⁹ W. Jaeger, *Paideia*. Przełożył M. Plezia. T. 2. Warszawa 1964, s. 110.

³⁰ *Ibidem*, s. 131. Zob. też A. Krokiewicz, *Sokrates*. Warszawa 1958, s. 163—165, 181.

wszystkich”³¹. Nie jest to, rzecz jasna, zachęta do wycofania się w bezpieczne zacisze prywatności. Zarówno życie Gandhiego, jak i Sokratesa świadczyło o zupełnie przeciwnej postawie. Wierzą oni, że ich nauka, wartości, które afirmują własnym życiem, mogą stać się własnością wspólną, że może je osiągnąć każdy człowiek. Taki stosunek do przesłania, które komunikuje się światu, można nazwać w pełni dialogicznym. Nikt nie pozostaje poza nawiasem, nie ma żadnych kryteriów ani warunków dostępności.

Czy jednak rzeczywiście — zdaje się pytać Vincenz — żyjemy w świecie, w którym dialog jest możliwy, czy nie jest on tylko formą literacką i marzeniem eseistów, którzy bez niego nie mogą się obejść. Wyrok śmierci na Sokratesa, zabójstwo Gandhiego, dokonane przez religijnego fanatyka, zdają się dowodzić, że ludzie, wśród których żyli, nie chcieli prowadzić z nimi rozmów. Dosięgło ich to, przeciwko czemu występowali — pycha, fanatyzm i nienawiść.

W naszej epoce monologów i monologistów, jako że zerwały się czy ukryły sieci wspólnoty, ludzie dość rzadko przemawiają jeden do drugiego. Raczej mówią obok siebie, nie starając się, nie dbając o porozumienie nawet wtedy, gdy mówią bardzo wyraźnie, aż do okrucieństwa. Nie tylko życie polityczne, nawet sztuka czy literatura dają wiele przykładów zawziętego monologizmu [...] bez oglądania się na porozumienie. I jakoś mimo woli rodzi się niesamowite przecucie, że wszystkich razem czeka takie porozumienie, a raczej unifikacja, w której nikt nie będzie miał nic do gadania. [P 248—249; zob. też *Dialogi*, P 19—24]

Czy w takim razie Gandhi i Sokrates nie byli wielkimi samotnikami, których los był z góry przesądzony? Nie, bo dzięki takim jak oni — mowa tu nie tylko o modelach postaw, ale i ich własnych biografiiach — kultura pozostaje wielogłosowa. Jednogłosowość, partykularyzm i ksenofobia ideologiczna czy nacjonalistyczna unicestwiają kulturalne środowisko człowieka. Zarówno Gandhi, jak i Sokrates przysłuchiwali się uważnie głosom minionych epok i pokoleń, odległych narodów, wreszcie rozmawiali ze współczesnymi, nie wyłączając wrogów, również dlatego, aby się do nich nie upodobnić.

Postawę tę kontynuuje — jeśli można się tak wyrazić — esej jako gatunek literacki. Nigdy nie pozostaje on obojętny na czas teraźniejszy, epokę, w której powstaje; zawsze jest naznaczony piętnem współczesności. Nie oznacza to jednak, że skłania się ku publicystyce czy jakiejś doraźniej interwencyjności. Teraźniejszość jest częścią Wielkiego Czasu (określenie Michaiła Bachtina), nie jest samotna — towarzyszą jej zaludnione postaciami i ideami wieki. Esej, a ściślej mówiąc: gospodarujący w nim eseista, osoba zawsze sygnalizująca swą psychologiczną, kulturalną i historyczną konkretność, zwraca się ku przeszłości nie tylko

³¹ Jaeger, *op. cit.*, s. 119. — I. Krońska, *Sokrates*. Warszawa 1983, s. 101.

dla czystego umiłowania tradycji. Formułuje pod jej adresem własne pytania. Pyta, aby we współczesności odnaleźć właściwą drogę ku przyszłości. Tak postępuje Vincenz. Genezy jego utworu, a właściwie całej jego eseistyki, upatrywać można w tym oto dramatycznym pytaniu:

Gdzie szukać w obecnej chwili fundamentów wspólnoty i jej sprawdzianu? Czyżby już tylko w obozach koncentracyjnych i komorach tortur, które — jak chcą niektórzy — legitymują nowe szlachectwo, gdyż wyzywają, budzą i sprawdzają cnotę, jako że perswazja uchodzi za synonim bezsily, łagodne prawo za letnie, a cnota bez uszkodzonych kości za nieprawdopodobną i niepewną. [P 257—258]

Zdanie patetyczne, a jednocześnie lapidarne i trzeźwe, zdanie ujmujące cały dramat XX-wiecznej kultury europejskiej.

Wiek XX stanął wobec niebezpieczeństwa totalitaryzacji życia we wszystkich jego dziedzinach. Tendencje takie pojawiały się zawsze, ale ich przedstawiciele nigdy nie dysponowali tak wielkim zakresem władzy i takimi środkami. Sprzyjała im dezorientacja mas i elit intelektualnych. Cała bogata wiedza o świecie zaczęła się kurczyć do kilku prostackich dogmatów. Dzięki ideologicznym uproszczeniom wszystko wydało się jasne, a jednocześnie niewarte wysiłku poznawczego. Rzeczywistość ulegała dychotomicznemu podziałowi, któremu towarzyszyło jednoznaczne, oparte na ideologicznych kryteriach wartościowanie. Naprzeciw siebie stanęły dwie wizje świata i człowieka: pierwsza — zideologizowana, druga, ta, w imię której Vincenz zadaje swoje pytanie — humanistyczna. Rzecznicy pierwszej, bez względu na swą przynależność polityczną, mają zazwyczaj ściśle określone poglądy na naturę człowieka i istotę społecznego świata. W reformatorskiej gorączce gotowi są uchylić wszelką odpowiedzialność moralną lub dokonać skrajnej relatywizacji norm etycznych. Dobrze jest to, co nam służy — powiadają. Nie ma absolutnego dobra ani absolutnego zła, są tylko klasowe lub narodowe interesy. Człowiek jest istotą kierującą się raczej niskimi pobudkami, zewnątrznie zdeterminowaną, egoistyczną i tchórzliwą. Może w przyszłości będzie lepszy, ale na razie jest taki — zły i słaby. W podobnym duchu mówi Kritiasz, rozmówca Sokratesa: jedynym racjonalnym powodem sprawiedliwego życia jest strach przed karą. „Zbrodnie można popełniać, ale trzeba być dostatecznie mądrym i silnym”. Nie ma wolności, są tylko różne stopnie zależności. Nie ma sprawiedliwości, gdyż każde prawo służy tym, którzy rządzą — *etc.*, *etc.* Wyznawcy takiego obrazu świata uważają się zwykle za jedynych depozytariuszy prawdy, choć dla prawdomówności nie mają wielkiego szacunku.

Takiej wizji świata i takiemu rozumieniu człowieka przeciwstawia Vincenz inną wizję, wspartą na odmiennych podstawach. Wyłania się ona powoli w trakcie prowadzonego w eseju dialogu. I choć obie postawy tak bardzo się różnią, to jednak Vincenz nie rezygnuje z porozumienia, nie zajmuje jakiegось pryncypialnego, ideologicznego stanowiska. Co

przeciwstawia „bladze sloganów politycznych”, „maniom i misjom imperialnym”, „realizmowi podłości” (P 247)? Otóż jego człowiek wcale nie jest wcieleniem doskonałości. Jest on przede wszystkim wolny, zarówno ku dobru, jak i ku złu. Dobro leży w zasięgu jego możliwości. Nie potrzeba mu dozorców, wystarczą tacy nauczyciele, jak Sokrates czy Gandhi. Jednakże nic nie dokona się automatycznie i potrzebny jest indywidualny wysiłek. Sokrates, jako pierwszy z Greków, przeniósł podział na wolnych i niewolników w sferę życia moralnego i wewnętrznego. Wolność to panowanie rozumu nad popędami, samowystarczalność. Na oznaczenie moralnego panowania nad sobą, umiarkowania i stałości pojawia się w kręgu Sokratesa nowe pojęcie — *enkrateia*³². Sokrates podkreślał, że żaden człowiek nie błądzi dobrowolnie ani też nie popełnia dobrowolnie haniebnych i złych czynów (*Prot.* 345 D n., *Men.* 78 A n.). Podobny ostrożny optymizm żywił i Gandhi, kładąc nacisk na samodyscyplinę i autonomię osiąganą przez medytację i ascezę. Zdobyć te osiąga człowiek nie tylko dla siebie samego, ale i dla innych; „cała działalność Gandhiego — mówi Vincenz — polega na budowaniu, na jednoczeniu i na syntezie” (P 296).

Jednakże żadna działalność wychowawcza nie może kończyć się na nauczaniu, na słowie. Wychowawca, który własnym życiem nie potwierdza swoich słów, demoralizuje wychowanka. Sokrates pierwszy identyfikował filozofię z wychowaniem, a swoim życiem i śmiercią dowiódł, że *bios* filozofa i wychowawcy nie może stanowić neutralnej sfery. U Sokratesa działalność wychowawcza nabrała charakteru religijnego, gdyż duszę ludzką uznał za boską część w człowieku (*Apol.* 29 E — 30 A; *Gorg.* 511 C — 512 D). Ten, który głosił przekonanie o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej, nie mógł splamić tchórzostwem duszy własnej. Michaił Bachtin zauważył, że to właśnie w dialogu sokratycznym —

[idea] łączy się w sposób organiczny z obrazem człowieka, jej głosiciela (Sokrates i główni uczestnicy dialogu). Dialogowe wypróbowanie idei jest jednocześnie wypróbowaniem prezentującego ją człowieka. Możemy zatem mówić o embrionalnym obrazie idei³³.

Podobną taktykę wobec świata przyjmuje eseista, który stara się wypróbować idee, ludzi, wreszcie samego siebie — francuski wyraz „*essai*” oznacza przecież ‘próbę’, ‘badanie’. Nie jest przypadkiem, że Vincenz po pierwsze wybiera esej jako formę wypowiedzi, po drugie tyle uwagi poświęca takim ludziom, jak Gandhi i Sokrates. Tylko w otwartej i giętkiej formie eseju zawrzeć można było dialog reprezentantów tak odległych od siebie geograficznie i czasowo kultur, a jednocześnie pokazać,

³² Jaeger, *op. cit.*, s. 102—103. — Krokiewicz, *op. cit.*, s. 181—182.

³³ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przełożyła N. Modzelewska. Warszawa 1970, s. 172. Zob. też Jaeger, *op. cit.*, s. 95.

że są — mimo wszystkich odrębności — członkami jednej wspólnoty. Powiada Vincenz:

[Współczesna Europa] ze świątyni postępu stała się muzeum rozczarowań, w którym dawniejsi wyznawcy tak się czasem znęcają nad wczorajszymi obiektami kultu, jak dawni wierni w muzeum bezbożniczym [...]. Po cóż ginęliśmy dla spraw bez wartości, co gorsza dla takich, którym byliśmy przeciwni? Cywilizacja upada. Zachód chrześcijański? To chyba żart. Demokracja? To dążenie do nasycenia, a któż chce bronić sytości innych. [...] Ustupującej z pola demokracji pozostał tylko lament nad upadkiem demokracji i wyskakiwanie przez okno. [...] Rozczarowanie rodzi pogardę, jest z nią w ciągłej korespondencji. [P 320]

Rocznice Gandhiego są wyrazem tęsknoty do świata, w którym to, co społeczne, współlisiinieje z tym, co jednostkowe, i nie niszczy go; świata, w którym o losie ludzi decydować będą nie ideologiczne dogmaty nakłaniające do nienawiści i odwołujące się do przemocy, ale zakorzenione w tradycji i ludzkich sumieniach wartości etyczne. Esej Vincenza jest wyrazem wiary, że świat taki jest nie tylko możliwy, ale i konieczny, gdyż jedynie na takich założeniach i zasadach oparte życie godne jest człowieka. Jednak Vincenz nie tylko „wyraża nadzieję”, nie tylko „chciałby”. Vincenz — postępując zresztą zgodnie z pragmatycznym duchem eseju — proponuje sposób zbliżenia się do tego ideału. Nie chce — wzorem swych wielkich patronów — być wyłącznie moralistą, który wyżej ceni piękne słowa niż żywot ludzi³⁴. Napisał o Gandhim zdania, które można odnieść także i do jego postawy:

nie szuka [...] ucieczki do Boga przez furtkę rozpaczy z powodu podłości i nicności człowieka. Nie ucieczkę zaleca, lecz dążenie, by Bóg był obecny w każdym czynie i oddechu człowieka. Nie uzurpuje sobie pokory pysznej, demaskującej i nicującej, która jak gdyby sądzi, że im więcej wtrąci w błoto człowieczeństwo i wszelkie boże stworzenie, tym skuteczniej wzniesie się do Absolutu, jak gdyby skąpcy szukali sobie odwetu, że nie dają nic ludziom i światu. [P 264]

Zarówno Sokrates, jak i Gandhi to wychowawcy. Jednak dzisiejszy sens pojęcia „wychowanie” został wypaczony. „Wychowywać” oznacza

³⁴ Dlatego nie można się zgodzić z Czaplejewiczem (*Stanisław Vincenz, czyli kontynuacja dialogów Platona*) — skądinąd wnikliwym interpretatorem twórczości Vincenza — który przedstawia pisarza jako wyniosłego olimpijczyka: „Natoomiast Vincenza niezbyt interesują te chwilowe zmiany i momentalne reakcje, nawet gdy są tak natrętne i dokuczliwe, jak wydarzenia dwóch wojen. Kto na co dzień obcował z okrucieństwem wojny trojańskiej, ten nie może patrzeć na wojnę jak na kataklizm wyjątkowy i do niczego nieporównywalny, na koniec świata. Przeciwnie, zdarzenia takie, okrutne i potworne, w historii należą do najbardziej banalnych”. Oczywiście — Vincenz nie był publicystą, starał się też mierzyć rzeczy właściwą dla nich miarą, ale jak najdalszy był od przyjmowania postawy pobłażliwego mędrca, który wszystko już wie, dla którego cierpienia współczesnych są banalne, bo przecież już starożytni Grecy i Rzymianie... (zob. np. zakończenie eseju *Czym może być dla nas Dante*, P 172—173).

dziś często 'kształtować według własnego przekonania', 'przekształcać osobowość wychowanka zgodnie z własnymi poglądami'. Inne cele wychowania zakładali starożytni. Ich przekonania podzielał Gandhi. Ostatecznym celem wychowania jest „przekazanie kierownictwa w najbardziej kompetentne ręce, to jest samowychowanie” (P 299). Wydaje się, że sens przesłania *Rocznic Gandhiego* dobrze oddałoby greckie pojęcie „*paideia*”, o którym Jaeger pisze, że jest „świadomym kształtowaniem własnego życia w świetle zasad filozofii, a celem jego jest wypełnianie duchowego i moralnego przeznaczenia człowieka”. W tym sensie człowiek rodzi się po to, aby osiąść *paideię* — wybrany świadomie kształt życia, swoje duchowe „ja”, swoją kulturę.

W walce, jaką człowiek toczy o swoją wewnętrzną wolność ze światem, pełnym elementarnych sił zagrażających tej wolności, *paideia* staje się jego niewzruszonym punktem oparcia⁸⁵.

Paideia to także wewnętrzny kodeks moralny, zespół norm kulturalnych, afirmacja tradycji, a jednocześnie nieustanne dążenie duszy do wyzwolenia się od niewiedzy, do uświadomienia sobie, co jest najwyższym dobrem, co stanowi o naszym człowieczeństwie.

Paideia wnosi w życie ludzkie pewność oparcia, które znajduje w kulturze jako zbiorowej mądrości i własności wspólnoty, a z drugiej strony budzi ciągle niepokój i pragnienie prawdy. W *paidei* manifestuje się dialogiczny i wspólnotowy charakter ludzkiego istnienia. Jednocześnie broni ona człowieka przed uzurpacjami kolektywizmu, jednostce przyznając prawo i obowiązek stanowienia o sobie pod każdym względem.

Do *paidei* nawiązuje i w niej znajduje uzasadnienie esej. Wszak pragnie on, odwołując się do kultury, integrując *logos* i *bios* dziejów, aranżując dialog wbrew czasowym i geograficznym podziałom, dowieść, że człowiek nigdy nie jest samotny i że nie ma takich historycznych okoliczności, które uzasadniałyby rozpacz i rezygnację.

O Gandhim i etycznym sensie jego dzieła pisał jeszcze przed wojną Henryk Elzenberg, filozof i eseista. W drukowanym w 1934 r. esej *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* autor *Kłopotu z istnieniem* wskazuje zasadnicze różnice dzielące europejski pacyfizm od gandyzmu. Drugi utwór — *Gandhi w perspektywie dziejowej* (1948), to wizerunek wielkiego Hindusa. Wspólne jest dla Vincenza i Elzenberga przekonanie, że Europejczycy mogą się wiele od Gandhiego nauczyć, gdyż ożywia on te wartości i ideały, o których w Europie zapomniano lub które wypaczono. Chrześcijańska rezygnacja z przemocy czy starożytna jeszcze odmowa czynienia zła w odpowiedzi na zło skarykaturowane zostały w idei pacyfizmu. Elzenberg ukazuje jej hedonistyczne podstawy: strach przed cierpieniem i śmiercią, które uważa się za największe nieszczęście, jakie

⁸⁵ Jaeger, *op. cit.*, s. 118—119, zob. też s. 202.

może człowieka spotkać. Obaj eseiści dostrzegają zubożenie refleksji etycznej w kulturze zachodniej, ograniczenie horyzontów spowodowane utratą zainteresowania dla tradycji, zanikiem wiary w niezienne wartości. Osobisty przykład Gandhiego ma wartość nadziei. Elzenberg pisał:

Ludzie niestępieni na duszy, którzy w tej straszliwej epoce muszą żyć i świat przez nią oglądać, mogliby być skłonni, takim go widząc, odwrócić się i obłożyć go kłatwą. Dla tych ludzi Gandhi jest tym, który sprawił, że i epoka, i świat ten, jej cieniami omroczony, zszarzały, stały się czymś do przyjęcia, czym, na co poczucie sensu może się zgodzić⁸⁶.

Optymizm Elzenberga i Vincenza jest ostrożny, na miarę XX wieku. Gandhi pokazał drogę, jego posłania jednak nie należy traktować jako recepty na wszystkie plagi ludzkości. Autor *Kłopotu z istnieniem* mówi:

Dzieje ludzkości w głównej swej masie są przeładowane złem i, co nie lepiej, na wskroś przepojone ślepotą i tępotą w rzeczach wartości; trudno się w nich dopatrzeć jakiegoś sensu, który by je jako całość usprawiedliwiał⁸⁷.

Ale przecież dzięki takim nielicznym ludziom jak Gandhi zło dziejów może zostać odkupione. Dzięki nim świat nabiera sensu. Podobnie mówi Vincenz:

Gandhi [...] stwarza nowe oazy przyjaźni. Z nich wyjdą na pustynię wiertnicy nowych głębokich studzien artezyjskich. [P 263]

8. Człowiek Vincenza jest nie tylko zakorzeniony w przeszłości, w tradycji. Ścisła więź z przodkami kieruje ku przyszłości, zobowiązuje do doskonalenia dziedzictwa. W eseju *Czym może być dla nas Dante* Vincenz pisał:

Chrześcijaństwo przyniosło ów szczególny religijny gest porywu w górę, patrzenia w górę, tak różny na przykład od wyrazu postaci buddyjskich, o oczach spuszczonej, postaci zatopionych w sobie. A obok tego gestu, jeśli chodzi o stosunek do świata ludzkiego, nie tylko spojrzenie miłosiernych świętych lub gromiących proroków, lecz także odziedziczony z postawy Apollina gest patrzenia przed siebie z wyzwaniem, dziwnie spokojny, ze spojrzeniem w przyszłość, odziedziczony z mesjanizmem żydowskich proroków. [P 170]

Przyszłość to dla Vincenza nie jakiś stan doskonałości, nowy Złoty Wiek, ale nakaz wątpienia o doskonałości dotychczasowych osiągnięć, gotowość stawienia czoła nowemu.

Gest patrzenia w górę oznacza również tęsknotę do dobra, które „sięga ponad byt” (P 172). Człowiek obdarzony jest duszą, boskim pierwiastkiem dźwigającym go ponad to, co materialne i doczesne. Metafora ta jest zapewne echem pewnego fragmentu Platońskiego *Timajosa*, które-

⁸⁶ H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*. W: *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*. Kraków 1966, s. 221. (Tamże esej *Ahimsa i pacyfizm*).

⁸⁷ *Ibidem*, s. 201.

go Vincenz w czasie wojny przełożył³⁸. Czytamy tam, że siedliskiem duszy jest głowa:

O najwyższym gatunku duszy ludzkiej w nas należy powiedzieć, że tę część, która [...] mieszka na szczycie naszego ciała, dał Bóg każdemu za geniusza opiekuńczego, i że ona wynosi nas nad ziemię dzięki swym boskim pokrewieństwom, jako że jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba. [...] Bóg umieścił naszą głowę, nasz korzeń, w górze, gdzie było miejsce pierwotnych urodzin duszy, i dlatego dał całemu ciału postawę wyprostowaną³⁹.

Zakorzenieni jesteśmy zatem nie tylko w tym, co ludzkie (w dziejach, w kulturze), nie tylko w tym, co naturalne (w krajobrazie), ale również w tym, co powinno według Vincenza stanowić cel ludzkich dążeń, w transcendentnym Dobru i w Prawdzie.

Świat dla Vincenza jest w nieustannym ruchu, ale nawet najdalej idące zmiany nie powinny likwidować tego, co było — jeśli człowiek ma pozostać sobą. Ale rezygnacja z myśli o przyszłości, z planowania przyszłości może oznaczać utratę szansy doskonalenia się. W myśli Vincenza odnajdujemy jeden z paradoksów chrześcijańskiej antropologii, zgodnie z którą powołaniem człowieka jest przekroczyć własne człowieczeństwo. Jest ono jednocześnie faktem i przedmiotem nadziei⁴⁰. Dlatego Vincenz mówi, że korzenie życia psychicznego osobowości „mogą znajdować się równie dobrze w przeszłości, jak i w przyszłości, gdyż pociąga nas wiele zapowiedzi” (*Homer — ojciec kształtów*, D 2, 19—20). Zarówno przyszłości, jak i przeszłości nie wolno wydać na pastwę politycznych utopii i zrodzonych z nich totalitarnych systemów (zob. esej *Mała Itaka*, D 1, 175). Myśl o niej i nadzieja z nią związana jest trwałym składnikiem europejskiej tożsamości, która — jak mówi Leszek Kołakowski — „utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i w niepokoju”⁴¹. Przekonanie, że ostateczna pewność leży poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych, nie odbiera nadziei, zwiększa natomiast zakres wolności, czyni z przyszłości nie tylko ziemię nieznaną, ale i ziemię, za której kształt człowiek musi wziąć całkowitą odpowiedzialność.

Z filozofów Vincenz najczęściej powołuje się na Sokratesa i Platona. Nigdy ich zresztą sobie nie przeciwstawia. Platon jest dla niego kontynuatorem Sokratesa. W wieku XX stosunek do autora *Fedona* waha się między negacją a afirmacją. Stanisław Vincenz jest jednym z licznych

³⁸ O okolicznościach zaginięcia manuskryptu pisze S. Vincenz w *Dialogach z Sowietami* (Londyn 1966).

³⁹ Platon, *Timajos*. — *Kritias, albo Atlantyck*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek. Warszawa 1986, s. 124.

⁴⁰ Zob. J. Salij, *Rozpacz pokonana*. Poznań 1984, s. 12—13.

⁴¹ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy*. W: *Czy diabeł może być zbawiony [...]*, s. 15.

myślicieli, którzy świadomi doświadczeń współczesności zwracają się ku filozofii Ateńczyka. Określenie własnej postawy wobec Platona skłania do ujawnienia hierarchii wartości i wynikającej zeń koncepcji humanizmu.

Dziełem Platona, które w XX w. wywołało najwięcej kontrowersji, było *Państwo*. W tym obszernym dialogu rozmówcy na czele z Sokratesem (nie prócz imienia z historyczną postacią nie mającym tu wspólnego) rozważają cechy idealnego ustroju, który wszystkim obywatelom zagwarantowałby życie w szczęściu, sprawiedliwości i dostatku. Ludzie współcześni czytali Platona przez pryzmat swoich doświadczeń, z których jasno wynikało, że radykalizm polityczny i inżynieria społeczna mogą stać się przyczyną nieszczęść i katastrof. Powtarzane za Platonem przez rewolucjonistów żądanie, aby budowę nowego społeczeństwa poprzedziło „dokładne oczyszczenie płótna”, a więc odrzucenie dziedzictwa, musiało wywołać stanowczy sprzeciw zarówno wśród konserwatywistów, jak liberałów. Poszukując antenatów wrogów demokracji i wolności, wskazywano na Platona jako autora *Państwa*, gdzie po raz pierwszy miała zostać sformułowana koncepcja ustroju totalitarnego. Już przed drugą wojną światową Bertrand Russel pisał, że chwalać Platona, nie rozumiano istoty jego dzieła.

Ja staram się go zrozumieć, ale nie będę go traktował z większym szacunkiem, niż gdyby był współczesnym angielskim lub amerykańskim rzecznikiem totalitaryzmu⁴².

W ujęciu Russela *Państwo* oznacza zwrot myśli i sympatii Platona ku Sparcie, która w wojnie peloponeskiej zwyciężyła demokratyczne Ateny. Ich słuszna według Platona klęska była wynikiem moralnej degradacji obywateli, która dała o sobie znać już wcześniej, gdy na śmierć skazano Sokratesa. Wywodzącemu się z arystokracji autorowi *Państwa* bliższa była konserwatywna i oligarchiczna Sparta niż egalitarne i indywidualistyczne Ateny⁴³.

⁴² B. Russell, *A History of Western Philosophy* [...]. New York b. r., s. 105.

⁴³ Tym tropem idzie K. R. Popper, który w swej znanej książce *The Open Society and Its Enemies* (t. 1: *The Spell of Plato*. Princeton, b.r.) analizuje filozofię i utopię Platona jako złowrogą reakcję na polityczny fenomen, jakim był demokratyczny ustrój starożytnych Aten i styl życia ich obywateli. Dawna autarkiczna, partykularna, jednolita plemiennie, oligarchiczna i stabilna wspólnota ustępowała nowemu społeczeństwu, w którym najwyższymi wartościami były „wiera w rozum, wolność i braterstwo wszystkich ludzi” (s. 184). Platon stał się wyrazicielem przeciwników nowych form życia. Jego *Państwo* jest według Poppera apoteozą oligarchicznego ustroju Sparty jako idealnego systemu, w którym powstrzymane zostały wszelkie przemiany polityczne (zmiana u Platona oznacza rozkład, upadek). *Państwo* jest projektem społeczeństwa wolnego od wad i zepsucia, które są zawsze wynikiem przemian: „It is the state of the Golden Age which knew no change. It is the arrested state” (s. 21).

Odminną lekturę *Państwa* proponuje Jaeger (*op. cit.*, np. s. 255, 284). Plato-

Jakie cechy starożytnej kultury greckiej sprawiły, że stała się ona dla Vincenza tak ważna? Uznawał on kulturę grecką za prawdziwie uniwersalną, rdzeń każdego humanizmu. Jeśli więc XX-wieczna Europa, a z nią reszta ludzkości mają uniknąć upadku, to winny zwrócić się ku starożytnej kulturze greckiej, której istotą jest „uczłowieczenie świata i przejście się tym człowieczeństwem” (D 1, 255). „Sygnetem tej kultury jest człowiek. Jest najbardziej ludzka ze wszystkich” (D 1, 256). Vincenz podkreślał ciągłość tradycji i szacunek dla niej ożywiający kulturę grecką, jej przywiązanie do dawnych wierzeń i mitów, których źródłem są według Vincenza „głębie duszy ludzkiej” (D 1, 259). Ciasnemu utylitaryzmowi współczesnej nauki przeciwstawił „praktyczność” filozofii i nauki helleńskiej:

[starła się] odpowiedzieć na stare pytanie, co to jest *arete*, jakie jest życie godne człowieka [...]. I ani jeden z nich [tj. filozofów] nie odpowiedział, czy dobrobyt albo wygoda materialna może być celem, który zadowoli człowieka. [D 1, 252]

Greków, przy całym ich rozmachu, cechowała pokora, świadomość własnych ograniczeń i niewyczerpanej inwencji rzeczywistości. Komentując grecką powściągliwość Vincenz mówi:

Wolność jest tam, gdzie idee są osiągalne i wydajne. I gdzie wrastają jedna w drugą i respektują się wzajemnie, jak bogowie na Olimpie homeryckim. [D 1, 252]

Określenie takiego stosunku do starożytnej Grecji jako konserwatywnej nostalgii za utraconym rajem byłoby uproszczeniem sprawy. To prawda, że Hellada jest dla Vincenza pod wieloma względami ideałem, ale autor *Powojennych perypetii Sokratesa* przywołuje ów wzór nie po to, aby skompromitować współczesność, ale aby ją wzbogacić i uczynić lepszą. Stanowisko takie wykrystalizowało się na przełomie wieków w trakcie dyskusji nad przydatnością wykształcenia klasycznego. Przydatność tę kwestionowano zarówno w pozycji wąsko rozumianej praktyczności wychowania, jak i wzrastających nacjonalizmów akcentujących kulturalną odrębność narodów. W obronie wykształcenia klasycznego wystąpił m.in. Tadeusz Zieliński w swoich wykładach wygłoszonych w r. 1901

nowi — mówi on — w żadnym razie nie można zarzucić totalitarnych skłonności. Co więcej, staje się on obrońcą trwałej hierarchii wartości, ponieważ występuje przeciwko relatywizmowi i kwestionującemu tradycję krytycyzmowi. To właśnie dzięki zwróceniu się ku starogreckim i przedsokratycznym formom życia społecznego (co Popper nazywa tęsknotą za zamkniętym społeczeństwem plemiennym) kultura grecka uniknęła zerwania z tradycją w momencie jej radykalnego zagrożenia ze strony racjonalnej myśli filozoficznej. Skłaniający się ku konserwatyzmowi (czy: aprobujący konserwatyzm Platona) Jaeger jest niewątpliwie bliski Vincenzowi, który w *Rocznicach Gandhiego* podkreśla, że uważa dzieło Platona za traktat wychowawczy, a nie za utopię polityczną (P 297).

na Uniwersytecie Petersburskim. Świat antyczny — mówił on — nie jest dla współczesności normą (jak to bywało jeszcze w XVIII w.), ale „siłą żywiącą”, „ziarnem”⁴⁴.

Godne uwagi wydają się następujące eseje: *O dziedzictwie helleńskim*, *Polski wstęp do historii filozofii greckiej*, *Homer*, *Odyseja i mit o Odysie* (D 1), *Homer — ojciec kształtów* (D 2). Ujawnia się w nich — choć zwykle nie wprost — zainteresowanie Vincenza platonizmem i jego duchowymi następstwami. Co w nauce Platona było dla autora tomu *Na wysokiej połoninie* atrakcyjne, ważne przypomnienia? Przede wszystkim — spirytualizm; ateński filozof akcentował rolę duszy ludzkiej, twierdząc, że to w niej zawiera się prawdziwa rzeczywistość. Stąd wszelkie poznanie musi się zaczynać od refleksji nad sobą. Dotyczy to zwłaszcza poznania wartości, których według Platona nie można zrozumieć w kategoriach formalno-pojęciowych jako czegoś zewnętrznego wobec człowieka. „Poznanie dobra rośnie w człowieku jedynie w miarę tego, jak ono samo w nim staje się ciałem i rzeczywistością”⁴⁵. Człowiek zatem nie może być „urobiony” przez jakąś siłę mu obcą, nawet jeśli pragnie ona jego dobra i działa w dobrej wierze. Tym bardziej nie potrzebuje „inżynierów dusz” (zob. wyżej nt. oceny propagandy przez Vincenza). Pożądana są natomiast wychowawcy potrafiący pomóc wychowankowi w kształceniu samego siebie zgodnie z jego predyspozycjami i uzdolnieniami. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* Vincenz wskazywał, że jedną z podstawowych cech kultury Zachodu jest przekonanie, iż „świat boski bierze udział z a pomocą perswazyjnego ideału w świecie ludzkim” (D 1, 238). A więc ludzie nie są ani pozostawieni samym sobie, ani całkowicie zdeterminowani przez potęgę i wolę bóstwa. Każdy człowiek zachowuje w głębi duszy pamięć:

[jest ona] nie tylko łańcuchem osobowości, lecz także ogniwem łączącym duszę z wszechświatem. Jako tzw. *anamnezis*, to jest budzenie się i rozkwitanie zdolności wrodzonych — jak gdyby przypominanie tego, co już się wie. [*Polski wstęp* [...], D 1, 265]

Platońską teorią anamnezy posługiwał się Vincenz chcąc wyjaśnić obcowanie człowieka ze światem wartości. Podkreślał on, że zewnętrzne bodźce aktywizują w nas wiedzę, którą dusza już posiada. Tak że w gruncie rzeczy człowiek uczy się od siebie samego, a prawdziwy wychowawca poprzestaje, wzorem Sokratesa, na uświadamianiu mu jego duchowego bogactwa (zob. D 1, 85, 46; P 152)⁴⁶. Nawiązując do anamnezy, pomija zupełnie Vincenz łączącą się z nią u Platona wiarę w wędrówkę

⁴⁴ T. Zieliński, *Świat antyczny a my*. Zamość 1922, np. s. 95, 161, 174.

⁴⁵ Jaeger, *op. cit.*, s. 278.

⁴⁶ Platon wyklada anamnezę w *Menonie* i *Fedonie*, na temat metody majeutycznej Sokratesa zob. *Teajtet*.

dusz (preegzystencję). Eseista zbliża się więc raczej do chrześcijańskiego rozumienia anamnezy, zgodnie z którym każdy człowiek otrzymał od Boga wiedzę o podstawowych prawdach etycznych.

W eseju *O książkach i czytaniu* znajdujemy następującą interpretację zawartą w *Fajdroście* pochwały rozmowy i żywego słowa:

Książka chce i ma być posiewem żywego słowa prawdy przez wieki, ma być dobrym przewodnikiem słowa tego od duszy do duszy. Ma czynić swe nasienie nieśmiertelnym [...]. Dokonać tego może tylko przez przypominanie i zbudzenie prawdy, która już jest w duszy. [...] Dla przypomnienia prawdy ukrytej w duszy potrzebny jest mistrz, który ją sieje w chłonnej duszy ucznia. Dlatego Plato ceni najwyżej żywe słowo mistrza, żywą tradycję. Słowo mistrza bowiem każe przypomnieć sobie prawdę z własnego wnętrza, a nie ze znaków obcych naszej istocie. Tak też należy, jak wynika z Platona, czytać książkę, żeby zbudzić żywe słowo mistrza w niej zaklęte, aby nam ułatwiło czerpać z samego siebie. [D 1, 68—69]

Jak zatem widać, Vincenz akcentuje tę część refleksji Sokratesa i Platona, którą możemy określić jako polemiczną wobec współczesnych im sofistów. Łączy ich — szczególnie starszych sofistów — z Sokratesem wiele (wychowywanie przez podnoszenie kultury umysłowej, postawienie kwestii wyuczalności cnoty-*arete*, racjonalizm, wiara w dobroć natury ludzkiej), ale równocześnie Sokrates występował przeciw relatywizmowi etycznemu i teoriopoznawczemu sofistów (zob. *Gorgiasz*), indyferentyzmowi religijnemu. Utożsamiał dobro z wiedzą, którą osiąść, a raczej odkryć w sobie, może każdy człowiek. Ten demokratyczny aspekt nauki Sokratesa i kultury ateńskiej był Vincenzowi szczególnie bliski. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* pisał:

Ateny cechuje ekonomicznie skromność, prawie ubóstwo. Politycznie dostępność do urzędów i do możliwości wypowiedzenia się dla wszystkich, demokracja, indywidualizm w dobrym i złym i bezsprzeczna, niespotykana genialność oparta na niezblazowanej naiwności połączonej z przenikliwością, wytrwałością wysiłku duchowego i niewiarygodną dojrzałością w nadawaniu ostatecznej formy wytworom ducha. [D 1, 239]

Jakie idee i wzory postaw umożliwiły ten niezwykły rozkwit? A jeśli okazały się tak płodne przed tysiącleciami, to może i w XX w. warto się nimi przejąć. Pierwszym z takich wyróżnionych przez Vincenza pojęć jest *eros* — pragnienie urzeczywistnienia wyższych wartości, dążenie do stania się lepszym, niż się jest. Dla Vincenza —

[*eros* to] pośrednik między tym, co śmiertelne, a tym, co wieczne. [...] *Eros* w ustach Hellenów to wiara, że najrdzenniejsze instynkty dążą do piękna i do sprawiedliwości. [O *dziedzictwie helleńskim*, D 1, 236]

Nie ma w tym jednak nic z ascezy, *eros* to radość i piękno ucieleśnione w sztuce — dzięki niemu wartości stają się „żywe dla oczu, dla uszu i wyobrażeń ludzkich, niezniszczalne, trwałe” (D 1, 250). Dzięki pośrednictwu *erosa* człowiek może tworzyć, choć sam nie jest twórczy:

przez niego tworzy ktoś, płynąc spoza niego i wypływając poza niego. Wszeczeń świat dźwięczy i gra. [...] Jesteśmy nastroszeni podług tych samych proporcji, tych samych tonów co struktura nieba gwiaździstego. Trzeba je tylko w sobie odszukać. [D 1, 250]

Dostrzegamy tu zasadnicze rysy Vincenzowego humanizmu. Doceńnię wagę uświadomienia sobie przez człowieka własnej tożsamości, własnych korzeni łączących go z przeszłością, krajobrazem, lokalną wspólnotą, ukazuje eseista niewystarczalność takiego ideału. Do zewnętrznych czynników kształtujących ludzką osobowość dodana być musi umiejętność panowania nad sobą samym w dziele samodoskonalenia. Ten boski popęd, aby zdobyć dobro dla siebie na zawsze, jest — jak mówi Jaeger — „samą istotą ludzkiej osobowości”⁴⁷.

Drugim istotnym dla Vincenza pojęciem kultury hellenńskiej jest rozum i związany z nim racjonalizm. Grecy nie przeciwstawiali rozumu erosowi; były to dążenia i władze ściśle ze sobą związane i uzupełniające się. Współczesny racjonalizm odstręcza, a nawet budzi niechęć, gdyż — niebezpiecznie — kojarzy się z „płaską użytecznością i szablonową lub banalną zrozumiałością” (D 1, 236). Dla Hellenów natomiast rozum jest jedną z władz decydujących o etycznej postawie jednostki. Serce — będące siedliskiem uczuć i namiętności — winno być podporządkowane rozumowi, który powstrzymuje je od bezkrytycznego podziwu, nie pozwala utracić panowania nad sobą ani moralnego wstydu. Rolę rozumu dobitnie określił jeden z wielkich filozofów-moralistów greckich, Demokryt:

„... rozum jest źródłem trzech następujących rzeczy: tego, że się dobrze myśli i pięknie postanawia, tego, że się dobrze i celnie mówi, i tego wreszcie, że się robi, co trzeba”⁴⁸.

Rozum pozwala człowiekowi poznać zarówno „porządek oraz harmonię świata”, jak i własną duszę. Ten racjonalistyczny optymizm, który podziela Vincenz, jest wynikiem głębokiej wiedzy psychologicznej i wy-

⁴⁷ Należy podkreślić odmiennność erosa od chrześcijańskiej *agape* — miłości, którą miłuje Bóg. „Nie jest ona wyrazem potrzeby domagającej się zaspokojenia, ale przeciwnie, jest [...] czystym darem stwórczym”. *Eros* to ludzkie pragnienie dóbr duchowych przeciwstawionych dobrom zmysłowym i materialnym, *agape* natomiast polega na tym, że „sam Bóg jest najpierw podmiotem tej miłości, zanim stanie się jej przedmiotem” (L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*. Przełożyła L. Rutowska. Warszawa 1982, s. 19).

⁴⁸ Cyt. za: A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 1960, s. 31. Zob. tegoż autora: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 1959, s. 48—49, 69—70; oraz poświęcony Demokrytowi rozdział w *Zarysie filozofii greckiej* (Warszawa 1971).

razistego programu humanistycznego formułującego powinności człowieka wobec bliźnich, wspólnoty, państwa, bogów i siebie samego.

Stanisław Vincenz przywołuje również pojęcie *ejdos* ('wiedzący'), którego treść dowodzi, że dla starożytnych Greków —

[nie było przeciwieństwa] między prawdziwą wiedzą, głęboko zakorzenioną maksymą postępowania a postępowaniem samym. Człowiek wiedzący szlachetne rzeczy albo przyjazne, albo przystojne, to człek szlachetny, od którego musimy spodziewać się szlachetnych czynów. [...] Jednym słowem, wiedza to wewnętrzna harmonia duszy. [D 1, 244]

Dostrzegamy tu nawiązanie do głoszonej przez Sokratesa tożsamości wiedzy i cnoty. Rozum nie może być źródłem zła, nie może zwieść na manowce. Tylko niewiedza i nieświadomość mogą prowadzić do utraty kontroli nad namiętnościami i uczuciami, a w rezultacie do występku.

Innym składnikiem greckiej *arete* jest *ajdos* — 'wstyd moralny', pojęcie definiowane już przez Demokryta jako „rdzeń cnoty”. Początkowo oznaczało wstyd przed prawem, a następnie wstyd człowieka przed samym sobą. W ten sposób *ajdos* — przede wszystkim dzięki Demokrytowi — zyskał mniej więcej taki sens, jaki dziś przypisujemy sumieniu. U Vincenza *ajdos* występuje w pierwotnym znaczeniu, tak jak u Homera: „oznacza takt, delikatność, umiar, dobre maniery. Przewija się u Homera jako najbardziej subtelna wskazówka dla pożycia między ludźmi” (D 1, 244). Z pojęciem *ajdosu* wiąże Vincenz grecką gościnność, która „była chlubą Hellenów, wyrazem ich tolerancji, ciekawości, chłonności i głębokiego człowieczeństwa” (D 1, 244).

Także i w tej propozycji podjęcia przez współczesność niektórych greckich pojęć, jak zresztą w całej twórczości Stanisława Vincenza, widoczne jest usilne dążenie do przywrócenia człowiekowi wiary w jedność świata. Przeciwności są dla Vincenza płodne tylko wtedy, gdy pozostają w przyjaznym dialogu wzbogacającym obie strony. Jednym z podstawowych praw świata jest harmonia, człowiek się może przeciw niej buntować, mnożyć antynomie nie do pogodzenia, a w rezultacie siać nienawiść i lęk, ale ta *hybris* zostanie ukarana.

Cała eseistyka Vincenza zarówno w planie treści, jak i w planie wyrażania, poświęcona jest kwestii miejsca człowieka we wspólnocie i we wszechświecie. Widząc szaleństwa swego wieku i doświadczając ich na sobie, nie wyrzekł się Vincenz perswazji i wiary w świat harmonijny, gdzie codzienne obcowanie ludzi byłoby przepojone duchem wielkich dzieł kultury, które raz powołane do życia istnieją i obowiązują wiecznie.

Postawę Stanisława Vincenza można określić mianem chrześcijańskiego antropocentryzmu — człowiek żyje w wymiarze przyrodzonym i nadprzyrodzonym, swoim istnieniem scala obie te rzeczywistości, dzięki temu staje się partnerem Boga. Człowiek jest dla Vincenza osobą, najdoskonalszym przejawem bytu, obdarzonym — mimo grzechu pierwo-

rodnego — możliwością doskonalenia się. Jeśli zechce, może ją wykorzystać. Pragnienie to jest wynikiem wiedzy głębszej i rozleglejszej niż psychologiczna. Jak mówi bowiem Hugon od świętego Wiktora:

znać samego siebie znaczy znać swój stan, swój zakres, to, co człowiek zawdzięcza temu, co jest ponad nim, w nim samym i poniżej niego; znaczy zrozumieć, jak został uczyniony, jak winien się prowadzić, co winien czynić, a czego czynić nie powinien. Na tym właśnie polega jego znajomość samego siebie⁴⁹.

⁴⁹ Cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłumaczył J. Rybałt. Przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła I. Truskolaska. Warszawa 1958.