

Patricia Guevara-Woźniak

**Obraz rzeczywistości z perspektywy dialektyki kryzysu
w koncepcji węgierskiego filozofa Béli Hamvasa**

Rozprawa doktorska pisana pod kierunkiem
ks. prof. dr hab. Jana Sochonia w Katedrze Filozofii Kultury
na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2024

Spis treści

Wprowadzenie	4
ROZDZIAŁ I. BÉLA HAMVAS W TRADYCJI KULTURY WĘGERSKIEJ	
1. Życie i twórczość Béli Hamvasa	14
1.1. W kręgu czasopisma "Nyugat".....	17
1.2. Wojny światowe, tułaczy etap życia i konflikt z Gyögyem Lukácsem.....	23
2. Jakiej filozofii Węgrzy potrzebują i czy taka filozofia jest możliwa?	34
2.1. Etapy rozwoju filozofii tworzącej się na Węgrzech.....	37
2.2. Spory o Kanta i Hegla w cieniu pytań o narodową filozofię węgierską.....	56
2.3. Lukács i Szkoła Budapesztańska.....	62
3. Esej – dwudziestowieczna forma podawcza wypowiedzi filozoficznej	72
3.1. Obustronna więź filozofii i literatury.....	72
3.2. Gatunkowa historia eseju.....	75
ROZDZIAŁ II. OBRAZ RZECZYWISTOŚCI I DIALEKTYKA KRYZYSU – WYZWANIA EPOKI ANTYCHRYSTA	
4. Egzystencjalne i systemowe ujęcie filozofii	84
4.1. Kryzys, system filozofii i światopogląd.....	85
4.2. Obraz rzeczywistości – jak go rozumieć?.....	90
4.3. Pojęcie świata i obrazu świata.....	97
4.4. Tekstowy obraz świata a kryzys kultury europejskiej.....	108
4.5. Dialektyka kryzysu jako forma cywilizacji.....	116
4.6. Człowiek i święte dni.....	126
4.7. Ostrzeżenia przed nadchodzącą katastrofą.....	146
4.8. "Tradycja" i "realizacja" – metafizyczne imperatywy antropologiczne.....	160
4.9. Urealnienie, czyli drugie narodzenie.....	171
ROZDZIAŁ III. DIALEKTYKA KRYZYSU OSNOWĄ RZECZYWISTOŚCI	
5. Człowiek i relacje z porządkiem transcendentnym	176
5.1. Oda do XX wieku – diagnoza współczesności.....	179
5.2. Metafizyka ludzkich działań.....	194
5.3. Spójność koncepcji Hamvasańskiej.....	204
Podsumowanie	211
Słownik najważniejszych pojęć Béli Hamvasa	217
Bibliografia	225

Och, ten wielki Bóg Teorii; on jest tylko resztką ołówka, ogryzkiem ze startą gumką pozostałym po gigantycznej bazgraninie.

Charles Simic, *Madonny z dorysowaną szpicbródką oraz inne wiersze, prozy poetyckie i eseje*, przekł. Stanisław Barańczak, Kraków 2014, s. 169.

Wszystko wskazuje na to, że bez pisania nigdy nie mogę się obejść, ponieważ rozszyfrowanie istnienia i wysiłek jego urzeczywistnienia odbywa się w czynności pisania.

Béla Hamvas, *Patmos*, t. I. Budapeszt 2004, s. 227.

Prawdy nie sposób przedstawić. Ani zobaczyć. Prawda jest ponad ideami, ponad rzeczywistością i naturą, ponad zmysłami i zjawiskami, prawda jest tym, co podtrzymuje ideę, rzeczywistość, naturę, zjawiska. Tak właśnie jest.

Béla Hamvas, *Księga gaju laurowego i inne eseje*, tłum. Teresa Worowska, Warszawa 2023, s. 51.

WPROWADZENIE

Béla Hamvas na Węgrzech określany jest jako wybitny pisarz i poeta. Niektórzy twierdzą nawet, że gdyby nie literatura i jej język, będący podstawowym czynnikiem unifikacyjnym, jego ojczyzna pozostałaby zaledwie wyrażeniem geograficznym¹. W każdym razie w Polsce prace myśliciela z Eperjes zaczęły pojawiać się dopiero pod koniec lat 80. ubiegłego wieku, przede wszystkim te o charakterze literackim. Natychmiastową popularność zdobyła książka poświęcona „metafizyce wina”, rozpoczynająca się dosyć zaskakująco: „Postanowiłem oto napisać modlitewnik dla ateistów”². Poza *Filozofią wina* (także audiobook, książkę czyta Marek Kondrat), opublikowano następujące teksty pisarza: *Nowoczesna Apokalipsa*, która ukazała się we „Frondzie” (1994); *Theios Antropos* w „Zeszytach Literackich” (2018) i w „Literaturze na Świecie” (1989): *Karnawał* (fragmenty), *Kierkegaard na Sycylii*, *Orfeusz*, *Posejdon* oraz *Drzewa*.

Ostatnio do rąk czytelników trafił drugi tom, pod tytułem *Godzina owoców*³, z zaplanowanej przez Wydawnictwo Próby kolekcji tłumaczeń (pierwszy tom nosił tytuł *Księga gaju laurowego i inne eseje*, 2022)⁴. Poza powyżej wymienionymi dzieła Hamvasa nie są nad Wisłą szerzej znane i w zasadzie nie komentowane. Już tylko z tej racji warto zająć się twórczością Hamvasa, pisarza i tłumacza wiarygodnego, rzetelnego, silnie przeżywającego to,

¹ Powyższa diagnoza z całą pewnością odnosi się do kultury włoskiej, ale wydaje się, że wielcy pisarze węgierscy, tacy jak Sándor Márai, Béla Hamvas czy Imre Kertész potwierdzają również powyższą charakterystykę w najwyższym stopniu. Zob. J. Ugniewska, *Podróżować, pisać. O literaturze podróżniczej i współczesnych pisarzach włoskich*, Warszawa 2011, s. 78.

² B. Hamvas, *Filozofia wina*, tłum. T. Olszański, Warszawa 2001, s. 13.

³ Tytuł ten odsyła do „poematu serca” Juliusza Słowackiego *Godzina myśli*, napisanego przez poetę na przełomie lat 1832–1833 oraz *Godziny cieni*, eseju o charakterze autobiograficznym, otwierającym zbiór Gustawa Herlinga-Grudzińskiego z roku 1997, opatrzonym jako całość książkowa tytułem wspomnianego eseju.

⁴ Dyrektor wydawnictwa „Próby” Marek Zagańczyk mówi, że jego przygoda wydawnicza związana z promocją dzieł Hamvasa jest pracą na długie lata, a węgierski pisarz to autor wyjątkowy, wzmacniający swą twórczością także literaturę, szerzej, kulturę polską.

co czyta, o ogromnej wiedzy, wielorakich zainteresowaniach i niepospolitych pasjach, którego życie i twórczość wzajem na siebie zachodzą i wzajem się warunkują. Zawierają też w swej narracyjnej głębi spore pokłady dających do myślenia treści, pogłębiają zachwyty nad stworzonym światem refleksją wybitnie filozoficzną. One właśnie będą głównym przedmiotem interpretacji podjętych w tym studium.

Bez wątpienia, pytanie: dlaczego filozof kultury bada książki przynależne do kręgu dzieł typowo literackich? – musi znaleźć tutaj uzasadnioną odpowiedź. Przychodzi ona wraz z przekonaniem⁵, że filozof dostrzega w tego typu utworach zupełnie inne treści niż filolog. Badany tekst staje się rezultatem filozoficznej analizy, która nie jest tym samym, co rozbiór gramatyczny⁶. Inna trudność wiąże się z cytowaniem tekstów literackich. Polega ona na tym, że – zgodnie z poglądem Stróżewskiego – wypowiedzi tego rodzaju nie są sądami, a więc zdaniami odnoszącymi się do niezależnej od nich rzeczywistości, z intencją jej prawdziwego „odwzorowywania”, lecz są tzw. quasi-sądami, czysto intencjonalnymi, nakierowanymi, a więc niemogącymi stać się transcendentnym warunkiem ich prawdziwości. By quasi-sądy mogły być włączone w tok naukowych wywodów, muszą zostać poddane uprzedniej interpretacji, pozwalającej na przekształcenie ich w sądy autentyczne. A więc trzeba przeprowadzić analizę prawdziwościową, dokonującą się zawsze na odpowiedzialność interpretatora, uprawnioną, jeżeli będzie on pozostawać z podstawową intencją czytanego tekstu⁷. Zadaniem rozumiejącej lektury jest bowiem odniesienie rozpoznanych sensów utworu do rzeczywistości, niebędącej nim samym. Jak mówi Ingarden, owo czytanie związane jest jak najbardziej z dziełem, ponieważ z niego wynika, lecz do pewnego stopnia bywa niezależne, jako że ma fundament w aktach podmiotu. Weźmy dla przykładu fragment z Hamvasowskiego *Orfeusza*:

Współczesna matematyka czuje się bardzo skrupowana, gdyż po pierwsze, nie potrafi zdefiniować liczby, co nie byłoby tak poważnym problemem, ale nie wie nawet, czym jest liczba. Po drugie, nie zna pojęcia ciągu liczb, po trzecie, liczbę potrafi wyrazić tylko jako rycinę, a nie jako twarz. To, że najważniejszą zasadą panującą na całym świecie jest miara, są proporcje, które określają granice rzeczy, a przy tym miara łączy z sobą rzeczy najbardziej oddalone, dlatego też jest rytmem — to rozumie tylko ten, kto zrozumiał, co to jest naczynie stawiane na ogniu, co to

⁵ Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.

⁶ F. Coplestone, *Filozofia współczesna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 69.

⁷ W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 11-34.

jest kij, który odcina się od drzewa, co to jest kryształ, czym jest roślina, czym jest atom i wszechświat, nie zaś ten, kto niegdyś słuchał muzyki lub widział jakiś budynek. Współczesna matematyka operuje zeświecczonym pojęciem liczby, chodzi tu więc o liczbę rozpatrywaną wyłącznie w kategoriach ilości. Liczba ta nie jest wystarczająco określona, gdyż pozostaje jedynie fragmentem realnej liczby, a to w zasadzie nonsens. Liczba jest nie tylko formalną miarą, lecz także treścią, gdyż liczba to nie tylko miara przestrzeni, ale też miara czasu. Dlatego świat można wyrazić również liczbą, tak jak próbowali go określić Maxwell czy Einstein. Liczba to ilość, jakość i rytm⁸.

Ten cytat, zdecydowanie zmetaforyzowany i odnoszący się do obrazu rzeczywistości, wskazuje na znaczenie porządku przekraczającego ziemską przygodność w myśleniu Hamvasa oraz poszukiwanie tego, co święte, a więc punktu oparcia, poza którym zanika możliwość kontaktu z prawdą, dobrem, pięknem, logosem. Z tej racji przedstawia się on jako pisarz, myśliciel, poeta, eseista filozoficzny, rozstrzygający zasadnicze kwestie intelektualne raczej na poziomie egzystencjalnym niż w obszarze rozważań teoretycznych. Nie odwraca się od problemów, by prowadzić bezosobową analizę i obserwować. Boryka się raczej z życiem jako ktoś uwikłany w nie „całe bycie”. Niemalże w każdym eseju widać, że są to dla niego sprawy życiowo doniosłe. Nie jest widzem, lecz podmiotem działania⁹. To jest też treść badanego obrazu świata, u którego podstaw znajduje się człowiek walczący o pozycję, gdzie mógłby pozostawać osobą nadającą miarę rzeczywistości i wyznaczającą kierunek własnych poczynań. Mamy więc do czynienia z wyraźną wersją filozofii życia, filozofii działania.

Toteż w rzeczonym przewodzie zostanie poddana dociekaniom antropologiczna sfera, w której człowiek został zanurzony i w której próbuje odnaleźć sens, a przy tym przydzielać wartość wszystkiemu, co robi. Dlaczego też jej przedmiotem stała się Hamvasańska myśl zawarta głównie, choć nie tylko w esejach? Czy kryją one autentyczną myśl filozoficzną, godną szerszego namysłu?

Najpewniej tak, jako że związki filozofii z literaturą sięgają samych początków ludzkiej kultury i w porządku linearnym zyskały najróżniejsze oblicza metodologiczne i semantyczne. Oczywiście, nie sposób ich scalić ze sobą przypuszczając, że taka jedność uczyni z filozofii żywe terytorium prawdy, ale też nie powinno się sprowadzać filozofii do czystej nauki bądź analizy ściśle słowotwórczej i na tym poprzestać. Trzeba natomiast utwierdzać świadomość,

⁸ B. Hamvas, *Orfeusz*, tłum. S. Woronowicz, „Literatura na Świecie”, 1989, nr. 1, s. 55.

⁹ F. Coplestone, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 124.

że język naturalny pozostaje podstawowym narzędziem ekspresji zarówno filozoficznej, jak i artystycznej. Musi więc wystarczyć i jednej i drugiej. Stąd też literatura bywa silną pokusą dla filozofii i odwrotnie. Nazwiska filozofujących poetów utkały wielki gobelin europejskiej kultury – stąd beletryzacja filozofii i poezja filozoficzna. Ale wspólną postawą spajającą obie formy rozpoznawania tajemnic świata i człowieka jest niewątpliwie figuratywne użycie języka i doświadczenie jego granic w odkrywaniu sensu, który dopiero powstaje oraz w demaskowaniu struktur, które go utraciły. Dzięki temu utwory poetyckie i filozoficzne mogą przekraczać siebie i swój czas¹⁰. Nadto, myśl bodaj każdego filozofa bywała i bywa uzależniona od historii, zwłaszcza jeżeli chodzi o sposoby ujmowania danej problematyki oraz o problemy, które on wysuwa, często polemicznie i krytycznie wobec innych autorów. Jaskrawym tego przykładem są kwestie podejmowane przez Marksa, pozostające pod wpływem lewicy heglowskiej i młodej tradycji socjalistycznej, lecz także ówczesnej sytuacji społecznej i ekonomicznej w krajach przemysłowych¹¹.

Podobnie jest i z twórczością Hamvasa. By móc odkryć filozoficzne założenia i egzystencjalno-filozoficzne racje jego poglądów, należy teksty pisarza odczytać w opcji hermeneutycznej, osadzić w tle węgierskiego życia filozoficznego, koncepcji tak zwanej filozofii narodowej¹², pamiętając o kontrowersyjności powyższej formuły, oraz autorskiej biografii. Przedmiot oraz charakter badań przeprowadzonych w tym opracowaniu wpłynął na zastosowane i wybór metody badawczej, czyli analizy krytycznej idei zawartych w pismach węgierskiego twórcy. Układ studium został podporządkowany hipotezie zawartej w jego tytule: *Obraz rzeczywistości z perspektywy „dialektyki kryzysu” w koncepcji węgierskiego filozofa Beli Hamvasa*, a zatem ukazaniu, czym jest dialektyka kryzysu na tle obrazu rzeczywistości Hamvasańskiej.

Problematyka związana z kategorią obrazu świata nie jest w historii filozofii nowością. W przypadku Hamvasa wszakże pojawiają się pewne nowe konteksty, nowe strefy artystyczno-tematyczne. W jaki sposób należałoby czytać teksty eseisty? Jak traktować język badanych utworów – na poły nawiązujący do języka sakralnego, na poły sprofanowany,

¹⁰ E. Kasperski, *Poezja a filozofia. Dwuznaczne relacje*, w: tegoż, *Metody i metodologia (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze)*, red. nauk. Ż. Nalewajk, Warszawa 2017, s. 365-379; J. M. Dobrowolski, *Wiedza i fikcja. Rozważania o relacjach pomiędzy filozofią a literaturą*, „*Twórczość*” 2017 nr 11, s. 69-85; G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przekł. B. Baran, Warszawa 2016.

¹¹ F. Coplestone, *Filozofie i kultury*, tłum. A. Malanowski, Warszawa 1986, s. 177.

¹² M. Cygan, *Prepozytywistyczna (?) koncepcja filozofii narodowej Michała Wiszniewskiego, cz. 2. Charakter i język filozofii narodowej*, „*Logos i ethos*” 2020 nr 2, s. 87-110.

niekiedy nawet profanujący? Jak rozpoznać różnorodność odniesień do wielorakich tradycji kulturowych? W toku badawczym odnajdzie się liczne nawiązania do pisarstwa Sorena Kierkegarda, jak też innych filozofów, nie tylko z obszaru kultury Zachodu. Okaże się również, że eseje Hamvasa stale zdwajają tezę, że „kryzys dotyka każdego człowieka”, lecz nie musi oznaczać popadania w nihilizm i egzystencjalną bezradność.

Eseistę kształtuje XX wiek, choć go nie determinuje. Hamvas przedstawia „autentyczne bycie w świecie” jako strukturę, która dookreśla każdy system wartości i bez której musi w każdym przypadku następować „upadek świata”. Temu właśnie służy odczytywanie przez niego na nowo dziedzictwa starożytnej duchowości, mitologii, pradawnych wierzeń. Bez więzi z nimi widoczna staje się powszechna w kulturze utrata mądrości, często prowadząca do zgubnej melancholii, obłądki, a nawet szaleństwa.

Pierwsza część dysertacji to lektura Hamvasa w horyzoncie jego biografii i historii filozofii węgierskiej, z której wyrasta, a która nie doczekała się jeszcze krytycznych i całościowych opracowań nawet w samych Węgrzech¹³. To nader ważne, ponieważ biografia ma w przypadku autora *Śpiewu ptaków* znaczenie filozoficzne, a w niej zwłaszcza, niewiele z pozorów znaczące, wpisanie go na listę „B” – obejmujące całkowity zakaz publikacji i odsunięcie od ośrodków działalności intelektualnej. Za tą polityczną decyzją, oznaczającą dla węgierskiego myśliciela śmierć za życia, kryje się bardzo ostry spór filozoficzny dotyczący funkcji sztuki, roli w niej prawdy, już w nowej, socjalistycznej wizji społecznej. Po jednej stronie tego sporu stał Hamvas, po drugiej zaś znalazł się György Lukács.

W monografii analizowana też jest sama forma wypowiedzi filozoficznej, na którą zdecydował się autor. Jej rozpatrywanie pozostaje strategiczne, gdyż odsłania charakter i koloryt Hamvasańskiego świata, umożliwia prześledzenie kształtowania się myśli pisarza, jak

¹³ Owszem pojawiły się najróżniejsze studia, prace zbiorowe, artykuły, hasła słownikowe, ale mające zdecydowanie charakter aspektowy, bez ambicji monograficznych i podręcznikowych. Podaję kilka przykładów: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/m-1120C/magyar-filozofia-tortenete-1146B/> – bardzo rozbudowane hasło z leksykonu Pallas; książka Pála Sándora *Historia filozofii węgierskiej*, I-II. (1900-1945). Autor jako temat swojej pracy wybrał najbardziej ekscytujący okres w historii filozofii węgierskiej. Nie tylko dlatego, że właśnie w tym okresie walka między materializmem a idealizmem staje się najbardziej aktywna w naszej historii filozoficznej, ale także dlatego, że nurty filozoficzne tego pełnego sprzeczności okresu są wieloaspektowe, złożone, wewnętrznie sprzeczne. Niektóre tytuły rozdziałów ilustrujące tę złożoność to: *Nauki przyrodnicze i religia, Neotomizm i marksizm, Ewangelia socjalizmu i socjalizm Ewangelii, Z Chrystusem przeciwko Hitlerowi, Estetyka psychologiczna, Węgierski nacjonalizm, Socjologia jako psychologia stosowana, Od socjaldemokracji do partii komunistycznej* itp. Pisząc swoje kompendium, Pál Sándor wziął pod uwagę fakt, że pisma węgierskich filozofów tego okresu są prawie nieosiągalne, dlatego udostępnia ich bibliografię i tematyczne opisy, <https://orszagut.com/tudomany/article-648>

i szerokiego planu literackiego, na którym jego poglądy filozoficzne zostały uwyrażnione i skonkretyzowane.

W drugiej części pracy precyzuje się znaczenie takich pojęć, jak: „świat”, „obraz świata”, „dialektyka”, po to, by móc wyjaśnić, czym się charakteryzuje i co odsłania w swej istocie słowo-klucz Hamvasa, czyli *dialektyka kryzysu*. W wyniku przeprowadzonych interpretacji odsłania się Hamvasańskie rozumienie świata, wraz z koncepcją człowieka, skupiające się wokół trzech pojęć: kryzysu (*válság*), tradycji (*hagyomány*) i realizacji (*realizálás*). Owo *realizálás* pojmuje się w tej analizie jako urealnienie, urzeczywistnienie aktu bycia, co wynika z węgierskiego znaczenia tego słowa. Mówiąc bardziej precyzyjnie: zasadniczą troską Hamvasa było, żeby żyć, jak się pisze, żeby to, co się przemyślało, najczęściej w wyniku wielorakich lektur, zostawało wcielone w codzienność. Urzeczywistnienie więc należy rozeznaczyć jako specyficzny akt egzystencjalny, wieńczący cały antropologiczny proces bytowy.

Ostatnia część studium została skoncentrowana na rekonstrukcji filozofii Béli Hamvasa, w której odnajdujemy zaskakujące spięcie i swoistą bliskość wielu postaw filozoficznych i religijnych, chociażby egzystencjalizmu, mistycyzmu czy psychologizmu. Z koncepcji tej wyłania się niecodzienne rozumiane *sacrum*, czyli szeregu znaków, jakby wewnętrznych konstrukcji świata, w których i dzięki którym człowiek żyje i zachowuje duchową równowagę oraz harmonię. Hamvas szukał jedności bytowej u mistrza Eckharta, Jakuba Böhme, którego teksty czytał przebywając na szlakach wojennych, i św. Augustyna, ale i w filozofii Wschodu, o czym mówią zbiory *Scientia sacra*. Człowiek może istnieć jako *micro* – lub *macrotheos*. Jak przybliżyć treść określenia *microtheos*? Otóż, egzystencja ludzka jest kształtowana przez realną, zmysłowo uchwytną rzeczywistość, ale i to, co nadzmysłowe, duszę i ducha, mały świat (mikrokosmos), lecz dysponujący wielką mocą, niemal boskim statusem (*microtheosem*). Żeby tak się ostatecznie stało, musi dojść do procesu urealnienia, inaczej *microtheos* pozostanie tylko potencjałem do wypełnienia.

Hamvas żył i tworzył w rozpadającym się świecie, pomiędzy dwiema wojnami i dwoma totalitaryzmami. Zwracał uwagę na przedziwny paradoks zauważany w codziennym doświadczeniu: im więcej ludzie doznają niepokoju, rozczarowania dookolną rzeczywistością, tym większa rodzi się szansa na rozwinięcie drzemiących w nich nieskończonych sił zdolnych do pokonania wciąż narastających niebezpieczeństw. Między innymi i dlatego filozofia przedstawiała się Hamvasowi jako filozofia działania, a nawet praktyka etyczna, w ramach której mogą zjawiać się ważne odpowiedzi na „marny czas” wojennej i powojennej epoki.

Europa współczesna nie jest wszak Europą średniowieczną. Wiara religijna, zwłaszcza ta o profilu chrześcijańskim, powoli zanika, a w ślad za tym panoszy się „z wątpienie w absolutny charakter i powszechną stosowalność chrześcijańskich wartości i chrześcijańskiej nauki moralnej. Uświadamiamy sobie dziś wyraźniej niż w poprzednim stuleciu, że nie możemy oczekiwać, iż nauka dostarczy nam normatywnej moralności albo będzie umacniać przekonania konfesyjne. Toteż przynajmniej niektórzy oczekują od filozofii, że zaopatrzy ich w to, czego nie mogą im dać ani chrześcijaństwo, ani nauka”¹⁴. Niezależnie od tego, czy sądzimy, że egzystencjalizm zaspokaja tę potrzebę czy nie, jest on jedną z tych postaci filozofii, które usiłują to czynić.

Życie pisarza zostało naznaczone dramatycznymi, niemal apokaliptycznymi okolicznościami dziejowymi, mocno zabarwionymi sowieckim i niemieckim ludobójstwem¹⁵. W ich wyniku pisarz stracił zatrudnienie, dom z ogromną biblioteką, nie mógł publikować i utrzymywał się wyłącznie z pracy fizycznej. Pisał do szuflady ze świadomością, że wszystko, co sam przeżył i czego doświadczył w wymiarze kultury, należy opisać, włączyć w siły języka naturalnego, zachować w kulturowej pamięci. Mimo niesprzyjających wydarzeń ciągle tworzył, pozostawiając po sobie tysiące stron dorobku.

Większość zachowanych pism opublikowano zaraz po jego śmierci, sporo jednak pozostaje nadal w rękopisach. Dysponujemy więc dużym dorobkiem pisarza, który uwypukla doprawdy ogromną paletę zagadnień, toposów, tematów z natury rzeczy domagających się wielostronnych interpretacji. Warto dostrzec chociażby widome związki istniejące pomiędzy Bělą Hamvasem a Czesławem Miłoszem (*Ziemia Urlo* to właściwie tekst z ducha Hamvasowski), Zygmuntem Kubiakiem, Józefem Czapskim, a nawet Jerzym Stempowskim. Łączył ich między innymi euforyczny zachwyt nad światem, przywołujący na myśl metafizyczny realizm św. Tomasza z Akwinu, chęć poetyckiego zespolenia istnienia i słowa, a czasy kryzysowe, w jakich tworzyli, starali się obłaskawiać na własny sposób, poszukując w europejskiej kulturze tego, co najbardziej trwałe, godne przyswojenia.

¹⁴ F. Coplestone, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 135.

¹⁵ Podobnie działo się w nieodległej Rumunii. Spustoszenia dokonane tam przez komunistyczny reżim zraniły dotkliwie całą tamtejszą kulturę, w tym także rozwijającą się w dwudziestoleciu międzywojennym filozofię. Ci, którzy pozostali w kraju z konieczności wycofywali się z działalności umysłowej, wielu było więzionych i poddawanych torturom. Inni zajmowali się twórczością filozoficzną i literacką w podziemiu, na nieformalnych, prywatnych spotkaniach. Zob. A. Zawadzki, *Constantin Noica: filozof i diarysta*, w: C. Noica, *Dziennik filozoficzny*, przekł. I. Kania, Warszawa 2023, s. 81-103.

U Hamvasa i Kubiaka okazały się nim starożytne wzorce literatury, sztuki, religii, do których w swoim czasie nawiązywało chrześcijaństwo. Natomiast bliskość Hamvasa z Czapskim i Stępowskim była wynikiem podobnego typu przeżyć pokoleniowych związanych z totalitaryzmem sowieckim i niemieckim, ogarniającym w śmiertelnym uścisku ówczesną Europę, jak również z atmosferą wygnania emigracyjnego. Lecz wszystkich wymienionych powyżej pisarzy cementował ze sobą szczególny rodzaj wyobraźni, którą nazwałabym poetycką. Ożywia ona ważne figury z przeszłości antycznej, chrześcijańskiej, zapisanej przez mędrców Wschodu, także te sformułowane przez myślicieli nowożytnych. Po to, żeby odnaleźć sposób reagowania na wiry współczesności, priorytetowo te o zabójczym zapędzie, zyskać duchowe siły sprzeciwu wobec tego, co czyni z człowieka trybik w maszynie społecznych konieczności, zabiera ducha wolności, samotności, ascezy i radości. Uniemożliwia doznanie życiowej chwały¹⁶. W niniejszej pracy te kwestie jedynie sygnalizuję, pozostając przy komentowaniu „dialektyki kryzysu”, która scala w jedno wielorakie wątki pomieszczone w pisarstwie Hamvasa. Mam nadzieję, że owa „dialektyka kryzysu” okaże się doskonałym narzędziem przybliżającym do pryncypiów filozoficznego światopoglądu węgierskiego pisarza-filozofa.

Powinnam jeszcze wytłumaczyć się z celu, jaki przyświecał mi podczas wybierania mott do tego doktorskiego zamysłu? Otóż, mają one zapowiadać i potwierdzać trzy podstawowe zasady-klucze filozoficznej poetyki Hamvasa. Są one następujące:

– konstrukcje teoretyczne (w aspekcie poznawczym) mają znaczenie tylko o tyle, o ile doprowadzają do zasadniczej przemiany życiowej, umacniają potrzebę pielęgnowania wysiłku duchowego i finalnie zapewniają możliwość osiągnięcia stanu zwanego przez Hamvasa dziecięctwem bożym równoważnym z przeżyciem „pogańskiego zbawienia”. Stylizacja religijna stosowana przez pisarza nie powinna nas mylić. Nie ma on bowiem na myśli konkretnych aktów pobożności chrześcijańskiej, decyzji moralnych, gdyż nieważna jest tu religia, a tylko Bóg, by tak rzec, ponadreligijny, albo przedreligijny, którego mając czyste serce warto pokochać. Dzieje się tak w chwilach radosnego spotkania ze światem, jego pięknem i wywołującą ogromne uniesienie tajemnicą. Prosty łyk czerwonego wina, kąpiel w morzu traktowane jako nadanie płynące z wysoka czy praca w ogrodzie wywołują ekscytacje nie

¹⁶ Zob. szerzej: J. Sochoń, *Kubiak i Hamvas – różne spojrzenia w jednym kierunku*, „Teologia Polityczna Co Tydzień” 2024 nr 12 (416); [dostęp od: 18 marca 2024].

mniejsze niż te sugerowane przez mistyków. Hamvas, mistrz codzienności, podkreślał, że w takich przypadkach liczy się zasadniczo przekonanie, że w momencie kiedy nadejdzie śmierć, świadomość bycia coraz lepszym człowiekiem zyska pierwszoplanową rolę. Wszystko to oznacza, że logos w zasadniczy sposób może wpływać na etos;

– prawda wyznacza szlaki myślenia, rozumowania, konfesyjnego poszukiwania. Hamvas wzorem starożytnej greckiej tradycji uznał ją za „naturalne domostwo” człowieka, życiu w prawdzie przeciwstawiając życie w kłamstwie. W tamtejszym obyczaju językowym termin *aletheia* użyty na wskazanie „prawdy” (i prawdomówności) wywodzi się od rzeczownika *lethe* – zapomnienie, zanik pamięci oraz przedrostka „a” wskazującego negację, czyli *aletheia* może oznaczać „uwolnienie się od zapomnienia”, a więc powrót do prawdziwej wiedzy i autentycznego życia pozbawionego ziemskiej hipokryzji i ułud. W takiej perspektywie prawda zyskiwała moc wyzwalającą i bywała tożsama z bytem „rzeczywiście rzeczywistym”, czyli zbawieniem;

– pisarstwo Hamvas uważał za egzystencjalną powinność i zarazem dar. Nie bywa ono umiejętnością, jaką można w sobie wypracować, lecz jest wynikiem działania *dajmoniona*, ogarniającego umysł i rękę piszącego. To proces myślowy, porządkujący owo myślenie. Węgier z jednej strony miał wyostrzoną świadomość wagi słowa, z drugiej zaś oskarżał samo pisanie o przedziwną niezdolność wyrażania tego, co właściwie niemożliwe do ujęcia. Przekonywał, że najgłębsza siła każdego słowa zawiera się w tym, że słowo rozbija, atakuje zdolność twórczą myśli, chłodzi uczucia, myśli czyni płaskimi, a czyn pozbawia rozmachu. Oto Hamvasa demonizm mowy. Równocześnie jednak samo pisarstwo wydaje mu się jedyną możliwością wypowiedzenia istoty człowieczeństwa, jeżeli przybiera platońskie zabarwienie, gdy jest idealistyczne, więc przeniknięte duchową iskrą, wewnętrznym światłem odsłaniającym „świętą teokrację piękna”, tajemny teren Boskości. Tej chęci tworzenia, korzystania z energii języka oraz ufności w jego niezwykle możliwości, nie należy jednak utożsamiać z tradycyjną literackością, a raczej z tak zwaną apoteozą słowa, czyli stanem upojenia siłą i kreatywnością języka poetyckiego, mającego swe bezpośrednie źródło w greckim Logosie, pierwotnej zasadzie (*arche*) istnienia i wszelkiej twórczej pasji.

W ujęciu Hamvasa wypowiedzi artystyczne mają na celu nie tylko wyłożone powyżej jakości estetyczne, ale przede wszystkim dotyczą *praxis* – sfery działania i postępowania. Pisze się przecież po to, żeby móc lepiej żyć i radzić sobie z trudnościami i aporiami rzeczywistości. Tak więc pomiędzy słowem a etyką powinno się zawiązywać podskórne porozumienie,

wzajemna zależność, a właściwe ma się ujawniać wyższość etyki nad żywiołem sztuki. Czyli, trud pisarskiej sztuki tylko wtedy przynosi owoce, kiedy pozwala wznosić się ku dobru.

Teresa Worowska, znakomita tłumaczka i znawczyni kultury węgierskiej, słusznie wnioskuje¹⁷, że Hamvasa nie da się zaszeregować, ponieważ był kimś więcej niż pisarzem. Jego znaczące osiągnięcia dotyczące historii religii czy filozofii również nie charakteryzują w pełni tego, kim starał się być. Najważniejsza okazuje się w tym przypadku osobowość, jaką w sobie ukształtował i którą warto uznać za największe z jego dzieł. Zrozumiały tedy staje się wybór Hamvasa dotyczący narzędzia artystycznej wypowiedzi. Stał się nim symboliczny w swym rdzeniu język eseistyczno-literacki, gdyż tylko on daje szansę ukazania fenomenu, jakim jest człowiek, oglądania go ze wszystkich stron, język, dodajmy, przesycony wątkami filozoficznymi, które, choć niezbyt łatwo dają się interpretacyjnie wysłowić, zostaną w tej rozprawie wydobyte na światło dzienne.

Nie sugeruję przez to, że zaprezentowane przeze mnie analizy należy uznać za wyczerpujące i doprowadzone do końca. W żadnym razie. Studia nad spuścizną Béli Hamvasa dopiero się w Polsce rozpoczynają. Niniejsze opracowanie to zaledwie pierwszy krok na drodze ku pełniejszemu opisaniu życia i dzieła tego niepowtarzalnego, melancholijnego, egzystującego jak anachoreta, węgierskiego twórcy.

¹⁷ T. Worowska, *Zwyczajny jak gruda ziemi*, w: B. Hamvas, *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 251-252.

ROZDZIAŁ I. BÉLA HAMVAS W TRADYCJI KULTURY WĘGIERSKIEJ

1. Życie i twórczość Béli Hamvasa

Béla Hamvas urodził się 23 marca 1897 roku w Eperjes (obecnie Preszów), jako jedno z czworga dzieci Jolán Schedivý, katoliczki i Józefa Hamvasa, duchownego ewangelickiego, wyznania luterńskiego. Starym zwyczajem węgierskim syn odziedziczył wiarę ojca, a córki wyznania matki. Nietrudno się domyślić, że węgierski filozof wzrastał w pewnej specyficznej atmosferze rodzinnego domu. Ten szczególny klimat tworzyło także wyjątkowe miasto, do którego niebawem przeniósł się wraz ze swoją rodziną – Pozsony, dzisiejsza Bratysława. Jego ojciec, pastor, filolog – nauczyciel języków niemieckiego i węgierskiego oraz literatury – uczył w liceum ewangelickim w Pozsony. I właśnie tam Hamvas uczęszczał, od piątego roku życia, do szkoły, tej samej, w której uczył jego ojciec, którego zresztą bardzo kochał i był do niego szczerze przywiązany.

Zatrzymajmy się jednak na chwilę przy Józefie Hamvasu. Śmiało można powiedzieć, że syn poszedł w ślady ojca. Józef Hamvas był pisarzem, a do końca I wojny światowej swoją aktywność literacką traktował bardzo poważnie, dopiero na starość zaczął pisywać lekkie opowiadania, osadzone w konwencji historii o Dzikim Zachodzie. Nawiasem mówiąc, ojciec Hamvasa napisał m.in. książki zatytułowane *Historia literatury uniwersyteckiej*, które w latach 1917-1928 zostały opublikowane w serii „Tudományos Zseb-könyvtár”¹⁸. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że syn czerpał wiele z życia osobistego ojca i że z kanonem literatury światowej mógł się zapoznać już bardzo wcześnie. Mało kto wie, że rodzina Hamvasów pierwotnie nazywała się Aschendorf, i nie pochodziła z Górnych Węgier, tylko z Győr, a dziadkiem Hamvasa był słynny błękitny malarz¹⁹ z tego miasta – Frigyes Aschendorf.

¹⁸ Wydanie popularno-naukowe w formie kieszonkowej.

¹⁹ Termin „niebieski malarz” pojawił się po raz pierwszy w 1770 r. w liście ze skargą Istvána Bengely z Pápy, a następnie szeroko się rozpowszechnił. Niebiesko-biały wzór był charakterystyczny dla porcelany orientalnej, dlatego malarze nazwali ten proces produkcyjny po niemiecku *Porzellandruck*. Győr jest znane z manufaktur pracujących w tej technice.

W 1913 roku szesnastoletni Hamvas już żyje swoimi konceptami i projektami. Naturalnie wówczas tego nie wie, że rozwinie je około 1940 roku jako dojrzwały mężczyzna, ale ostatecznie spełni dopiero w 1960 roku. Mam tutaj na myśli pewien charakterystyczny tytuł – *Pięć geniuszy (Az öt geniusz)*²⁰; utwór, w którym autor rozważa relację kulturowego Wschodu i Zachodu na Węgrzech jako miejscu o szczególnym położeniu, gdzie stara kultura antyczna spotyka się z nowożytnością i współczesnością, ale i wielokulturowością. Po raz pierwszy teksty szesnastolatka ukazują się w czasopiśmie „Szövétnék ifjúsági lap”²¹, a jego pierwsza opublikowana praca to *Trzy dni drogi przez Dunaj (Három nap Dunántúl)*. Ciekawe, że już na tak wczesnym etapie twórczości uważny czytelnik może odkryć późniejszy charakterystyczny dla Hamvasa styl, z jego kanciastymi stwierdzeniami, osobliwym humorem, z niezwykłymi metaforami i znakami rzadko spotykanej wrażliwości.

Do tych młodzieńczych wątków Hamvas powróci jeszcze dwa razy, w utworach: *Bakony* (1937 rok) oraz *Az öt geniusz* (1959 rok). W 1914 roku, tuż po maturze, młody Béla wyjechał z ojcem do Paryża (podróż ta i jej wspomnienie wzbudziło w nim chęć zapoznania się z całością kultury europejskiej), po czym zgłosił się do szkoły kadetów, z której po dwóch latach (wybuchła bowiem I wojna światowa) trafił na front, najpierw na teren Ukrainy, później Rosji i Włoch. Jednak wojna, przeżycia bojowe doprowadziły do załamania nerwowego Hamvasa, toteż zdecydował się na dezercję i powrót do domu. Gdy w 1919 roku (już po zakończeniu wojny i rozpadzie monarchii austrowęgierskiej) Pozsony znalazło się na terenie Czechosłowacji, ojciec Hamvasa, który nie chciał przysięgać na wierność rządowi czechosłowackiemu, został przymusowo przesiedlony wraz z całą rodziną. W ten sposób Béla Hamvas w 1919 roku znalazł się w Budapeszcie.

W tym samym roku, idąc śladami ojca, rozpoczął studia na wydziale filologii węgierskiej i niemieckiej, uczęszczał także na zajęcia z filozofii. Jednocześnie został wolnym słuchaczem na medycynie i w konserwatorium muzycznym, gdyż interesował się muzyką, zwłaszcza dziełami Schumanna, grał biegle na fortepianie, podejmował próby kompozytorskie. Studia odbywały się na uniwersytecie w Budapeszcie w czasie, kiedy to decyzje traktatu wersalskiego były dla wszystkich Węgrów jeszcze świeżym doświadczeniem i to niebywale tragicznym. Na jego mocy terytorium dawnej Ziemi Korony Świętego Stefana okrojono do 93 tys. km², „Górne Węgry” trafiły do Czechosłowacji, a zachodnia część kraju przypadła Austrii. Należy zatem powiedzieć, że właściwie doszło do rozbioru Węgier.

²⁰ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, Budapest, 2019 s. 9-23.

²¹ Czasopismo młodzieżowe.

W latach 1919-1920 w pozsonyskiej „Wiośnie” pojawiły się jego pierwsze pisma o tematyce literaturoznawczej. Po ukończeniu studiów w 1923 roku został dziennikarzem w „Dzienniku Budapeszteńskim” i w „Szózat” redagowanej przez Endre Bajcsy-Zsilinszkyiego. Dwudziestoletni Hamvas w swoich pismach artykułuje silne uczucia patriotyczne, opisuje stolicę, która według niego zapomniała o poczuciu narodowym i skupiła się na życiu kulturalnym, zapominając o tym, co się stało. Dostrzega zadanie dla pisarzy, którzy swoją twórczością powinni obudzić z tego letargu węgierską stolicę²².

W ten sposób młody pisarz wykorzystuje retorykę wojenną, gdyż opublikowany wówczas dziennik podróży, zatytułowany *Dobogókőn* (1924), również przywołuje wojenne wspomnienia. W ciągu tych lat, w okresie międzywojennym, ogłosił liczne opracowania literackie i napisał o kilku artystach wizualnych i wystawach, a wszystko to w taki sposób, że w zasadzie już we wczesnych latach dwudziestych możemy dostrzec późniejszego Bélé Hamvasa. Dotyczy to zwłaszcza kryminałów, które ukazują się jeden po drugim we wspomnianej już gazecie *Szózat*, wydawanej przez Endre Bajcsy-Zsilinszkyiego²³. Dlaczego Hamvas pisał kryminały²⁴. Być może bezwiednie wybrał ten specjalny przejaw poszukiwania prawdy, którego istotę tak doskonale widział i ukazywał Siegfried Kracauer²⁵. Detektyw śledczy jest rodzajem świętego, który próbuje odnaleźć prawdę w niewłaściwym świecie, ujawnić zbrodnie, naprawić stracony czas. Te opowiadania dotyczą dokładnie tego, o czym Hamvas mówi później w swoim eseju *Wywiad*, że szukał winy na zewnątrz, kiedy była w środku: „Akceptować to wiedzieć, że ciemna plama, pierwsze kłamstwo, jest we mnie”²⁶.

Pisma te są cenne właśnie dlatego, że w zabawny sposób wprowadzają dwudziestoletniego Hamvasa w obszar poszukiwania prawdy, choć ich wartość literacka prawdopodobnie znacznie odbiega od wymowy powieści *Ördögösök*, która powstaje w tym okresie. Ale to są pisarskie wprawki, przygotowania Hamvasa do ogłoszenia najważniejszych

²² T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 23-41.

²³ Polityk prawicowy, następnie przeszedł do liberalnej opozycji, występował przeciwko proniemieckiej polityce rządu. Od 1939 r. był członkiem Niezależnej Partii Drobnych Rolników. W listopadzie 1944 r. został przywódcą Węgierskiego Narodowego Komitetu Powstańczego, w tym samym roku, w grudniu aresztowany przez strzałokrzyżowców, węgierskich faszystów. Pod jego redakcją ukazywał się m.in. „Głos” (*Szózat*), gazeta o tematyce nacjonalistycznej.

²⁴ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 23-41.

²⁵ Siegfried Kracauer – niemiecki socjolog, historyk i teoretyk filmowy, publicysta, pisarz, eseista. Autor m.in. *Od Caligario do Hitlera* i *Teorii filmu*. Jeden z najwybitniejszych nowoczesnych filmoznawców. Studiował socjologię, architekturę i filozofię. Pracował jako komentator „Frankfurter Zeitung”.

²⁶ B. Hamvas, *Wywiad*, w: *Patmos*, t. I., Budapest 2004, s. 279.

książek życia. Z tego wszystkiego uważny czytelnik dość wyraźnie może wywnioskować, że Hamvas nieustannie się zmieniał i rozwijał. Zwłaszcza w młodym wieku. W tej przemianie i rozwoju wspomniane poszukiwanie prawdy gwarantowało, że nie zostanie wchłonięty przez perswazje nowoczesnej cywilizacji i całkowicie stracony dla samego siebie. Na szczęście Hamvas zdał sobie sprawę, że to, co go dogłębnie interesuje, to prawda o rzeczywistości, sensie istnienia, godności człowieka wobec nieuchronności losu, znaczenia sztuki w codziennym doświadczeniu egzystencjalnym²⁷.

1.1. W kręgu czasopisma „Nyugat”

Od roku 1928 aż do 1948 pracował w budapeszteńskiej Bibliotece Głównej. Był to okres najbardziej płodny w jego pisarskiej działalności. W tym okresie powstała największa ilość esejów, opracowań, tłumaczeń, artykułów oraz recenzji, przełożył m.in. na węgierski zachowane aforyzmy Heraklita²⁸. Pojawiały się one w następujących pismach: „Athenaeum”, „Zeszytach Estetycznych”, „Zachodzie” („Nyugat” – to jest bardzo ważne węgierskie pismo kulturotwórcze), „Naszym Losie” (*Sorsunkban*), w „Przeglądzie Katolickim” (*Katholikus Szemle*) i w „Odpowiedzi” (*Válaszban*). W 1935 roku wspólnie z Karolem Kerenyim utworzył ruch – *Wyspa* (*Sziget*), który wydawał własny kwartalnik. Było to pismo zajmujące się kulturą, m.in. recepcją greckiego antyku w kulturze współczesnej. Z pismem tym byli związani zarówno ludzie sztuki, jak i nauki, którzy jednakowoż gnani głosami własnej indywidualności, nie zdołali utrzymać pisma na rynku, co spowodowało u Hamvasa wewnętrzny impas. Mimo to podczas pracy w bibliotece pogłębiał wiedzę z zakresu lingwistyki. Uczył się języków starożytnych, w tym i sanskrytu, ale poszerzał również erudycję z zakresu filozofii.

Albert Gyergyai w książce *A Nyugat árnyékaban*²⁹ (*W cieniu Zachodu*), wydanej w 1968 roku, pisze, że czasopismo *Nyugat* nie powstało jako wyraz panującej wtedy mody, założone przez znamienite nazwiska ówczesnej kultury, ale stało się miejscem spotkań ludzi wszechstronnie utalentowanych, którzy mogli tworzyć i wypowiadać się na wielorakie sposoby, co sprzyjało pomnażaniu twórczej atmosfery. Wskazana otwartość, co znamienne, nie oznaczała bylejakości, gdyż wymogi co do jakości poezji, prozy, esejów były bardzo wysokie i wszyscy redaktorzy, tj. Ignótus, Ernő Osvát, Zsigmond Móricz, a także Mihály

²⁷ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszertű élete és műve*, dz. cyt., s. 23-41.

²⁸ To było pierwsze tłumaczenie Heraklita na język węgierski.

²⁹ A. Gyergyai, *A Nyugat árnyékaban* (*W cieniu Zachodu*), Budapest 1968.

Babits, dbali o nienaganny poziom drukowanych artykułów. Publikacja w „Nyugatcie” była gwarantem wysokiej klasy prezentowanych dzieł, niezależnie od tego, jaką formę literacką przybierały, odbierano je jako warte czytania, słuchania, oglądania. „Nyugat” mieściło na swoich łamach najważniejsze nazwiska kultury węgierskiej pierwszej połowy XX wieku.

Dlatego też możemy bez żadnych wątpliwości stwierdzić, że ukazanie się tego czasopisma – po raz pierwszy w 1908 roku – stało się ważną cezurą dziejową dla kultury węgierskiej. Na jego czele stanął Ignótus³⁰, człowiek o bardzo silnej osobowości, pisarz, poeta, dziennikarz, który był redaktorem naczelnym w latach 1908-1929, później głównoprowadzącym gazety został Endre Ady³¹. Człowiekiem, który przez cały czas trzymał pieczę nad wydawnictwem, a nawet nad całym środowiskiem budapeszteńskiego „Nyugatu”, okazał się Ernő Osvát³², również bardzo silna osobowość. Sam Ady, poeta, znany ze swoich katastroficznych wizji przyszłości narodu węgierskiego, popierał ludowy ruch madziarski³³ i ostro krytykował wszelkie przejawy nacjonalizmu. Niektóre z jego dzieł traktowano wręcz jako ekspresje mesjanistycznych natchnień. Poddawał szerokiej krytyce zacofanie Węgier, stawiał się na pozycji radykała wskazującego drogi możliwych rozwiązań społecznych. Odwoływał się do historii Węgier i do postaci historycznych, które stanęły po stronie ludu³⁴. Ady, tak jak wielu współpracujących z nim twórców, przeciwstawiał węgierską „narodową” kulturę szlachecką prawdziwej, niejako rdzennej kulturze ludowej. Co do dużego znaczenia pisma dla kultury węgierskiej, niech najlepszym dowodem będzie to, że co prawda słowo *nyugat* w języku węgierskim znaczy „zachód”, co wskazywało na orientację tego tytułu, nie oznaczało jednak po prostu kosmopolityzmu, ale pewien rodzaj nowoczesności. Czasopismo bardzo szybko

³⁰ Ignótus Hugó to Hugó Veigelsberg (1886-1949) – węgierski pisarz, poeta, dziennikarz, pochodzenia niemiecko-żydowsko-węgierskiego, urodzony w Budapeszcie i całe życie tam tworzący, z wykształcenia prawnik, był znakomitym krytykiem literackim o dużym autorytecie. Redaktor naczelny „Nyugatu” w latach 1908-1919, choć w stopce figurował przez jakiś czas jako redaktor naczelny, później faktycznie nie miał już wpływu na to, co działo się w czasopiśmie, bowiem od 1919 roku przebywał na emigracji. W czasie, gdy prowadził pismo, uważał m.in., że sztuka w przeciwieństwie do nauki, która musi być obiektywna, jest całkowicie subiektywna; mówiąc o utworach literackich, wskazywał, że powinny one prowokować, poruszać czytelników i zmuszać ich do myślenia; por. E. Szawerdo, *„Nyugat” na Węgrzech*, „Wiadomości Literackie” w Polsce, Warszawa 2006, s. 153-160.

³¹ Tamże, s.11.

³² Węgierski pisarz i redaktor. Jego pierwszy artykuł został opublikowany w 1897 roku w węgierskiej gazecie „Esti Újság”. W 1902 został redaktorem „Magyar Génusz”, przekształcając je z pisma nacjonalistycznego w ojczyznę współczesnej literatury na Węgrzech. W latach 1908–1929 redaktor naczelny „Nyugat”.

³³ Por. J. Snopek, *Węgry zarys dziejów i kultury*, Warszawa 2002, s. 253-267.

³⁴ T. Kopyś w *Historii Węgier 1526-1989, 2018 (e-book)*, s. 107-110, odwołuje się w tym miejscu do postaci Györgya Dózsa, który na początku XVI wieku stanął na czele powstania chłopskiego.

przyswajało na swoich łamach wszelkie oryginalne trendy, które opanowały ówczesną Europę. Publikowało więc artykuły o secesji, naturalizmie, impresjonizmie, symbolizmie, parnasizmie, mistycyzmie itd.

Krótko mówiąc, „Nyugat” stał się synonimem nowoczesności. Twórcy, którzy pojawili się na łamach pisma, byli automatycznie uważani za tych, którzy się liczą w kulturze³⁵. Pismo to jednak od samego początku traktowano jako rewolucyjne i wywrotowe, wywołujące spory, dlatego przez akademików było nieakceptowane, wręcz odrzucane. Tego rodzaju postawa wcale nie dziwi, gdyż na łamach pisma tworzono nowy typ literatury, który szerokie uznanie miał zyskać dopiero po latach. Twórcy związani z „Nyugatem” stanowili elitę ówczesnego piśmiennictwa i jako tacy zapisali się w historii literatury w swoich krajach³⁶.

O tym, że Béla Hamvas stał się jednym z autorów czasopisma, nie zdecydowały jakieś zbiegi okoliczności, ale świadome decyzje redakcji. Hamvas nie tylko został włączony w bliski krąg autorów „Nyugatu”, lecz zyskał miano jednego z duchowych reprezentantów nyugatowskiego środowiska. Swoim sposobem narracji, postrzegania rzeczywistości, twórczego wykorzystania możliwości, jakie niesie język, zwłaszcza ten o nasyceniu literackim, myśliciel wpisywał się w styl owej budapeszteńskiej moderny. Nieprzypadkowy był również jego wybór sposobu przekazywania swoich zapatrywań i zagadnień ściśle filozoficznych, których nigdy nie chciał przedstawiać jako uniwersyteckich rozważań, ale starał się wyrażać je w formie eseistycznej i w narracji typowo episkopialnej. Mam na myśli chociażby powieść *Karneval (Karnawał)*, która została przetłumaczona m.in. na język niemiecki, ale jak na razie nie doczekała się polskiego wydania.

Kiedy mówimy o „Nyugacie”, zwracamy uwagę na trzy pokolenia autorów tworzących czasopismo, które funkcjonowało w latach 1908-1939, jako miesięcznik lub dwutygodnik, w zależności od cyklu wydawniczego. Pierwsze pokolenie pracowało nad wypracowaniem formuły i kształtu miesięcznika. Historycy literatury węgierskiej wskazują, że o wielkości tego pokolenia świadczy twórczy indywidualizm tworzących je jednostek. Drugą zaś generację „Nyugatu” stanowili m. in. Sándor Márai i László Németh. Jej to właśnie przyszło się zmierzyć z legendą Endrego Ady. W tamtym okresie wysoko oceniono artykuły krytyczne zamieszczane w piśmie, bardzo odważne, ostre w wymowie, wyraźnie analityczne. Eseje pisali pośród innych Antal Szerb oraz Hamvas. Wśród nazwisk znanych w Polsce wspomnę poetę Sándora Weöres,

³⁵ E. Szawerdo, „Nyugat na Węgrzech. Wiadomości Literackie w Polsce”, dz. cyt., s.18.

³⁶ Tamże, s.70.

który swoim debiutem w latach trzydziestych na łamach „Nyugatu” dołączył już do trzeciego pokolenia nyugatowców. Po śmierci Mihály Babitsa w 1941 roku, następny redaktor, Gyula Illyés, nie otrzymał pozwolenia na wydawanie czasopisma pod tym tytułem, który prawnie był przypisany Babitsowi, a to w gruncie rzeczy oznaczało upadek gazety.

Hamvas współpracę z redakcją „Nyugatu” rozpoczął w 1930 roku, stąd sytuuje się na pograniczu drugiego i trzeciego pokolenia autorów kulturotwórczego czasopisma, ale swoim spojrzeniem na światową literaturę, traktowaną wyłącznie jako pretekst do snucia refleksji nad otaczającą go rzeczywistością, zdecydowanie wpisuje się w działalność drugiego pokolenia. Dla „Nyugatu” Hamvas jako krytyk literacki w latach 1930-1932 napisał 10 artykułów. Za każdym razem punktem odniesienia lub punktem wyjścia do rozważań były pewne współczesne mu publikacje. Ich bohaterami stawali się przykładowo Aldous Huxley, James Joyce, Osbert Sitwell, niekiedy pretekstem do podjęcia rozważań bywało określone wydarzenie, jak jubileusz śmierci Fryderyka Nietzschego. W latach trzydziestych na Węgrzech zainteresowanie nowatorską literaturą światową uwidaczniało się bardzo wyraźnie, toteż nie ma w tym nic nadzwyczajnego, że pobudzająca do własnych intelektualnych refleksji i wciągająca do dyskursu literatura światowa pojawia się w spektrum zainteresowania Hamvasa.

W roku 1930 po kolei ukazują się artykuły: *Ulisses Jamesa Joyca; Aldouse Huxley – recenzja; Teodor Dreiser i „Amerykańska tragedia”; Jubileusz Nietzschego; Pan dziedzic Ballantrae, powieść Stevenson R. Louisa*. W roku 1931 zostają wydrukowane kolejne eseje: *„Jürgen” Cabella; James Joyce: Anna Livia Plurabelle, Osbert Sitwell*. Ostatnie dwa pochodzą z 1932 roku: *Opowiadania norweskie i Nowa powieść rosyjska*³⁷. Eseje te znajdują się na marginesie głównej twórczości myśliciela, nie można ich jednak pominąć jako nieznaczących w zrozumieniu obrazu stworzonego przez niego świata. Umiemy bowiem wskazać pogłębione wątki filozoficzne przy okazji recenzowania powieści, ale też uchwycić sam sposób formułowania treści myślowych, konstrukcji językowych, dialektycznego przeciwstawiania sobie pewnych pojęć, „obrazów świata”, które powinny u czytelnika wywoływać głębokie poruszenie, namysł, równocześnie wskazując na nieustanną dynamikę rzeczywistości, zwłaszcza tej egzystencjalnej.

³⁷ Podaję tytuły esejów opublikowanych w „Nyugat” w ich oryginalnym brzmieniu wraz z konkretną adnotacją w którym numerze zostały opublikowane: *James Joyce Ulysses-e* (1930 nr 10), *Aldouse Huxley, es a «Véleményregény»* (1930 nr 15), *Dreiser Theodor és az «Amerikai Tragédia»* (1930 nr 18), *Nietzsche jubileum* (1930 nr. 23), *A Ballantraei földesúr, Stevenson R. Louise regénye* (1930 nr 24), *Cabell «Jürgen»-e* (1931 nr 2), *James Joyce: Anna Livia Plurabelle* (1931 nr 9), *Osbert Sitwell* (1931 nr 22), *Norvég elbeszélések* (1932 nr 9-10), *Új orosz regények* (1932 nr 9-10).

Przykładem może tutaj być esej-recenzja *Osbert Sitwell* zainspirowana książką *The men who lost himself*³⁸, która jest w gruncie rzeczy namysłem nad współczesnym Hamvasowi społeczeństwem. Swoją esej pisarz rozpoczyna opisem trójki niezwyklego rodzeństwa Sitwellów: Edith, Sacheverella i Osberta, angielskich arystokratów, którzy wakacje spędzają w Szwajcarii lub Norwegii, zimę we Włoszech lub w Hiszpanii, a jeśli już pojawiają się w Anglii, wzbudzają wielkie poruszenie. Nie dotyczą ich problemy materialne, jedyną troską i cierpieniem jest literatura. Edith jest poetką, Sacheverell estetykiem i eseistą, zaś Osbert pisze nowele i wiersze. Nie przejmują się opiniami zwykłych zjadaczy chleba. Pozbawieni trosk codzienności stają się prawdziwie wolnymi ludźmi. W momencie, gdy Osbert Sitwell wydaje swoje wiersze, krytycy nie wiedzą, jak je ocenić, z czym porównać, do czego odnieść. Hamvas wnioskuje, że ta wolność twórcza jest wynikiem wolności materialnej, której beneficjentami pozostaje trójka rodzeństwa.

Myśliciel sugeruje tutaj pewien bardzo uproszczony fresk, o którym sam powiada, że jest naukowy, społeczny, psychologiczny i estetyczny, a nawet całkiem zabawny, i że można bez wahania z nim polemizować. Zauważa przy tym, że społeczeństwa o strukturze elitarnej, dynastycznej i arystokratycznej zdolne są do stworzenia jednostek wyjątkowych. Natomiast te zindustrializowane, kapitalistyczne o pseudodemokratycznym ustroju nie mogą stać się zalążkiem prawdziwych autentycznych osobowości artystycznych. Już teraz – mówi tak oczywiście o latach trzydziestych poprzedniego stulecia – tego ducha wyjątkowości nie ma, a w późniejszych latach dojdzie do jeszcze większego rozdzielenia pomiędzy duchem a indywidualizmem. Człowiek już po prostu nie będzie miał osobowości ani żadnych godnych zainteresowania „właściwości”. Duch zaniknie, odindywidualizuje się i nastąpi całkowite ujednoczenie – ta myśl będzie wielokrotnie wracała w twórczości Hamvasa. W eseju tym z perspektywy czytelnika można odczuć jakiś rodzaj egzystencjalnej trwogi, napięcia pomiędzy dwiema skrajnymi postawami – indywidualności i ujednoczenia.

Jaki był klucz doboru recenzowanych przez Hamvasa dzieł literackich? Że stał się nim jubileusz śmierci Fryderyka Nietzschego to oczywiste, ponieważ w tamtym okresie poszukiwań filozoficznych pozostaje Hamvas pod silnym wpływem niemieckiego myśliciela, podkreślając z emfazą, że „każde słowo [autora *Poza dobrem i złem*] jest świeże i wciąż aktualne”³⁹. Wtedy też powstały dwa jego utwory literackie, mianowicie powieść *Opętani*⁴⁰

³⁸ O. Sitwell, *The men who lost himself*, Nowy York 1930.

³⁹ B. Hamvas, *Nietzsche jubileum*, „Nyugat” 1930 nr 23.

⁴⁰ B. Hamvas, *Ördögösök*, Budapest 2015.

(*Ördögösök*) napisana w latach 1928-1929 i zbiór opowiadań *Trudno nie napisać satyry*⁴¹ (*Nehéz nem szatírát írni*) z lat 1929-1931.

Najlepszym dowodem na sito cenzury socjalistycznej jest bardzo zachowawcza i niepełna konstrukcja książki *W cieniu Zachodu* Alberta Gyergyai, wydanej w 1968 roku. Niektóre jej wątki ukazują postać Györgya Lukácsa, lecz nigdzie nie pojawia się postać Béli Hamvasa. Nie było to dziełem przypadku czy historycznego zapomnienia, raczej konsekwencją milczenia powodowanego działaniami cenzury. W 1968 roku na Hamvasa nałożono nadto twardą karę zakazu publikacji. Bezsprzecznie, kompozycja książki nie musi jednoznacznie wskazywać na aktywność cenzury, niemniej jednak mogła mieć wpływ na taki a nie inny dobór opublikowanych tekstów i autorów⁴². „Jeśli nasz wzrok skierowany jest na Zachód, to nie czynimy nic innego jak każdy Węgier, począwszy od Świętego Stefana, który marzy o rozwoju kultury umysłowej na Węgrzech” – pisał Mihály Babits w artykule *Nyugat és a nyugat* wydrukowanym na łamach tego czasopisma w 1932 roku⁴³.

W pierwszych latach istnienia [„Nyugat”] stał się zbiorem tego, co postępowe, nowoczesne w literaturze węgierskiej (...) To, co zespoliło współpracowników, wiązało się przede wszystkim z negacją wszystkiego, co charakteryzowało węgierskie społeczeństwo i życie kulturalne w pierwszym dziesięcioleciu dwudziestego wieku, oraz otwarcie i gotowość przyjęcia wzorów bardziej rozwiniętej niż węgierska kultura zachodniej⁴⁴.

O sile tego wydawnictwa stanowiła jego niesamowita różnorodność, niecodzienny pluralizm w pokazywaniu różnych sposobów odbierania i widzenia świata. Choć „Nyugat” nigdy nie był zagospodarowany przez jedną grupę twórców, to jednak największy wpływ na mit, czy raczej legendę pisma wywarło pokolenie Endrego Ady⁴⁵. Jego projektodawcy i współpracownicy, jeśli nawet „zrezygnowali z sukcesu dla chwały”, to jednakowoż zachowali chwałę zamiast sukcesu.

W życiu Hamvasa, jak też utworach przez niego napisanych, ważne jest nie tylko dwadzieścia lat wymuszonego milczenia, ale jak pokażą to dalsze losy pisarza, postawa

⁴¹ B. Hamvas, *Nehéz nem szatírát írni*, Budapest 2016.

⁴² Por. A. Gyergyai, *W cieniu Zachodu*, Budapest 1968.

⁴³ M. Babits, *Nyugat és a nyugat*, „Nyugat” 1932 t. I, s. 483.

⁴⁴ F. Szász, *Az indulo Nyugat es osztrak irodalom*, „Helikon” 1976 nr 2-3, s. 255.

⁴⁵ Por. E. Cygielska, *Nyugat*, „Literatura na Świecie” 2002 nr 7-8, s. 274-275.

potwierdzona wewnętrzną determinacją oraz harmonia ludzkiej jakości i twórczej wielkości, dające czytelnikom wiele do myślenia. Te lata intensywnego życia i publikowania w istocie znaczył mocny rytm pracy wewnętrznej. I chociaż między 1938 a 1948 rokiem Hamvas zaczął dopiero kłaść podwaliny pod swoje eseje, z perspektywy przyszłości okaże się, że będą to znaczące dzieła, w tym nigdy „nieodbyte” wykłady o sztuce⁴⁶.

1.2. Wojny światowe, tułaczy etap życia i konflikt z Györgyem Lukácsem

Wraz z rozpoczęciem II wojny światowej filozof został trzykrotnie powołany do wojska i ponownie trafił na wschodni front. W 1944 roku, gdy jego oddział skierowano do Niemiec, Hamvas zdezerterował i wraz z żoną ukrywał się w Budapeszcie. W zbiorowym wydaniu *Dzisiejsza filozofia (A mai filozófia)* odnajdujemy relację z 1941 roku obejmującą 16 spotkań dyskusyjnych, poświęconych kondycji współczesnej filozofii. Hamvas brał w nich udział, w tym w trzech z szesnastu jako panelowy uczestnik tych zebrań.

W 1945 w trakcie bombardowania Budapesztu zniszczeniu uległa zbierana przez niego latami biblioteka, przepadły rękopisy pisarza (mówi się tutaj o kilku tysiącach stron).

Co się jednak tyczy twórczej produktywności, tego, mówiąc szczerze, nie jestem pewien, bo nie wiem, czy mogłbym się tam czynnie włączyć w bieg spraw.

Na ziemi węgierskiej te idee przyjmowano nieufnie. Oczywiście pewien procent tej nieufności zawsze dotyczy ich głosiciela, spostrzegłem to dość wcześnie. Ale nie mogłem ani wyłączyć z tego własnej osoby, ani zmienić kręgu swoich prawdziwych zainteresowań. Zmuszony byłem pogodzić się z tą wyjątkową sytuacją, która jest w istocie pewnym rodzajem sytuacyjnego niebytu. Tak naprawdę domem byłyby mi — nieistniejąca w rzeczywistości — duchowa Europa, zamieszкана przez umysły, które szanowałem, traktowałem poważnie i z przyjaźnią; lecz fakt, że żyłem na Węgrzech, odbierał moim słowom ciężar i wyrazistość.

Chyba najlepiej wyjaśnię moją sytuację, gdy powiem, że tu nie czułem się w domu, bo nie byłem stylowy, nowoczesny ani popularny, a tam, gdzie mogłem taki być, po prostu mnie nie było. Tu z nikim nie znajdowałem więzi przyjmującej całą istniejącą we mnie duchowość, by mogła się z niej narodzić twórcza wspólnota jako załączek choćby małej grupy⁴⁷.

⁴⁶ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s.9-15

⁴⁷ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 34.

Po wojnie Hamvas przez jakiś czas pracował w akademickiej drukarni, gdzie opublikował krótki cykl swoich pism. Jednak spokój nie został przywrócony. Krótki i burzliwy okres lat 1945-1948 przygotował jedynie inny rodzaj wojny, która nie była toczona na otwartych frontach i trudno ją nazwać inaczej, niż zimną wojną i okupacją. W 1948 roku w wyniku ciągłych ataków ideologicznych ze strony Györgya Lukácsa Hamvas trafił na „listę B”, co oznaczało całkowity zakaz publikacji i przede wszystkim wygnanie z Budapesztu. W rezultacie pod koniec 1945 roku został usunięty z Biblioteki Stołecznej, gdzie pracował, potem był przydzielany w różne miejsca jako urzędnik (przez pewien czas był zatrudniony w stołecznym urzędzie mieszkaniowym, Ludowym Centrum Oświaty, w filii biblioteki stołecznej), aż został zmuszony do przejścia na emeryturę w wieku 52 lat. Wtedy właśnie wystąpił po partyjną legitymację robotnika. W ten sposób na krótki czas został komunistą, co dla niektórych stało się dowodem, że Hamvas to „wróg Węgrów”. Hamvas mógł wstąpić do partii z prostego instynktu przetrwania, ale możliwe też, że przez chwilę po wojnie naprawdę sympatyzował z komunizmem⁴⁸.

Outsiderem nazywają konia biegnącego skrajem toru. Nawet nie podejrzewano, że już nie staję do gonitw na agonie, przed publicznością, że nie jestem kimś, kto nie potrafi zrezygnować z roli. Zszedłem z toru i stałem się widzem. Ale nie obserwatorem wyścigów. Cała ta sytuacja nieustających rozgrywek, codziennie powtarzana niezdrowa gonitwa za sukcesem bezgranicznie mnie znudziła. Znalazłem sobie znacznie piękniejsze rzeczy do oglądania na tym zachwycającym świecie. Znalazłem ciekawsze tematy do rozmyślań, cenniejsze do przeżycia, wartościowsze do zapisania. Moja ambicja wzrosła. Pogardzałem możliwością zwycięstwa osiągniętego w wyścigach. I tak dojrzałem do stanu znakomitej bezimienności.

Znakomita bezimiennosc jest przeciwieństwem porządku życia agonального. To sytuacja, w której człowiek istotny pozostaje bezimienny, ponieważ trzyma się w ostrożnej odległości od sceny publicznej. Ten dystans nie oznacza oczywiście negatywnego nastawienia. Sprawy publiczne czasem naprawdę mnie ciekawią i w większości wypadków wszystkiemu, co się dzieje, przyglądam się z życzliwością. Ale całe życie publiczne uważam za przygnębiająco ubogie w wydarzenia i zupełnie mnie ono nie pociąga⁴⁹.

⁴⁸ T.W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s.67-75

⁴⁹ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 37.

Tak zaczyna się dalszy tułaczy etap życia Hamvasa, który podejmuje się pracy fizycznej, bywa ogrodnikiem, magazynierem, murarzem. Doświadcza też konfliktu z György Lukácsem. Kulminacją antagonizmu stało się, jak uprzednio wspomniałam, wpisanie Hamvasa na listę B, a zasadniczym powodem był Károly Kerényi⁵⁰, wybitny filolog klasyczny, historyk religii, cieszący się międzynarodową renomą praktyk nauk starożytnych i historii religii. Po krytyce György Lukácsa, który skądinąd niesprawiedliwie nazwał go „ekspertem od faszyzmu”, Kerényi przeniósł się do Szwajcarii. Publikował w języku niemieckim i angielskim, współpracował z Carlem Gustavem Jungiem, korzystając z zaleceń jego psychologii analitycznej, teorii archetypów, jak również był współzałożycielem Instytutu im. Carla Gustawa Junga.

Ale zanim zmuszono go do ucieczki przed represjami, w latach trzydziestych i czterdziestych badacz definiował, by tak określić, życie intelektualne Budapesztu. On i Hamvas byli bliskimi i dobrymi przyjaciółmi, dopóki nie zawiedli się wzajem na sobie. Wspólnie pracowali przy kwartalniku *Sziget*. Jednocześnie pomimo wzajemnych inspiracji i podobnych zainteresowań każdy z nich szedł odmienną drogą umożliwiającą dochodzenie do prawdy. I od samego początku były to studia transdyscyplinarne. Kerényi, inspirowany starożytną Grecją, wiedzą, której dostarczała mu filologia, a zwłaszcza studia nad kultem Dionizosa, opowiadał się za utworzeniem wspólnoty sakralnej, spiętej uniwersalną mitologią obejmującą całą egzystencję ludzką.

Tak więc, podczas gdy Hamvas chciał przejść przez drzwi filologii do filozofii, a stamtąd do życia, do urzeczywistnienia, Kerényi przyjął inne podejście do sprawy. Obu filozofów interesowały idee Nietzschego, choć interpretowali je całkowicie odmiennie. Lecz to, co najważniejsze, wiązało się ze skrajnie różnymi poglądami Lukácsa i Kerényiego. Hamvas miał niemalże identyczne poglądy jak jego przyjaciel, w związku z czym, kiedy zaczął bronić Kerényiego, w oczach Lukácsa uczynił coś wrogiego i niewybaczalnego⁵¹.

Następnie powodem konfliktu stała się teoria sztuki. Aby zrozumieć, o ile to możliwe, co wydarzyło się między Hamvasem i Lukácsem, musimy jeszcze raz wspomnieć o bardzo ważnym momencie życia Hamvasa, w tym o wspólnej książce jego i Katalin Kemény

⁵⁰ W Polsce wydano następujące prace węgierskiego badacza: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997; *Misteria Kabirów*. Prometeusz, przekł. Ireneusz Kania, Warszawa 2000; *Mitologia Greków*, przekł. Robert Reszke, Warszawa 2002; *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przekł. Ireneusz Kania, Kraków 2004.

⁵¹ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s.119-140

Rewolucja w sztuce (pierwotnie zatytułowana *Abstrakcja i surrealizm na Węgrzech*), z roku 1947⁵². Cykl studyjny, który stał się kultowy, zwłaszcza wśród artystów wizualnych, został zakazany na samym początku reżimu Mátyása Rákosiego (właśc. Mátyás Rosenfeld) – węgierskiego komunisty i generalnego sekretarza Węgierskiej Partii Robotniczej, nazywanego węgierskim Stalinem. To właśnie za jego rządów Hamvas zostaje wpisany na listę B: odsunięty na bok, zablokowany, na indeksie z zakazem jakiegokolwiek pracy umysłowej⁵³.

To była książka, po którą sięgnął Lukács, tyle że poprzedziła ją już poważna debata – na łamach czasopisma „Diárium” – w której omawiano „wulgarny marksistowski zwrot Lukácsa”. To publiczne zaprezentowanie kwestii Lukácsowskiej ubiegł jeden z najważniejszych miniesejów lub raczej pamfletów Béli Hamvasa po hasłem *Nie siadajcie na pędzący komin!* (*Ne üljetek füstparipa!*), w którym przestrzegał współczesnych przed uleganiem złudzeniom epoki. W gruncie rzeczy tematem tej dyskusji była rola, jaką odgrywa polityka w aktywności, zachowaniu artysty, myśliciela, poety, pisarza.

Z pamfletu wynika, że:

Kto usiądzie na dymnym kominie, nigdzie nie zajdzie.

*Artysta reprezentuje pierwotną pozycję ludzkości w przeciwieństwie do polityka;
w porównaniu z artystą polityk jest często niczym więcej niż zaniepokojoną osobą.*

Czego oni chcą? Uzależnienia podwładnego od przełożonego?

Zachowanie polityka jest bardziej niejasne niż zachowanie poety.

Zachowanie artysty: outsiderstwo i żądanie uniwersalności.

Polityk ma przewagę nad artystą tylko wiekiem,

którego nie da się właściwie wykorzystać

może: móc.

Istotą sztuki i literatury jest to, że staje twarzą w twarz z istnieniem.

Tolerował zniekształcenia narodowe, religijne, rasowe i klasowe jedynie poprzez ich reinterpretację.

Reinterpretacja nazywa się modą.

Artysta uprawiał swobodniejszą krytykę.

Dla jasności, polityk zawsze szedł do artysty, a nie artysta do polityka.

⁵² Należy również pamiętać o zbiorze tekstów literackich *Antologia humana*, jak też szeregu zeszytów prezentujących pisma współczesnych autorów europejskich (Heidegger, Heisenberg, Valéry i inni). Seria ta została jednak zablokowana na polecenie Lukácsa i przekazana na przemiał, a samego Hamvasa zniesławiono i wyrzucono z pracy, skazując na rezygnację z jakiegokolwiek aktywności publicznej.

⁵³ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 292-321.

Nie wsiadajcie na dymiący komin”⁵⁴.

Hamvas i inni krytycy Lukácsowskich założeń bronili koncepcji roli sztuki jako takiej. Mówili, że poszerza ona pole antropologiczne, na którym dokonuje się rozumienie człowieka poszukującego prawdy. Lukács natomiast widzi w sztuce wyłącznie zadania i funkcje społeczne.

Nie tylko Hamvas i jego żona Katalin Kemeny krytykowali Lukácsowskie rozumienie sztuki. Podobnie czynił Ernő Kállai, węgierski krytyk sztuki, który zajmował się teorią sztuki skupionej wokół konstruktywizmu, zmarły w 1953 roku. Zarówno Kállai, jak i Hamvas już w drugiej połowie lat czterdziestych byli dobrze znanymi postaciami w dziedzinie sztuki i literatury. Obaj pozostawali w ścisłym kontakcie z tym, co działo się w kulturze europejskiej, współpracowali z artystami z Szentendre, otwierając liczne wystawy, kierując węgierskiego ducha w stronę idei rodzących się we współczesności.

Katalin Kemény, żona filozofa, poetka, teoretyk sztuki, tak to ujęła w wywiadzie opublikowanym w „Vigílii” w 1987 roku: „Atak – postrzegam to jako protest bezosobowego aparatu, który stworzył Lukács przeciwko otwartej wolności. Niestety, György wziął to do siebie... Do otwartego ataku przystąpił jednak dopiero wtedy, gdy ukazała się nasza książka o współczesnej sztuce węgierskiej. Atak nie był oparty na zasadach estetycznych, ale był oczywiście polityczny i dotknął wszystkich artystów, którzy właśnie zyskali wolny oddech. Ale celem wciąż był Béla Hamvas”⁵⁵.

Jaką postawę przyjmuje Lukács? W *Krucjacie Lukácsa przeciw awangardzie* Stefana Morawskiego czytamy:

Kwestią awangardy zajął się Lukács w sposób rozwinięty w latach trzydziestych (...) zinterpretował ekspresjonizm jako „wulgarno-demokratyczną” rewoltę związaną z wielkomięjską tematyką (...) Główną uwagę zogniskował nie na twórczości, lecz na jej programach. Zamiast analizować utwory (...) krytyk dobrał się ostro do jej wydawcy, Kurta Hillera, zarzucając mu, że nie atakuje wprost monarchii. Przy tym uznał ów kazus za znamienity dla postawy, która *quasi*-lewicowy protest rozcieńczała na domiar złego – jak pisał, w idealistycznej mistyce. Co więcej, połączył ekspresjonizm (w przeciwstawieniu do naturalizmu, który wyrósł z nielegalnej walki przeciw reżimowi Bismarckowskiemu) z mitologią, jaką zrodziło

⁵⁴ B. Hamvas, *Ne üljetek füstparipára!* [dostęp: 23.03.2023]

<https://adrot.hu/hamvas-kritikaja-avagy-senki-sem-ismerheti-igazan-belat>

⁵⁵ *A Vigília beszélgetése Kemény Katalinnal Hamvas Beraról II*, „Vigília” 1987 nr 9, s. 704.

pojawienie się arystokracji robotniczej, biurokracji partyjnej i anarcho-syndykalistycznych kontrpropozycji. Dlaczego i jak te zjawiska były współzależne, Lukács nie wyjaśnił. „Cygania” ekspresjonistyczna, jego zdaniem, miała w każdym razie kontynuować zwodzącą na manowce opozycję między sztuką a polityką, czego rezultatem był niewątpliwie antyburżuazyjny charakter tej twórczości. Antyfilisterstwo obróciło się jednakże szybko w antydemokracizm (...) Ekspresjoniści – stwierdził Lukács – chcieli przekształcić społeczeństwo, ale nie wiedzieli, jak tego dokonać, stąd ich niby-rewolucyjność, zubożenie treści ich utworów, przywiązywanie nadmiernego znaczenia do stylu (sposobu formowania wypowiedzi). Nietzscheizm, agnostycyzm, relatywizm – to ich fundament światopoglądowy, a ironia, groteska i kabaretowy cynizm to ich broń artystyczna. (...) Lukács podkreślił jego wyznanie, że podejmowane przez ekspresjonistów próby wyjścia z labiryntu były bezskuteczne i mylne, gdyż w sposób metafizyczny usiłowali uchwycić to, co istotne; a ich rewolta nie udała się, gdyż „*Um-wirklichkeit*” zmieniała się tylko w „*Un-wirklichkeit*”. Lukács przytoczył na zakończenie fragmenty książki Wilhelma Worringera *Abstraktion und Einfühlung* (1909), która – zaznaczył – nieprzypadkowo stała się biblią ekspresjonistów. Ucieczkę od rzeczywistości przed rokiem 1914 i maskaradę rewolucyjną po wybuchu wojny światowej krytyk tłumaczył tymi samymi przyczynami: niezrozumieniem przez ekspresjonistów rzeczywistości historycznej oraz buntem przeciwko niej tak ślepym i bezradnym, że ich drogi wiodły – za Worringerem – wstecz ku pierwotnym źródłom twórczości, do zderzenia się z tajemniczymi potęgami kosmosu⁵⁶.

Według Hamvasa prawdziwy artysta szuka prawdy w sferze moralnej. Z polemicznych tekstów Lukácsa jednak wynika, jakoby Hamvas głosił, że artysta funkcjonuje wbrew zasadom, którym podporządkowane jest społeczeństwo. Następnie pisze, co następuje: „Zjawisko to samo w sobie nie jest niczym nowym. Odkąd powstała filozofia irracjonalistyczna, która później doprowadziła do faszyzmu, istota artysty związana była z patologią”. Ale to tylko pierwszy punkt, w którym Lukács faktycznie łączy Hamvasa i Kállaiego – u zarania budzącej się dyktatury komunistycznej – z faszyzmem⁵⁷.

I na koniec Lukács po prostu odsłania sedno swoich przekonań. „We wszystkich tych sformułowaniach społeczne tło opisanych tu zachowań wyłania się nieświadomie i bezmyślnie: społeczeństwo kapitalistyczne, a mianowicie jego imperialistyczna forma, przeradza się w faszyzm”⁵⁸. Innymi słowy, Hamvas i Kállai, według Lukácsa, po prostu promują idee

⁵⁶ S. Morawski, *Krucjata Lukácsa przeciw awangardzie*, „Pamiętnik Literacki” 1979 nr 3, s. 153-184.

⁵⁷ T. W. Sennyey, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 292-321.

⁵⁸ Tamże, s. 292-321.

faszystów, ignorując wojnę światową i jej konsekwencje, podczas gdy w rzeczywistości Lukács promuje ideały marksizmu oraz leninizmu, marginalizując tych, którzy w przeciwieństwie do niego nadal mieli inną postawę intelektualną i przekonania. Lukács podkreśla: „Hamvas (...) niczym modny na Zachodzie kontrrewolucyjny publicysta, w świetle swego komicznego oświecenia widzi faszyzm i socjalizm jako jedno i podsumowuje je razem jako epokę kolektywną, której artystycznym wyrazem wręcz konieczną formą jest surrealizm i malarstwo abstrakcyjne”⁵⁹.

To zdumiewające, że Lukács tak dokładnie dostrzegł i opisał istotę książki *Rewolucja w sztuce*, a jednak ją odrzucił, bo nie mógł jej zrozumieć, a nawet więcej: nie chciał. Wolał dalej oczerniać Hamvasa i innych. Kontynuując swoje wywody, postawił mocną kropkę nad i. Oznajmił, że „światopogląd żołnierza Armii Czerwonej, partyzanta francuskiego czy jugosłowiańskiego nie jest identyczny ze światem opisanym przez Kállaiego i Hamvasa”⁶⁰.

To ostatnie sformułowanie jest prawdopodobnie prawdziwe w sensie wypowiedzenia tego, co odczytał Lukács w zawartości *Rewolucji w sztuce*. W tym nowym socjalistycznym świecie nie ma miejsca na wrażliwość jednostki, na indywidualne odkrywanie prawdy czy też własne rozumienie rzeczywistości. Wystarczy zacytować fragment charakterystycznej wypowiedzi Maksyma Gorkiego, uznawanego swego czasu nie tylko za wielkiego pisarza, ale niemal za „samodzielny niemal prąd literacki, swoistą instytucję” i wychowawcę wielu pokoleń twórców:

(...) Pisarze zawężili swój punkt widzenia, pozbawili się możliwości korzystania ze studium obyczajowości, zamknęli się «samotności własnej duszy», zadowolili się jałową «wiedzą o samym sobie», drążąc coraz głębiej samych siebie i puszczając wodze myśli oderwanej od życia. I okazało się, że człowiek staje się niezrozumiały poza rzeczywistością, która jest przesycona polityką. I okazało się, że człowiek, choćby nie wiem jak kunsztownie wymyślał siebie wciąż na nowo, pozostaje zawsze i mimo wszystko jednostką społeczną, a nie kosmiczną, jak jakaś planeta⁶¹.

⁵⁹ Tamże, 305.

⁶⁰ Tamże, s. 306.

⁶¹ M. Gorki, *Literatura i walka klas*, w: tegoż, *O literaturze. Referat wygłoszony na Zjeździe Pisarzy Radzieckich w dniu 17 sierpnia 1934 r.*, Warszawa 1951, s. 26; zob. też: J. Smaga, *Setna rocznica urodzin Maksyma Gorkiego (uwagi na marginesie jubileuszu)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 1970, z. 34, s. 75.

Szczególnie interesujące jest to, że w pismach Lukácsa pojawia się taka myśl jakby wbrew ideologicznym założeniom, że możliwe jest wewnętrzne wygnanie duchowe, które pojawia się jako możliwy opór wobec potworności świata. Czy jest to Lukacsowski brak konsekwencji we własnych założeniach? Czy może dostrzegał on jednak niemożliwość ujednolicenia indywidualnej wrażliwości w socjalistycznej wizji nowej sztuki? Czy można to interpretować jako pewnego rodzaju otwarcie na indywidualizm i sztukę prawdziwą? Na tle ostrych i jednoznacznych wypowiedzi ideologa socjalizmu wydaje się to wątpliwe. Jednak na podstawie przeprowadzonej krytyki, wręcz agresywnej, odczytujemy bez wątpliwości, że myśliciel sugeruje przeciwnikom zniknięcie, w miarę możliwości natychmiastowe wchłonięcie przez nowy sposób myślenia o świecie⁶².

Takie myślenie wykracza poza granice zwykłej estetyki. Jednak problematyka wyzwolenia i budowy demokracji ludowej nie spowodowała żadnej zmiany w zachowaniu naszych autorów wobec świata. Kosmiczna jedność i jedność zasad społecznych są w ich rozumieniu i dzisiaj takim samym światem tremendum, terroru i horroru, jak za czasów faszyzmu. Społeczeństwo było i pozostaje w coraz gorszym stanie, a jednostka w kryzysie⁶³.

Dalej Lukács oskarża Hamvasa o snobizm i powierzchowny mistycyzm wschodni – zarzuty te są podnoszone do dziś – a następnie nie może się powstrzymać od przytoczenia poglądów Lenina na temat materii: „Materia jest tym, co istnieje niezależnie od świadomości”. Mówi tym samym, że nie istnieje Wiekuisty, nie ma żadnej metafizycznej podstawy rzeczywistości, jest tylko materia, stąd właściwym imieniem jego boga jest Materia, a świętymi Marks i Lenin, papieżem Stalin, biskupem Rakosi, klerem zaś partia. Tak to właśnie przedstawia w swoim studium o Hamvasu, Kállaim i węgierskim życiu intelektualnym, co powoduje przerażające konsekwencje, a także wnioskuje, że każdy, kto nie dostanie się na ten komin (oczywiście odwołuje się tu do pamfletu Hamvasa), musi być faszystą⁶⁴.

O co chodziło? Zasadniczo o różnicę poglądów między filozofią Hamvasa i Lukácsa. Nie ma znaczenia, czy Lukács uznał Hamvasa za osobę nieważną z tego czy innego powodu, być może nawet nie ma znaczenia, czy Lukács naprawdę przyłożył rękę do wykluczenia go z węgierskiego życia intelektualnego. Ágnes Heller, uczennica Lukácsa, spytana w jednym z

⁶² Trzeba pamiętać, że istotą tego sporu jest miejsce i rozumienie sztuki abstrakcyjnej w nowo tworzącej się rzeczywistości społecznej Europy Wschodniej. Swoje stanowisko w tym sporze Lukács jasno określa w swoim artykule *Az absztrakt művészet magyar elméletei*, „Forum” 1947 nr 9, s. 715-727.

⁶³ T.W. Sennyei, *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 292-321.

⁶⁴ Tamże.

wywiadów o Hamvasa, o listę B i postawę Lukácsa, odpowiedziała: „Nie mógł tego zrobić jako profesor uniwersytecki”. Następnie dodała: „Uważam, że prace Béli Hamvasa są bardzo przeciętne. Ma kilka interesujących pomysłów, ale nie uważam go za jednego z głównych filozofów.”⁶⁵. Ágnes Heller jasno reprezentuje pewną postawę wybielania czy też wypierania pewnych oczywistych faktów w środowisku filozoficznym skupionym wokół postaci ideologa marksizmu.

A co na to Hamvas? Nie rozdziela etosu i logosu. Według niego artysta powinien żyć według wzoru, jaki zapisał w swoich dziełach. Dopóki „uświadamia sobie swoją podstawową pozycję”, jest samodzielną, „przejrzystą egzystencją”. Musi badać całość bycia, widzieć całościowo (nawet z perspektywy szczegółu), co określał mianem „orientacji uniwersalnej”. Praca jest „wtajemniczeniem”, które poprzez *katharsis* oczyszcza i przybliża do zrozumienia i akceptacji stworzenia, czyli również Boga, który jako jedyny istnieje i poniekąd pomnaża się w stworzeniu. Istnienie człowieka nie może mieć znacniejszego celu niż urzeczywistnienie boskości poprzez dojście do oświecenia i przebudzenia. Tymczasem Lukács odnośnie do sztuki przekonywał, że praca artysty powinna prezentować społeczeństwo, służyć celom politycznym i dydaktycznym i należy ją oddzielać od osoby autora; życie i twórczość nie są zatem jednym. Ponadto, nie ma Boga, a materia istnieje sama przez się.

Tak więc starcie o sztukę okazało się walką o życie. W latach 1948-1964 Hamvas żyje na wygnaniu, objęty całkowitym zakazem publikacji. Mimo to jego pisma rozchodzą się w podziemi, nielegalnie przedrukowywane przez sympatyków na maszynach do pisania. W okresie tym Hamvas kontynuuje naukę sanskrytu, łaciny, greki, hebrajskiego i chińskiego w dialekcie mandaryńskim. Zatrudnia się jako magazynier w fabryce w Tiszapalkonya. Znaczące pozostaje, że kiedy w latach 60. przeszedł na drugą emeryturę po pracy magazyniera (dlatego druga, że pierwsza był przymusowa w 1948 roku), wrócił ponownie do Szentendre. W latach objętych zakazem druku, tj. pomiędzy 1948 a 1968 rokiem, wydano, a stało się to w 1963 roku, zaledwie jedno dzieło Hamvasa, *Az egzisztencializmus után*. W 1964 roku powrócił do Budapesztu, gdzie spędził ostatnie cztery lata życia, zmagając się z ciężką depresją. Pisał i tłumaczył aż do swoich ostatnich dni. Zmarł na skutek wylewu krwi do mózgu 7 listopada 1968 roku⁶⁶.

⁶⁵ Wywiad Zoltána Boldoga z Ágnes Heller, „A kultúrember lelke” [dostęp:6.04.2023]; http://boldogsag.net/index.php?option=com_content&view=article&id=13403:a-kulturember-lelke-interju-heller-agnessel&catid=961:ifjukori-gondolkodoi-idealom-cseppben-a-tenger&Itemid=576

⁶⁶ Materiały dotyczące biografii Béli Hamvasa opracowałam na podstawie różnych źródeł, w tym m.in. wspomnień jego żony Katalin Kemeny.

Za opinią jednego stoi partia, za drugim krąg przyjaciół, za trzecim wspólnicy w interesie, za czwartym gromada uczniów. Wszelkie poważne i warte uwagi wypowiedzi, z jakimi się tu spotkałem, były zawsze opiniami jakiejś grupy ludzi, do których ona dotarła i którzy przyjęli ją za swoją. Każda wypowiedź była w istocie głosem oddanym w imieniu innych⁶⁷.

Hamvas przez całe życie uważał korupcję i pogoń za pieniądzem za jeden z głównych symptomów współczesnego kryzysu. W tej nowej, negatywnej utopii państwa totalnego opisuje klasę robotniczą w następujący sposób:

Wszystkie te klasy są stosunkowo wąskie w porównaniu z najniższymi. Część dzisiejszej burżuazji zostaje odseparowana, staje się władcą, finansistą i cielesnym arystokratą, oprócz getta. Największa część, jak widać nawet dzisiaj, schodzi do klasy robotniczej, proletariackiej, chłopskiej i przemysłowej. Warstwa środkowa znika całkowicie. Uciskani obywatele, przemysłowcy, robotnicy i chłopci tworzą razem kastę służących, która ma tylko jeden cel: pracować. Wolny czas, jeśli ma, spędza przy kinie, radiu, meczach sportowych, imprezach masowych i z tego czerpie nowe siły do pracy. Wszelkiego rodzaju idee opieki społecznej powoli upadają, po tym jak staje się jasne, że nigdy nie powstały one z potrzeby bezpośredniego życia społeczeństwa, i okazuje się, że ci, którzy pracowali w imię takich idei, byli w najlepszym razie oszustami, w rzeczywistości nieświadomi światowego oszustwa. Niewolnictwo staje się coraz bardziej widoczne⁶⁸.

Tama milczenia zerwała się w 1983 roku, wraz z pierwszą publikacją – *Kryzys świata* (*A Vilagválság*). Od tego momentu ukazują się kolejne: w 1985 roku trzytomowa powieść filozoficzna *Karnawał* – pisana przez Hamvasa w latach 1948-1951, 1987 – *Silentium, Tajny protokół, Unicornis*; w 1988 ukazują się *Sciencia Sacra, Pięć geniuszy, Filozofia wina* itd. (mniej więcej co drugi rok pojawia się kolejna publikacja). Pośmiertnie został odznaczony

⁶⁷ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁸ Cyt. za: T.W. Sennyey *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, dz. cyt., s. 292-321.

trzema nagrodami: w 1990 – nagrodą Kossutha⁶⁹, w 1996 – Magyar Örökség⁷⁰, w 2001 – Magyar Művészetért⁷¹.

Ten dorobek Hamvasa to próba odtworzenia obrazu świata, jaki zdaje się ukrywać pod literacką narracją węgierskiego pisarza, osadzoną w konkretnej, historycznie określonej rzeczywistości. Będzie ją charakteryzować podejście hermeneutyczne, to znaczy nie tylko nadzieja rozumienia, ale i uchwycenia procesu rodzenia się sensu skryzalizowanego, w przypadku Hamvasa, w formułowaniu tez dotyczących świata jako takiego. Trzeba podkreślić tutaj rolę tradycji, gdyż rozumienie nie zaczyna się w próżni, zawsze wtopione jest w dany kontekst, dziejowe doświadczenie, nawyki lekturowe, szerzej – kulturowe. Przywołana praktyka, zaprezentowana kanonicznie przez Hansa-Georga Gadamera w jego *Prawdzie i metodzie*, będzie w tym opracowaniu stałym punktem odniesienia⁷².

Tematy, wokół których będziemy się poruszać, dotyczą w ogólności wizji świata i antropologii prezentowanej przez Hamvasa. Odnajdujemy w nich wątki nawiązujące do egzystencjalizmu, mistycyzmu, a nawet psychologizmu (niemającego uznania u zwolenników Husserla), generalnie wpisujące się w nurt współczesnego idealizmu. Niekiedy tę koncepcję filozoficzną określa się mianem teozofii, jako że chce ona godzić różne religie, biorąc za podstawę kwestie etyczne, a raczej starając się zbudować z różnych konfesyjnych wartości jeden system normatywny.

Niewątpliwie nie wypada zaprzeczyć, że Hamvas uważnie nasłuchiwał filozoficznych głosów współczesności. Interesował się dokonaniem Sørensa Kierkegaarda, zwłaszcza opisanymi przez niego stadiami życia albo procedurą pseudonimowania. W poddawaniu się *Ananke* bez trudu dostrzegamy odpryski nauk Fryderyka Nietzschego, zaś w sposobie budowania myśli, chociażby w – często doprowadzanej do semantycznej skrajności – metaforyzacji języka, bądź (w ontologii) akcentowaniu „ograniczoności” ludzkiej egzystencji, echa typowo Heideggerowie. Wprawdzie człowiek nie jest przez Hamvasa rozpoznany jako byt bezcelowo rzucony w świat, ponieważ nawet jeżeli życie jest tragiczne, to niepozbawione celu – znajduje się on jednak w sytuacji pełnej napięcia i bezsilności. Swego rodzaju szansę

⁶⁹ Jest to najważniejsze odznaczenie państwowe przyznawane w dziedzinie nauki, sztuki i literatury. Nagrodę tę ufundowano w roku 1948 z okazji stulecia święta Wiosny Ludów, tj. 15 marca 1848 roku.

⁷⁰ Magyar Örökség – jest to nagroda przyznawana od 1995 roku za wkład w rozwój kultury węgierskiej.

⁷¹ Magyar Művészetért – przyznaje się od 1987 roku twórcom za uznanie twórczego wkładu w rozwój i popularyzację sztuki węgierskiej.

⁷² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Kraków 1993; P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O Hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004;

wyjścia z owej „nędzy” jest rozpoznanie się w Bogu, ale poprzez sam świat, będący odzwierciedleniem Boga, a nawet – być może za myślą Spinozy – samym Bogiem.

Hamvas proponuje spekulatywny, o systemowym odcieniu, rodzaj rozważań, najczęściej eseistycznych. Wszystko jest Jednym, dla którego świat przedstawia się jako skutek nieuporządkowanej projekcji. Z tej racji poszukiwanie owej „jedności” staje się pilnym zadaniem ściśle metafizycznym. W tej kwestii, oprócz filozofii Wschodu, Hamvas szuka wskazań u Mistra Eckharta, u Jakuba Böhme’go i u św. Augustyna. Natomiast we własnej koncepcji wykorzysta trzy węzłowe pojęcia, mianowicie: pojęcie kryzysu (*válság*), tradycji (*hagyomány*) i realizacji (*realizálás*). Staną się one przedmiotem analiz w dalszych częściach niniejszej dysertacji.

2. Jakiej filozofii Węgrzy potrzebują i czy taka filozofia jest możliwa?

Kultura węgierska w swojej najgłębszej istocie jest wielobarwna i szeroko otwarta, absorbuje i asymiluje wszystkie wpływy, jednoczy spuściznę duchową rozmaitych nacji i obejmuje rozległe horyzonty.

Mihály Babits⁷³

Tytuł tego podrozdziału nawiązuje do słynnego pytania księdza Feliksa Jarońskiego z zakonu Pijarów, które postawił 15 października 1910 roku w Akademii Krakowskiej: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Okoliczności wygłoszenia tej mowy były znamienne, ponieważ obchodzono wtedy rocznicę ustawy wiedeńskiej, w oparciu o którą na katedry uniwersyteckie powrócił język polski. Feliks Jaroński pytał o polską filozofię ponad dwieście lat temu, a sytuacja dotycząca kultury umysłowej w ówczesnej Polsce, pozbawionej politycznego bytu, przydawała jego wystąpieniu dramatyzmu⁷⁴. W związku z tym należy zastanowić się nad sytuacją panującą na Węgrzech i zapytać: jakiej filozofii Madziarzy potrzebowali i potrzebują

⁷³ Cyt. za: E. Cygielska, *Nyugat*, „Literatura na Świecie” 2002 nr 7-8, s. 22-93.

⁷⁴ W. Sajdek, *Jakiej filozofii pedagodzy potrzebują? O początkach pedagogiki uniwersyteckiej w Krakowie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2016 nr 2, s. 346.

i czy filozofia węgierska w ogóle jest możliwa? Te osobliwie brzmiące pytania w toku dalszych przybliżeń tracą, mam nadzieję, na swej dziwności. A skoro tak, pojawia się kolejna kwestia, mianowicie dotycząca źródeł filozoficznych inspiracji Hamvasa, bo przynależy on przecież, i przynależeć musi, do historycznie określonej tradycji intelektualnej.

Zagadnienie jest priorytetowe, gdyż stanowi element poważnego dla filozofii węgierskiej XIX-wiecznego dyskursu. Wzięły w nim udział znakomitości węgierskiej kultury filozoficznej: János Erdély⁷⁵, Pál Almasi Balogh⁷⁶. Ten ostatni szukał przyczyn filozoficznego opóźnienia węgierskich myślicieli wobec Zachodu, ale też sugerował, że filozofia węgierska zyska narodową barwę, kiedy zacznie wyrażać narodową identyfikację czy też tożsamość, pewien charakterystyczny węgierski wkład w dzieje filozofii uniwersalnej. János Erdély w przeciwieństwie do Balogha nie mówił o zacofaniu filozofii węgierskiej, ale o równoległym rozwoju wraz z innymi narodami, on też wskazywał, że węgierska recepcja myśli zachodniej jest taka sama, jak w każdej innej dziedzinie życia.

Porównywalnie Béla Hamvas. Jego uniwersalistyczne myślenie czerpie z bogactwa wielu tradycji. W historii filozofii węgierskiej nie jest wszak pierwszym, który podąża tą drogą. János Erdély podjął najwcześniejszą próbę opisu historii filozofii węgierskiej, wskazując na poszczególne jej okresy, a więc na jej początkowy okres⁷⁷, następnie środkowy związany z pracą Jánosa Apacsai Cseri i jego próbą stworzenia węgierskiej terminologii filozoficznej, oraz ostatni przedział czasowy, którego wyznacznikiem jest powstanie, jak też działalność Węgierskiej Akademii Nauk. Pomimo że odwołuję się do tego podziału, mam świadomość, że János Erdély, będąc filozofem XIX-wiecznym, nie mógł porządkować podziałów historycznych, których przedmiotem byłby XX wiek.

To, jak rozumiemy „filozofię węgierską”, zależy od sposobu, w jaki ją przedstawiamy. Podążając za opisem Aleksandra Bernata⁷⁸, należy powiedzieć, że w filozofii węgierskiej do XIX wieku w ogóle nie pojawiły się treści związane ze spirytualizmem oraz materializmem, a jeżeli się rodziły, niemal od razu ulegały samoistnieniu rozproszeniu. Czy ten fakt wystarczy,

⁷⁵ János Erdély – węgierski poeta, krytyki, pisarz, filozof i etnograf. Urodził się w 1814 roku w Nagykapos, w hrabstwie Ung, i kształcił się w protestanckim kolegium Sárospatak. W 1833 przeniósł się do Pesztu, gdzie w 1839 został wybrany członkiem Węgierskiej Akademii Nauk.

⁷⁶ Pál Almasi Balogh – lekarz, odegrał znaczącą rolę w debacie nad metajęzykiem medycznym, był lekarzem rodzinnym Istvána Széchenyiego i Lajosa Kossutha. Od 1836 redaktor Biblioteki Naukowej, jest autorem kilku artykułów medycznych, filozoficznych i społecznych.

⁷⁷ Węg. *ellökorszak* tłum. własne.

⁷⁸ Aleksander Bernát (1850-1927) – węgierski filozof, esteta, krytyk teatralny i tłumacz, członek Węgierskiej Akademii Nauk.

aby mówić o pewnej węgierskiej specyfice w omawianym teraz względzie? Kwestia recepcji myśli filozoficznej jest oczywista, chodzi tylko o rozróżnienie stanowisk: czy mówimy o zacofaniu, czy o recepcji tej myśli w sposób paralelny⁷⁹?. Trzeba też pamiętać, że recepcja nigdy nie jest po prostu automatycznym przejściem pewnego sposobu myślenia, ale zawsze formą określonej interpretacji.

Nie zdarzyło się nigdy w historii filozofii, poza jej wpolitycznymi początkami, aby nowo powstała koncepcja filozoficzna zrodziła się w oderwaniu od tego, co wydarzyło się uprzednio. Każda myśl, każda refleksja związana jest ze swoją poprzedniczką czy to przez negację, czy też przez świadomą kontynuację wątków myślowych pionierów. Nie byłoby Platona bez Sokratesa ani Arystotelesa bez Platona. To samo odnosi się do filozofii współczesnej: nie byłoby w pewnym sensie Heideggera bez Husserla itd. Powyższy proces ma przełożenie również na filozofię środowisk lokalnych, dlatego wypada mówić o rejonizacji niektórych zagadnień filozoficznych. A skoro tak, to określone rozwiązania problemów uniwersalistycznych mogą mieć swój specyficzny rys wynikający z regionalnych historii czy obyczaju religijnego.

Filozof nie funkcjonuje w oderwaniu od rzeczywistości. Z pewnością rodzi się więc pytanie: czy możliwe jest ludzkie działanie niezależne od kolorytu czasu i przestrzeni? Ale bez względu na udzieloną na to pytanie odpowiedź, rzetelność naukowa wymaga przybliżenia środowiska kulturalno-intelektualnego, z którego wyrasta nowa koncepcja filozoficzna. Nie chodzi naturalnie o to, by odtworzyć całość historii filozofii węgierskiej, ale by jak najwierniej przybliżyć uwarunkowania historyczne, swoistą aurę naukową, w której wzrastał Béla Hamvas.

W związku z powyższym warto zastanowić się nad najważniejszymi nazwiskami węgierskich filozofów XX wieku, których książki miały realny wpływ na kształtowanie się współczesnej kultury węgierskiej. To przede wszystkim: Karol Böhm, György Lukács, István Bibó, Béla Hamvas oraz znany filozof nauki Imre Lakatos, którego działalność naukowa, tak jak i w przypadku Györgya Lukácsa, przekroczyła granicę „lokalności” i na stałe weszła do historii filozofii. Tych pięciu myślicieli wiąże ze sobą, oprócz pochodzenia, również czas twórczej działalności, jak i wrażliwość na losy węgierskiej filozofii.

⁷⁹ Wykład prof. Andrasa Meszarosza wygłoszony 7.02.2017 roku na Węgierskiej Akademii Nauk MTA, tłum. własne, <https://www.youtube.com/watch?v=X0tFQXe4WP0> [dostęp: 19.04.2020]

2.1. Etapy rozwoju filozofii tworzącej się na Węgrzech

Jej źródłowe początki wiążą się ze scholastyką⁸⁰ i na ogół biernym wtedy przyjmowaniem komponentów rozwijającej się cywilizacji chrześcijańskiej. Najistotniejszą osobą tego wczesnego okresu dziejów myśli węgierskiej, co prawda żyjącą w dobie renesansu, był János Cseri Apácsai. Dzięki stypendium księcia Bethlena trafił do Holandii, zapoznając się tam z popularnymi wówczas poglądami. Nie zaproponował on własnej koncepcji filozoficznej⁸¹, raczej skupiał się na recepcji myśli Kartezjańskiej, ale co istotne, zaczął pisać po węgiersku, budując zestaw pojęć wchodzących w skład rodzącej się węgierskiej terminologii naukowej. Jednym z postulatów Apácsaiego było to, by kształcenie w szkołach odbywało się w językach narodowych⁸².

Drugi okres wyznacza powstania Węgierskiej Akademii Nauk, które zapoczątkowało długie lata powolnego rozwoju kultury naukowej, doprowadzając aż do współczesności. Tutaj zasadnicze okazują się wydarzenia i dzieła drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku, do których z wielką atencją będzie się odwoływał Hamvas. Jest to również czas największego rozwoju węgierskiej myśli filozoficznej. Niech drogowskazem w niniejszej sprawie będą słowa Jánosa Erdelyi z książki z 1885 roku *Nauki humanistyczne na Węgrzech (A bölcsészet Magyarországon)*:

Nasza nauka nie posiada takiej cechy ciągłości, która by świadczyła o jej wewnętrznej kontynuacji, a jedynie fragmentaryczne pisma. System przyszedł i został z nami jako gość, ale odszedł równie porządnie jak gość, zanim wrośliśmy w którykolwiek z nich. Jeśli nie chcieliśmy na polu nauki zostać w tyle za innymi narodami, byliśmy zmuszeni stawiać opór bez niego⁸³.

O starożytnych Węgrach niewiele wiadomo. Ten wojowniczy lud, który jako ostatni przybył do Europy z Azji prawdopodobnie około V wieku po Ch., nie cieszył się początkowo dobrą sławą, siejąc strach i zniszczenie. Jedyne, co o nich wiemy pewnego z zapisów

⁸⁰ J. Erdelyi, *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest, 1885 s. 5.

⁸¹ H. László, *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX század végéig*, Budapest 1977.

⁸² Zob. T. Kopyś, *Historia Węgier 1526-1989*, dz. cyt., s.112.

⁸³ *Nálunk e tudománynak nincs oly származatos, izrl-izre kimutatható folytonossága, hanem csak szakadozott irodalma. Lett és jött a rendszer hozzánk mint a vendég, el is ment rendesen mint az. Mieltt beéltük volna magunkat valamelyikbe: kénytelenek voltunk ellenni nélküle, ha nem akaránk elmaradni a pályán eljáró nemzetektől,* tłumaczenie własne, János Erdelyi *A bölcsészet Magyarországon*, 1885, s. 97.

historycznych z IX wieku, że ostatecznie zajęli teren nad Dunajem w jego środkowo europejskiej części. W obliczu zastanej kulturowo potęgi kultury średniowiecza chrześcijańskiego, ten na półkoczowniczy lud szybko zapomniał o swoich przywiezionych z daleka duchowych skarbach. Walcząc o przetrwanie, zarówno materialne, jak i duchowe, w konfrontacji z ówczesnymi mocarstwami politycznymi Europy i błyskawicznie rozwijającym się chrześcijaństwem, gotowi byli na głębokie ustępstwa, a ich ceną stało się zapomnienie własnych korzeni⁸⁴. Nie dysponujemy znaczącą wiedzą o ich duchowości, religijności, obyczaju. Antropolodzy twierdzą, że dysponowali pismem runicznym, ale brak jest materialnych dowodów potwierdzających ten fakt. Co ciekawe, w węgierskiej kulturze tęsknota za tym, co zostało zapomniane i – nie sposób zaprzeczyć – zaprzepaszczone, paradoksalnie będzie odbijać się echem za utraconym, choć nieuchwytnym „duchem węgierskości”.

W każdym razie niezaprzeczalnym faktem pozostaje, że Madziarzy pod przewodnictwem św. Stefana, pierwszego króla Węgier, przyjęli chrześcijaństwo i nadzwyczaj szybko zaakceptowali wzorce kulturowe łacińskiego średniowiecza. W lot zaczęły powstawać biskupstwa, klasztory, a wraz z rosnącymi potrzebami społecznymi związane z nimi szkolnictwo. W przyklasztornych szkołach królowała wtedy filozofia scholastyczna. Pierwszymi wykształconymi ludźmi w nowo ochrzczonej społeczności byli cudzoziemcy, którzy oprócz obyczaju chrześcijańskiego wprowadzali wśród możliwych panujące wówczas poglądy filozoficzne. Z prac Jánosa Erdeyi wiadomo, że pomimo prędkiego dopasowywania się do wypracowanych struktur społecznych, administracyjnych i zlatynizowania własnej kultury, język, którym posługiwali się koczownicy, okazał się tak silnie rozbudowany pojęciowo, że nie uległ w pełni wpływowi grecko-rzymskiemu i zachował swój autonomiczny charakter⁸⁵.

Powyższy proces najwyraźniej widać w zachowanej terminologii dotyczącej kwestii ludzkiej duchowości: *lélek* – dusza, *hit* – wiara, *értelem* – rozumienie, *isten* – bóg, *ész* – rozum itp. Są to stare pojęcia, tkające mocne dziedzictwo kulturowe⁸⁶. Nie znaczy to jednak, że pod wpływem nowych prądów myślowych i kontaktów z chrześcijaństwem nie nabierały one

⁸⁴ Pozwalam sobie na taką uwagę, ponieważ to zbiorowe „zapomnienie” o korzeniach będzie miało swoje konsekwencje w dziejach kultury węgierskiej, którą można by określić jako nieustanną tęsknotę za brakiem historii tego ludu, który jako ostatni przywędrował do Europy z głębokiej Azji. Porównaj: J. Snopek, *Węgry zarys dziejów i kultury*, Warszawa 2003, s. 26

⁸⁵ J. Erdelyi, *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest 1885 s. 5.

⁸⁶ Tamże.

nowych znaczeń. Wspomniany János Erdelyi zwraca uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż węgierskie określenia na *mówienie* (*beszéd*) i *rozum* (*ész*) mają podobny rdzeń, analogicznie do starożytnej greki, w której gdzie pojęcie *logosu* oznacza nie tylko mówienie, ale i rozumienie, a łącząc się z innymi przedrostkami, buduje nazwy w rodzaju „filologia” bądź „logika”⁸⁷. W języku węgierskim rdzeń słowa *ész* występuje zarówno w słowie „rozumienie”, „myśl” (*esz-me*), jak i w słowie „mówienie” (*b-esz-éd*). Tutaj przedrostek *b-* wskazuje na pewną uprzedniość czasową, co znaczy, że najpierw musiało zaistnieć pojęcie „rozum” (*ész*), żeby później pojawiło się pojęcie „mówienia” (*beszéd*). Być może to tylko naturalna logika języka, ale może też ślad archaicznej wrażliwości na otaczającą rzeczywistość.

W całym okresie wczesnym państwo węgierskie, jeśli chodzi o rozwój nauki pozostawało, w tyle za współczesną mu Europą zachodnią. Na jego terenie nie funkcjonowała żadna akademia, ale zapotrzebowanie na ludzi wykształconych stale wzrastało. Młody organizm państwowy dopominał się o pisarzy, kancelistów, jurystów, medyków, nauczycieli, którzy żeby zdobyć wiedzę, udawali się do odległych uniwersytetów m.in. do Włoch, Francji, Anglii, Holandii i do Polski⁸⁸.

Początkowy rozwój filozofii węgierskiej przypada na środkowy okres trwania scholastyki. Węgrzy, o dziwo, nader szybko dostosowali się do rzeczywistości łacińskojęzycznej. Łacina na Węgrzech będzie językiem urzędowym aż do roku 1844⁸⁹. Terminy związane z wiarą, wierzeniami i mądrością „ludową” przetrwały w leksyce jako *lélek*, *Isten*, *hit*, *ész*, *értelem*, *elme*⁹⁰. Zastanawiające pozostaje, że niektórzy węgierscy historycy za inicjującego myśliciela uznają św. Stefana, pierwszego króla Węgier, oczywiście mając na uwadze nie tyle akademicki wymiar jego aktywności, ile raczej aspekt mądrościowy, egzystencjalny, umożliwiający więź z kulturą całkowicie odmienną od tej, jaką propagowali Słowianie, Germanie i inne ludy zamieszkujące średniowieczną Europę.

Dlaczego wskazuje się na króla jako na mędrca, skoro na żadnego z pierwszych władców Polski, którzy na podobieństwo św. Stefana wprowadzali chrześcijaństwo i nowe porządki społeczne, nie używa się takiego określenia? Odpowiedź kryje się w dziele *De*

⁸⁷ Szerzej zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

⁸⁸ J. Snopek, *Węgry zarys dziejów i kultury*, Warszawa 2003, s. 52.

⁸⁹ Tamże, s. 150.

⁹⁰ *lélek* – duch, *Isten* – Bóg, *hit* – wiara, *ész* – rozum, *értelem* – rozumienie, *elme* – umysł.

*institutione morum ad Emericum ducem*⁹¹, które nie jest wyłącznie testamentem królewskim, lecz przede wszystkim śladem głębokiej refleksji nad tym, co znaczy państwo, władza, sprawiedliwość i moralność. W tym niecodziennym liście-testamencie do młodego księcia Imrego (Emeryka) ujawnia się filozof, który obserwuje nieuchronność oraz konieczność pewnych procesów społecznych. Moralista rozumiejący, że władca musi być cierpliwy, sprawiedliwy, bo tylko suweren słuchający mądrych rad będzie godnie sprawował rządy, broniąc za wszelką cenę prawdy.

W pewien sposób wizja państwa św. Stefana splatała się z koncepcją *Państwa Bożego* św. Augustyna, co tylko dowodzi wielkości władcy węgierskiego, który oprócz talentów wojskowych wyróżniał się wnikliwym, analitycznym umysłem i znajomością bieżących ruchów filozoficznych, dla których niekiedy znajdował praktyczne zastosowanie. Marzył, żeby jego dziedzictwo kontynuował syn-następca. Stąd kierowane wprost do niego zalecenia i sugestie w dziele *De institutione morum ad Emericum ducem*. Los wszakże nie okazał się łaskawy, jego syn przedwcześnie umarł, a po niezbyt długim czasie rozpadło się też państwo monarchy. W każdym razie *De institutione...*, pozostaje pierwszym łacińskim tekstem „węgierskiego” myśliciela, który ma poczucie narodowej tożsamości i odrębności względem Germanów i Słowian, poczuwa się do odpowiedzialności wobec całego ludu, spostrzega nadto siebie jako świadomie współtworzącego rzeczywistość, w której egzystuje.

Sposób myślenia o państwie, jego potrzebach spowodował, że król Stefan chętnie przyjmował na dwór cudzoziemskich uczonych, dlatego benedyktyn Gellért (Gerard) z Wenecji, potem ogłoszonym świętym mógł nauczać młodego księcia Imrego (Emeryka). Gellért studiował w Bolonii prawo, teologię i filozofię, był opatem klasztoru na wyspie św. Jerzego. W drodze do Ziemi Świętej, według tradycji, z powodu burzy musiał zatrzymać się w Dalmacji. Zmieniając plan, wyruszył na Węgry, gdzie namówiono go, aby pozostał i podjął dzieło ewangelizacji. Jest więc żywym przykładem płynnego przepływu treści z zachodu na wschód Europy⁹², co dało asumpt niektórym uczonym do uznania św. Gellérta za pierwszego węgierskiego scholastyka, choć na pewno nie o węgierskich korzeniach. Dzieło, na które się wskazuje, to *Deliberatio Gerardi Moresenae Aecclesiae* autorstwa świętego, przesiąknięte odcieniami neoplatonizmu i najbliższymi mu treściami chrześcijańskiej patrystyki.

⁹¹ Szerzej zob. L. Závodszy, *A szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrasái*, Budapest 1904.

⁹² J. Erdelyi, *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest 1885 s. 21.

Kolejne lata rozwoju filozofii węgierskiej w zasadzie nie przynoszą żadnej nowatorskiej problematyki. Mamy co najwyżej do czynienia z przekazywaniem motywów badawczych płynących z zachodniej Europy. Pojawiają się bez wątpienia postacie ówczesnych ludzi nauki, ale zasadniczo rozwijający się organizm państwowy potrzebował bardziej wykwalifikowanych urzędników niż myślicieli. Wśród osób pochodzących z tego okresu znajdują się: Pál Magyar – *Paulus Hungarus*, dominikanin, autor dwóch dzieł: *Summa de Penitentia* oraz *Notabilia Primae et Secundae Compilationis* jak i kolejny węgierski król Kalman Uczony – XII-wieczny reformator państwa⁹³. W XIII wieku pojawia się jeszcze Włoch Magyar Ágoston, który za czasów króla Karola Roberta wykazał się doskonałymi umiejętnościami doradczymi. Nie można ponadto nie wspomnieć o również XIII-wiecznym filozofie i astronomie Péterze Erdélyim, który zostawił po sobie liczne prace.

XIII wiek to, jak wiadomo, w Europie rozkwit scholastyki i spektakularny powrót dzieł Arystotelesa, które poprzez Hiszpanię, za pośrednictwem Arabów, zwłaszcza genialnego Awerroesa⁹⁴, dostają się do kręgu uczonych chrześcijańskich. W ten sposób zrodził się prąd filozoficzny zwany awerroizmem łacińskim. Głównym ośrodkiem tej nowej interpretacji stał się wydział filozoficzny (sztuk wyzwolonych, *atrium*) uniwersytetu paryskiego, z gruntu niezgodny z ortodoksją chrześcijańską. Na szczęście Albertowi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu udaje się dojść do takiego „oczyszczenia” arystotelizmu z awerroistycznego nalotu, że św. Tomasz tworzy najpełniej rozwiniętą syntezę teologiczno-filozoficzną, wrosła już na stałe w chrześcijański sposób myślenia i działania.

Na Węgry tego rodzaju kontrowersje nie dochodziły w sposób bezpośredni, jako że kwitła tam „sztuka komentarza” i dosyć powierzchowna lektura docierających tekstów scholastycznych⁹⁵. Ważne jednak, iż konstruują się podwaliny pod późniejszą filozofię

⁹³ Tamże, s. 21.

⁹⁴ Zob. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Préface A. Libera, Paris 2002, zwł. s. 151-228; S. Świeżawski, *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949, s. 20-22; J. Sochoń, *Renan*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.8, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2007, s. 742-744. Niektórzy badacze wszakże kwestionują ten, wydaje się, jeden z najważniejszych mitów założycielskich współczesnej humanistyki europejskiej. Skąd bowiem pewność, że kooperujący z chrześcijaństwem Arabowie byli muzułmanami. Przecież nie wszyscy Arabowie wyznają islam! W tym wypadku sporą część starożytnego dziedzictwa przekazali Europie arabscy chrześcijanie, czy ściśle mówiąc, wschodni chrześcijanie z Syrii. To nie islam zatem umożliwił zaistnienie Zachodu, lecz chrześcijanie ścigani przez muzułmanów, rozszerzających islamską sferę wpływów na całą planetę. Kwestia pozostaje w przestrzeni otwartego sporu. W każdym razie daje do myślenia fakt, że umysły tak potężne i głębokie jak Al-Farabi, Awerroes czy Awicenna znalazły starożytnych wyłącznie w tłumaczeniach na arabski wykonanych przez asyryjskich chrześcijan. Zob. P. Nowak, *Szkicownik mizantropa*, Warszawa 2023, s. 489-498.

⁹⁵ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010 s. 31.

węgierską, wzmocniane m.in. poprzez bezpośredni kontakt z zachodnimi myślicielami i studiami na europejskich uniwersytetach. Toteż fakt ciągłego „opóźnienia” względem filozofii zachodnich spowodował, że od samego początku myśl węgierska miała wyraźnie eklektyczny charakter, była pluralistyczna i otwarta na modne prądy myślowe.

Wiek XIV to czas panowania dynastii andegaweńskiej, znaczny rozwój piśmiennictwa, bliskie kontakty m.in. z Włochami, które potwierdza erygowanie przez papieża Urbana w 1367 r. najstarszego węgierskiego uniwersytetu w Pécs, do czego doszło na nadzwyczajną prośbę Ludwika Andegaweńskiego, choć uniwersytet ten dosyć szybko przestał istnieć, bo już w 1390 roku⁹⁶.

Tymczasem renesans węgierski przypada na XV wiek, kiedy kraj nadal tkwił w stagnacji jako rolnicze królestwo feudalne, a mimo to na jego terenie pojawiły się idee odrodzeniowe. Taki stan rzeczy wiązał się z postacią króla Macieja Korwina, wykształconego w nowej, humanistycznej tradycji, a zarazem mądrego i charyzmatycznego przywódcy, który poszerzył swoje władanie o ziemie zagranicznych nieprzyjaciół, zbudował wyrafinowany dwór, stworzył wspaniałą bibliotekę *Corvina* znaną w całej Europie oraz ufundował uniwersytet w *Pozsony*⁹⁷ (dzisiejsza Bratysława), który przez wiele stuleci pozostawał ważnym punktem na naukowej mapie Węgier.

Pozsony wróci jeszcze wielokrotnie, nie tylko w opisie historycznych faktów, ale i w biografii samego Béli Hamvasa, który kształtował swoje życie intelektualne przynajmniej początkowo, właśnie w *Pozsony*. Renesans nie sprzyjał rozwojowi naukowego języka węgierskiego. Królowi Maciejowi (*Mátyás*) wielkiemu humaniście i miłośnikowi filozofii, rozwój taki pozostawał całkowicie obojętny. Dopiero protestantyzm przyniósł pewne głębokie

⁹⁶ S. A. Sroka, *Historia Węgier do 1526 roku*, dz. cyt., s. 81.

⁹⁷ Podaję za: T. Kopyś, *Historia Węgier 1526-1989*, dz. cyt., s.114; Robert C. Davis, Beth *Lindsmith*, *Ludzie renesansu*, przekł. A. Górka, Poznań 2012, s. 108-109. *Pozsony*, a w zasadzie współczesna Bratysława, nie była miejscem obojętnym dla życia polityczno-kulturalno-naukowego Węgier. W XVIII wieku mieścił się tutaj drugi ośrodek, po Peszcie, co do ilości drukowanych książek. To w *Pozsony* powstała jedna z pierwszych przyuniwersyteckich księgarni. To również w *Pozsony* zaczęło się ukazywać, od 1764 r., pierwsze regularne pismo („*Pressburger Zeitung*”). Na pierwsze czasopismo w języku węgierskim trzeba było jeszcze poczekać, mianowicie do roku 1780, kiedy zaczęto wydawać w *Pozsony*, *Magyar hirmondó*. W tym królewskim mieście mieściły się ewangelickie gimnazja, kształcące inteligencję węgierską. Co ciekawe, pozostałe czasopisma, w tym okresie były wydawane przez absolwentów kolegium protestanckiego w *Pozsony*.

zmiany, a to za sprawą m.in. Alberta Szencsi Molnára⁹⁸ i Pázmány'a⁹⁹. Wprowadzali oni nową jakość w terminologii dotyczącej filozofii, np.: *állat – substantia; bizonnyitás, bizonnyóság – argumentum; csalátas – illusio; elmetétovázás, elmecsavargás – distractio; érzékenység – sensus; gondolkodás – phantasia, imaginatio; indulat – perturbatio animi; itélet – sententia; jószág, lelki jószág – virtus; képezés – imaginatio, phantasia, itd.*¹⁰⁰. Pomimo znaczącego wkładu w budowanie struktur nowego, „narodowego” języka ściśle filozoficznego, wciąż nie można mówić o nim jako takim, gdyż nadal króluje łacina, a nowo tworzone terminy są, by tak nazwać, nieporadne semantycznie.

Pozsony stał się miejscem spotkania różnych kultur i religii, gdzie wytworzyły się dogodne warunki pracy twórczej. Miasto pod koniec XIX wieku składało się z mieszaniny etnicznej głównie trzech narodowości: około 41% Niemców, 40% procent Węgrów oraz około 15% Słowaków¹⁰¹. Dane te wskazują bezsprzecznie na wielokulturowość rejonu, w którym kształtował się Béla Hamvas.

Wróćmy jednak do XV wieku. W tym czasie, poza już wspomnianymi, istniały jeszcze dwa inne uniwersytety, w Pécs (od 1367 roku) i w Starej Budzie (od 1389 roku). Uchodziły one za dosyć słabe i przyszli adepci nauki wybierali uczelnie zagraniczne, poza włoskimi oczywiście, Paryż oraz często Pragę lub Kraków¹⁰². Król Maciej Korwin, władca przesiąknięty ideami renesansu, interesował się współczesnymi mu naukami i treściami filozoficznymi. Na jego prośbę Marsyliusz Ficino, autor *Teologii Platońskiej*¹⁰³ włoski humanista, współtwórca Akademii Florenckiej, wysyła na królewski dwór w Budzie florenckiego filozofa Filipa Valoriego (Fillippo Valori), aby ten wprowadził króla w nowo odkrywaną myśl Platońską.

Okres panowania Macieja Korwina, przypadający na lata 1458-1490, to czas rozkwitu kultury węgierskiej. Sam monarcha był człowiekiem wszechstronnie wykształconym, znał

⁹⁸ Albert Szencsi Molnár – był węgierskim pastorem kalwińskim, językoznawcą, filozofem, poetą, pisarzem religijnym i tłumaczem. Większość życia spędził na terenie dzisiejszych Niemiec, mieszkał m. in w Heidelbergu, Marburgu. Większość jego twórczości powstała właśnie tam, poza terytorium Węgier.

⁹⁹ Peter Pázmány – węgierski duchowny katolicki, arcybiskup metropolita ostrzyhomski, prymas Węgier i kardynał; kontrreformator, teolog i filozof. Początkowo przebywał w Krakowie, następnie uczył się w Wiedniu i studiował teologię w Rzymie.

¹⁰⁰ Gyula Kornis, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, Budapest 1907, s. 4.

¹⁰¹ Dane pochodzą z artykułu napisanego przez Ákosa Jezsó. <https://maek.lutheran.hu/hirek-esemenyek/a-90-eves-bratislava-es-az-1000-esztendos-pozsony>

¹⁰² J. Snopek, *Węgry. Zarys dziejów i kultury*, dz. cyt., s. 115.

¹⁰³ Zob. szerzej: G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004, s. 22-25.

płynnie sześć języków, oddawał się z zapałem pasji astrologicznej i zaczytywał się w dziełach historycznych i klasycznych. Studiował we Włoszech i stąd jego bliskie kontakty z kulturą włoską. W tym okresie wielu młodych Węgrów studiowało we Włoszech i również wielu Włochów przyjeżdżało na Węgry, by zdobyć wiedzę, mimo że źródłem ówczesnego naukowego postępu były właśnie Włochy. Z inicjatywy królewskiej powstaje pierwsza drukarnia węgierska, działająca w latach 1472-1477¹⁰⁴. A jak to oddziaływało na filozofię tamtego okresu?

Jan Skoczyński, opisując odrodzenie w Polsce, wskazuje na kilka znaczących faktów. Nie sposób, zauważa, wyznaczyć konkretne ramy czasowe, ponieważ gdy na zachodzie Europy rozkwita nowa epoka, w Europie środkowej nadal dominuje myśl scholastyczna, stąd dominacja eklektyzmu i filozoficznego naśladownictwa¹⁰⁵. Pozwalam sobie odwoływać się wprost do propozycji interpretacyjnej Skoczyńskiego, ze względu na zaskakującą analogię rozwojową obu narodów (polskiego i węgierskiego).

Węgry doby renesansu są państwem o mozaikowym modelu religijności. Toteż gdy 1548 roku, podczas obrad sejmu w Pozsony, zdecydowano o większych możliwościach rozwijania nowych szkół, od tej pory nie musiały już one być jedynie przy klasztorach, lecz mogły je zakładać inne grupy wyznaniowe lub nawet osoby świeckie. Przykładem tego rodzaju świeckiego mecenatu był Tamas Nádasdy¹⁰⁶, który założył szkołę w Sárvár-Újsziget. Zdarzały się też nader niespodziane sytuacje, kiedy to istniejące przy kapitule kolegium działało z woli esztergomskiego biskupa, a znajdowało się pod kontrolą protestanckiej rady miejskiej. Taka konstrukcja kulturalno-społeczna pozostaje niewątpliwie jednym ze źródeł bogactwa węgierskiej kultury do dzisiaj¹⁰⁷. Nie chcę przez to powiedzieć, że w każdym przypadku mieliśmy do czynienia z harmonijną współegzystencją, pozbawioną napięć i w pewien sposób względem siebie wewnętrznie obojętną. Wręcz przeciwnie, konflikty rodzące się na styku

¹⁰⁴ S. A. Sroka, *Historia Węgier do 1526 roku*, dz. cyt., s. 111.

¹⁰⁵ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁶ Tamas Nádasdy – jedna z czołowych postaci historii Węgier. Kształcił się w Grazu, Bolonii i Rzymie. W 1521 roku towarzyszył w drodze do Budy Tomaszowi Kajetanowi, którego papież wysłał na Węgry, aby głosił krucjatę przeciwko Turkom, jako jego tłumacz. W 1525 został członkiem rady stanu i z polecenia króla Ludwika II wybrał się na sejm do Spiru z prośbą o pomoc w zbliżającej się wojnie tureckiej. Podczas jego nieobecności doszło do katastrofy Mohacza, a Nádasdy wrócił na Węgry, by eskortować królową wdowę z Komáromu do Pozsony. Później został wysłany z propozycją ofiarowania korony węgierskiej arcyksięciu Ferdynandowi, a po jego koronacji (3 listopada 1527) mianowano go komendantem Budy. Po zdobyciu Budy przez Sulejmana Wspaniałego Nádasdy przeszedł na stronę króla Jana I. Założył szkołę oraz drukarnię w Újsziget.

¹⁰⁷ Zob. T. Kopyś, *Historia Węgier 1526-1989*, dz. cyt., s. 68-72.

różnych światopoglądów zmuszały koegzystujących ze sobą ludzi do ciągłej polaryzacji stanowisk, co kulturowo było niezwykle inspirujące. Dotyczyło to również samego Béli Hamvasa, którego rodzice pod szyldem katolicyzmu i protestantyzmu tworzyli zgodny, otwarty na odmienności krąg wspólnotowy.

Cofnijmy się jednakże do renesansu węgierskiego. Kolejny, koronny etap w dziejach filozofii węgierskiej wiąże się z postacią Jánosa Apácsaiego Cseri, tłumacza dzieł Kartezjusza i ówczesnych debatujących z nim myślicieli niemieckich. Jego zasługą jest m.in. wprowadzenie do humanistycznego obiegu fundamentalnych terminów: *bérekasztés* – *conclusio*; *elosztáas* – *destructio*; *elrakás* – *dispositio*; *elrendelés* – *methodus*; *elbontás* – *analysis*; *egyberakás* – *synthesis*; *értés v. Értelem* – *intellectus*; *csupa értés* – *perceptio simplex*; *feltétel* – *propositio*; *felvétel* – *assumptio*; *foglós okoskodás* – *sylogismus compositus*; *jegy* – *nota* itd¹⁰⁸. Według Gyuli Kornisa wkład Apácsaiego w dzieje filozofii węgierskiej jest znaczący, choć nie na tyle, by móc nazwać go (generalnie) twórcą węgierskich pojęć filozoficznych¹⁰⁹. Napisał on dwa dzieła: *Magyar Logikátska* (1653) oraz *Magyar Encyclopaedia* (1654). Ostatnie z przywołanych powstało na podstawie Kartezjańskiego *Principia philosophiae* oraz rozprawek Amesiusa i Ramusa¹¹⁰. Nie odegrały one wszakże większej roli w rozwoju węgierskiej filozofii, choć znaczenie aktywności przekładowej Apácsaiego godne jest wielokrotnego podkreślenia.

Po Apácsaim nastąpił krok wstecz. Aż do końca XVIII wieku niemal cała literatura naukowa pojawiała się znowu w języku łacińskim, nawet jeśli oryginalny tekst powstawał po węgiersku. Tłumaczy się go po prostu na łacinę i w takiej wersji dochodzi do publikacji. Między innymi ze względu na ten proces wskazuje się w historiozofii filozofii węgierskiej na swego rodzaju zastój naukowy. Bez własnej terminologii przecież każda próba filozoficznego opanowania świata więdnie i traci na znaczeniu.

Nieco nowego powiewu w kulturę węgierską wnieśli jezuici (już w epoce baroku), co widać na przykładzie szkolnictwa. Powstaje kolegium w Nagyszombat (1615 rok), a następnie szkoły w Pozsony i Győr. Za sprawą działania Pétera Pázmányego na miejscu starego kolegium jezuickiego zbudowano w Nagyszombat uniwersytet, który 1741 roku zostaje przeniesiony

¹⁰⁸ K. Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, Budapest 1907 s. 5-6.

¹⁰⁹ Tamże, s. 6.

¹¹⁰ Amesius-William Ames był angielskim purytańskim duchownym, filozofem. Żył w Holandii i jest znany ze swojego zaangażowania w kontrowersje między kalwinistami a arminianami. Ramus – Petrus Ramus, francuski naukowiec, filozof i konwertyta hugenotów, zamordowany podczas masakry w dzień św. Bartłomieja w sierpniu 1572 roku.

przez Marię Teresę do Budy, a następnie w 1784 roku do Pesztu, stając się równocześnie wiodącą uczelnią w kraju. Początkowo funkcjonowały w jego strukturze wyłącznie fakultety teologii, filozofii i prawa. Przy uczelni prężnie działała też uniwersytecka drukarnia¹¹¹.

Renesans to też czas silnej emancypacji języka węgierskiego, któremu nieustannie zagrażały współegzystujące ludy niemadziarskie, ale i dwa dominujące języki: łacina i cerkiewnosłowiański. To istotne, gdyż w kulturze węgierskiej niemalże od początku jej istnienia funkcjonuje silne uczucie odrębności, inności i swego rodzaju osamotnienia na tle innych narodów Europy, poczucie, że tę odrębność i wyjątkowość trzeba chronić, by nie uległa zniszczeniu lub rozmyciu. Ale przecież język to żywy organizm, nieustannie się zmieniający, reagujący na obecność innych języków, przyjmujący i odpierający narzucające się zewnętrzne wpływy. Język węgierski doby renesansu coraz bardziej zaczął wypierać łacinę, stopniowo przejmując funkcje języka administracji. Z czasem kultura węgierska stała się na tyle atrakcyjna, że wielu oficerów i urzędników niemieckich przed i po wyzwoleniu spod jarzma tureckiego identyfikowało się z nią¹¹². Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że przez kilkaset lat Węgry dzieliły się na trzy ośrodki dwa były pod panowaniem korony habsburskiej i Turcji a jedno pozostawało wolnym terytorium węgierskim jakim były ziemie Erdelyi, czyli Transylwanii. W wyniku okupacji tureckiej nastąpiły ogromne straty wśród ludności węgierskiej. Po odepchnięciu Turków z terytorium okupowanego przez Imperium Osmańskie, po blisko 150 latach, nowe władze pod panowaniem dynastii habsburskiej prowadziły politykę intensywnego zasiedlania pustych terenów osadnictwem niemieckim.

W każdym razie, w porządku filozoficznym XVI wiek przydzielił węgierskiej filozofii rolę służebnicy teologii¹¹³. W ten sposób dochodzimy do momentu, w którym rozpoczyna się drugi okres rozwoju filozofii węgierskiej, począwszy od działalności Jánoša Cseri Apácsai, aż do powstania Węgierskiej Akademii Nauk. W tym przedziale czasowym zaczęły na tereny Węgier przenikać idee oświeceniowe. Był to trudny moment historyczny. Kraj w wyniku różnych działań politycznych błyskawicznie stawał się prowincją kulturalną pozbawioną infrastruktury, kontaktów z zachodnią Europą, mecenasów, brakowało drukarni oraz czasopism, a więc odpowiednika polskiego dworu królewskiego spełniającego rolę mecenatu.

¹¹¹ T. Kopyś, *Historia Węgier 1526-1989*, dz. cyt., s. 111.

¹¹² Tamże, s. 119.

¹¹³ Wykład prof. Andrasa Meszarosza wygłoszony 7.02.2017 roku na Węgierskiej Akademii Nauk MTA, tłum. własne, <https://www.youtube.com/watch?v=X0tFQXe4WP0> [dostęp: 19.04.2020]

Jedynymi dużymi ośrodkami kulturalno-społecznymi były miejskie Buda i Pest, zamieszkane w tamtym czasie głównie przez ludność niemiecką¹¹⁴. Pomimo przeszkód jakobiński wiatr rewolucji z Francji dotarł nad węgierską część Dunaju za sprawą filozofa i publicysty Ignaca Martinovicsa, postaci niejednoznacznej moralnie, jako że okazał się donosicielem cesarza austriackiego Leopolda II. Martinovics wykładał (niezbyt długo) na uniwersytecie lwowskim. W 1788 roku napisał anonimowo po francusku rozprawę filozoficzną pod tytułem *Memoires philosophiques ou la nature dévoilée*. Ale to tylko jedna z jego kilkudziesięciu rozpraw, które głównie pisał po łacinie a tylko tę jedną napisał po francusku, a żadnej po węgiersku. Zaangażowany intensywnie w politykę, świadom swej tożsamości narodowej, stał się przywódcą ruchu radykałów społecznych na Węgrzech. Jego buntowniczy *List otwarty do cesarza Franciszka* okazał się dla niego tragiczny, gdyż 20 maja 1794 ścięto mu głowę.

Czas oświecenia wzmocnił potrzebę zyskania języka narodowego, tym bardziej że podobna fala walki o narodowe języki przetoczyła się wówczas przez całą środkową Europę. Znamy ją z historii Polski. Na Węgrzech poza wymiarem kulturowym miała ona również aspekt polityczno-patriotyczny. Chodziło nie tyle o odtwarzanie lub rekonstrukcję języka, ile raczej o odnowienie i uszlachetnienie mowy węgierskiej, jej wzbogacenie i uelastycznienie¹¹⁵. Nie zapomniano również o konieczności tworzenia technicznego języka wypowiedzi filozoficznych.

W związku z powyższym nazwijmy oświecenie momentem przebudzenia intelektualnego¹¹⁶. Cechuje je silny akcent położony na racjonalne ujęcie rzeczywistości. Miało ono zupełnie inny charakter w Niemczech, w których radykalny racjonalizm rozwijali Gottlieb Leibniz i Christian Wolff, a potem Immanuel Kant, inny wymiar przybrało we Francji, w której pod okiem Denisa Diderota, przy współpracy m. in.: Etienne'a Bonnot de Condillaca, Jeana Le Rond d'Alamberta, Clauda Adriana Helvetiusa, Charlesa Montesquieu, Jeana Jaques'a Rousseau czy Voltaire'a, powstaje *Wielka encyklopedia francuska*, do dzisiaj uważana za najślawniejsze dzieło oświecenia na świecie. Epoka oświecenia ma też specyficzne angielskie oblicze Johna Locke'a, Davida Hume'a, w której rozum podporządkowuje się danym empirycznym, ale i specyficznemu rozumianemu zdrowemu rozsądku szkockiej szkoły filozoficznej (*common sense*), reprezentowanej przez Thomasa Reida i Dugalda Stewarta.

¹¹⁴ J. Snopek, *Węgry zarys dziejów i kultury*, dz. cyt., s. 178.

¹¹⁵ Tamże, s. 180.

¹¹⁶ Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przekł. T. Zatorski, Warszawa 2010.

Zatem możemy śmiało się pokusić o stwierdzenie, że należy mówić o zjawisku pewnej lokalności filozoficznej, jako specyficznie dla danego obszaru rozumianych lub rozwiązywanych zagadnień uniwersalnych¹¹⁷.

Epoka ta przywiązywała wielką wagę do pedagogiki, chodziło bowiem o unowocześnienie całego procesu dydaktycznego, wprowadzenie doń osiągnięć ówczesnej nauki. Pojawiło się też nowe zjawisko, które spowodowało, że zdobywcy badawcze opuścili mury akademickie, założono towarzystwa naukowe, jak też akademie nauk. Wyniki osiągnięć uczelnianych zaczęto publikować w czasopiśmie. Nauka stała się jednym z najważniejszych przedsięwzięć społecznych.

Wskazane fakty, zaistniałe także w porządku politycznym, miały naturalnie swoje odzwierciedlenie nie tylko w Polsce czy we Francji, ale i na Węgrzech, choć tutaj w mniej skrajnym wymiarze. Ten umiarkowany radykalizm dotyczył też podejścia do kwestii religijnych. Ateizm w czystej postaci nigdy się nie pojawił, rozwijały się natomiast deizm oraz najróżniejsze formy religii naturalnych. Ideologia oświecenia znalazła akceptację w części elit społecznych, w tym także wśród kleru, analogicznie w Polsce i na Węgrzech. Wspomniany wcześniej Ignac Martinovics był franciszkaninem zaangażowanym społecznie, ale oprócz uprawianej przez siebie polityki pozostawał czynnym piszącym filozofem.

Vilmos Pfeifer w książce *Węgierscy filozofowie końca XVIII wieku* pisze, co następuje: „Oświecenie oznaczało odświeżenie treści w naszym myśleniu i formalnie przyjęcie języka narodowego w naszej literaturze filozoficznej pod koniec XVIII wieku”¹¹⁸. Mniej więcej od 1760 roku zaczynają się widoczne zmiany, które w przyszłości będą miały kluczowe znaczenie dla kultury węgierskiej. Przeobrażenia dotyczyły m.in. sfery pytań religijnych¹¹⁹ i choć oświecenie wchodziło z pewnym opóźnieniem na terytorium Węgier, to jego wpływu nie dało się zatrzymać. Wyraźnie bowiem zaczęła się zmieniać mentalność ludzi, szczególnie tych odpowiadających za edukację społeczeństwa. Rozpoczynają działalność szkoły jezuickie ze swoim zachowawczym, bo wciąż jeszcze scholastycznym, sposobem kształcenia i z wszechpanującą łaciną¹²⁰. Działo się tak dlatego, że łacina dysponowała cechą, którą nie

¹¹⁷ Zob. szerzej: G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenia*, tłum. K. Wudarska, Warszawa 2018.

¹¹⁸ V. Pfeifer, *Magyar filozófusok a XVIII század végén* Szeged 1941, s. 10.

¹¹⁹ Tamże, s. 6.

¹²⁰ Tamże, s. 11.

dysponował język węgierski, mianowicie scalała różne narodowości współżyjące na terytorium Węgier.

Oczywiście, nie znaczy to, że zabrakło wybitnych umysłów. I tak Bernard Sátor¹²¹, filozof o jak najbardziej scholastycznym wykształceniu i podejściu do rzeczywistości, ulegając niejako czarowi oświecenia, widział konieczność wprowadzenia języka węgierskiego do nauki¹²². Ale zdecydowanie ignorował wszystko, co wiązało się z naukami przyrodniczymi, uznając je za obrazoburcze i niepotrzebne. Nie przyjmował do wiadomości m.in. teorii kopernikańskiej¹²³. W 1772 roku Bernard Sátor, który w tym czasie był nauczycielem w Eger, publikuje pracę napisaną po węgiersku, *Filozofia w języku węgierskim (Magyar Nyelven Philosophia)*.

Najogólniej mówiąc, koniec XVIII i początek XIX wieku to okres nasilonej odnowy zaniedbanego języka węgierskiego, w czasie kiedy w rodzinach szlacheckich i arystokratycznych używa się wyłącznie języka niemieckiego. Tylko czeladź i chłopstwo mówi po węgiersku. Dzieci z rodzin szlacheckich i arystokratycznych (zdarzało się) w ogóle nie używają języka węgierskiego, czego dowodzi chociażby inny XIX-wieczny filozof węgierski, Gustáv Szontagh, który węgierskiego uczy się już jako osoba dorosła. Wracając do terminologii technicznego języka filozoficznego zaproponowanego przez Sartoriego Bernáta, najczęściej były to określenia bardzo zachowawcze, na tyle, że jego poprzednik, János Apacsai Cseri zdecydowanie był naukowo odważniejszy, a przez to i jego propozycje oddziaływały bardziej znacząco. Nie była to jedyna oferta w tej kwestii. Nową zgłosił opat Bernát Benyák¹²⁴, zwłaszcza że pisał po węgiersku, mimo że łacina wciąż jeszcze pozostawała językiem wszystkich dziedzin naukowych. Jego projekty terminologiczne spotkał różny los, niektóre się przyjęły, inne popadły w zapomnienie. Niestety, również i on powtarzał błąd swoich poprzedników, mianowicie jednemu pojęciu łacińskiemu przydając wiele pojęć węgierskich i tym samym zwiększając, i tak już spory, chaos terminologiczny. Oto przykład: *objectum* tłumaczy jako *elmetzél, gondolattzél, gondolattárgya, szemlélet, tulajdonat*. Czasem sam dostrzegał ten mankament, pisząc:

Bardzo dziś się pogarsza starowęgierski,

¹²¹ Bernard Sátor – minority, filozof, teolog.

¹²² V. Pfeifer, *Magyar filozófusok a XVIII század végén*, Szeged 1941, s. 13-14.

¹²³ Tamże, s. 14.

¹²⁴ K. Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, Budapest 1907 s. 10-11.

*Węgier węgierskie słowa ledwo co poznaje,
Ponieważ nowe przewyższają i są powodem tego, że
słowiański psuje węgierskość¹²⁵.*

Godną uwagi rolę w rozwoju myśli oświeceniowej odegrali Elek Cörver i Alexius Jaroslai¹²⁶. Ich zasługą było przybliżenie swoim współczesnym francuskiej i włoskiej myśli filozoficznej¹²⁷. Wśród nich znalazł się wspomniany wcześniej Benyák Bernát, którego na Węgrzech uznaje się za najważniejszego filozofa swego stulecia¹²⁸. To on rozpoczął nauczanie filozofii po węgiersku w Peszteńskiej Akademii. Uformował postać języka naukowego, którego wcześniej w ogóle nie było¹²⁹. Równocześnie opracował historię filozofii węgierskiej, która ze względów politycznych nie mogła zostać opublikowana¹³⁰. Jego wpływ jako nauczyciela i mistrza na młode umysły był ogromny.

XVIII wiek w Europie rozwija się pod filozoficznym panowaniem Kanta i kantyzmu. Dzieła mistrza z Królewca są wtedy szeroko komentowane, wywołują polemiki i ostre sprzeczki. I właśnie z tego czasu wyrasta „złoty wiek” filozofii węgierskiej. Bez niego nie byłoby takich myślicieli, jak Sámuel Köteles, Gusztáv Szontagh i wielu innych¹³¹. Bezspornym faktem jest, że nie można ich osiągnąć porównywać z wybitnymi i wpływowymi dziełami samego Kanta, Leibniza, Wolffa, Berkeleya czy Hume’a. Niemniej jednak dla „domowej” węgierskiej filozofii są znaczące, na tyle, że nie sposób wyobrazić sobie dalszego rozwoju filozofii na Węgrzech bez tej twórczości¹³², która stale dopełnia się wraz z przemianami zachodzącymi w europejskiej kulturze.

¹²⁵ Tamże, s. 12 („*Az agg magyar ma sok romlás éri,*

Magyar a magyar szót már alig esméri,

Mert az újittottak fölmúlják az ókat,

A tótul magyarságmegrontja azokat”).

¹²⁶ Elek Cörver – urodzony na Słowacji w rodzinie węgierskiej filozof i matematyk, Alexius Jaroslai – opracował historię filozofii węgierskiej. Obaj należeli do zakonu pijarów.

¹²⁷ K. Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, dz. cyt., s. 16.

¹²⁸ Tamże, s. 17.

¹²⁹ P. Vilmos, *Magyar filozófusok a XVIII század végén*, Szeged 1941 s. 18

¹³⁰ Tamże, s. 18.

¹³¹ P. Vilmos, *Magyar filozófusok a XVIII század végén*, Szeged 1941 s. 24.

¹³² Tamże, s. 24.

I tak, początek XIX wieku na Węgrzech należy traktować jeszcze jako przyswajanie oświeceniowej myśli Kanta. W ogóle sporym zainteresowaniem cieszy się cały idealizm niemiecki, w tym filozofia Schellinga i Hegla. W horyzoncie dyskusji nad zagadnieniem tak zwanej filozofii narodowej warte w tym momencie rozważań jest wskazanie, że narodowość nie jest kwestią biologiczną, ale jednoznacznie duchową, że samoświadomość narodowa jest procesem ciągłego określania się przeszłością i poniekąd przyszłością, procesem utwierdzania się w budowie tożsamości narodowej. W taki właśnie procesualny sposób będzie reflektował Hamvas w swoich esejach i trzytomowej powieści filozoficznej *Karnawał*, porównując starożytność grecko-rzymską i łącząc ją z tradycją węgierską, by wykazać jej niepowtarzalną „śródziemnomorskość”.

Gyula Kornis w opracowaniu z 1907 roku, *Rozwój naukowego języka węgierskiej humanistyki* pisze, że jeszcze w latach trzydziestych XIX wieku w piśmiennictwie naukowym królowała łacina. Na ogół uważano, że język myśli, uczuć, wrażeń jest zasadniczo nieprzekładalny na język naukowy i jako taki nie podlega systematyzacji. Stąd przy wielu pojęciach istniały spore rozbieżności, na przykład określenia: *érvés*, *érvet*, *érzelem*, przez długi czas oznaczały to samo – dzisiaj każde z nich ma własne, odmienne znaczenie.

Kwestia „języka” i „pojęciowania” jest jedną z kluczowych w filozofii nauki, stanowi bowiem jej najważniejsze narzędzie. Jak ważne są to problemy, dowodzi przykład Imre Jánosa, który termin „indukcja” (z łac.) przetłumaczył jako *példagyűjtemény*. Jeśliby się dalej trzymać tego rozumienia, to z czasem całkowicie odchodzi ono od pierwotnego znaczenia indukcji, ponieważ jak uważano, niezwykła siła łacińskich pojęć wynika ze stałości i niezmienności znaczeń¹³³.

Wróćmy jednak do postaci Gyuli Kornisa, który swoją pracę rozpoczął w gimnazjum prowadzonym przez pijarów, następnie wykładał na uniwersytecie w Pozsony, zaś od 1920 roku uczył na wydziale filozofii budapeszteńskiego uniwersytetu. Uznawany był za jednego z najbardziej wpływowych filozofów kultury. W ciągu ponad ćwierćwiecznej kariery uniwersyteckiej opublikował szereg prac z zakresu filozofii, pedagogiki i historii kultury, w których odwoływał się do konserwatywnych tradycji filozofii niemieckiej oraz modnej w XIX wieku koncepcji dziejowości. W drugiej połowie lat trzydziestych odrzucił konserwatywne przekonania i opowiedział się przeciwko niemieckiemu zorientowaniu węgierskiej polityki kulturalnej związanej z polityką Cesarstwa Austro-Węgierskiego. Jego wszechstronna działalność filozoficzna stanowi dobrą egzemplifikację kierunku, w jakim wówczas podążała

¹³³ Tamże s. 3.

nauka. Język humanistyki doznał rozkwitu, wzrosła ilość publikacji wzbogacających jej terminologię, w naturalny sposób wypierając te pojęcia, które w praktykach badawczych okazywały się już niezbyt użyteczne¹³⁴.

Następnym filozofem wartym odnotowania jest Sámuel Kőteles, działający w okresie funkcjonowania Akademii Budapeszteńskiej, wychowanek Kolegium Reformowanego w Nagyenyed i uczeń Józsefa Kovácsa¹³⁵. W latach 1796-1798 studiował teologię, filozofię, historię i antropologię fizyczną na Uniwersytecie w Jenie, gdzie uczęszczał na wykłady Johanna Gottlieba Fichtego, Carla Schmida, Heinricha Paulusa i Justusa Christiana Lodera. Wrócił na Węgry w 1798 roku i przez rok pełnił funkcję nadwornego pastora wdowy po baronie Istvánie Danielu¹³⁶.

Od 1799 roku przez dwie dekady przedmiotem jego zajęć były nauki polityczne i humanistyczne w Kolegium Reformowanym w Târgu Mureș. W 1818 roku został mianowany nauczycielem filozofii w Kolegium Reformowanym w Nagyenyed, a od 1830 roku aż do śmierci rektorem tegoż instytutu i cenzorem książek w tym samym mieście. Podczas studiów w Nagyenyed, a następnie w Niemczech zapoznał się z poglądami Kanta, których stał się propagatorem a w szczególności kantowskiej filozofii moralnej. Na jego myślenie wpłynęły także logiczne i metafizyczne prace Wilhelma Traugotta Kruga, również z Królewca. Jednak o znaczeniu jego pism filozoficznych i książek nie świadczy ich oryginalność, ale fakt, że jako pierwszy streścił w języku narodowym filozoficzne koncepcje oświecenia, mając na uwadze węgierskiego odbiorcę tych treści.

¹³⁴ Horváth Ádám, Bárány Péter, Márton István – polskiemu czytelnikowi nazwiska nieznane.

¹³⁵ József Kovács – rozpoczął nauczanie fizyki w Nagyenyed w 1767 roku; przetłumaczył traktat J. G. Krügera o fizyce Newtona i opublikował go w 1774 roku.

¹³⁶ Wspominam tutaj o synu Istvána Daniela, głównego sędziego królewskiego i Zofii Kemény. Ojciec Istvána Daniela wychowywał się w duchu doktryny wyznania unitarian. Podczas powstania Ferencza Rakoczego w 1703 r. wraz z bratem Danielem Péterem uciekł do Braszowa, ale powstańcy schwytali ich i zmusili do służby; został nawet wysłany jako poseł do księcia Konstantina z Havasalföldi i księcia Mihály z Mołdawii. Później obaj bracia dołączyli do powstańców na Węgrzech i zostali adiutantami Simona Daniela Forgácha. Po schwytaniu swojego dowódcy István Daniel wrócił do Siedmiogrodu i wraz z Lőrincem Pekrim służył dalej sprawie Rakoczego, z którym uciekł do Mołdawii, a po śmierci Pekriego w 1709 roku poślubił jego córkę, Polixénię Pekri i został reformatem. Po pokoju w Szatmárze (1711) został ułaskawiony. Podniesiony do rangi barona króla Karola (28 marca 1740). W 1745 roku Mária Teresa mianowała go głównym sędzią królewskim w Udvarhelyszék. W 1764 roku opublikował swoje wspomnienia bez zgody Gubernium, w związku z czym książkę skonfiskowano, a on wraz z drukarzem zostali poddani śledztwu i ukarani grzywną. Powodem kary był fakt, że dzieło dotyczyło skarg protestantów siedmiogrodzkich za panowania Habsburgów; według niektórych opinii konfiskatę można po części powiązać z tematyką książki, szczegółowo omawiającej walkę Rakoczego o wolność. [dostęp: 3.03.2024 [https://www.wikiwand.com/hu/Daniel_István_\(1684-1774\)](https://www.wikiwand.com/hu/Daniel_István_(1684-1774))]

Rozprawy naukowe Kötelea (*Philosophia Antropologia*, a nawet *Philosophiai Műszótár*) w języku węgierskim znacząco przyczyniły się do powstania węgierskiej terminologii w filozofii, w tym wprowadzenia pojęć takich, jak różnica płci (*differia specifica*), wzajemne pojęcia (*conceptus reciproci*) i motywatory¹³⁷. Oprócz redagowania ogólnych przeglądów filozoficznych, zajmował się intensywnie estetyką, metafizyką, historią filozofii, pedagogiką, politologią, prawem naturalnym, statystyką i antropologią fizyczną. Jednakże prace filozofa na te tematy pozostały w dużej mierze w rękopisie. Jego najwybitniejszym uczniem był Zsigmond Kemény¹³⁸, a sam Sámuel Köteles przyczynił się w niemałym stopniu do odnowy życia intelektualnego Transylwanii.

W historii XIX-wiecznych Węgier należy teraz podkreślić oddziaływanie idealizmu niemieckiego, a zwłaszcza panlogizmu Hegla. Jak w wielu krajach europejskich, tak i tutaj pojawiła się liczna grupa zwolenników autora *Fenomenologii ducha*. Pośród nich na wyróżnienie zasługuje Gustáv Szontagh. Urodził się w Csetnek (powiat Gömör), skąd został wysłany do Miskolca na studia w Liceum Reformowanym; następnie kontynuował naukę w szkole luterańskiej w Mezőberény. Ukończył studia filozoficzne na uniwersytecie w Peszcie oraz studia prawnicze w Késmárk. Wojna z Francją sprawiła, że znalazł się w węgierskim pułku piechoty, a w 1814 roku uczestniczył w walkach w tym kraju wraz z armią południową jako chorąży. Brał również udział w bitwach pod Macon, Ville-Franche, Lyonie. Po wojnie przez trzynaście i pół roku pozostawał czynnym żołnierzem. W 1839 r. uzyskał pełnoprawne członkostwo Węgierskiej Akademii Nauk oraz Węgierskiego Towarzystwa Ekonomicznego.

W tym czasie życie filozoficzne upływało pod znakiem lepszych lub gorszych prac kompilacyjnych z filozofii niemieckiej. Tematem debat i interpretacji stają się rozprawy Wolfa, Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla. Oryginalnych wystąpień autorów węgierskich właściwie nie ma. Wobec tego Szontagh zaczął się domagać, żeby przerwać ten naśladowczy ton, próbować stworzyć model filozofii narodowej i zbudować jej techniczne słownictwo. Sam jednak nie funduje nowych terminów, ale wraca do starych, porządkując ich znaczenie¹³⁹.

¹³⁷ K. Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, dz. cyt., s. 23-24.

¹³⁸ Zsigmond Kemény – polityk i pisarz. Twórczość polityczna Kemény'ego nie powinna przyćmić jego powieści, które odznaczały się żywym dialogiem i pesymistycznym nastawieniem. Jego pisarstwo różniło się od współczesnych tym, że losu bohaterów nie determinowały żadne normy moralne, to znaczy, że na przykład cnotliwi nie byli bezwarunkowo wynagradzani, niegodziwcy zaś często pozostawali bezkarni. Znakomita powieść historyczna *A rajongók (Fanatycy)* jest powszechnie uważana za najlepszą jego pozycję. Wczesna edukacja w Nagyenyed (dziś Aiud, Rumunia) dała mu wiedzę z zakresu prawa angielskiego, prawa francuskiego i prawa niemieckiego, polityki i kultury.

¹³⁹ K. Gyula, *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, dz. cyt., s. 31.

Wbrew intencjom Szontagha większość myślicieli węgierskich pozostała pod silnym wpływem języka heglowskiego. W 1880 r. powstaje *Filozófiai Írók Tárat*, który zakładają Bernát Alexander i József Bánocsi.¹⁴⁰ W swojej działalności skupiają się na porządkowaniu zastanego słownictwa i to z powodzeniem¹⁴¹. Około 1900 roku pojawiają się pierwsze poważne badania na temat historycznej budowy języka, jego struktury i historycznych znaczeń. Ich autorzy starają się rozsądnie korzystać z możliwości danych przez obie tradycje, światową i własną kulturę¹⁴². Bernát Alexander, oprócz studiów filozoficznych i literackich na uniwersytecie w Budapeszcie, studiował również nauki przyrodnicze i matematykę. Był pedagogiem. Od 1878 wykładał filozofię na tymże uniwersytecie. Był pierwszym wiceprezesem Węgierskiego Towarzystwa Filozoficznego, a potem dał się poznać jako krytyk teatralny o dużym dorobku i oddziaływaniu. Prezes Węgierskiego Towarzystwa Filozoficznego w latach 1914-1919. Jego wykładów słuchała kilkusetosobowa publiczność. Opublikował wiele artykułów i opracowań z zakresu filozofii, estetyki i literatury. Najtrwalszym z jego dzieł jest redagowany wspólnie z Józsefem Bánóczim cykl *Tára* pisarzy filozoficznych, w którym przetłumaczył na język węgierski dzieła klasyków filozofii, opatrując je komentarzami i wprowadzeniem do epoki.

Następną niebagatelną postacią XIX-wiecznej węgierskiej filozofii (w zasadzie przełomu wieków XIX i XX) był Bernárd Sartori. Zakonnik, minorityta, filozof, teolog pracował głównie w Egerze. Dał się poznać jako znakomity mówca. W 1772 r. napisał *Filozofię po węgiersku, czyli jedne z najważniejszych pytań w nauce kochającej mądrości*. To pierwsza, po Jánosu Csere Apáczaím, książka w języku węgierskim. We wstępie gorąco bronił „wartości” języka węgierskiego, przekonując, że jest tak semantycznie obfity i słowotwórczo bogaty, że można nań przekładać dzieła z wszystkich dostępnych języków, bez względu na to, jakiej dotyczą problematyki¹⁴³. Utwór napisał w duchu dawnej filozofii scholastycznej. Współcześnie podaje się w wątpliwość wydźwięk naukowy owego dzieła, ale z punktu widzenia historii lingwistyki to rozprawa znacząca.

¹⁴⁰ Bernát Alexander – filozof, estetyk, urodzony w Peszcie w 1850 r., zmarł w Budapeszcie w 1927 r., i József Bánocsi – filozof, literaturoznawca, językoznawca, pedagog i redaktor. Bánocsi urodził się w Veszprém. Kształcił się w szkołach rodzinnego miasta, potem na uniwersytetach w Budapeszcie, Wiedniu, Berlinie, Getyndze i Lipsku, a następnie wyjechał na studia do Paryża i Londynu.

¹⁴¹ K. Gyula, *A Magyar Bölcséleti Műnyelv Fejlődése*, dz. cyt., s. 41.

¹⁴² Tamże, s. 44.

¹⁴³ Por. H. László, *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX század végéig*, Budapest 1977.

W 1825 roku powstaje Węgierskie Towarzystwo Naukowe (*Magyar Tudós Társaság*) – to jest moment, w którym zjawiają się nowe możliwości przed filozofią węgierską¹⁴⁴. „Konieczność modernizacji społeczeństwa i wszechstronnych reform stała się oczywista także dla świątłych przedstawicieli arystokracji”¹⁴⁵. István Szécsenyi w 1825 roku ofiarował swój roczny dochód na utworzenie Węgierskiej Akademii Nauk, która symbolicznie otworzyła nową epokę w dziejach kraju. Pierwszym zadaniem filozofów zgromadzonych wokół Akademii było znalezienie odpowiedzi na pytania: dlaczego filozofia węgierska została „z tyłu”, jaki był powód tej zapaści i co należy zrobić, żeby poprawić zastaną sytuację? Równocześnie zaistniał spór dotyczący tego, na jakiej bazie ma być zbudowana filozofia węgierska. Wpływowa ówczesnie grupa uczonych uważała, że punktem wyjścia powinien być panlogizm heglowski, inni postulowali, że warto poszukiwać własnej, niezależnej drogi, a nie szczelnie się zamykać w określonym kręgu myślowym¹⁴⁶. W tej grupie znalazł się Szontágh, który w Heglu widział potężne zagrożenie dla rodzącej się niezależnej nauki filozoficznej, dlatego przez całe życie walczył z niejasnym i mistycznym myśleniem Hegla i heglistów, podkreślając jednocześnie znaczenie studium historii filozofii jako ogólnej wiedzy wyjściowej do budowy własnego zamiaru filozoficznego¹⁴⁷.

XIX-wieczny spór o Hegla nosi miano narodowego dyskursu (*nemzeti diskurzus*), a nazwa tego sporu wprost ukazuje siłę jego oddziaływania na ówczesnych myślicieli. Kontrowersje trwały blisko 30 lat i przez cały ten czas gromadziły wokół siebie dużą grupę uczonych. Równocześnie polemiki te przyczyniły się do renesansu filozoficznej myśli w kręgach myślicieli węgierskich¹⁴⁸, ale także do oczyszczenia terminologii naukowej, która wreszcie wykrystalizowała się i ujednoliciła na tyle, że ostatni uczestnik omawianego konfliktu János Erdelyi, pisał już nie po łacinie, a po węgiersku technicznym językiem filozofii, zrozumiałym wszakże dla wszystkich zainteresowanych¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Tamże, s. 64.

¹⁴⁵ J. Snopek, *Węgry zarys dziejów i kultury*, dz. cyt., s. 191.

¹⁴⁶ H. László, *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX század végéig*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴⁷ Tamże, s. 74.

¹⁴⁸ Tamże, s. 75.

¹⁴⁹ Tamże, s. 86.

2.2. Spory o Kanta i Hegla w cieniu pytań o narodową filozofię węgierską

I tak w tym skróconym opisie dotarliśmy do Karolya Böhma, bez którego nie byłoby współczesnej filozofii węgierskiej. Studiował w Pozsony, Getyndze, Tybindze i Berlinie jako uczeń niemieckich filozofów Rudolfa Hermanna Lotze i Heinricha Rittera. Od 1870 roku uczył w Liceach Luterańskich najpierw w Pozsony, a następnie od 1873 roku w Budapeszcie. Od 1896 objął profesurę filozofii na uniwersytecie w Klużu-Napoce. Założył „Węgierski Przegląd Filozoficzny”, który redagował od 1881 przez cztery lata. Wywarł ogromny wpływ na studentów. Stworzył szkołę filozoficzną grupującą nazwiska takich uczniów, jak: Béla Tankó, Béla Varga, György Bartók¹⁵⁰. To myśliciel o formacji idealistycznej, który pod wpływem filozofii Kanta i pozytywizmu Comte’a stał się kontynuatorem Johanna Gottlieba Fichtego. Opracował niezależny system filozoficzny w dziedzinie teorii wartości. Obecnie wzrasta zainteresowanie jego pracami, a nawet należy mówić o swoistym renesansie tej myśli.

Z niemieckimi idealistami – Fichtem, Kantem, Heglem – wiąże go chęć zgłębienia sfery ludzkiego Ducha, odkrycia zasady rzeczywistości, którą jest Duch. Pierwszy, jeszcze młodzięńczy, tekst filozofa dotyczył zagadnień podmiotowości *Az Énnek ejtvénye (Problem des Ich)*. Wahał się w nim pomiędzy idealizmem a materializmem, ostatecznie skłaniając się ku wizji pozytywistycznej. Jego zdaniem w „Ja” (*Énben*) łączą się ciało i dusza i to połączenie stanowi centralny problem jego dialektyki¹⁵¹. „Ja” – duch jest w centrum rzeczywistości, którego sensem jest rodzaj emanacji, specyficzne promieniowanie z wewnętrznego obrazu owej rzeczywistości. Poznanie jest tym, co w bezpoznawczo stworzonym świecie staje się obiektem samopoznania dla człowieka. Chodzi tu o „projekcję”.

Mamy więc do czynienia ze zdecydowanym subiektywizmem, jako że świat zewnętrzny, zjawiskowy, jak powiedziałby Kant, jest obcą rzeczywistością, którą ludzki umysł dopiero porządkuje¹⁵². Węgierski myśliciel zatem nie postrzega świata jako *vera imago mundi*,

¹⁵⁰ Béla Tankó studia teologiczne ukończył w Kluż (Rumunia) w 1899 r., ale przed uzyskaniem dyplomu spędził rok na uniwersytecie w Edynburgu. Od 1900 roku uczył w gimnazjum w Szaszváros. W 1914 roku uzyskał kwalifikacje prywatnego nauczyciela na uniwersytecie w Kluż, następnie w tym samym roku został nadzwyczajnym nauczycielem publicznym na uniwersytecie w Debreczynie, a od 1916 roku pracował jako publiczny nauczyciel zwyczajny. W latach 1936-1937 był rektorem uczelni. W dziedzinie filozofii uczył go Károly Böhm i zajmował się jego filozofią naukowo; Béla Varga – węgierski ksiądz katolicki, prałat i protonotariusz apostolski, poseł, przewodniczący Zgromadzenia Narodowego Węgier, działacz węgierskiej emigracji antykomunistycznej; György Bartók – filozof, od 1899 był ewangelickim biskupem Siedmiogrodu, wykładał filozofię na uniwersytecie w Kluż.

¹⁵¹ H. László, *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX század végéig*, dz. cyt., s. 153.

¹⁵² Tamże, s. 155.

gdyż ten „obraz” trzeba traktować jako ostateczny cel ziemskiego poznania. Natomiast najważniejszą kategorią pozostaje u niego działanie (*cselekvés*), co wynika z dynamizmu świata. Stawiając pytanie o „jak” świata, musimy myśleć o świecie „dla siebie”. To, co według filozofa stanowi podstawę ruchu ontycznego, zwie się prawem „braku” i „dopełnienia”. Ruch ten przenosi on również na podstawową zasadę poznania¹⁵³.

Odwołuje się do przykładu poznającego dziecka. Samopoznanie to odrębny problem, który nurtuje filozofa. Dostrzega pewne nieoczywistości związane z tą kwestią i mówi, że jest to jedna z form projekcji rzeczywistości¹⁵⁴, zgodnie z formułą Kanta: „nie mogę nic wiedzieć o świecie, nie wiedząc o sobie”. Samopoznanie, jak sądzi, jest stopniowalne i wyróżnia trzy poziomy: pierwsze „ja” – na poziomie sensualnym, drugie na poziomie poznawczym, w którym mogę już nazwać lub rozpoznać rzeczy, oraz trzeci poziom, w którym byt się rozeznał i przez ten pryzmat patrzy na rzeczywistość¹⁵⁵. Toteż sposób bytowania narzuca sposób poznania bytu. W obrębie filozoficznych zainteresowań możemy znaleźć jeszcze kwestie etyczne, logiczne i estetyczne. Z Belą Hamvasem, o czym będzie mowa w dalszej części tego studium, łączy go między innymi dialektyczny opis rzeczywistości.

Nie mogę pominąć w swoim przedstawieniu Ákosa Paulera, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, znanego logika (*logikai sematizmus*), który swoje zainteresowania badawcze skierował w stronę Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu. Mimo że napisał artykuł *Czy świat może nas zaprowadzić do Boga?*, realizm metafizyczny nie zagościł na stałe w jego stylu filozofowania. Studiował w Paryżu i Lipsku. Od 1902 roku wykładał na uniwersytecie w Budapeszcie, następnie od 1906 pracował w Pozsony w Akademii Prawa. Dalej profesorował na Wydziale Filozofii na uniwersytecie w Klużu-Napoce. W 1920 r. został prezesem Węgierskiego Towarzystwa Filozoficznego. Idąc śladami klasycznej filozofii niemieckiej, zaproponował samodzielny system „czystej logiki”, wpisując się niejako się w historię filozofii zachodniej. Choć materialistyczne aspiracje pozytywizmu wyrażane są w jego wczesnych utworach, jego późniejszą twórczość charakteryzował idealizm i głęboka religijność.

W swoim wykładzie w Węgierskiej Akademii Nauk (MTA) András Mészáros konfrontuje się z pytaniami o narodową filozofię. Wskażę na trzy punkty w jego wystąpieniu. Po pierwsze, przypomina, że w XIX wieku było bardzo słabe nauczanie filozofii w szkołach średnich i gimnazjach, jako że miało charakter propedeutycznego przygotowania do dalszej

¹⁵³ Tamże s. 161.

¹⁵⁴ Tamże, s. 162.

¹⁵⁵ Tamże, s. 164.

nauki. A nadto, istniały ogromne różnice programowe pomiędzy gimnazjami katolickimi, w których możemy zobaczyć i psychologizującą filozofię, i antropologię w duchu Bernarda Bolzano, charakterystyczną dla XIX-wiecznej filozofii węgierskiej. Później wszakże sytuacja się zmienia i wraz z ukształtowaniem się instytucji naukowych w rodzaju Węgierskiej Akademii Nauk filozofia zyskuje na znaczeniu, przestaje być wyłącznie wstępem do innych nauk i staje się samodzielnie funkcjonującą dyscypliną nauki. Pojawiają się specjalistyczne czasopisma filozoficzne, m. in.: „*Magyar filozofiai szemle*”, „*Bölcseleti felirat*” oraz tworzy się Węgierskie Towarzystwo Filozoficzne. Po niezbyt długim czasie kształtuje się nowe pokolenie myślicieli, którego jednym z przedstawicieli będzie właśnie Béla Hamvas. Współcześnie na Węgrzech odzywają się środowiskowe głosy, że węgierscy filozofowie są w podobnej sytuacji, co ich koledzy z przełomu XIX i XX wieku, i że ówczesne pytanie Bernata – o specyfikę i oryginalność filozofii węgierskiej – mogliby postawić na nowo.

Z tego, co dotychczas zostało zarysowane wynika, że węgierska filozofia zatrzymuje się nad swoją historią właściwie od chwili jej powstania, w przeciwieństwie do Słowaków, którzy definiują filozofię narodową jako swoją, głównie tę pochodzącą z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Sprawa wygląda zupełnie inaczej z Czechami, których bliskość z kulturą austriacką i językiem niemieckim sprawiła, że nie odczuwali oni potrzeby refleksji nad odrębnością swojej filozofii. Polacy mieli i mają świadomość dysponowania swoją specyficzną filozofią i stale odpowiadają na fundamentalne pytanie: jakiej filozofii w ogóle potrzebują?

Na Węgrzech pojawił się bardzo silny impuls na osvajanie językowe terminologii naukowej, konieczność utworzenia technicznego nazewnictwa filozoficznego, budowę instytucji badawczych. Przy okazji tzw. sporu o Kanta rodzi się najbardziej podstawowe, rzecz można, „narodowe” pytanie: dlaczego mówimy o zacofaniu naszej rodzimej filozofii względem innych narodów? Pytanie determinuje już w pewien sposób odpowiedź. Jaki przeto kierunek powinna mieć filozofia węgierska, czy w ogóle jest możliwa jako filozofia węgierska właśnie? I co charakterystyczne, w innych dziedzinach nauki, w językoznawstwie czy też literaturoznawstwie nikt nie musiał uzasadniać, że istnieje węgierska specyfika owych dyscyplin, a u filozofów węgierskich i u historyków filozofii była to jedna z ważniejszych kwestii do rozstrzygnięcia, czego wzorcowy przykład stanowiła działalność Karolya Böhma, jak również ciągłe dążenie do opisania i wyodrębnienia „logiki” węgierskiej historii filozofii.

Gyula Mitrovics¹⁵⁶ jako trzeci etap rozwoju węgierskiej filozofii wskazał spór o Kanta (tzw. spór kantowski) w przeciwieństwie do Jánosa Erdelyeigo, pomijającego tę kwestię i określającego ten trzeci okres filozofii jest ściśle związany z powstaniem Węgierskiej Akademii Nauk. Ödön Szelényi¹⁵⁷ napisał historię filozofii węgierskiej po niemiecku, on też wskazuje na trzy okresy w filozofii węgierskiej, przy czym w XIX wieku istnieją już ukształtowane własne systemy filozoficzne. László Horkayi¹⁵⁸, filozof dwudziestowieczny, utożsamiał węgierską filozofię z jej wykładnią wyrażoną w języku węgierskim. Natomiast László Matrai¹⁵⁹, niezbyt ortodoksyjny marksista, proponował, żeby filozofów ściśle węgierskich poszukiwać pośród literatów, co znajdowałoby potwierdzenie w przypadku późniejszej twórczości Hamvasa. Zaś u badaczy związanych z katolicyzmem nie znajdziemy rozważań na temat wewnętrznej stałości filozofii węgierskiej. Widzą ją oni w aspekcie chronologicznym, nie szukając jakiegoś scalającego uporządkowania. Pojawiło się też pytanie o to, czy filozof węgierski piszący po niemiecku jest jeszcze filozofem węgierskim? Współcześnie nie dysponujemy satysfakcjonującym opracowaniem historii filozofii węgierskiej. Są, jak wspominałam, ujęcia cząstkowe, artykuły, niewielka liczba prac doktorskich, przyczynki problemowe. Na całościowe studium przyjdzie zapewne jeszcze czas.

Zreasumujmy dotychczasowe ustalenia.

¹⁵⁶ Gyula Mitrovics – filozof, estetyk, pedagog, prezes Węgierskiego Towarzystwa Estetycznego oraz redaktor czasopisma „*Aesthetic Review*”. Jego system pedagogiczny nie tylko opierał się na estetyce, ale niemal na każdy przedmiot ujmował z punktu widzenia estetyki. W Polsce, dodajmy dla szerszego oglądu, sprawa kantyzmu swego czasu pozostawała niebawem dyskusyjna. Jedni z ówczesnych filozofów polskich chwalili Kanta, ale inni potępiali z namietnością nie spotykaną w innych krajach, mieli go wręcz za wroga nauki i ludzkości. Nieprzejednanym wrogiem był Jan Śniadecki, ale wcześniej już napaści przeciw niemu wyszły od Jarońskiego; a diatryby obu brzmią prawie identycznie, tak samo nazywają go «apokaliptycznym». Atak Jarońskiego był z r.1811. Śniadecki zaś rozpoczął swą filozofię przeciw Kantowi w roku 1813. Jaroński wystąpił najostrej w raporcie uniwersyteckim z roku 1810; potem w pracach drukowanych wyrażał się łagodniej, natomiast Śniadecki do końca był nieprzejednany”. Zob. *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, wyb. i wstęp W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970. s. XXV.

¹⁵⁷ Ödön Szelényi – filozof, historyk literatury, redaktor.

¹⁵⁸ László Horkay – Ukończył studia teologiczne w Sárospatac, uzyskał doktorat z filozofii na uniwersytecie w Budapeszcie oraz dyplom nauczyciela języka angielskiego (1949). W latach 1927-1929 studiował na stypendium w Zurychu, Edynburgu, Glasgow i Tybindze. Od 1932 do 1947 był nauczycielem religii w liceum ref. Hajdúnánási. Od 1947 do 1968, aż do przejścia na emeryturę, uczył religii, matematyki i języka angielskiego w Liceum Ogólnokształcącym w Debreczynie. Pomimo, że nie pracował już na uniwersytecie, nie porzucił działalności pisarskiej.

¹⁵⁹ László Matrai – filozof, bibliotekarz, dyrektor generalny Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie, laureat Nagrody Państwowej, profesor uniwersytecki, członek Węgierskiej Akademii Nauk.

Ciągłość węgierskiej edukacji filozoficznej zapewniło szkolnictwo dysponujące dwoma ośrodkami, protestanckim i katolickim, gdzie w procesie nauczania posługiwano się podręcznikami zazwyczaj o charakterze popularyzatorskim. Moment profesjonalizacji instytucjonalnej filozofii, a więc powstanie Węgierskiej Akademii Nauk, sprzyjał umocnieniu rozróżnienia na filozofię narodową (*nemzeti filozofia*) oraz filozofię węgierską (*magyar filozofia*), nie pomijając filozofów tworzących na emigracji. Toteż filozofia węgierska ma cechy filozofii aterytorialnej. Podkreślmy, że długo utrzymywał się naukowy obyczaj sprowadzający filozofię do nauki poprzedzającej badania teologiczne, a od XVIII i XIX wieku filozofia przejęła funkcję podstawowej dyscypliny dla wszystkich ówczesnych dziedzin nauki.

Protestanci i reformaci skupiali się wokół myśli Kantowskiej, co stanowiło charakterystyczny rys filozofii węgierskiej. To jest droga, którą zmierzał Károly Böhm, by dojść do własnej koncepcji filozoficznej. Co intrygujące, pojawiły się zupełnie lokalne, regionalne dyskursy. I znowu wspomnę Pozsony, w którym przez jakiś czas przebywał i dorastał młody Hamvas, miasto multikulturalne, które połączyło ze sobą takich myślicieli jak Károly Böhm, Akos Pauler, Gyula Kornis. A co z kwestią tak istotną dla przełomu XVIII i XIX wieku, czyli hungaryzowaniem pojęć? Almasi Balogh i Gustáv Sontag mówią, że filozofia narodowa powinna wyrażać węgierskiego ducha i wrażliwość na węgierskie tradycje w obszarze filozofii, ponieważ narodowość barwi filozofię określoną specyficznością.

Jak rozumieć kwestię „węgierskości” filozofii? Co sądzić o filozofach na emigracji? Czy należy ich włączać do grona filozofów węgierskich? Wraz z tymi pytaniami docieramy do XX wieku. Znających historię Węgier nie będzie dziwić, że filozofię węgierską wywodzę ze szkoły Erdély z jej najważniejszym miastem Kolozsvár. Cała „duchowość”, życie umysłowe, naukowe były związane z owym miejscem, które w wyniku decyzji politycznych Traktatu Wersalskiego w 1918 roku zostało przyłączone do dzisiejszej Rumunii¹⁶⁰. Szkołę tę zapoczątkował Károly Böhm. Charakteryzowała się otwartością na wszelkie problemy i propozycje filozoficzne¹⁶¹. Największe osiągnięcia uzyskała w dziedzinie aksjologii¹⁶², choć bogata filozoficzna literatura niemiecka (Kant, Hegel, Rickert, Windelband) znajdowała się w obrębie zainteresowań jej uczonych. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że wszystkie wydawnictwa Erdély ukazały się wyłącznie w wersji węgierskojęzycznej¹⁶³, mimo że silne

¹⁶⁰ S. K. Varga, *Magyar és Német filozófia*, Budapest 1940 r., s. 4.

¹⁶¹ Tamże, s. 6.

¹⁶² Tamże, s. 7.

¹⁶³ Tamże, s. 8.

oddziaływanie filozofii niemieckiej na węgierską nie ustawało z racji wspólnej austro-węgierskiej korony i luteranizmu, który zaszczepili na Węgrzech niemieccy osadnicy zaraz po okresie panowania tureckiego¹⁶⁴.

Dla powstania Hamvasańskiej myśli, a w zasadzie metodologicznego podejścia do filozofowania, jak i roli, w której Hamvas postrzega filozofię, kluczowe jest zrozumienie tego, co przyniósł przełom XIX i XX wieku. Chodzi o modernizm, który w Europie określano pod różnymi nazwami: Młodej Austrii, Młodej Francji, Młodych Niemiec czy Młodej Polski. „Modernizm” – łac. *modernus* – oznacza nowoczesny, współczesny. Określenie to, odnoszące się do prądów kulturowych, używane jest już od XVII wieku we Francji jako *l'âme moderne*, *l'esprit moderne*¹⁶⁵.

Pisarze i publicyści modernizmu wystąpili z programem, który utożsamiał literaturę z filozofią lub kazał jej filozofię zastąpić¹⁶⁶. Hamvas świadomie sięga po esej jako formę wypowiedzi filozoficznej. Modernizm to dla niego czas twórczego dojrzewania, zwrócenie uwagi na wartość sfery wykraczającej poza porządek zmysłowy, na poznawczą siłę emocji, wyobraźni, intuicji, choć z drugiej strony dostrzega ówczesną fascynację techniką, problemy społeczne związane z intensywnym rozwojem przemysłowym i kolejną fazą kapitalizmu, tworzący się ruch robotniczy, rozpad imperiów i wzrost tendencji nacjonalistycznych.

Zupełnie inną kwestią tego okresu pozostaje marksizm, który zrodził się z ruchów socjalistycznych. Nigdy nie był on jednolitym prądem myślowym, uwikłany w konflikty motywowane najczęściej przez postawy polityczne. Wśród filozofów węgierskich XX wieku, których prace miały szczególne znaczenie, wymienia się Károlya Böhma oraz György Lukácsa, Imre Lakatosa, István Bibo, Béli Hamvasa.

¹⁶⁴ Tamże, s. 20.

¹⁶⁵ Por. H. Markiewicz, *Młoda Polska i „izmy”*, w: K. Wyka, *Młoda Polska*, t. 1, Kraków 1987, s. 323.

¹⁶⁶ Por. A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983, s. 254. Jedną ze znamienych cech Młodej Polski wiązała się z dobrym przygotowaniem filozoficznym, obejmującym szerokie kręgi literackie. Doskonałym przykładem jest tu Bolesław Leśmian, który przebywając w Paryżu, zetknął się z *Ewolucją twórczą* Henriego Bergsona, zaintrygowany traktowaniem życia jako twórczości, rytmu jako wyrazu stawania się oraz zmienności rzeczywistości i kultury, intuicją otwierającą na tajemnicze aspekty bytu. Zob. J. Błoński, *Bergson a program poetycki Leśmiana*, w: *Studia o Leśmianie*, pod red. M. Głowińskiego i J. Sławińskiego, Warszawa 1971, s. 62-91; J. Sochoń, *Metamorfozy Leśmianowskiej metafizyki*, w: B. Leśmian, *Nieskończoność róży*, Warszawa 1999, s. 215-240; tegoż, *Muzyczność literatury: Leśmian i inni...*, w: *Poszukiwanie literatury*, Warszawa 2012, s. 38-55.

2.3. Lukács i Szkoła Budapesztańska

Zatrzymajmy się przy Györgyu Lukácsu (1885-1971), postaci dla samych komunistów, pomimo jego zdecydowanie lewicowych przekonań, niezbyt jednoznacznej. Pál Sándor wskazuje, że jego twórczość daje się podzielić na trzy etapy¹⁶⁷:

1. okres premarksistyczny, do 1919 roku;
2. okres pseudomarksizmu, do roku 1930;
3. okres „nagy realizmus”, czyli wielkiego realizmu, który trwa do 1945 roku.

W Heidelbergu, w którym studiuje, zapoznaje się z Ernstem Blochem. Wykładają tam: Max Weber i Wilhelm Windelband, przy czym Weber i Lukács znajdują wspólną nić porozumienia wzajemnie na siebie oddziałując¹⁶⁸. Wczesne prace Lukácsa dotyczą zagadnień kultury, zwłaszcza teatru, w których próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o istotę dramatu. W tym okresie jego teksty pojawiają się w dwutygodniku „Nyugat”. „Chociaż droga Lukácsa do marksizmu, skądinąd stosunkowo długa i kręta, jest dość dobrze znana”¹⁶⁹, to dla jasności dalszych wywodów warto przypomnieć kilka niezbędnych faktów.

Zacznijmy od tego, że w ciągu długiego życia jego oryginalna myśl często podlegała zmianom, które następowały po sobie w dość zaskakującej sekwencji. We wstępie do bodaj jedynej funkcjonującej w języku polskim antologii tekstów (pisma estetyczne) Lukácsa, Stefan Morawski, redaktor tomu, wskazał na cztery zasadnicze etapy w intelektualnej podróży węgierskiego filozofa¹⁷⁰. Okres pierwszy, który zamyka się około lat 1915-1917, obejmuje zarówno czas aktywnego uczestnictwa Lukácsa w węgierskim życiu kulturalnym¹⁷¹, jak i jego edukację filozoficzną, którą pobierał na uniwersytetach niemieckich, gdzie darzono wielką estymą Diltheya, Simmela, Laska, a nade wszystko Webera. Interesował się wtedy teorią literatury oraz estetyką, co dość szybko przyniosło mu sławę i wzbudziło zainteresowanie wielu osobistości ówczesnej inteligencji węgierskiej i niemieckiej¹⁷².

Jedną z takich osób był Thomas Mann — postać, która odegrała ogromną rolę w życiu Lukácsa. Mann nie tylko utrwalił jego obraz na kartach *Czarodziejskiej góry* – pierwowzorem

¹⁶⁷ P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900 – 1945*, Budapest 1973, s. 345.

¹⁶⁸ Tamże s. 398.

¹⁶⁹ W. Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej*, dz. cyt., s.83.

¹⁷⁰ Tamże, s. 84.

¹⁷¹ Tamże, s. 85.

¹⁷² Tamże, s.86.

jednego z bohaterów powieści, mnicha-rewolucjonisty i doktrynera Naphty jest właśnie Lukács — ale już w kilka lat po zawarciu znajomości uratował go od śmierci. Po upadku rewolucji komunistycznej na Węgrzech, w której Lukács brał czynny udział, pełniąc funkcję zastępcy komisarza ludowego do spraw oświaty i kultury w rządzie rewolucyjnym Béli Kuna, przebywał na emigracji w Wiedniu, skąd władze chciały go wydalić z powrotem na Węgry. W tej sytuacji Lukács znalazł się w obliczu ogromnego niebezpieczeństwa, ponieważ w ojczyźnie już wtedy zaocznie wydano na niego wyrok¹⁷³.

W zasadzie aż do roku 1919 zajmował się tzw. kulturą wysoką, choć twórczością Dostojewskiego zajmował się właściwie przez całe życie, tym bardziej że wówczas autor *Biesów* był głównym bohaterem na węgierskiej scenie kulturalnej¹⁷⁴. W 1919 roku przeżył jednak Lukács głęboką zmianę¹⁷⁵ i zbliżył się do marksizmu i spraw politycznych, stawiając sobie za cel umożliwienie proletariatowi uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych, poprzez rozdawanie biletów na koncerty i przedstawienia. W tym czasie studiował pisma Hegla i z Hegłowskiej perspektywy odczytywał dzieła Marksa i Engelsa. Można powiedzieć, marksizował Hegla.

Okres ten wyznaczają dwie ważne publikacje: monumentalna praca — zbiór esejów — zatytułowana *Historia i świadomość klasowa* (wydana po niemiecku w 1923 roku), a także przygotowane na potrzeby drugiego zjazdu węgierskich komunistów tzw. Tezy Bluma (1929), w których proponował swoistą reformę partii komunistycznej w duchu socjaldemokratycznym, skądinąd gwałtownie skrytykowaną przez partyjnych ortodoksów. (Na marginesie dodajmy, że od obu tych tekstów Lukács musiał później, w latach trzydziestych XX wieku, podczas pobytu w Moskwie, odciąć się, składając samokrytykę). Był to zatem czas dla Lukács wyjątkowy, w którym przez blisko dekadę doświadczał on bezpośrednio postulowanej przez marksistów (w tym również przez niego samego — zob. HSK) jedności teorii i praktyki. W owym czasie nie tylko uczył się marksizmu, a nawet dokonał jednej z jego najbardziej oryginalnych w dziejach tej doktryny interpretacji, lecz także starał się wprowadzać w życie jego założenia, nie stroniąc od rozwiązań skrajnych i radykalnych. W tym też sensie Stefan Morawski słusznie zauważa, że

¹⁷³ Tamże, s. 60-61.

¹⁷⁴ Historię fascynacji pisarstwem Dostojewskiego na Węgrzech sprawnie opisuje Galin Tihanow w pracy *Pan i niewolnik. Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, przekł. M. Adamiak, Warszawa 2010, s. 182-236.

¹⁷⁵ Za Bulirą powtarzam, że w zasadzie uprawnione byłoby wskazanie jednego głównego momentu przełomowego zarówno dla jego życia osobistego, jak i twórczości, które wiązało się z przejściem węgierskiego filozofa na komunizm. S. Morawski, *Wstęp. György (Georg) Lukács – portret intelektualny do roku 1932*, w: G. Lukács, *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa: 1908-1932*, tłum. różni, Warszawa 1954.

jego opus magnum z tego okresu *Historia i świadomość klasowa*, to książka, która zrodziła się nie tylko z „rozmyślań filozoficznych”, ale i z „bezpośredniej praxis politycznej”¹⁷⁶.

W latach czterdziestych, od mniej więcej 1941 roku Lukács „głośno” się zastanawiał, w jaki sposób naród wielkich filozofów dał się zwieść Hitlerowi i Goebelowi wchodząc na tak straszliwie nieludzką drogę, i zdecydowanie opowiedział się przeciw faszyzmowi¹⁷⁷.

Trzeci i czwarty etap twórczości Lukácsa wyznacza [...] rewolucja węgierska z 1956 roku, wydarzenie historyczne niezwyklej wagi zarówno dla autora, [...], jak i dla Węgier, to wydaje się, że jego twórczość z obu tych okresów nie ulega już radykalnej przemianie. W obu przypadkach Lukács koncentrował się w swym piśmarstwie głównie na kwestiach estetycznych. Wartym wyróżnienia dziełem z czwartego okresu jego twórczości jest nieukończona, trzytomowa *Ontologia bytu społecznego*, która w zamyśle jej autora miała stanowić dzieło jego życia. Praca ta jest bardzo ważna również dla nas, ponieważ, jak zobaczymy w rozdziale trzecim tego opracowania, projekt ten okazał się kością niezgody między Lukácssem a jego najbliższymi współpracownikami — dyskusję wokół idei w nim zawartych można postrzegać jako pierwsze widoczne pęknięcie na gmachu szkoły budapeszteńskiej. Jak już wcześniej powiedziałem, mimo tej mnogości wartych odnotowania etapów życia i twórczości Lukácsa wydaje się, że najważniejszym momentem — punktem zwrotnym — w całej jego intelektualnej i osobistej karierze była publikacja *Historii i świadomości klasowej*. Co więcej, jeśli rzeczywiście można traktować Lukácsa jako jednego z ojców założycieli marksizmu zachodniego, to właśnie z uwagi na rozważania zawarte w tym zbiorze. Oryginalność zaprezentowanej w nim wersji marksizmu polega na tym, że, jak raz jeszcze podpowiada Morawski, Lukács „doszedł [do Marksa] przez filozofię Hegla”. Marksizm zachodni, przynajmniej w wydaniu autora HSK, jest zatem pochodną zaprezentowanego po raz pierwszy właśnie w 1923 roku „marksizmu”. Oczywiście ta symbioza marksizmu z heglizmem nie jest symetryczna. Marksizm „przekracza i przewycięża Hegla”, tłumaczy z kolei Marek J. Siemek, w tym sensie, że go — po heglowsku właśnie — „kontynuuje i dopełnia”¹⁷⁸.

Leszek Kołakowski, który wówczas pozostawał w gronie marksizujących filozofów, odnotował:

¹⁷⁶ W. Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej*, dz. cyt., s. 63.

¹⁷⁷ Por. P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945*, dz. cyt., s. 456-457.

¹⁷⁸ W. Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej*, dz. cyt., s. 64.

Ważne było, że tamte dyskusje pokazały, że marksizm przestał być jednolitą doktryną i że zarysowała się możliwość wielości różnych stanowisk niezgodnych, powołujących się na tradycję marksistowską. W praktyce okazało się, że sztywny podział na „marksistów” i „niemarksistów” traci sens w warunkach swobodnej dyskusji i może być utrzymany tylko z punktu widzenia dogmatycznej ortodoksji, a określenie „granic marksizmu” stało się równie niemożliwe, jak zbędne¹⁷⁹.

Podczas rozmowy ze Zbigniewem Mentzlem autor *Mini – wykładów o maxi sprawach* – powraca ze szczerością do tamtego okresu, bez tłumaczenia siebie i decyzji, jakie wtenczas podjął. Przybliża też w pewien sposób, czym był marksizm dla młodych ludzi obciążonych wojennym doświadczeniem. Stąd być może urok buntu, nowości, nowoczesności i zapewne z takiego samego zachwytu nowymi perspektywami rozrasta się wokół Lukácsa tzw. szkoła budapeszteńska, choć w literaturze węgierskiej spotkamy najczęściej określenie „Lukácsowski krąg”. Pomiędzy filozofami doszło jednak do spotkania, a Kołakowski wspomina, odpowiadając na pytanie rozmówcy dotyczące jego obecności w Budapeszcie w 1956 roku, świeżo po stłumieniu rewolucji węgierskiej, że:

Tak, większość ludzi, których Sowieci aresztowali, już pozabijano. Rozmawiałem z Lukácssem, którego z jakichś powodów nie zabili i wrócił z obozu w Rumunii. Spotkanie z nim było dość rozczarowujące, bo on ciągle powtarzał, że stalinizm to już przeszłość i teraz prawdziwy socjalizm będzie zbudowany, widać było, że w to ciągle wierzy¹⁸⁰.

Patrząc wstecz, możemy stwierdzić, że prace Lukácsa zostały przygotowane jako ontologiczne wprowadzenie społeczne do planowanej przez niego, jak nazywał, etyki podsumowującej. Poszczególne, systematyczne rozdziały eksplorują model społecznej egzystencji, od pracy, przez reprodukcję i ideologię, po wyobcowanie. Z założenia rozprawa ta należy do dziedziny filozofii społecznej, ale w rzeczywistości zawiera sporo tematów historyczno-filozoficznych. Wszystkie one wszakże sprowadzają się do zasadniczej tezy, że przyszłość ludzkości zależy od porzucenia fatalnego stanu wyobcowania, a tylko i wyłącznie socjalizm jest w stanie tego dokonać. Wypada więc stwierdzić, bazując na produkcyjnym języku Lukácsa, że jego dzieło to w zasadzie uboczny produkt studium nad demokratyzacją,

¹⁷⁹ *Czas niezwykły czas niespokojny*. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, Kraków 2007, cz. I, s. 171.

¹⁸⁰ Tamże s. 157.

które pozostało przez wiele lat w formie rękopisu i pojawiło się w węgierskim tłumaczeniu dopiero w okresie transformacji ustrojowej. Refleksja Lukácsa widzie go przeto do stanowiska postrzegającego kapitalistyczną demokrację jako manipulacyjną pseudodemokrację. Toteż jedyna nadzieja na przyszłość kryje się w społecznie „zdemokratyzowanym” socjalizmie, odpornym na ideologię stalinizmu¹⁸¹. Przypomniane wyżej kwestie zamykają czwarty okres działalności Lukácsa, przypadający na lata po rewolucji węgierskiej 1956 roku.

Trzeba zatem w tym miejscu narracji krótko naszkicować stan filozofii węgierskiej w latach 60. oraz 70., co oznacza zajęcie się dorobkiem Szkoły Budapeszteńskiej, mimo że nigdy pomiędzy reprezentantami tego nurtu nie doszło do dyskursu filozoficznego z Belą Hamvasem. Przedstawienie jednak tych młodych filozofów pozwoli wykazać różnice w interpretacji obrazu świata, jaką tworzyli oni i jaką sporządził Hamvas.

Szkoła Budapeszteńska to filozofowie zgromadzeni wokół Lukácsa w latach 60. i 70. XX wieku. Między innymi: Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus, Mihály Vajda. Powszechnie uważano tę szkołę za źródło opozycyjnego myślenia, ideologicznie ściśle związanego z ówczesną opozycją demokratyczną. A przynajmniej tak ów krąg młodych był postrzegany przez decydentów z otoczenia Jánosa Kádára. Heller Ágnes¹⁸² wspomina: „Budapeszteńska szkoła była czymś więcej niż gronem przyjaciół. Było to koło filozoficzne skupione wokół Lukácsa, czytaliśmy nawzajem swoje prace i zawieraliśmy osobiste przyjaźnie. W tym kręgu spędziłam blisko 14 lat życia...”¹⁸³.

Wszystko się zmieniło w 1972 roku, gdy nieopublikowana książka Györgya Márkusa *Jak możliwa jest ekonomia krytyczna?* trafiła do kontroli cenzury. Właściwy proces rozpoczął się latem 1972 roku od opinii biegłego cenzora Tibora Huszára, w którego opinii pojawiło się określenie „wojna filozoficzna” (*filozófusper* 1973). Cenzura zlustrowała twórczość wszystkich młodych filozofów związanych z osobą Lukácsa. Wśród zlustrowanych znaleźli się: Ágnes Heller, Mihály Vajda, György Márkus, György Bena i János Kis. Cenzura jako zagrożenie dla kádárovskiego *status quo* politycznego wysunęła na pierwszy plan antropologiczną rewizję marksizmu oraz kwestionowanie podstawowych idei Marksa w ogóle,

¹⁸¹ Zob. L. Percz, *Ellenfelekből szövetségesek? Bibó és Lukács az újbaloldalról* <https://ligetmuhely.com/liget/ellenfelekbol-szovetsegesek/> [dostęp: 01.08.2018]

¹⁸² Agnes Haller - filozof, esteta, profesor uniwersytecki, członek zwyczajny Węgierskiej Akademii Nauk. Zajmowała się etyką, estetyką, filozofią historii i kultury oraz antropologią filozoficzną.

¹⁸³ Wywiad z Agnes Heller „Azért élek itt, mert itt vagyok honpolgár”, <https://akibic.hu/2016/06/28/azert-elek-itt-mert-itt-vagyok-honpolgar/> [dostęp: 23.07.2019]

problematyzuje wręcz ideę socjalizmu. Zarzut ten przekroczył samą książkę i dotknął całej twórczości Szkoły Budapeszteńskiej. Drugą kwestią było to, że wszyscy wspomniani filozofowie to wychowankowie Lukácsa, którzy jednakowoż się od niego odwrócili, gdyż „antropologizacja” zaprzecza podstawowemu kierunkowi filozofii Lukácsa. Tak oto na poziomie ideologicznym i politycznym postanowiono rozwiązać dwie sprawy naraz: kanonizację filozofii Lukácsa, a także potępienie i ekskomunikę jego uczniów¹⁸⁴.

W literaturze fachowej tego historycznego czasu spotykamy dwie nazwy: „odwilż filozoficzna” i „wojna filozoficzna”, wprost odnosząca się do terminu użytego przez wspomnianego cenzora. Ja zostanę przy określeniu „wojna filozoficzna”, bowiem samo określenie „wojna” mocno definiuje wyraźną polaryzację dwóch stanowisk, których ów spór dotyczył. Ta wojna filozoficzna miała dwie ważne przyczyny. Po pierwsze, środowisko filozoficzne potępiło samą filozofię, którą – przynajmniej przez kilka lat – obarczano funkcjami przynależnymi propagandzie apologetycznej. Po drugie, pewne krytyczne impulsy przedostały się do nauk społecznych, zwłaszcza ekonomii, co zaowocowało wyjątkowym rozkwitem tej dyscypliny oraz reformami na Węgrzech. Nie można zatem się dziwić, że zideologizowani filozofowie stali się *persona non grata* w środowisku filozoficznym. Członkowie Szkoły Budapeszteńskiej byli inwigilowani, szykanowani, a ostatecznie podczas wojny filozoficznej (1973), kilku dawnych członków zmuszono do wyjazdu za granicę, m.in. Agnes Heller, a także Istvána Mészárosa czy Györgya Krassó.

Przywołajmy jeszcze wydarzenie z 1 czerwca 1911 roku, kiedy Frigyes Medveczei Medvecsky¹⁸⁵ w swoim przemówieniu *Néhány reflexió a filozófiáról és a Filozófiai Társaság Életéről* (*Kilka refleksji o filozofii oraz życiu Węgierskiego Towarzystwa Naukowego*) omówił ogólny stan filozofii na „światowym rynku” i we „własnym gospodarstwie”. Padło w nim zajmujące stwierdzenie. Filozof mianowicie stwierdził, że po silnym panowaniu pozytywistycznej filozofii wyraźnie odczuwa się potrzebę powrotu do nauki o „duchu”, widać potrzebę nowej metafizyki, tak jakby sama nauka (miał na myśli nauki przyrodnicze) nie wystarczała. To zdanie dobrze obrazuje stosunek węgierskiego środowiska filozoficznego pierwszej połowy XX wieku do pozytywizmu.

¹⁸⁴ J. Weiss, *A filozófusper és következményei történeti-filozófiai rekonstrukció*, Előadás a Német–Magyar Filozófiai Társaság konferenciáján Budapesten a Goethe Intézetben (06.11.2008) http://fordulat.net/pdf/10/Fordulat10_Weiss.pdf [dostęp: 07.03.2023]

¹⁸⁵ Medveczei Medvecsky Frigyes (1855-1914) filozof, profesor uniwersytecki, członek Węgierskiej Akademii Nauk. Były dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. Eötvös Loránda w Budapeszcie (ELTE). W niemieckojęzycznych pracach naukowych podpisywał się jako Friedrich von Bärenbach.

Ostatnim filozofem z kręgu tych pięciu ważnych filozoficznych nazwisk jest Istvan Bibo¹⁸⁶, urodzony w Budapeszcie w 1911 roku, pisarz polityczny, z wykształcenia prawnik, absolwent studiów w Segedynie, Wiedniu i Genewie.

W niechlubnym dla Węgier okresie rządów Strzałokrzyżowców zaangażował się w ratowanie Żydów. Holocaustowi poświęcił niezwykle interesujący esej, obok „Korzeni totalitaryzmu” Hanny Arendt pretendujący do miana najbardziej kompletnego wyjaśnienia czy też próby wyjaśnienia przyczyn zagłady. Po wojnie wydawało się, że Węgry mają szansę wreszcie stać się demokratyczne. Pierwsze wybory wygrywa ludowo-chadecka Partia Drobnych Rolników. W tym okresie Bibo pisze swój najsłynniejszy esej polityczny o przyczynach nędzy Europy Środkowej¹⁸⁷.

W momencie gdy Strzałokrzyżowcy¹⁸⁸ doszli do władzy, na Węgrzech rozpoczęła się polityka represji dotycząca ludność pochodzenia żydowskiego. Mniej więcej w tym czasie, a dokładnie w 1938 roku Bibo zostaje ministrem sprawiedliwości, co wcale mu nie przeszkadza, by organizować Żydom paszporty, dzięki którym mogli uciekać na zachód Europy. Za tę działalność Bibo w 1944 roku zostaje skazany i uwięziony. W rok później wszedł w skład utworzonego przez władze radzieckie prowizorycznego rządu narodowego Węgier, w którym opracowywał prawo wyborcze i przygotowywał wybory 4 listopada 1945 roku. Sprawował funkcję ministra spraw wewnętrznych, ustąpił jednak ze stanowiska w proteście przeciw wypędzeniu węgierskich Niemców.

Po ustąpieniu z rządu został powołany na profesora uniwersytetu w Segedynie, lecz w roku 1949 pozbawiono go tego stanowiska i od tego czasu – podobnie, jak w późniejszych latach Hamvas, choć z innych powodów – pracował jako bibliotekarz¹⁸⁹. „Można zatem zapytać – pisze Łukasz Kołtuniak – dlaczego Bibo zwolennik reform społecznych i przewyciężenia regionalnego kompleksu nie uległ urokowi komunizmu. Wszak komunizm obiecywał, iż poprzez reformy społeczne i budowę robotniczej demokracji a także

¹⁸⁶ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo;/3877217> (17.05.2022) oraz <http://beszelo.c3.hu/cikkek/itelet-bibo-istvan-es-tarsai-pereben> [dostęp: 17.05.2022]

¹⁸⁷ Ł. Kołtuniak, *I. Bibo intelektualista, który leczył Węgrów ze strachu* <https://teologiapolityczna.pl/istvan-bibo-intelektualista-ktory-leczy-l-wegrow-ze-s-achu-tpct-30-> [dostęp: 03.02.2023]

¹⁸⁸ Strzałokrzyżowcy (*Nyilaskeresztesek*) – organizacja faszystowska, antykomunistyczna, antysemitka założona w 1935 roku na Węgrzech przez Ferencza Szálasięgo, podczas II wojny światowej kolaborująca z III Rzeszą.

¹⁸⁹ Patrz: https://pl.wikipedia.org/wiki/István_Bibó [dostęp: 03.02.2023]

zabezpieczenie narodowych interesów przez ZSRR przerwie on to narodowe fatum. (...) Okazało się jednak, że komunistyczna histeria wynika także ze strachu a reformy i prometeizm mają ten strach tylko przykryć. Stalinizm zbudowany był na grozie i wskazywaniu kolejnych wrogów. Reformy były tylko przykrywką do dalszych histerii nienawiści¹⁹⁰.

1956 rok przyniósł rewolucję węgierską. Bibo za książkę *Za wolność i prawdę* (to publikacja powstała w ostatnich dniach rewolucji) przyjął tekę ministra stanu w rządzie Imrego Nagya, w ten sposób wyrażając osobisty protest wobec okupacji sowieckiej. Jednak pod koniec lat 50. został skazany na karę dożywotniego więzienia, a w 1963 roku uwolniony na mocy amnestii. To o tyle istotne, że ta sama amnestia przywróciła twórczą wolność Béli Hamvasi, który od 1948 roku aż do pierwszej połowy lat 60. objęty był zakazem publikacji.

Pogrzeb Bibo stał się na Węgrzech manifestacją sprzeciwu wobec rządów komunistycznych, gdyż rzeczywiście filozof całkowicie odciął się od marksizmu. To stanowisko bardzo oryginalne, a z perspektywy historycznej niezwykle odważne, szczególnie na tle zaplecza ideologicznego kontrkulturowej rewolty z końca lat 60. i wszelkich późniejszych ruchów antykapitalistycznych, ciężących w stronę Marksa i neomarksistów. Dzisiaj, o czym należy pamiętać, przesłania ideowe dokonującego się na naszych oczach globalnego zwrotu przeciwko kapitalizmowi, a zwłaszcza jego ekspozyturom finansowym, giną w chaosie doraźnych postulatów bądź zmierzają ku projektom marksistowskim. Istvan Bibó był całkowicie wolny od podobnych złudzeń już czterdzieści lat temu¹⁹¹.

Nie dziwi przeto, że musiał zareagować na poczynania „wszechwładnego” Lukácsa. Po raz pierwszy doszło do sporu w latach 1945-1946, a punktem wyjścia stał się esej *O kryzysie demokracji węgierskiej*, który ukazał się w 1945 roku, wywołując duże zainteresowanie społeczne co od razu wzbudziło niepokój władz¹⁹². I wówczas pojawia się postać Lukácsa, który zamiast konfiskaty wspomnianego eseju, zaproponował debatę związaną z poruszonymi przez Bibo kwestiami. W jego zamyśle miała ona umożliwić mu druzgocącą krytykę (z pozycji komunistycznych) pisarstwa całej formacji, której przedstawicielem był Bibó. Debatę toczyła się na początku 1946 roku – wśród jej uczestników znaleźli się wpływowi pisarze węgierskiej

¹⁹⁰ Ł. Kołtuniak, *I. Bibo intelektualista, który leczył Węgrów ze strachu* <https://teologiapolityczna.pl/istvan-bibo-intelektualista-ktory-leczy-l-wegrow-ze-s.achu-tpct-30-> [dostęp: 03.02.2023]

¹⁹¹ J. Snopek, *Istvan Bibo. Eseje polityczne*, Kraków 2012, s. 23.

¹⁹² L. Percz, *Ellenfelekből szövetségesek? Bibó és Lukács az újbaloldalról*. <https://ligetmuhely.com/liget/ellenfelekbol-szovetsegesek/> [dostęp: 01.08.2018]

sceny: Sándor Karácsony¹⁹³ czy József Révai¹⁹⁴, choć jej przebieg znamy jedynie z fragmentów protokołów i tekstów głównych zainteresowanych. Obie wypowiedzi, esej Bibó oraz odpowiedź Lukácsa, to wystąpienia o złożonej strukturze: można wyraźnie rozróżnić w nich warstwę powierzchowną – analizę społeczną i głębszą, filozoficzną, dotyczącą pewnych mechanizmów rzeczywistości.

Z pozoru esej Bibó dotyczy węgierskiej demokracji, już u podstaw zagrożonej kryzysem. Pisarz widzi demokrację nie tylko jako szczególny system formalny ustroju politycznego i ustroju państwowego: dostrzega w niej formację nieporównanie bardziej skomplikowaną. Oto pod powierzchnią polityczno-prawnego systemu instytucjonalnego istnieją i muszą istnieć pewne społeczno-psychologiczne, a nawet głębsze uwarunkowania historyczne. W ich horyzoncie demokracja to rządy ludu, w którym lud może wybierać, kontrolować i usuwać swoich przywódców. Dlatego funkcjonowanie demokratycznego systemu instytucjonalnego zależne jest od duchowego uwolnienia ludzi od nacisku sił Boskich lub innych mocy nadprzyrodzonych, z których zgody wywodzi się prawomocność władzy rządzących.

Krytyczne refleksje Lukácsa natomiast opierały się na podwójnym założeniu. Po pierwsze, poważnie traktował on politykę Komunistycznego Frontu Ludowego, to znaczy oczekiwał długiej transformacji demokratycznej ku socjalizmowi. Po drugie, ujmował debaty partii koalicyjnych w logice bitewnej („kto pokonuje kogo”) oraz decydujące wydarzenia europejskie w dynamice ruchu w kierunku socjalizmu. W każdym przypadku podwójna przesłanka prowadzi filozofa do wniosków diametralnie przeciwnych niż te sformułowane przez Bibó. Lukács ogólnie określa swojego rozmówcę jako „prawicowego krytyka” demokracji¹⁹⁵, mimo że sam ukazuje się jako manipulator uwikłany w meandry ówczesnej polityki, zupełnie niereagujący na podstawowe zasady etyczne¹⁹⁶.

¹⁹³ Sándor Karácsony (1891-1954) – pedagog i filozof, profesor uniwersytecki, pisarz, jedna z najbardziej oryginalnych postaci węgierskiej myśli filozoficznej. Działał głównie w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku. W kręgu jego znajomych byli m.in. Béla Bartók oraz Zoltán Kodály.

¹⁹⁴ József Révai – był węgierskim politykiem komunistycznym, mężem stanu i ideologiem kultury. Urodził się 12 października 1898 w Budapeszcie politykiem w żydowskiej rodzinie jako József Lederer. Jeden z założycieli Komunistycznej Partii Węgier. Kontrolował wszystkie aspekty życia kulturalnego Węgier od 1948 do 1953 roku; od 1949 był także ministrem kultury. Po 1953 roku jego wpływy zmalały. Zmarł 4 sierpnia 1959 w Budapeszcie.

¹⁹⁵ Por. L. Percz, *Ellenfelekből szövetségesek? Bibó és Lukács az újbaloldalról*. <https://ligetmuhely.com/liget/ellenfelekbol-szovetsegesek/> [dostęp: 01.08.2018]

¹⁹⁶ Tamże.

W późnych swoich pracach, już wydanych po śmierci, szczególnie w *Znaczeniach europejskiego rozwoju społecznego*¹⁹⁷, Bibó zarysowuje własne rozumienie świata. Jego spekulacje mają trojaki charakter: antropologiczny, historyczno-filozoficzny i filozoficzno-historyczny. Filozoficzna antropologia Bibó jest zarówno „egzystencjalistyczna”, jak i „hobbesowska”. Filozofia historii ma charakter ewolucyjno-liberalno-konserwatywny: przedstawia historię rozwoju ludzkości europejskiej, od początków starożytności do rozwoju nowożytnego, w potężnej wizji, w której wszystkie ważne społeczno-polityczno-ideologiczne zjawiska dwupółtysiąclecia rozwoju Europy znajdują swoje miejsce – początki grecko-rzymskie, średniowieczny feudalizm, burżuazyjne rewolucje i socjalistyczne eksperymenty. Rozważania te przerywane są dygresjami z historii filozofii, skupiającymi się na interpretacji myśli Arystotelesa, Cyserona i Augustyna. Trzeba jednakże przyznać, że oddziaływanie myśli Bibó okazało się znikome, głównie z racji nieznamomości jego pism, mimo że były tłumaczone i wydawane, a jednak nie znalazły się w międzynarodowym krwioobiegach nauk społecznych¹⁹⁸.

Twórczość Hamvasa przypada na działalność filozoficzną Györgya Lukácsa, Imrego Lakatosa, Istvána Bibo oraz Károlya Böhma. Ich prace były szeroko dyskutowane, znane w środowisku filozoficznym, a losy w sensie czysto ludzkim splecione ze sobą. W ten sposób zarysowuje się różnobarwna i niekiedy przesycona „dramatycznością” mapa węgierskiej myśli filozoficznej.

¹⁹⁷ Tytuł oryginalny *Európai társadalomfejlődés értelméről*. Praca pierwotnie została w całości nagrana na dyktafonie. Po raz pierwszy drukiem ukazała się w 1986.

¹⁹⁸ J. Snopek, *Istvan Bibo. Eseje polityczne*, dz. cyt., s. 5.

3. Esej – dwudziestowieczna forma podawcza wypowiedzi filozoficznej

3.1. Obustronna więź filozofii i literatury

Jedno z kluczowych pytań tej rozprawy wiąże się z następującym rozstrzygnięciem: czy przydanie Hamvasowi klasyfikacyjnej formuły „filozof” jest rzeczywiście uprawnione, skoro nie pisał on klasycznych rozpraw charakteryzujących się metodologiczną jednorodnością, intersubiektywnie sprawdzalnym słownictwem czy systemowym uporządkowaniem? Nie wybrał ugruntowanego w historii piśmiennictwa traktatu filozoficznego, zmierzającego do pełnego ujęcia opracowywanych zagadnień, uporządkowania i hierarchizacji zdobywanej wiedzy. Okazuje się jednak, że napotykamy tutaj na pewną aporię, związaną z dziełami Platona, wielkiego filozofa i równie wybitnego artysty. Posługiwał się on, jak wiadomo, dialogiczną formą przekazu, by opisać niezwykle złożoną drogę do świata idei. Charles H. Kahn podkreśla stosowaną w dialogach systematyczną metodykę i definicję założonych celów, złożoność warstw interpretacyjnych oraz skomplikowanie różnych elementów. Nie bez znaczenia pozostawało też edukowanie społeczeństwa, które w oczach Platona, jeśliby zaczęło kształtować się według jego zaleceń, stałoby się doskonałe¹⁹⁹.

Dialogi Platona są pod tym względem aktami literackimi, niezwykle bogatymi i skomplikowanymi, a ich główny bohater to niepowtarzalna konstrukcja literacko-dramatyczna. Sceneria jest zawsze odpowiednio dobrana, w każdym utworze sprzęgnięta w plan diskutowanych treści: mówcy są dynamicznie i charakterystycznie przedstawiani, opisy bywają niekiedy „nierealistyczne”, a ujęcie śmierci Sokratesa przez Platona, które ukształtowało zachodnią świadomość – porównywalne jest tylko z Ewangeliami. Dramatyczne środki, którymi posługiwał się Platon, wywołują, także i dzisiaj, niemal zachwyty. Dalsze dzieje europejskiej filozofii potwierdzają jego wpływ na metafizyczne i teologiczne dialogi wielu przedstawicieli nauki, jak św. Augustyn, Abelard, Galileusz, Dawid Hume czy Paul Valéry.

A zatem po platońskich doświadczeniach nie warto nawet próbować oddzielać filozofii od literatury, gdyż filozof jest jednocześnie pisarzem. Czy więzy łączące – wszak bardzo różne – dziedziny twórczej aktywności człowieka są rzeczywiście bardzo mocne, kto wie: może nierozzerwalne? Aby zarysować możliwe odpowiedzi, trzeba najpierw dostrzec niezbywalną rolę języka w ludzkiej kulturze, ponieważ wyróżnia on, i niejako stygmatyzuje, człowieka

¹⁹⁹ Ch. H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2018, s. 14-15.

spośród wszystkich istniejących bytów na ziemi. Sprawia, że możliwe jest – zawsze częściowe – odślanianie tajemnicy spowijającej każde ludzkie doświadczenie egzystencjalne, rozjaśnianie tego, co skrywa się w jego pierwotnej, epifanicznej warstwie. I choć język pozostaje narzędziem nie w pełni doskonałym, to jednak potrafi wyrażać „myśl” i „myślenie” w sposób wyjątkowo transparentny.

Kiedy więc zagłębialiśmy się w przeszłość, rozpoznajemy, że początkowo język traktowano w sposób wręcz totalny. Podania mityczne (w różnorodnych wersjach) kształtowano głównie za pomocą środków czysto literackich. Obraz, metafora, symbol, rytm muzyczny czy inne zabiegi w języku sprawiały, że zdawał się on bliższy niezaciemnionego obszaru świata. Te wymienione powyżej elementy, jak obraz, mit, opowieść, metafora, otworzyły drogę filozofii do specyficznej interpretacji świata Platonowi, Kantowi czy choćby Heideggerowi. Filozofia ma wszak najgłębsze zakorzenienie w literackim stylu myślenia i nigdy nie zerwała tej więzi.

Próby oddzielenia tekstów filozoficznych od literatury i retoryki prowadzą na manowce, gdyż dziedziny te (filozofię i literaturę) spaja to samo doświadczenie życia. Nawet filozofowie, o władnięci pasją *logosu*, argumentacją i uzasadnianiem, tworzący wiedzę intersubiektywnie sprawdzalną, chociażby Arystoteles, nie chcieli rezygnować z możliwości, jakie dawała olśniewająca ekspresja literacka. Oczywiście te wzajemne zespolenia nigdy nie są całkowite, niemniej jednak wiodą do serca języka i kreatywnego rozumu. Niosą przecież wielki potencjał znaczeń, wykraczających poza to, co daje się uchwycić w sferze racjonalnego dyskursu.

Toteż język naturalny pozostaje i musi pozostawać medium filozofii. A ta w wielu punktach zbliża się do poezji, poeci natomiast (niekoniecznie w twórczym rewanżu) zwracają się ku filozofom: Mallarmé czyta Hegla, Celan – Heideggera, Eliot – Brandleya, Leśmian – Platona i Bergsona. I odwrotnie: Heidegger czyta Hölderlina, Sartre – Flauberta, Gadamer – Rilkego, Habermas – powieści Calvino, a Maurice Blanchot – dzieła Kafki. Oznacza to, że w samym rdzeniu filozofii kryje się pokusa poetycka, której się ulega lub którą się odpędza. Wielu filozofów świadomie ulegało tej pokusie. Chociażby: Heraklit, Empedokles – poeta subtelniejszy niż Parmenides. Ich wpływ dostrzegamy później u Lukrecjusza, Dantego, Nietzschego bądź Wittgensteina.

Okazuje się również, że *Rozprawę o metodzie* Kartezjusza bez obawy można uznać za nowoczesną powieść. W czasie kiedy powstała, w okresie baroku europejskiego, w ówczesnym piśmiennictwie filozoficznym zjawia się bowiem pierwsza osoba liczby pojedynczej, błyskotliwie wykorzystana w następnych latach przez Rousseau. Życie staje się kategorią

metafizyczną i poprzedza sferę poznawczą. Wymogi *logosu*, owianego głębią środków literackich, powinny być w takim samym stopniu rozpoznane i stosowane zarówno przez pisarzy i poetów, jak i filozofów, zapatrzonych w analityczne procedury²⁰⁰.

Zgodnie z przywołaną tradycją Hamvas posługiwał się językiem o eseistycznym wydźwięku, pisywał utwory poetyckie, w szerszym sensie literackie, chociażby powieści oraz pisma, nazwijmy tak, lekkie, dotyczące codzienności, ptaków, roślin, smaku, powietrza itd. Dysponował przy tym zasadniczą zdolnością, mianowicie kwestie trudne potrafił przedstawiać w sposób jasny, prosty i zarazem czytelniczko zajmujący. Czy zatem mamy do czynienia z filozofem posługującym się literackimi formami przekazu, czy raczej pisarzem, w najpełniejszym sensie tego określenia?

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

Wydaje się, że o jego decyzji, już nawet jako bardzo młodego człowieka, zaważyło właśnie to, że z jednej strony miał wyostrzoną świadomość wagi słowa, z drugiej zaś oskarżał mowę, ba: samo pisanie o przedziwną niezdolność wyrażania tego, co właściwie niemożliwe do ujęcia. Paradoksalnie pisze, że najgłębsza siła każdego słowa zawiera się w tym, że słowo rozbija, atakuje zdolność twórczą myśli, chłodzi uczucia, myśli czyni płaskimi, a czyn pozbawia rozmachu. Oto Hamvasa demonizm mowy²⁰¹. Równocześnie jednak słowo, szerzej – pisarstwo wydaje się jedyną możliwością wypowiedzenia istoty człowieczeństwa, jeżeli przybiera platońskie zabarwienie, gdy jest idealistyczne, czyli przeniknięte w swej głębi duchową iskrą, wewnętrznym światłem odsłaniającym „świętą teokrację piękna”²⁰², tajemną sferę Boskości. Dlatego esej i symbolizm języka literackiego przynoszą szansę ukazania

²⁰⁰ Por. G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, dz cyt.; J. Sochoń, *Mowa wewnętrzna. Sceny z życia duchowego*, Warszawa 2017, s. 449-451.

²⁰¹ B. Hamvas, *Platonizm pisania*, w: *Księga gaju laurowego...* dz. cyt., s. 114-115.

²⁰² Tamże, s. 125.

fenomenowi, jakim jest człowiek, oglądania go ze wszystkich stron, by skorzystać z formuły francuskiego szlachcica Michała Montaigne'a.

3.2. Gatunkowa historia eseju

Czym jest zatem esej? Sam termin pochodzi od francuskiego słowa *essai*, czyli próba, które wzięło początek od późnołacińskiego rzeczownika *exagium*, czyli waga. To wcielenie myślenia, osobista wypowiedź, szczerzy namysł nad różnego typu aspektami życiowego doświadczenia, nigdy właściwie niewyczerpanego²⁰³, o rozległej formie i otwartej na różne głosy. Jedyne bezwzględne elementem takiej formy podawczej jest swego rodzaju autorska wiwisekcja, niezbędny warunek spełnienia reguł gatunku, ale nigdy niezwalniająca się z obowiązku komunikatywności. To ogranicza możliwość ześlizgnięcia się eseisty w doskonałą prywatność, w której jest rozumiały tylko dla samego siebie, jak i w chłodny dystans prozy naukowej.

Eseje gromadzą wiele cytatów i erudycyjnych odniesień kulturowych. Cechuje je szczególnie rodzaj szacunku względem mądrości starożytnych, w której niektórzy dopatrują się zresztą załączków gatunku. Toteż język eseju czyni zeń dzieło sztuki, jako że korzysta on zarówno z metafory, jak i pojęcia; jest zmysłowy i abstrakcyjny, duchowy i emocjonalny, poetycki i rzeczowy, podobny do fragmentu, aforyzmu i *adagium*, ale swobodniejszy niż wiersz i każdy gatunek literacki²⁰⁴.

²⁰³ „Otoć, czytelniku, książka pisana w dobrej wierze. Ostrzegam cię od początku, iż nie zamierzyłem w niej sobie żadnego celu, prócz domowego i prywatnego. Nie miałem w niej żadnej troski o twoje służby ani o moją chwałę: siły moje nie są zdolne do takiego zamiaru. Poświęciłem ją szczególnej dogodności krewnych i przyjaciół: iżby straciwszy mnie, co ich czeka niebawem, mogli tu odnaleźć niejaki rys moich właściwości i humorów i tym sposobem hodowali pełniejszą i żywszą znajomość mej osoby. Gdybym pisał po to, aby się zabiegać o łaskę świata, byłbym się lepiej przystroił i przedstawiłbym się w wystudiowanym chodzie. Chcę, aby mnie widziano w moim prostym, przyrodzonym i pospolitym obyczajem, bez wymuszenia i sztuki; siebie bowiem maluję tutaj. Wyczyta się tu żywcem moje braki i moją szczerą postać o tyle, o ile publiczna obyczajność pozwoliła. Gdybym mieszkał wśród tych narodów, które, jak powiadają, żyją jeszcze w słodkiej swobodzie pierwotnych praw przyrody, upewniam się, iż byłbym się z chęcią odmalował całego i ze wszystkim nago. Tak więc, czytelniku, ja sam jestem materią mej książki; nie ma racji, abys miał używać swego wczasu na tak letki i błahy przedmiot. Zatem, z Panem Bogiem”, w: M. de Montaigne, przekł. T. Żeleński (Boy), oprac. i wstęp Z. Gierczyński, Warszawa, s. 139.

²⁰⁴ Podaję za: T. Sławek, *Esej*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*. Redakcja: Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2017, s. 168-171; E. Kubikowska, *Próby Michała Montaigne'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1993 nr 4, s. 151-162; M. Krakowiak, *Mierzenie się z esejem: studia nad polskimi badaniami eseju literackiego*, Katowice 2012; A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.

Kto pisał eseje? Najpierw, i przede wszystkim, Michel de Montaigne. Od jego słynnych *Prób* rozpoczyna się esejopisarstwo, chociaż pierwszym w historii esejem był dialog *O starości* Cyserona z misternie stosowanymi cytatami, kompozycyjną swobodą skojarzeń, niewpływającą negatywnie na logiczną spójność dowodzenia, aforystycznością sądów formułowanych przez zindywidualizowanego narratora, którego wypowiedź kierowana jest do wykształconego odbiorcy²⁰⁵. Francis Bacon pozostawił po sobie co najmniej 58 takich tekstów trafiających do „czytelniczych serc”, *Prowincjalki* i *Myśli* uczyniły z Pascala pisarza nieśmiertelnego, a *Marzenia samotnego wędrowca* Jeana Jacquesa Rousseau, przyjmijmy, prekursora postmodernizmu. Søren Kierkegaard natomiast to już wzorcowy okaz myśliciela eseistycznego. W XX wieku esej stał się jedną z głównych form pisarstwa, w tym wypowiedzi filozoficznej, nie wyłączając zagadnień natury religijnej²⁰⁶.

Owszem, zrozumiałą jest zarzut o nieprecyzyjności eseistycznej wypowiedzi filozoficznej, tym bardziej że za naukowy uchodzi język analityczny, jasny i wyraźny. Ale czy taki postulat dogłębnie odzwierciedla współczesny sposób widzenia świata²⁰⁷?

Potrzeba sprawdzania wyodrębnionej podstawowej wiedzy, wiedzy filozoficznej, powoduje, że filozof zmuszony jest do przeprowadzenia analizy każdej dostępnej wiedzy (nie tylko zaczerpniętej z książek filozoficznych); powoduje, że przy użyciu analizy wyodrębnia interesującą go wiedzę podstawową, izoluje ją w osobnym specjalistycznym języku. Tylko w takim bowiem języku można przeprowadzać wnioskowania *salva veritate*, można w nim unikać rychło i łatwo pojawiających się niebezpieczeństw popadania w sprzeczności, w błędne koła itp. Sprawdzenie jest przyczyną, że gdy w trakcie analizy nieustannie odwołujemy się do wiedzy potocznej, wiedzy zawartej w historii filozofii, wiedzy zapożyczonych z innych nauk, z wiedzy aż nadto często formułowanej w języku naturalnym, to po usunięciu niezgodności opinii i znalezieniu sposobu jednoznacznego wyrażania badanej wiedzy usuwa się język naturalny i przechodzi się do języka specjalistycznego. On bowiem umożliwia przeprowadzenie godnych zaufania sprawdzeń przez porównania konsekwencji wyanalizowanych twierdzeń z niebranymi dotychczas pod uwagę elementami wiedzy²⁰⁸.

²⁰⁵ Cyseron, *O starości*, przekł. Z. Cierniakowa, w: tegoż, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010, s. 219-255; M. Krakowiak, *Mierzenie się z esejem: studia nad polskimi badaniami eseju literackiego*, Katowice 2012, s. 16-17.

²⁰⁶ Por. *Polski esej literacki. Antologia*, red. J. Tomkowski, Wrocław 2017.

²⁰⁷ Por. L. Koj, *Problemy semiotyki logicznej*, Warszawa 1991.

²⁰⁸ L. Koj *Pierwsze kroki systematycznej analizy filozoficznej*, w: *Odwaga filozofowania*, Poznań 2002, s. 546.

Zacytowane powyżej słowa Leona Koja wcale nie wykluczają tego, że esej może być nośnikiem „wiedzy zawartej w historii filozofii”, że nie „usuwa niezgodności opinii” w jakiejś kwestii lub że nie stosuje się w nim „wnioskowania *salva veritate*”. Natomiast nie warto zaprzeczać, że ma on charakter asystemowy, że jest właściwy dla filozofii poheglowskiej, która utraciła raz na zawsze pojęcie całości i która dopuszcza tylko „lokalne krystalizacje i momentalne wglądy”²⁰⁹. Oznacza to, że analizując prace węgierskiego filozofa-eseisty, odkrywamy go jako twórcę świadomego literacko, zapisującego wszystko, co stawało się materia jego myślenia, mimo że (a może właśnie dlatego) nie istnieją możliwości oficjalnego wydawania napisanych książek.

Wydaje się, że właśnie takie zadanie stawiają sobie filozofowie posługujący się językiem eseju. Eseista staje się hermeneutą rozjaśniającym ciemne miejsca dyskursu i prostującym nieporozumienia wynikające ze starzenia się wypowiedzi językowych²¹⁰. Jakżeby inaczej, jest to specyficzna hermeneutyka, podporządkowana swoistości stosowanej formy gatunkowej wypowiedzi, a co za tym idzie woli twórcy. Hamvas ukochał kulturę starożytnej Grecji, która stawała się dla niego źródłem wiedzy na teraz. Wiązał z nią nadzieję na zmiany aktualnej rzeczywistości we wciąż przewartościującym się świecie i odsłanianie jego ukrytych warstw tworzących sferę „wiecznego bytu”.

Niech jako krótki przykład pojawi się tutaj esej *A filozofia mítoszai*, dotyczący pewnej fascynacji mistycyzmem, który postrzegany był przez współczesnych Hamvasawi jako prawdziwy sposób na odkrycie tego, co w rzeczywistości najbardziej zasłonięte. W tekście pojawiają się odwołania do Parmenidesa, Heraklita, Platona, św. Augustyna, Spinozy, Hegla. Odnajdujemy zarys duchowości o władniętej pasją wieczności, czasowości, cierpienia, śmierci. To są tematy, które autor nazywa poruszającymi, „prawdziwymi” w złudnej „kapitalistycznej” rzeczywistości. Pisarz obrazuje iście neoplatońską wizję rzeczywistości jako „ducha uwięzionego w ciele”. Okazuje się przeto, że świat może być poznany tylko przez pryzmat samopoznania, przez odkrycie własnego ontycznego „ja”, dzięki czemu zjawia się możliwość życia w perspektywie sacrum. A ta koncentruje uwagę na dwóch porządkach: immanencji i transcendencji, pomiędzy którymi dzieje się ludzkie myślenie i działanie.

²⁰⁹ T. Sławek, *Esej*, dz. cyt., s. 171.

²¹⁰ P. Szondi, *Geometria literatury. Eseje*, przekł. Ł. Musiał, Warszawa 2020, s. 5-6. Uczony w przywołanej książce przypomina, że hermeneutyka – nauka o rozumieniu i wykładaniu tekstów – jest starą dyscypliną. Za jej początek uznaje się wysiłki podejmowane przez Ateńczyków okresu klasycznego, chcących zrozumieć sens słów użytych w eposach Homera, dziełach, których język przestał być już wówczas czytelny.

Podobnie pisze amerykański eseista Ralph Waldo Emerson (1803-1882), który podziwiał angielskich romantyków, Samuela Taylora i Wiliama Wordswortha, studiował mistyków Wschodu i Zachodu, Platona stawiał na równi z Kantem. W jego poetyckiej wizji rzeczy zewnętrzne okazują się symbolami ducha. O jedności bytu, a także tożsamości Piękna, Dobra i Prawdy zapewniają samotni geniusze, przewodnicy ludzkości: poeci, prorocy, myśliciele. Emerson wymienia bliskie mu postacie – są wśród nich: Orfeusz, Heraklit, Platon, Dante, Swedenborg²¹¹.

Co jest jednak elementem odróżniającym pisarza eseistę od eseisty filozofa? Otóż tym czynnikiem jest – w przypadku pisarza – świadomość jedności całego pisarskiego dzieła, ukazującego jednorodny obraz świata, mimo że rozpisany na poszczególne eseje, fragmenty dziennika czy poetyzujące wyznania.

Przyjrzyjmy się innemu filozofowi eseście. Victor Eremita w roku 1843 publikuje książkę *Albo – albo*, zbiór zawierający rzekomo odnalezione rękopisy dwóch autorów, oznaczone literami A i B. Pod pseudonimem Victora Eremity ukrywał się Søren Kierkegaard. Ten obszerny esej filozoficzny, intymny pamiętnik, powieść psychologiczna, kolekcja maksym i refleksji, manifestuje niechęć duńskiego filozofa do myślenia systemowego, po mistrzowsku korzystającego z romantycznej poetyki fragmentu²¹². Pozostałe prace Duńczyka mają również literacki charakter. *Bojaźń i drżenie* (1843) opisuje przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem, próbuje zdefiniować przeżycie religijne jako obciążone ryzykiem, strachem, niepewnością. *Chorobę na śmierć* zaś przesyca niebывały pesymizm i poczucie tragicznego fatum.

Kierkegaard wszakże uważał się za pisarza i to pisarza ściśle religijnego. Był przy tym świadom, że tego rodzaju samookreślenie pociąga za sobą dwie zasadnicze kwestie. Pierwsza wiąże się z obowiązkiem wypowiedzenia i służenia prawdzie na drodze chrześcijańskiego samozaparcia. Druga natomiast zmusza do poszukiwania takiego języka, który byłby w stanie unieść ciężar każdej konkretnej egzystencji w jej najtragiczniejszym rdzeniu. To jednostkowe życie Kierkegaard określał mianem „prywatnej osobowości”. Ów język nie mógł pochodzić z zasobu środków, jakimi posługiwali się greccy filozofowie w rodzaju Arystotelesa, ani tym bardziej teologowie średniowiecznych szkół scholastycznych, gdyż ich naukowe plany ogniskowały się na utworzeniu (drogą dedukcji) trwałego systemu zasad spiętych logiczną koniecznością, mających ogarnąć całość istniejącego świata. W związku z czym tylko

²¹¹ *Polski esej literacki. Antologia*, pod red. Jana Tomkowskiego, Wrocław 2017, s. XIV.

²¹² Tamże, s. XIV.

stosowanie pojęć ogólnych i ścisłość dociekań rozumowych mogły prowadzić do realizacji tego typu projektu metafizycznego.

Tymczasem żywa, pulsująca, iskrząca się zmienną różnorodnością ludzka egzystencja, cały osobisty „duchowy wszechświat” każdej osoby nie mógł zostać wtłoczony w żelazne ramy sylogizmu. Kierkegaard o tym wiedział, o czym z widoczną emfazą informował na kartach *Bojaźni i drżenia*:

Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów; wystarczy jego słabej głowie pojęcie o tym, jak potężną musi mieć dziś głowę każdy, jeżeli każdy ma tak potężne myśli. Gdyby dało się wyrazić w formie pojęć całą treść wiary, nie wyniknie z tego, że się wiarę pojęło, że się pojęło, jak się w nią wnika lub też jak ona w kogoś wnika. Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on *poetice et eleganter* pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkicu systemu; nie zapisuje się do systemu, ani nie dopisuje się do systemu²¹³.

Dlatego autorskie intuicje antropologiczne i religijne czerpał z głębi ducha, z przeżyć i doświadczeń codzienności, z historii rodzinnych, z relacji z innymi ludźmi i z lektur biblijnych. Jego życie splotło się w sposób nierozdzielny z dykcją filozoficzną. Wpłynęło także na stylistykę i językowy kształt dzieł, które ofiarowywał czytelnikom. Sugerując, że nie jest filozofem, miał na myśli zapewne fakt, że nie układa swoich książek, siedząc przy stole, ale traktuje je jako wyraz zgody bądź niezgody na zastane krajobrazy kultury i filozofowanie aktualnie modne bądź przyjmowane w intelektualnych salonach Europy. Nie oznaczało to, rzecz jasna, że odżegnywał się od jakichkolwiek związków z tradycyjną filozofią bądź ignorował osiągnięcia naukowej antropologii. Trudno przecież wyobrazić sobie sytuację, w której ludzie zostaliby pozbawieni naturalnej potrzeby formułowania poglądu na świat, rozumienia rzeczywistości, wyjawiania sensu i celu obecności na ziemi. Jest to sprawa codziennej spontaniczności, wspartej w wielu przypadkach zdobyciami nauk szczegółowych.

Niemniej jednak nie wolno – twierdził – ograniczać się tylko do scjentystycznego punktu widzenia. Filozof powinien przekroczyć tego typu próg poznawczy i wejrzeć w mechanizmy rządzące ludzką egzystencją, wejrzeć w tajemnice miłości, nadziei, lęku, rozpacz, wiary, a więc tych duchowych fenomenów, z których składa się najgłębsza warstwa osobowego bycia ludzi. W ich rozjaśnianiu – podkreślmy wyraźnie stanowisko Kierkegarda – niewiele pomogą

²¹³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 6.

sztywne reguły abstrakcyjnego myślenia, na wzór socjologizmu Comte'a czy panlogizmu Hegla. Należy przyjąć literackie formy językowe, nie obawiać się beletryzować i poetyzować narracyjnego dyskursu, gdy ta inwencyjna procedura jest zdolna do opisywania wielorakich doznań, które dotyczą poszczególnych ludzi w życiu. Materią namysłu twórczego staje się tutaj nie świat w swej ontycznej pełni, ale człowiek uwikłany w trudne relacje z ludźmi i z Bogiem. Stąd wziął się prekursorski pomysł Kierkegaarda, by oddać głos postaciom pseudonimowym (Wiktor Eremita, Nicolaus Notabene, Johannes Climacus, Johannes de Silentio), których powoływał do istnienia, czyli poetycko wymyślał, aby móc ukazywać ewentualne spięcia różnorodnych postaw, sposobów bycia, psychicznych odruchów, porywów czy przejawów wolności. Rytm i puls emocji, wewnętrznych odruchów serca przypomina przecież rozkołysany ocean, niedający się spiąć żadnym systemowym układem.

Z tej racji książki Kierkegaarda, pisane szybko, w nagłym uniesieniu, w stanie niecodziennego poruszenia amabilnego, wylewały się poetycko na papier spod jego „ja” niczym rozedrgane natłokiem myśli całości narracyjne, nietworzące jednak zwartych całości, raczej kapryśne w strukturze, pozornie niespójne, dygresyjne, niekiedy natrętnie powtarzające już opisane motywy i duchowe impresje, przepełnione paradoksami i sprzecznościami. Nasuwa się tutaj odniesienie do *Prób* Michała Montaigne'a, który w autorskiej nocie skierowanej do czytelnika ostrzegał go, że pisze tylko i wyłącznie z prywatnej perspektywy. „Ja sam jestem materią tej książki” – bez zmrużenia oka wyznał²¹⁴.

Podobnie działał „duński Sokrates”, zamykając się niejako w „klasztocie” wewnętrznego świata i próbując się z owym światem zmierzyć. Poznawanie samego siebie równało się u niego z niemożliwością zrozumienia najgłębszych pokładów duszy. Pozostawało zatem nieustanne zaczynanie od nowa, przełamywanie mniemań i przypuszczeń, co wywoływało potrzebę wykorzystywania różnorodnych środków literackich i swobodę w ich dobieraniu. *Essayer* w połączeniu ze szkicem, opowiadaniem, dziennikiem, anegdotą, monologiem, spowiedzią, modlitwą, dialogiem, fragmentami korespondencji, kazania, baśni czy pamiętnika stawały się dogodnym narzędziem przybliżania wciąż umykającego przedmiotu narracyjnego, jakim były wewnętrzne (przeżywane) krajobrazy życia. W planie treści oznaczało to wyjście poza wszelki system, nieuchronnie prowadzący do totalizującego widzenia ludzi i historii, dogmatycznego uśpienia intelektualnego:

²¹⁴ M. Montaigne, *Próby*, t.1, dz. cyt., s. 140.

Sądzi się, że obiektywność jest wyższa od subiektywności. Jest wprost przeciwnie. To znaczy obiektywność, istniejąca w egzystującej subiektywności, jest końcem (*det Finale*). System był czymś nieludzkim, czemu żaden człowiek – ani jako autor, ani jako *executor* – nie mógł odpowiadać²¹⁵.

Przeciwstawiał mu swoją pisarską hermeneutykę, prowadząc z czytelnikiem formalną grę, polegającą na mieszanii najróżniejszych gatunków literackich, jak też odczuć dramatycznych, tragicznych z groteskowymi i nawet komediowymi. Szczególną predylekcją obdarzał jednak ironię, traktując ją jako ważny środek stylistyczny. Bawił się niekiedy słowami, ciesząc się, że może kreować coraz to odmienne wersje przedstawianych zdarzeń czy określonych treści. Nie przywiązywał się do sformułowanych już ujęć, zderzał je ze sobą, ukazując ich wielowariantowość, doprowadzając do bardzo nowoczesnej sytuacji tworzącej się między autorem a odbiorcą. Skoro sam prezentował otwarty sposób narracji, domagał się również od tego ostatniego podobnej reakcji, by interpretował to, co proponuje na miarę swej wrażliwości, pozwalając rozwijać się wyobraźni. Lektura musi stawać się zajęciem wolnego ducha, stykającego się z szeroką paletą możliwości, które mogą, ale nie muszą być przyjęte²¹⁶.

Wobec tego tematem eseju może stać się wszystko, na przykład kawa, mogą to być powozy, jak u Montaigne'a, cnota – jak u Bacona, laurowy gaj, śpiew ptaków, ogród warzywny, lustro, jak u Hamvasa. Prawem eseisty jest naprowadzanie czytelnika na pewne wątki, korzystając z metafory, bawiąc się szczegółami lub drobiazgami. Eseista ma prawo

²¹⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przekł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 59.

²¹⁶ Za: ks. J. Sochoń, *Forma Kierkegarda – między filozofią, teologią i poezją*, „Topos” 2021 nr 2, s. 98-103. W prezentowanym ciągu narracyjnym należy przywołać jeszcze Fryderyka Nietzschego, który zainspirowany twórczością Ralphi Waldo Emersona tworzył swój obraz świata w swobodniejszej formie eseju. I chociaż Emerson stanowi zasadniczą inspirację dla prac Nietzschego, stosunkowo ograniczone badania nad tą relacją pomijały bogate adnotacje Nietzschego i obserwacje dotyczące amerykańskiego uczonego. W ramach projektu finansowanego ze środków unijnych, EMERSON-NIETZSCHE (Nietzsche's reading of Emerson. A genetic study), ponownie przemyślano i zbadano relację Emerson-Nietzsche. Koncentrując się na wersjach "avant-texte" Nietzschego lub wersjach przygotowawczych tekstu wraz z innymi materiałami literackimi, które miały wpływ na autora, zespół projektowy dążył do unieważnienia wszelkiej uproszczonej interpretacji pracy Nietzschego. Co istotne, badanie dotyczyło metodologii krytyki genetycznej tj. wykorzystania rekonstrukcji i analizy procesu pisarskiego oraz ekstrapolacji cennego wglądu z avant-texte. Krytyka genetyczna pomogła stworzyć wiarygodne badania filologiczne, które rzucają nowe światło na kolekcję Emerson-Nietzsche. W tym celu zespół projektowy datował i odcyfrował przypisy na marginesach Nietzschego. Następnie powiązał je z odpowiednimi częściami utworów Emersona i zinterpretował je. Poprzez krytykę genetyczną projekt zbudował ścieżki genetyczne, które precyzyjnie wskazują na rolę, jaką odegrał Emerson w rozwoju myśli Nietzschego. Zob. <https://cordis.europa.eu/article/id/203223-a-new-perspective-on-nietzsche/pl>

swobodnie pokazać głębie strukturalne bytu na zasadzie wrażenia, niezamazującego jednak jasności przekazu.

Zadanie polega na uratowaniu stu książek. Teraz nie ma znaczenia, czy jesteś z obłązonego miasta, czy z obłązonego świata. Sto książek, z których, gdyby wszystkie inne przepadły, można by z grubsza odtworzyć nić literatury stworzonej przez człowieka.

Tym razem nie chodzi o to, by ktoś redagował katalog zabawnych książek podróżniczych lub zabierał setkę ich drogich autorów na „bezludną wyspę” w ramach rozrywki, ale o kolekcjonowanie dzieł, które już dawno powinny być przetłumaczone na wszystkie języki. Co najmniej jedna z tych stu prac powinna zawsze leżeć na nocnym stoliku, aby ludzie, jeśli nie więcej, mogli przeczytać choć jedno słowo przed zaśnięciem i zabrać ze sobą przynajmniej część prawdziwej treści ludzkiej egzystencji w ciemność nocy²¹⁷.

Biblioteka. *A száz könyv* – sto książek Béli Hamvasa. Metafora biblioteki jest dla eseistów szczególnie ważna, być może za sprawą ojca gatunku Montaigne’a, który wprost mówił o wypełnianiu czasu lekturami. Dla erudyty eseisty książki są najbliższymi przyjaciółmi albo nieprzejednanymi wrogami. W zasadzie trudno byłoby wskazać pisarza, który lekceważyłby książki, dla którego lektura nie byłaby jednym z najważniejszych doświadczeń życiowych.

Biblioteka eseisty jest jednak zawsze niepowtarzalna i pozbawiona granic, jakie chcieliby ustanowić specjaliści tracący mnóstwo czasu na definiowanie „przedmiotu badań” i traktujący wszelkie odstępstwo niczym godną potępienia herezję²¹⁸.

Od metafory biblioteki przechodzimy do płaszczyzny tekstualnej eseju, na której na wyłanianie się praktyka ciągłego cytowania²¹⁹. Wydobyty cytat może się stać źródłem twórczej inspiracji. Niekiedy bywa nawet fundamentem eseistycznej konstrukcji – wdziera się do utworu jako narracja, domaga się komentarza²²⁰. Uwrażliwia, otwiera, skupia uwagę. Peter Szondi w swoim eseju poświęconym Goethemu, opisując konflikt tragiczny, cytuje oświadczenie poety, który mówi: „nie urodziłem się na poetę tragicznego, albowiem moja

²¹⁷ Tłumaczenie własne, oryginał dostępny na: <https://hamvasBéla.hu/olvasmany-hamvas-Béla-a-szaz-konyv>

²¹⁸ *Polski esej literacki. Antologia*, dz. cyt., s. LXIV

²¹⁹ M.P. Markowski, *Cztery uwagi o eseju*, w: *Polski esej*, pod red. M. Wyki, Kraków 1991, s. 176.

²²⁰ *Polski esej literacki. Antologia*, dz. cyt., s. LXVII.

natura jest naturą koncyliacyjną”²²¹. Ta wypowiedź staje się nie tylko przyczynkiem do przedstawienia prawdopodobnego stanowiska wielkiego romantycznego poety niemieckiego, ale także okazją do rozważenia tragiczności jako takiej.

Eseista niezależnie od poruszanego wątku zawsze mówi też o sobie. Hugo Friedrich, niemiecki tłumacz francuskiej literatury, w swojej książce poświęconej Montaignowi podkreśla, że wewnętrzna forma *Prób* przypomina osobliwą podróż po szerokim gościńcu. Nieważny jest ani cel podróży, ani komfort. Z takiej oceny wyłania się rodzaj tekstu, który porusza zagadnienia psychologiczne, antropologiczne, egzystencjalne²²². Theodor W. Adorno mówił, że esej chce uchwycić przemijające²²³.

Podsumowując, odkrywa się tutaj przede wszystkim kilka ważnych elementów. Po pierwsze, stopień twórczej swobody eseisty pozwala mu rezerwować sobie czas taki, jaki na akademii jest nie do pomyslenia. Po drugie, esej jest chętnie czytany przez szeroki krąg czytelnicy, wykraczający daleko poza środowisko filozoficzne. Eseje czytają zapewne ci, którzy szukając egzystencjalnych odpowiedzi, nie mają na tyle odwagi, by sięgać po traktaty metafizyczne. Po trzecie wreszcie, na początku XXI wieku nie wydaje się już ekscentrycznym dziwactwem, że esej, należący do pogranicza literatury i filozofii, stanowi pewną oryginalną formę filozofowania czy też uprawiania literatury, co pozwala wróżyć mu jak najbardziej obiecującą przyszłość²²⁴. Esej przeto jest równoprawnym z rozprawą naukową środkiem wypowiedzi filozoficznej. W związku z tym rzeczywistość przedstawiona w esejach Béli Hamvasa jest prawdziwa i można ją poddać analizie. Tak samo jak obraz świata skryty na ich kartach. Naturalnie tej analizie rozumienia będzie przyświecała troska Wilhelma Diltheya, żeby skupić uwagę na „niezawodnym punkcie wyjścia dla formułowania reguł”²²⁵.

²²¹ P. Szondi, *Esej o tragiczności*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2020 s. 64.

²²² H. Friedrich, *Montaigne*, University of California Press, 1991 s. 428-429.

²²³ Th. W. Adorno, *Esej jako forma*, w: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, tłum. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s.87.

²²⁴ *Polski esej literacki. Antologia*, dz. cyt., s. XCVIII.

²²⁵ P. Szondi, *Geometria literatury. Eseje*, dz. cyt., s. 8.

ROZDZIAŁ II. OBRAZ RZECZYWISTOŚCI I DIALEKTYKA KRYZYSU – WYZWANIA EPOKI ANTYCHRYSTA

Filozofia jako dyscyplina naukowa ma kilka cech, które nigdy nie wzbudzają wątpliwości. Jest najpierw przestrzenią, w której dochodzi do odczytywania i opisywania reguł rządzących światem, abstrahując od tego, jaki świat lub jego aspekt ma się na myśli, następnie to rodzaj konstruktywnego myślenia o zdecydowanie krytycznym stosunku do zastanego przez nią (filozofię) stanu. Niekiedy przedmiotem zainteresowań czyni ona samą siebie i wówczas z ostrożnością patrzy na wyobrażenia co do własnej natury i zakresu, gotowa badać wszelkie zgłaszane założenia.

I choć filozofia zmienia się pod wpływem zmian zachodzących w historii, także historii filozofii, to jednak nie rezygnuje z fundamentalnych pytań, jakie stale narzuca rzeczywistość. Należą one do kręgu zagadnień uniwersalnych, przynależnych ludzkiemu umysłowi z natury rzeczy. Człowiek jest przecież w stanie uświadamiać sobie zagadki własnej egzystencji i oczekuje, że kultura, w tym aktywność filozoficzna, pomoże mu owe tajemnice wyrazić i udzielić na nie niepewnych odpowiedzi. A ponieważ przekaz ma charakter antropologiczny i niemal w każdym przypadku jest interpretacją, przekształca się w odbiorze, gdyż wszystkie ludzkie istoty są niepowtarzalne, odmienne, nowe, stąd pytania zasadnicze, węzłowe trzeba stawiać wciąż od początku²²⁶.

4. Egzystencjalne i systemowe ujęcie filozofii

Dlatego stykamy się z tak wielkim spectrum filozoficznych propozycji intelektualnych, przybierających najróżniejsze formy, od niemal spontanicznych, ekspresyjnych, literackich, do systemowych, dbających o spójność i jak najstaranniejsze uzasadnienie stawianych twierdzeń dotyczących świata²²⁷. I niekiedy takie określenie znakomicie opisuje wielką filozofię

²²⁶ Zob. szerzej: Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przekł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 123-160.

²²⁷ E. László, jeden z współtwórców filozofii systemowej, urodził się w Budapeszcie w 1932 roku. Wcześniej zdobył międzynarodową sławę jako pianista. Ukończył Akademię Franciszka Liszta w Budapeszcie. Studiował na Sorbonie, gdzie uzyskał tytuł doktora nauk o literaturze. Wykładał na wielu uniwersytetach europejskich i

spekulatywną Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu czy Hegla. Czym zatem miałyby być ów „system”, by mógł spełniać postawione przed nim zadania? Nim na to pytanie odpowiemy, zauważmy, że w filozofii od dawna toczy się spór, w jaki sposób opisywać rzeczywistość. I niemal od greckich początków rozwinęły się dwa sposoby postępowania w tym względzie. Jeden, szeroko wówczas rozpowszechniony, wiązał się z systemowym oglądem świata, w perspektywie przyczyn ostatecznych, niewymagających dalszych już odniesień. Tutaj zadaniem filozofii było zdobyć racjonalną wiedzę o wszystkim, co istnieje. Starano się zatem całościowo oglądać świat, jako uporządkowany, harmonijny, piękny – wywołujący także uczucia estetyczne. I ten, jak go nazwano, kosmos rozpoznawano w świetle jego rozstrzygających źródeł, jako że ludzki rozum „rozumie” świat dopiero wtedy, kiedy odkryje jego niezbywalne zasady.

Równocześnie nie zapominano o samym człowieku, którego filozofia powinna czynić kimś coraz lepszym, skuteczniejszym w pomnażaniu dobra osobistego i wspólnotowego. Proponowano medytację jako zbiorową praktykę bądź szeroko pojętą ascezę, wykorzystując w tej procedurze m.in. terapeutyczną moc słowa. Toteż etos samego filozofa rozpoznawano jako swoisty sposób życia, w którym styl działania poświadczał głoszone treści, na ogół (choć nie tylko) natury ściśle egzystencjalnej. W takim ujęciu aktywność filozoficzna zyskiwała odcień dialogiczny, uzasadniany racjami zasadniczo podmiotowymi.

W ten sposób systemowe i egzystencjalne widzenie rzeczywistości sprzęgły się ze sobą, wyznaczając pola możliwości filozofii jako takiej. Ale już wówczas nie obeszło się bez kontrowersji. Kiedy tylko któraś z dróg filozoficznych rozstrzygnięć zgłaszała pretensje do wyłączności i nieznoszącej sprzeciwu prawdy, trudno było spodziewać się „filozoficznego pokoju”. Toteż rywalizacja o jak najbardziej wyrazistą wiarygodność głoszonych poglądów stała się języczkiem u wagi filozofii aż do dnia dzisiejszego i nic nie wskazuje, żeby coś się w tej kwestii miało zmienić.

4.1. Kryzys, system filozofii i światopogląd

Filozofia zatem nie stanowi i stanowić nie może monolitu. Jej obraz przedstawia się najczęściej jako „porozrywany”. Trudno jest odróżnić poszczególne jej obszary badawcze. Coraz częściej filozofowie ograniczają swój ogląd do jednego, wybranego przez siebie wycinka i w jego

amerykańskich, a obecnie jest profesorem filozofii uniwersytetu stanowego w Nowym Jorku. Ervin László stworzył, drogę do systemowych badań we współczesnej filozofii.

świetle oceniają całość analizowanego obszaru albo w ogóle filozofują „na marginesach”, świadomie zamazując różnice między porządkiem literackim a tym wyznaczanym przez ściśle reguły wypowiedzi filozoficznych. Powiedziałabym nawet, że współczesna filozofia boi się nie tylko tradycyjnej ontologii, ale wszelkich wizji syntetyzujących, uważając, iż budowanie syntezy, wedle przestrogi wypowiedzianej przez Ricoeura, łączy się z jakąś formą totalitaryzmu.

Żadna z wpływowych i modnych tendencji (piszę: tendencji, gdyż to, co w dziedzinie filozofii cechuje koniec XX wieku, nie ma charakteru całościowego, lecz stanowi rozproszkowany ślad ciągłych rozbieżności i podmiotowych ekspresji) nie określa się jako na tyle mocna, aby wieść prym podobnie, jak wiodła klasyczna metafizyka do czasów Kartezjusza, Hume’a i Kanta. Okazuje się, że teza o kryzysowym charakterze schyłkowej epoki dziejów zakorzeniła się w kulturze już na stałe. Choć kryzys jest wpisany w logikę filozofii, niemniej jednak pod publicystycznie brzmiącymi hasłami o „końcu filozofii”, wręcz jej „śmierci”, kryją się poważniejsze sprawy, które mają dość dramatyczne konsekwencje.

Przede wszystkim warto zauważyć pozytywne prawo kryzysu. Pojawienie się określonej nowej jakości w filozoficznym myśleniu zawsze wynika z dostrzeżenia kryzysu myślenia poprzedniego. Z kryzysu tradycji wyrosły przecież stanowiska na przykład Parmenidesa, Dunsza Szkota, Comte’a, Nietzschego, Heideggera czy Derridy. Można rzec, iż byli oni „filozofami pogranicza”, stąpającymi po załamujących się rafach przeszłości i dotychczasowych konwencji. I myślicieli, którzy wskazywali i wskazują na autentyczny kres filozofii, trudno posądzić o jakieś „popularnościowe chwyt”. Święty Tomasz również dostrzegał ów „kryzysowy cień” filozofii. Nie wahał się przeciwstawiać tym wszystkim propozycjom intelektualnego oglądu rzeczywistości, których nie sposób było uzgodnić z chrześcijaństwem, co wyraźnie znaczyło, że kategorie stworzenia z niczego, łaski, odkupienia, zmartwychwstania, choć oddzielone od filozofii jako takiej, weszły w strukturę całościowego widzenia świata i człowieka. Przeciwstawiał się nadto sugestiom, iż poznanie tego, co wykracza poza ten oto świat, jest sprawą osobistego przeżycia. Serce, uczucia, wnętrza, wrażenie są istotne, ale nie najważniejsze w poszukiwaniu Boga. Potrzeba Absolutu „dotykającego dla serca” nie musi przecież oznaczać oddalenia mocy rozumowych.

Lecz wciąż pozostają akceptowane poglądy, że rozważając sprawy osobiste, własne życiowe sytuacje, spełnienia, radości, bóle, doznając swej „bytowej kruchości”, potrzebujemy Boga, którego możemy nazwać „współczującym Poetą”, zaangażowanym w życie i dramat istnienia. Przyjmujemy więc rozstrzygnięcia duńskiego myśliciela Kierkegaarda, że „rozum doprowadza do rozpacz, a rozpacz do wiary”. I co dość paradoksalne, współczesne

zainteresowanie patrystyką, Biblią, może też prowadzić do mniemania, że tylko Objawienie i najstarsza tradycja dostarczają autentycznej wiedzy o Bogu i w przekonaniu wielu zmniejszyć mogą rangę tzw. dowodów metafizycznych. Ale trzeba również wspomnieć o współczesnych nurtach teologii protestanckiej, głównie o poglądach Karla Bartha, który odrzuca możliwość racjonalnego poznania Boga, w imię objawienia biblijnego: „Bóg nie potrzebuje dowodów”, ani zamykania rzeczywistości w jakimś abstrakcyjnym planie. Każdy system bowiem staje się w końcu zamkniętym zbiorem logicznych twierdzeń. Spójnym, ale niekoniecznie odzwierciedlającym złożoność rzeczywistości.

Do twórców reprezentujących taki sposób myślenia o systemowości – jako istotnie ograniczającej treść prawdy o rzeczywistości i ludzkim życiu – należy włączyć Bélé Hamvasa, któremu bardzo bliska była postawa Kierkegaarda odrzucającego systemowość heglowskiej myśli. Propozycje niemieckiego filozofa, chcąc nie chcąc, narzucają na rzeczywistość aprioryczną siatkę znaczeń, która (co się zdarza) w niektórych miejscach faktycznie styka się z realną rzeczywistością, mimo że pozostaje daleka od praktyki egzystencjalnej. Zagroza ona przy tym wolności człowieka, uniemożliwiając mu osobowe zbawienie w perspektywie wiary, gdyż pojęcie w żaden sposób nie pozwala odkryć, co stanowi istotę tego, co istnieje w całym bogactwie swojej struktury. Pojęcie próbujące ująć to, co istnieje, faktycznie doprowadza do stanu rozpraszania tego, co istotne, tego, co trwa w procesie dialektycznej zmiany. Ten dialektyczny proces zmiany ma charakter wręcz panteistyczny. Nie możliwa staje się w nim jakakolwiek relacja z Bogiem, bowiem projekt systemowy wciąga jednostkę w postępek obiektywnego ducha w uniwersalnej historii. Konsekwencje takiego kroku są zabójcze, również w sferze odnoszenia się do chrześcijaństwa, rozumienia wiary, grzechu.

Aby jednak nie ulec wspomnianym wcześniej zagrożeniom, trzeba przyjąć racjonalność rzeczywistości w sensie jej opisywalności. Teoria poznania wykazuje dobitnie, że myślenie ludzkie zawsze przebiega według ustalonych reguł. I tak, gdy sięgniemy do klasycznej definicji prawdy, głoszącej zgodność myśli i rzeczywistości²²⁸, odkrywamy uporządkowanie jednego,

²²⁸ Prawda (gr. *etymia*, *altheia*, łac. *veritas*) – fundamentalna, spontanicznie zakorzeniona w ludzkiej kulturze kategoria logiczna (poznawcza), ontologiczna, teologiczna, moralna, estetyczna, antropologiczna, umożliwiająca rozumiejące i intersubiektywne, sprawdzalne zachowanie się w świecie, obejmująca całość ludzkich aktywności, w tym zwłaszcza dotyczących filozofii, religii i nauki. Opisywana i klasyfikowana na różne sposoby, niekiedy uznawana za niemożliwą do definicyjnego ujęcia, istnienie jej podawano już od czasów greckiego sceptycyzmu w wątpliwość. Wciąż jednak w swej klasycznej, czyli korespondencyjnej (relacyjnej) wersji, pozostaje punktem odniesienia dyskusji prowadzonych na jej temat, chociażby tylko jako przedmiot krytyki albo niekiedy punkt wyjścia dla odmiennych spojrzeń, pojawiających się w kulturze intelektualnej świata. Spopularyzowana przez św. Tomasza z Akwinu, a przejęta przez niego (być może) z pism arabskiego filozofa Ibn Siny, zyskała taką oto postać: *Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non*

jak i drugiego elementu. Owo „uporządkowanie” domaga się również uchwycenia pojęciowego, musimy wszakże ten porządek jakoś nazwać. Pojęcie „systemu”²²⁹ jest tylko uchwyceniem owego uporządkowania. Hamvas, mimo że odrzuca takie nazewnictwo, *de facto* buduje określony obraz rzeczywistości. Pewna wizja lub też raczej rozumienie rzeczywistości jako kosmosu pojawiało się, jak wspomniałam, już w starożytności. Wystarczy przywołać największego z Greków, Arystotelesa. W jego koncepcji państwa przedstawia się ono jako organizm, w skład którego wchodzi zhierarchizowane elementy, tj. kobiety, mężczyźni, ich rodziny, gminy itd. Pojawia się też wątek teleologiczny systemowości. Filozof wyraźnie powiada, że właściwość osiągnięta przez dany byt u kresu procesu powstawania stanowi jego naturę. Osiągnięcie celu jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celem, i pełnej doskonałości²³⁰. Można przeto wnosić, że kiedy mamy do czynienia z określonym obrazem świata, to jest on już uporządkowany i ukierunkowany

esse quod non est [prawda intelektu jest zgodnością intelektu i rzeczy, gdy ten stwierdza, że to, co jest, jest, lub że to, co nie jest, nie jest]. Pomijając trudności wiążące się z rozumieniem pojęć „zgodność” i „rzecz”, należy – przywołując zdroworozsądkowe doświadczenie – przyjąć, że świat istnieje i rozdwa się niejako na dwie sfery: myśli i rzeczy, będące wobec siebie w określonym związku. Prawda jest możliwa do osiągnięcia właśnie dlatego, że istnieje podmiot poznający oraz istnieją przedmioty poznania. Przywołany autor *Summy teologii* stwierdził, że wszystkie rzeczy znajdują się pomiędzy dwoma intelektami, mianowicie, intelektem Stwórcy (lub twórcy dla rzeczy wytworzonych) oraz intelektem osoby poznającej. Pierwszy z nich jest w stosunku do rzeczy „mierzącym”, a więc określającym i ustalającym prawdę. Jako źródło wszelkiej prawdy nadaje On rzeczom prawdę, podobnie jak artysta swoim dziełom. Każda zatem rzecz powołana do istnienia realizuje w sobie określoną prawdę, która wyraża zamysł (myśl, ideę) Stwórcy (lub twórcy). Natomiast intelekt człowieka pozostaje tylko tym, który jest „mierzony” i prawda znajduje się w nim w sposób wtórny. Nie sposób więc poznać prawdy w stopniu całkowitym. Zob. szerzej: Tomasz Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013; ks. J. Sochoń, *Usytuowanie prawdy w projekcie postmodernistycznym*, w: tegoż, *Człowiek i twórczość*, Lublin 2016, s. 183–193.

²²⁹ O tym, że mamy do czynienia z systemowym myśleniem, decyduje fakt całościowego ujmowania badanych zjawisk, jako zorganizowanego zespołu współdziałających elementów, porównywanego czasem do współdziałania złożonego organizmu. W grece (σύστημα) oznacza rzecz złożoną. Może to być jakikolwiek obiekt fizyczny lub abstrakcyjny, w którym można wyróżnić jakies wzajemnie powiązane dla obserwatora elementy. W tym sensie podział czegoś na systemy jest względny i zależy od tego, kto, przy pomocy czego i do czego poklasyfikował jakiś zbiór na systemy. Dlatego też elementy jednego systemu mogą stanowić składniki innych systemów. W przypadku filozofii systemem nazywa się zbiór tez i twierdzeń stanowiących pewną spójną całość. Także zasady organizacji czegoś – zbiór przepisów lub reguł obowiązujących w danej dziedzinie. Oczywiście prób zdefiniowania terminu „system” było bardzo wiele. Na przykład w psychologii systemem jest też nazywany zbiór elementów, powiązanych ze sobą relacjami w taki sposób, że stanowią one całość zdolną do funkcjonowania w określony sposób, jak to sformułował Tadeusz Tomaszewski. W podobny sposób ujął ten termin Marian Mazur, który zajmuje się w Polsce badaniem cybernetyki i założeń cybernetycznych. Według niego system jest to zbiór elementów i zachodzących między nimi relacji. Zob. M. Materska, *Teoria czynności Tadeusza Tomaszewskiego*, w: *Psychologia czynności – nowe perspektywy*, red. I. Kurcz, D. Kądziaławy, Warszawa 2002, s. 13-19; M. Mazur, *Pojęcie systemu i rygory jego stosowania*, Warszawa 1987.

²³⁰ Arystoteles, *Polityka* I, 1252 a-b, przekł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 23-24.

względem czegoś²³¹. Tak właśnie jest w przypadku węgierskiego myśliciela, z jednej strony stroniącego od „metodologii systemu”, z drugiej jednakże poszukującego uniwersalnych zasad, toposów, archetypów jednoczących ludzkość w podobnego typu przeżyciach i kulturowych rytuałach. To swego rodzaju myślowe „rozdwojenie” będzie charakteryzowało całą twórczość Hamvasa:

Z porośniętego trawą zbocza wystawał krągły kamień. Przyjemnie było na nim usiąść. Wyjąłem z kieszeni garść owoców derenia, który nie był jeszcze całkiem dojrzały, więc wysysałem je tylko i strzelałem w dal pestkami. Odkrycie dokonane przed chwilą zawładnęło moimi myślami. Czułem, że to decydujące minuty. Muszę wybierać. To znaczy już wybrałem. Nie los cesarów, nie agon, nie sławę, nie sukces, nie życie publiczne, tylko intymną i ciepłą samotność, ponieważ jest bogatsza. (...) Wybieram ogród i bibliotekę, milczące spacer, modlitwę bez słów, dni spędzone w ciszy. Dlaczego? Ponieważ w ten sposób otrzymuję nieporównanie więcej tego, czego potrzebuję²³².

A zatem istotna pozostaje świadomość tego, w jakim sensie w poszczególnych przypadkach użyto zwrotu „system filozofii”²³³. Ważne skojarzenie, jakie się tu narzuca, kieruje uwagę w

²³¹ Mówi tak m.in. Florian Znaniecki, twierdząc, że w działającym systemie zawsze jest jakiś element teleologiczności.

²³² B. Hamvas, *Złote dni w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, tłum. T. Worowska, Warszawa 2022, s. 32.

²³³ Współcześnie mówi się już jednak o czymś, co możemy nazwać ogólną teorią systemów. „Podejście systemowe”, „myślenie systemowe” i „teoria systemów” stanowią obecnie dominujący akcent i teoretyczno-metodologiczną podstawę nowoczesnej nauki, rozumianej jako całość, a nie zbiór niepowiązanych ze sobą dyscyplin. Teoria systemów jest to hipotetyczna, najbardziej ogólna "teoria wszystkiego", która zakłada, że własności struktur systemowych są uniwersalne. Została zapoczątkowana przez biologa Ludwiga von Bertalanffy'ego. Ogólna teoria systemów dotyczy wszystkich obiektów, które można uważać za inteligentne, np. ludzkie organizacje i systemy złożone, takie jak ludzie a technologia, człowiek a społeczeństwo, człowiek a środowisko. Organizacja systemu przedstawia się w tej koncepcji jako struktura w formie sieci relacji między elementami i opisuje własności tych relacji. Niezmiennosc takich struktur jest warunkiem rozpoznania tożsamości systemów. W strukturze systemu mogą występować podsystemy, czyli elementy systemu, które same są systemami. System, którego elementami są inne systemy, staje się wówczas nadsystemem. Nie jest też tak, że dowolny obiekt możemy nazwać systemem. Aby móc coś nazwać systemem, musi on spełnić odpowiednie kryteria. Po pierwsze, określenie systemu musi być ściśle – by było wiadomo, co do nich należy, a co nie należy. Określenie systemu może być nawet bardzo ogólne, ale nie może być ogólnikowe. Po drugie, określenie to musi być niezmiennie – w całym toku rozważań, tak by zachodzące w nich zmiany mieściły się w ramach ich określenia. Jest niedopuszczalne, żeby jakies elementy były czasem traktowane jako należące do systemu, czasem zaś jako do niego nienależące. Po trzecie, określenie to powinno być zupełne, to znaczy, że podział systemu na podsystemy powinien być całkowity, czyli system nie może zawierać elementów nienależących do żadnego z jego „podsystemów”. I po czwarte, określenie „systemowości” musi spełnić warunek funkcjonalności, to znaczy, że systemy powinny być wyodrębniane ze względu na spełniane funkcje, a nie ze względu na oddzielność przestrzenną. Ogólna teoria systemów ukazuje się tutaj jako pożyteczne narzędzie dostarczające modeli, którymi

stronę pojęcia „światopoglądu”, zawartego w określonym systemie filozoficznym. Przez światopogląd rozumiem autorską interpretację świata, która stara się zjednać w jednym ogólnym zarysie różne aspekty rzeczywistości i ludzkiego doświadczenia. W tym połączeniu znajdują się wówczas elementy rozeznania ściśle naukowego, estetycznego, etycznego, religijnego, społecznego czy też politycznego. Dla filozofa istotne są te wszystkie dane. Z tej racji efektem jego rozważań bywa synteza, której struktura składa się ze wzajemnie powiązanych poszczególnych elementów. Współcześnie coraz trudniej o takie całościowe wizje świata. Wydaje się przeto, że i stanowisko Hamvasa nie jest dalekie od tego typu zapatrywania. Aby móc przejść do kluczowych rozważań tej pracy, konieczne jest przywołanie kilku zasadniczych kwestii i – na ile to możliwe – sprecyzowanie znaczenia takich pojęć, jak: „świat”, „obraz świata”, „dialektyka”, po to, żeby zrozumieć rolę, funkcję i sens dialektyki kryzysu w pisarstwie Hamvasa.

można się posługiwać w różnych dziedzinach i przenosić je z dziedziny do dziedziny, jak i zabezpieczające przed zbyt mglistymi analogiami, które często niweczyły postęp w tych dziedzinach. Współczesna nauka zajęła się systemami różnego rzędu, których nie można pojąć, badając odrębnie ich poszczególne części. Tego rodzaju koncepcja i problemy występują we wszystkich gałęziach nauki, niezależnie od tego, czy przedmiotem badania są przedmioty nieożywione, żywe organizmy, czy zjawiska społeczne. Ta zgodność jest tym bardziej uderzająca, że rozwój wydarzeń w poszczególnych naukach postępował niezależnie, często bez żadnej wiedzy o postępach w innych dziedzinach, a opierał się na różnych faktach i sprzecznych założeniach filozoficznych. Wskazuje to na generalną zmianę w naukowej postawie. Podsumowując: współczesna nauka dotarła już do sfery uporządkowania, której klasyczne myślenie nie jest w stanie wyjaśnić. Pojawiła się zatem potrzeba niemal „filozoficznego ujęcia” całej rzeczywistości. Współczesna nauka, w której królują nauki przyrodnicze i matematyczne, wprowadziła również swoistą klasyfikację systemów. Przytoczę tutaj najbardziej ogólny podział, który moglibyśmy nazwać podziałem interdyscyplinarnym. Mamy więc systemy abstrakcyjne i fizyczne (abstrakcyjne: np. systemy pojęć, reguł, modeli, działań, i fizyczne: zbudowane z materii lub/i energii); systemy statyczne i dynamiczne (system statyczny jest niezmienny w czasie, może być abstrakcyjny lub fizyczny; system dynamiczny to taki, w którym zmiana w jednej części wpływa na pozostałe; największy dynamiczny system fizyczny to Wszechświat); systemy otwarte, zamknięte i autonomiczne – ten podział w zastosowaniu do systemów fizycznych jest subiektywny i przybliżony, choć często używany (systemy zamknięte są przeważnie abstrakcyjne, zaś systemem otwartym i autonomicznym jest np. każdy organizm żywy). Podstawową różnicą między systemami biologicznymi, psychicznymi a społecznymi, jest to, że biologiczne przetwarzają i reprodukują zdarzenia, zaś psychologiczne są określane przez komunikację, świadomość i sens (rzeczowy, czasowy i społeczny). W ostatnich czasach koncepcja systemu została także rozszerzona na tzw. systemy inteligentne i dotyczy najczęściej oprogramowania zdolnego do realizowania zadań sztucznej inteligencji. Pojęcie „system” występuje w języku naturalnym i we wszystkich naukach i technologiach. Jego konkretne znaczenie, tzw. specjalizacja zależy od tego, gdzie zostało zastosowane. Porównaj: L. von Bertalanffy *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój i zastosowania*, przekład Ewa Woydyło-Woźniak, Warszawa 1984, s. 64

4.2. Obraz rzeczywistości – jak go rozumieć?

U Hamvasa budującego określony obraz rzeczywistości, konsekwentnie wyprowadzany z założeń ontologicznych, ma on swego rodzaju cechy systemowe. To konstrukcja myślowa, poprzez którą spostrzega się ziemskie otoczenie, usiłując odkryć w nim układ określonych elementów, powiązanych ze sobą najróżniejszymi relacjami i zależnościami. Pamiętajmy przy tym, że myślenie systemowe jest sposobem patrzenia na świat, a wyodrębnienie systemu wiąże się z przyjęciem konkretnych założeń wstępnych. G. M. Weinberg stwierdza, że nie każdy system daje się łatwo sformułować, nie każdy ma wyraźne granice i „przezroczysty skład”, ponieważ pozostaje stosowaną *a fortiori* próbą opisu porządku rzeczywistości i próbą odkrywania rządzących nią reguł. Usiłuje uczynić z pojęcia „całości” i „złożoności” kategorie mniej mgliste, możliwe do stosowania w różnych dyscyplinach wiedzy²³⁴.

²³⁴ Za Marianem Golką przytaczam niektóre kryteria, które muszą być spełnione, żeby myślenie można było uznać za systemowe: przyjęcie, że zjawiska powinny być określane w relacji do sytuacji i czasu, że ich własności ukazują się poprzez określenie miejsca tych zjawisk w całości kształcie świata; uznanie, że obiekty są całościami – systemami mającymi granice (choć powiązane z innymi obiektami) odznaczającymi się wewnętrznym porządkiem; dążenie do ujawnienia różnorodności powiązań istniejących pomiędzy elementami systemu, jak też dążenie do określenia powiązań pomiędzy systemem a jego otoczeniem lub powiązań z systemem nadrzędnym; aprobatą, że każdy element jest określany przez miejsce, jakie zajmuje w systemie; cechy całego systemu mają być określone poprzez opisanie struktury i właściwości powiązań elementów systemu; potwierdzenie, że związki przyczynowe w funkcjonowaniu i trwaniu systemu nie są tak ważne jak sieć wielorakich zależności pomiędzy wszystkimi elementami systemu oraz całym systemem a jego otoczeniem lub nadsystemem; uznanie, że złożoność i różnorodność elementów systemu wyraża się w hierarchicznej jego budowie, w nadrzędności lub podrzędności jego składników i pełnionych funkcji; zwrócenie uwagi na wielowariantowość świata, a także na jego plastyczność, jednoczesną obecność spójności i niespójności, porządku i chaosu oraz napięć elementów i ich oddziaływań, które wzajemnie wpływając na siebie, wytwarzają różnorodność i zmienność, ale nie przyczyniają się do dezintegracji całości; zgoda, że zarówno trwanie, jak i zmiana jest pochodną wektora oddziaływań zewnętrznych, wewnętrznych oraz „historii trwania” danego systemu; uznanie, że systemy wykazują tendencję do trwania w mało zmienionej postaci, a przynajmniej do zmiennej równowagi całości, – dzieje się tak dlatego, że zmiany elementów systemu lub niektórych powiązań nie wpływają znacząco na cały system; uznanie, że organizacja elementów systemu i ich powiązań nieustannie wytwarza funkcje dążące do aktualizacji systemu w kształcie możliwie niezmienionym; stwierdzenie, że choć cechy całego systemu wynikają z cech jego elementów składowych, a jednocześnie cechy elementów składowych są pochodną cech całego systemu, to istota tych efektów nie jest jednoznaczna; unifikacja spojrzenia na świat (co nie oznacza, iż zasady, prawidłowości czy paradygmaty obowiązujące w różnych dziedzinach nie mają swoich osobliwości i szczegółowego zastosowania w ich obrębie) – a więc uznanie, że choć pomiędzy różnymi systemami mogą istnieć różnice w rodzajach elementów, różnice ich w składzie oraz różnice w sposobach zorganizowania i współzależności pomiędzy elementami, które stanowią o tożsamości poszczególnych systemów, to jednak częściej mamy do czynienia z systemami podobnymi niż z odmiennymi; uznanie, że określenie systemowej budowy jakiegoś fragmentu rzeczywistości jest efektem zadań, jakie przyświecają badaniu; uznanie jednocześnie, że jest to odkryciem tych niektórych elementów i wybranych powiązań w sieci pozostałych, które akurat nie zostały ujawnione; tak więc każdy substrakt może mieć w różnych ujęciach różne aspekty charakterystyki (parametry, funkcje, miejsce w

Z perspektywy realistycznej świat to dana, której doświadczamy w sposób bezpośredni w jej największej ogólności. Nie będzie nieprawdziwe stwierdzenie Jürgena Habermasa, że filozofia europejska, dzięki wypracowaniu ontologicznego pojęcia świata, a później konstrukcji jego pojęcia teoriopoznawczego, ma znaczny udział w kognitywnym uwalnianiu świata obiektywnego takiego, że można go ujmować naukowo, od uprzedmiotawianych w trybie projekcji aspektów świata, życia, każdorazowo operujących w tle²³⁵.

Czym jest zatem świat? Według definicji słownikowej to nic innego jak w generalnym ujęciu filozoficznym zbiór bytów, stanowiący największą całość relacyjną. Świat to jest fakt. Jednak jego bardziej szczegółowe określenia zależą od obranego punktu widzenia. Dotyczy to wszakże nie danej bezpośredniej, a raczej wszelkich opisów tego, czym ów „dany” świat jest. Jak już wspomniałam, mówi się o świecie obiektywnym i świecie subiektywnym, przy czym ten pierwszy pojmuje się jako ogół wszystkich bytów skończonych, realnie istniejących. W sensie szerokim to po prostu całość rzeczywistości, a nie tylko rzeczywistość ściśle empiryczna.

Przeciwieństwem tak rozumianego świata jest świat subiektywny, ujmowany jako ogół rzeczy i przeżyć, które są lub mogą być dane w potocznym doświadczeniu, zdobywanym przede wszystkim wraz z zaspokajania codziennych potrzeb ludzi, w tym potrzeb światopoglądowych, to po prostu uświadamiany obszar, w którym się żyje. Filozofowie opisują go za pomocą pewnych nazw abstrakcyjnych. I tak, Kant określa taki świat jako zawartość wszelkiego możliwego doświadczenia, który może być korelatem naocznego ateoretycznego poznania, jak w fenomenologicznej filozofii Husserla. Skoro system jest abstraktem pewnego fragmentu rzeczywistości, który naukowiec ujmuje z określonego punktu widzenia, opis taki, chcąc nie chcąc, musi być uproszczony. Przedstawienie zaś tego ujęcia jest jego dalszym abstrahowaniem i powoduje jeszcze znaczniejsze uschematycznienie tego, co ma być reprezentowane.

Przedstawienie dla formalnego porządku nazwijmy „modelem”. Model ze swej natury pomija niektóre elementy lub ich własności, stąd rzeczywistość w nim uchwycona jest uschematyzowana. Z punktu widzenia naukowego taka procedura pozostaje ważna, gdyż model analogicznie odzwierciedla oryginał, może też być punktem wyjścia dla zrozumienia

strukturze) w zależności od punktu widzenia, z którego system był tworzony. Zob. M. Golka, *Kultura jako system*, Poznań 1992 s. 76-78.

²³⁵ J. Habermas, *Od obrazów świata do świata życia*, tłum. A. Romaniuk, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2015, t. 3, s. 13.

tę, jak działają części systemu i jak funkcjonuje on sam jako całość. Ale jego schematyzacja będzie tym większa, im większa będzie złożoność opisywanej rzeczywistości²³⁶. System filozoficzny, mimo wskazanych ograniczeń, nie traci cech przynależnych modelowi jako takiemu. Interesujące wydają się dwa elementy myślenia systemowego, mianowicie fakt, że jest ono oglądem całości rzeczywistości, oraz – już z czysto metodologicznego punktu widzenia – uporządkowanym programem badawczym, zgodnie z ujęciem Imre Lakatosa²³⁷.

Zacznijmy przeto od zagadnienia programu badawczego. Jeśli chodzi o naukę, są dwa sposoby jej widzenia: pierwszy, w którym pojawiające się koncepcje mają charakter rewolucji naukowych i prowadzą do natychmiastowej zmiany zastanego paradygmatu. Drugi natomiast podąża drogą odważnych spekulacji, z których część jest eliminowana w wyniku twardych, konkluzywnych obaleń i zastępowana przez jeszcze śmielsze, i przynajmniej na początku, nieobalalne rozważania²³⁸. W takim rozumieniu każda nowo pojawiająca się teoria naukowa jest uzupełnieniem dotychczasowej wiedzy „ludzkości” i w tym sensie nie ma lepszych i gorszych teorii.

Wystarczy sięgnąć do historii filozofii, by przekonać się, jak pewne wątki stale powracają w namyśle kolejnych pokoleń filozofów w procesie hermetycznego rozumienia. Bez wątplenia na gruncie nauk filozoficznych nie mówimy o obalaniu teorii. Filozofia nie jest wszak nauką empiryczną, w której jedno doświadczenie spycha w sferę zapomnienia pracę całej grupy badaczy, ale możemy wskazywać na trwałe zjawisko polegające na tym, że prezentowane koncepcje albo sobie wzajem zaprzeczają, co na gruncie nauk empirycznych byłoby tożsame z eliminacją, albo uzupełniają się na zasadzie komplementarności. Akurat na gruncie filozofii można sformułować pytanie, czy istnieje obiektywna racja, by odrzucić program, to znaczy wyeliminować jego twarde rdzeń, który wyjaśnia wcześniejsze sukcesy swego rywala, a zarazem wypiera go, wskazując na dalszą jego moc heurystyczną²³⁹. Kryterium „mocy heurystycznej” w dużym stopniu zależy mimo wszystko od tego, jak pojmujemy „nowość faktu”, jako że często nowość zdania faktycznego bywa dostrzegalna

²³⁶ Por. M. Golka, *Kultura jako system*, dz. cyt., s. 76-78.

²³⁷ I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przekł. W. Sady, Warszawa 1995, s. 80.

²³⁸ Tamże, s. 13.

²³⁹ Lakatos, używając terminu „mocy heurystycznej”, mówi o nim jako o terminie technicznym charakteryzującym zdolność programu badawczego do antycypowania, w trakcie swego rozwoju, teoretycznie nowych faktów. Termin „moc heurystyczna” jest tożsamy z terminem „mocy wyjaśniającej” – Lakatos, *Pisma...dz. cyt.*, s.111

dopiero po długim okresie²⁴⁰. Czym jest przeto „nowość faktu” na gruncie filozofii? Sformułowaniem nowego problemu? Innowacyjną odpowiedzią na stare zagadnienie? Pionierskim sposobem myślenia czy też jedynie częściowym naświetleniem prawdy?

Imre Lakatos konstatuje, że dojrzała nauka składa się z programów badawczych, w ramach których antycypowane są nie tylko nowe fakty, ale również, w pewnym sensie, nowe teorie pomocnicze. Taki stan rzeczy doskonale odzwierciedla filozofia, która w trakcie swojego istnienia jako nauka ukazuje się w coraz to innych odsłonach, poprzez rodzące się szkoły filozoficzne i oryginalne koncepcje, niejednokrotnie wyrastające ze swoich poprzedniczek. Według Lakatos, taka powinna być przemyślana nauka.

O podobnego typu faktach trudno mówić na gruncie nauk przyrodniczych, których empiryczna sprawdzalność poniekąd eliminuje błędne wnioski całkowicie je odrzucając. Filozofia, która choć bazuje na empirii, nie jest laboratoryjnie sprawdzalna. W takim ujęciu każda koncepcja filozoficzna jest programem badawczym, osadzonym w przeszłości nawet wówczas, gdy świadomie zaprzecza swojej ciągłości historycznej²⁴¹, zgodnie ze znanym sformułowaniem Alfreda North Whiteheada, że europejska filozofia to zaledwie przypis do dzieła Platona²⁴². To bowiem, co powstaje w wyniku ponadpokoleniowej dyskusji, nie jest niczym innym jak właśnie programem badawczym. Hamvas ze swoją koncepcją filozoficzną i specyficznym dla siebie sposobem ujęcia rzeczywistości wpisuje się właśnie w ów dyskusyjny ciąg.

Martin Heidegger, tłumacząc znaczenie słowa *σύστημα* jako „zestawiam”, przywołuje jego dwa znaczenia²⁴³. Pierwsze to włączenie do jakiegoś porządku w taki sposób, że nie tylko rzeczy istniejące i występujące zostają rozdzielone według już istniejącej sieci miejsc i ulokowane w niej – przywołuje tutaj przykład szyby wstawianej w gotową ramę okienną – ale sam porządek zostaje zaprojektowany dopiero w momencie ustawiania; ten projekt jednak, jeśli jest autentyczny, jest nie tylko narzucony rzeczom, nie jest czymś na nie nałożonym, lecz, jak mówi Heidegger, autentyczny projekt rozrzuca byt, tak że odtąd jest on widoczny wyłącznie w jedności swej najbardziej własnej struktury, na podobieństwo na przykład ludzkiego systemu nerwowego, trawiennego czy rozrodczego.

²⁴⁰ Tamże, s. 112.

²⁴¹ Mam tutaj na myśli Ludwiga Wittgensteina, który głosząc śmierć metafizyki, sam napisał traktat *de facto* metafizyczny.

²⁴² A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, s. 63.

²⁴³ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przekł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 44.

Z drugiej strony „zestawienie” może oznaczać bezsensowne nagromadzenie i zesztukowanie różnych elementów. Jest to wówczas rodzaj pozornego uporządkowania. Mówiąc „system”, możemy mieć zatem na myśli wewnętrzną strukturę stanowiącą fundament dla wszystkich obiektów bądź swego rodzaju chaotyczne usypisko, mimo że objęte jakimiś ramami²⁴⁴.

Tym jednakowoż, co powraca w rozważaniach Heideggera, jest utożsamienie całościowego spojrzenia na bycie z systemowością. Bo przecież nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z filozofią presokratejską, przedsystemową, nosi ona wszak już w sobie pewne odpryski systemowości, ponieważ obejmuje swoim zakresem całość bytu, a nie jego pewne aspekty. Stąd zdaniem Heideggera system jest strukturą bycia samego, a nie tylko nałożonymi nań ramami lub dowolnym zsunięciem²⁴⁵. Pojawia się więc tutaj nowe kryterium systemowości. Mianowicie, o systemie możemy mówić tylko wtedy, gdy wykrystalizuje się takie ujęcie bycia, jego określoności i prawdziwości, i taki stosunek do bycia, aby żądanie „systemu” stało się możliwe.

To jest mit założycielski nowożytności, która dała ludzkości możliwość ustosunkowania się względem bycia. Człowiek zrozumiał, że gwarantem pewności może być tylko on sam. To woła swobodnego, twórczego i świadomego dysponowania byciem w jego strukturze w nowym doświadczeniu człowieka zostaje w istotnej mierze ożywiona i utwierdzona jako geniusz²⁴⁶. Ponieważ jedynym poręczycielem pozostaje kryterium racjonalności, więc domaga się ono pewnej uporządkowanej struktury i przypominającej

²⁴⁴ Heidegger sugerował, że w systemie tkwi możliwość wahania się pomiędzy strukturą, usypiskiem i ramami i że każdy porządnym system jest zagrożony upadkiem i przemianą w nierzetelny system i na odwrót, nierzetelny może robić wrażenie porządnego. Pojawia się tutaj nowy podział „systemu” na nierzetelny i rzetelny. Mówiąc o filozofii, Heidegger wskazuje na jej szczególne zadanie, jakim jest stworzenie najbardziej prawdziwego, czyli rzetelnego systemu. Równocześnie podkreśla, że nie istnieje w filozofii system jako taki i że ten, kto mówi o systemie Platona czy systemie Arystotelesa, popełnia historyczne zafałszowanie. Bo zadaniem filozofii nie jest tworzenie systemu, ale odkrycie prawdy o rzeczywistości. Prawdziwie wielka filozofia (to w jego rozumieniu dotyczy oczywiście filozofii presokratejskiej) nie zna systemu, jest niejako przedsystemowa. Systemowy sposób rozumowania pojawia się według Heideggera dopiero w nowożytności. Możliwość konstruowania systemów w określonej, znanej nam postaci historycznej zaistniała dopiero w momencie pojawienia się nowych uwarunkowań dziejowego bytowania człowieka Zachodu. Jednak w oku jego rozważań pojawia się przekonanie o tym, że gdy filozofia zajmuje się *Byciem* i jest nastawiona na spojenie i układ, to równocześnie staje się też nastawiona na system. Według niego bowiem wszelka filozofia jest systematyczna, ale nie każda stanowi system, i to nie tylko dlatego, że nie jest „gotowa”. Na odwrót, tam gdzie wydaje się, że mamy do czynienia z systemem, nie zawsze natrafiamy na myślenie systematyczne, czyli filozofię. Z takiego sposobu rozumowania wnioski może być tylko jeden. Gdy używam pojęcia „system”, muszę dokładnie sprecyzować, w jakim znaczeniu go używam.

²⁴⁵ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, dz. cyt., s. 53.

²⁴⁶ Tamże.

matematyczną postać, co konsekwentnie prowadzi do ukształtowania się systemu. Ponieważ, jak mówi filozof, system w ogóle określony zostaje w swej istocie na podstawie potencjalności i prawidłowości myślenia, a myślenie to jest matematyczne, struktura bycia, tzn. system, musi być matematyczna, a zarazem musi być systemem myślenia, *rationis* rozumu²⁴⁷.

Czym jest systemowość, w pełni można dopiero wyświetlić, gdy dołączy się do wspomnianej racjonalności postulat wiedzy absolutnej, którą Heidegger wiązał z idealizmem niemieckim, pod którego silnym wpływem pozostawał Hamvas, w końcu absolwent germanistyki. System według autora *Bycia i czasu* jest strukturą całości bytu. Struktura ta wie o sobie w wiedzy absolutnej, która pozostaje elementem systemu, współtworząc wewnętrzną spistość bytu. Wiedza nie jest, jak się sądzi z perspektywy codzienności, tylko okazjonalnym spotkaniem bytu. Bycie (*das Sein*)²⁴⁸ jako rozbudowana struktura i zwarta spójnia, oraz wiedza tego bycia – są tym samym, oba „momenty” należą do siebie nawzajem.

Wobec tego pytaniem, które trzeba zadać, jest to o możliwość systemu jako takiego. Ale rodzą się tutaj także inne niewiadome. Co określa strukturę bycia? Jak to się dzieje, że systemowość obserwujemy w uporządkowaniu i racjonalności rzeczywistości? Co jest „pryncypium” obrazu świata? Czy może nim być bycie samo? Pytanie o zasadę tworzenia obrazu świata jako systemu jest więc pytaniem o to, na czym polega istota *bycia*. I jest to kwestia, w jakiej dziedzinie *bycie* w ogóle może się ujawnić i jak zachowuje ono tę jawność sobie, a siebie w niej²⁴⁹. Zapytywanie o „obraz świata” jest zapytywaniem o racjonalność rządzącą światem, siłą rzeczy zatem pytanie o „system” staje się też pytaniem o istnienie rozumu w świecie, a zatem i istnienia Boga. A skoro mamy do czynienia ze zwartym systemem, w którym z jednej rzeczy konsekwentnie wypływa druga, to dochodzimy do następnego zapytania – o konieczność i wolność, o granice tejże wolności.

Czy zatem zasadne jest zamienne używanie terminów: system, koncepcja, myśl? Koncepcja filozoficzna nie jest niczym innym jak intelektualnym objęciem praw rządzących rzeczywistością. Ujmuje ona pewne prawidłowości, próbując je usystematyzować. Stąd

²⁴⁷ *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 54.

²⁴⁸ Heidegger związał tę fundamentalną „nazwę bez nazwy” (gdyż bycie nie daje się wysłowić) z ludzkim sposobem działania i zachowania. Przyjął specyficzną wersję fenomenologii, skupiającą się na sposobach ujawniania się świata, czyli tego, co jest. „Ujawnianie” oznacza tu sposób, w jaki coś się pojawia, czyli „bycie bytu”, ukryte, niedostępne dla narzędzi logiki arystotelesowskiej. Widać przeto w tej projekcji charakterystyczną różnicę, zwaną różnicą ontologiczną (a więc różnicę tego, co jest i „jest” tego, co jest), będącą podstawowym określeniem bycia, rzecz można, prazasadę zrozumiałości wszelkiego bytu w sensie tradycyjnym. Zob. ks. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 18-23.

²⁴⁹ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 101-102.

związek pomiędzy tym, co pochwycone w strukturę myślenia, a tym, co jest światem, musi być nierozzerwalny. Obraz świata jest tylko odbiciem uporządkowanej rzeczywistości.

4.3. Pojęcie świata i obrazu świata

Świat zaś to *universum*, grecki kosmos (κόσμος), uporządkowany układ rzeczy wywołujący także odczucia czysto estetyczne. W niniejszym studium rozumiany jest egzystencjalnie jako *bycie-w-świecie* jako najogólniejsze formalne określenie ludzkiego egzystowania. W tej definicji nie może nam umknąć świat pojmowany jako obszar życia otaczający poszczególne gatunki istot żywych, ich przestrzeń biologiczną oraz kosmologiczną – zbiór ciał niebieskich (gwiazd, galaktyk itd.), opisywanych teoretycznie przez astrofizykę lub fizykę²⁵⁰.

Jak przeto zdefiniować „świat”, biorąc pod uwagę doświadczenie? Otóż, przedmioty różnych rodzajów łączą odmienne związki bytowe w formie zależności przyczynowo-skutkowych. Wszystkie one są przedmiotami określonymi czasowo, to znaczy czas efektywnie należy do ich sposobu istnienia. Czy sam świat jako taki istnieje w czasie, czy też tylko jego składniki? – pozostaje sprawą otwartą. Zdefiniowanie składników świata jako przedmiotów określonych czasowo i wchodzących ze sobą w związki przyczynowe oznacza, że pojęcie świata odnosi się do świata realnego, do sieci przedmiotów realnie istniejących. W rozważaniach Hamvasa tak właśnie jest. Świat jest dany, człowiek go doświadcza, rzeczy otaczające go mają na niego wpływ, dzięki czemu istnieje szansa odsłonięcia (przynajmniej aspektowo) tajemnicy ich obecności.

Rozmyślałem o tym na wyspie, na górze, o zmierzchu, bez szczególnej melancholii czy kpiny, patrząc na zapalające się światła lamp i zastanawiałem się, co robią na tym niewielkim miejscu te tysiące ludzi. Co oni robią? Wykonują zwyczajne ludzkie czynności. A co to jest zwyczajna czynność? Człowiek rąbie drwa, buduje dom albo ubiera się. Innymi słowy: wyjmuję, wkłada, podnosi, zdejmuję, zanoszę, zbiera, wnoszę. Wielu ludzi nie czyni tego odruchowo, tylko cierpliwie, z ochotą, uważnie, z oddaniem, w sposób pod wieloma względami doskonale wyuczony, wyćwiczony, dumnie, z powołaniem wynoszą, wkładają, wyjmują, zdejmują, podnoszą, usuwają, zanoszą, zbierają, odnoszą, wnoszą. Wykonywaniu tych czynności nadajemy zazwyczaj jakieś znaczenie. Gdy ktoś przeszkodzi, gotowiśmy się pogniewać, gdy spotykamy się z krytyką, próbujemy nauczyć się robić to lepiej. Już niemowlę wyciąga mleko z piersi matki, przenosi je

²⁵⁰ Tamże, s. 54.

do żołądka, a zbyteczny efekt usuwa. Grzechotkę podnosi i kładzie. Wkrótce w szkole podniesie pióro, włoży je do kałamarza i położy na papierze. Wszystko to jest niesłychanie ważne.

Bez cienia ironii²⁵¹.

Cytowany fragment charakteryzuje odautorski odcień artystyczny, odsłaniający w przemijaniu i zmianie metafizykę ludzkich działań oraz znaczenie kategorii sensu. Nakierowuje na ważność doświadczenia zmysłowego i jak wskazuje Arystoteles, pisząc jedno z najświetniejszych inicjujących *Metafizykę* zdań humanistyki, że wszystkim ludziom wrodzona jest chęć poznania. Ludzie wręcz pożądamy zwłaszcza wrażeń zmysłowych, ponieważ sprawiają one wieloraką przyjemność. W ujęciu filozofa najważniejszym pozostaje zmysł wzroku, kluczowy dla postawy badawczej, gdyż dzięki niemu możemy odkryć wiele różnic w tym, co postrzegane:

Doświadczenie u ludzi rodzi się z pamięci: wielokrotne zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie. I wydaje się nawet, że doświadczenie to coś takiego jak nauka i sztuka. Z tym jednak, że do nauki i sztuki dochodzi się u ludzi poprzez doświadczenie. Albowiem – „doświadczenie uczyniło sztukę, jak słusznie mówi Polos, a brak doświadczenia przypadek”²⁵².

Odwołanie do doświadczenia zmysłowego nie może tu być rozumiane jako wskazanie, że w twórczości Hamvasa odnajdziemy arystotelesowski realizm, że w ogóle możemy mówić o jakiejś formie realizmu w klasycznym rozumieniu i o pojmowaniu prawdy będącej zgodnością myśli z rzeczywistością. Realne doświadczenie świata jako doświadczenie pierwotne jest wszakże u niego niezaprzeczone.

Jeśli niszcę czyjeś ciało, to nie ciało jest niszczone, ale to, co jest u podstawy ciała, życie. Jeśli przebiję zwierzę, nie przebiję go, ale jego serce, małe, ale podtrzymujące życie zwierzęcia w środku; nie zabiłem serca, lecz zwierzę z krwi; nie zwierzę z krwi, ale samo życie. Dlatego tak straszne jest ludzkie poprawianie i usuwanie błędów, dlatego przemoc jest straszna. Chce zniszczyć zło, ale nie zabija tego, w co jest skierowane, celuje w to, co jest głębsze, co kryje zło, dobro. Dlatego korekta, interwencja, usuwanie błędów i grzechów nie może i nie powinno być

²⁵¹ B. Hamvas, *Medytacja na szczycie góry o zmierzchu, czyli metafizyka ludzkich działań w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 9.

²⁵² Arystoteles, *Metafizyka* A 1 980 a 21, dz. cyt., s. 123.

dokonywane przez nikogo innego niż przez samego człowieka, którego dotyczy. Tylko ja mogę zmienić siebie w taki sposób, żeby strata nie była znacznie większa niż dobro osiągnięte dzięki zmianie. To jest chyba istota tego, co nazywa się wolnością²⁵³.

To, co pociąga węgierskiego myśliciela, to związki bytowe pomiędzy składnikami świata czyniące z niego wewnętrznie powiązaną całość, w której mogą być one wzajemnie bytowo samodzielne, ale nie mogą już być od siebie bytowo niezależne. Taką strukturalną zasadą przesiąknięta jest właściwie cała twórczość Hamvasa. Skoro związki bytowe w obrębie świata możliwe są dzięki czasowemu sposobowi istnienia jego składników, to nie wolno wykluczyć z realnego świata empirycznych możliwości ani sytuacji w odpowiedniej terażniejszości nieaktualnych – przeszłych i przyszłych. Ta zależność bytowa składników świata, a więc ich realne powiązanie ze sobą, decyduje o tym, że całość, jaką one tworzą, ma naturę głębszą niż zwykła całość sumatywna, a zarazem jest mniej sztywna: świat jest dziedziną otwartą, to znaczy wśród jego elementów następują przemiany, a w szczególności wymiana jednych elementów na drugie, bez uszczerbku dla tożsamości świata jako konkretnej całości sumatywnej²⁵⁴. Ta zależność jest przez Romana Ingardena nazywana wrażliwością. Przedmiot w świecie jest zależny bytowo od innych i owo minimum zależności nazywa się właśnie zależnością. Doświadczenie osobiste Hamvasa staje się doświadczeniem ogółu, jak w przypadku osobistego wyznania z eseju *Apokaliptyczny monolog*:

W atmosferze nieustającej śmierci minęło siedem lat w takim zagrożeniu, że w przerażeniu przeżywałem, jak tygodnie stawały się wiekami a rok jak miliony lat. W końcu nastąpił przełom. Śmierć mnie nie dotknęła i dlatego tu jestem. Odkąd zdałem sobie sprawę z niezwyklej dziwności życia, stałem się jeszcze bardziej beztrojski, ponieważ wkroczyłem w czas, co do którego wcale nie czując, że jest mój²⁵⁵.

Idźmy przeto tropem danego nam faktualnego świata. Człowiek – ani nie jest środkiem wszechświata, ani *telos* ewolucji – stanowi ucieleśnienie kosmicznych procesów w tej postaci,

²⁵³ B. Hamvas, *Stonehenge, a szikla eksztázisa*, „Napkelet”, Budapest 1934, tłum. własne; <https://terebess.hu/kert/stonehenge.html> [dostęp: 21.03.2023]

²⁵⁴ Całość w sensie sumatywnym to coś co jest całością tylko w odniesieniu do zawartych w nim części: składa się z nich. Nie jest owa całość niczym innym, jak tylko sumą wszystkich części i jest całością tylko w stosunku do tych części. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 103; *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 273.

²⁵⁵ B. Hamvas, *Apokaliptyczny monolog*, Budapest 2006, s. 128.

w jakiej przebiegały na Ziemi. Udało mu się w najwyższym stopniu rozwinąć zdolność refleksji – tak w swojej książce mówi Ervin Szabó, węgierski filozof nauki, teoretyk systemów. Według niego zaliczamy się widocznie do bardzo nielicznej we Wszechświecie grupy systemów naturalnych, które potrafią nie tylko świat odczuwać i reagować nań, lecz również poznawać swe doznania i wyprowadzać racjonalne wnioski, dotyczące natury Wszechświata. Być człowiekiem oznacza zatem dysponowanie jedyną w swoim rodzaju możliwością poznania samego siebie i świata, w którym się żyje. Myśliciel podkreśla też, że zaprzepaszczenie takiej szansy i poświęcenie się wyłącznie bieżącym sprawom życia stanowi przejaw krótkowzroczności. Wiedza, którą dysponujemy, zapewniła nam wzrastającą autonomię w świecie przyrody i pozwoliła na stworzenie różnych kultur. Wyzwoliła z licznych więzów egzystencji biologicznej i dała prawo kierowania tokiem naszej własnej ewolucji. Możliwość popełnienia błędu jest ceną, którą płacimy za wolność. Budujemy najróżniejsze światy²⁵⁶, lecz wszystkie one respektować muszą hierarchiczną strukturę ziemskiej przyrody. Zbudowanie świata wykraczającego poza te granice stanowiłoby bezpośrednie zagrożenie dla nas samych. Każdy tego rodzaju błąd korygować musimy, odwołując się do tego samego, co nas do błędu przywiodło: do naszej względnej autonomii w przyrodzie, którą zyskaliśmy dzięki świadomości i racjonalnemu poznaniu. Określa ona miejsce, które zajmujemy pomiędzy wielorakimi strukturami świata przyrody, i pozwala, byśmy konstruktywnie spożytkowali wielkie możliwości naszej technologii²⁵⁷.

„Każda teoria o szerszym zastosowaniu implikuje pewien obraz świata” – stwierdził Ludwig von Bertalanffy²⁵⁸. Kiedy jednak nasze rozumienie świata i siebie samych doprowadzamy do stanu pojęciowego, wówczas konieczne się staje również podkreślenie różnicy pomiędzy tym, co nazywamy obrazem świata, a tym, co jest światopoglądem. Obraz świata pozostaje jego interpretacją o charakterze teoretycznym lub przedstawiającym, w którym chodzi o roszczenie do prawdy²⁵⁹. Oba wyrazy mają znaczenie egzystencjalne – światopoglądy i obrazy świata przynoszą orientację w całości naszego życia. Zobaczmy tedy, jak to wygląda w *Patmos* Hamvasa.

²⁵⁶ Por. E. László, *Systemowy obraz świata*, przekł. U. Niklas, Warszawa 1978, s. 138.

²⁵⁷ Tamże, s. 139.

²⁵⁸ Cytat za: tamże, s. 25.

²⁵⁹ J. Habermas, *Od obrazów świata do świata życia*, tłum. A. Romaniuk, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2015, t. 3, s. 11.

Człowiek jest beużyteczny. Ci, którzy są niewykształceni, są czyści, a ci, którzy są wykształceni, są skorumpowani. Edukacja musi zostać odrzucona przed nienaruszonym, nienaruszalność musi zostać odrzucona przed wykształconym. Człowiek jest beużyteczny. Absolutnie nie mogłem się zgodzić, żeby ktoś przypisywał to przymusowi niezależnego od nas świata. Dziedziczny spadek można uznać za niezależny od nas, choć mam też zastrzeżenia do tego sformułowania. Ale stanowczo sprzeciwiłbym się, gdyby ktoś twierdził, że jesteśmy niewinni w stworzeniu świata. Ze swojej strony wątpiłbym nie tylko w zdrowy rozsądek, ale także w uczciwość osoby, która wątpiłaby, że stworzyliśmy ten świat i nadal go tworzymy. Jeśli chodzi o to, że świat jest taki, jaki jest, nie jestem skłonny przyjąć żadnych skarg od nikogo. Nie powinno się tak łatwo godzić, aby tak było i nie należy tak łatwo się godzić, aby tak pozostało²⁶⁰.

Raczej jest pewne, że Hamvas nie ma tu na myśli świata fizycznego. Chodzi raczej o świat wykreowany przez ludzi, cywilizację, którą człowiek sam kształtuje według własnej woli. To, co nam się odsłania w cytowanym fragmencie, jest postrzeganiem świata kultury tworzonej ludzką decyzyjnością. Dziedziczymy spadek po przodkach, jednak z zastrzeżeniem, że nie musimy się godzić na taki stan rzeczy, a wręcz nie powinniśmy się godzić na świat uformowany w ten sposób. Hamvas, mówiąc o „wykształconym”, ma na myśli człowieka ukształtowanego przez cywilizację, która wchodząc w stan bycia kryzysowego, staje się rzeczywistością „skorumpowaną”, daleką od racjonalnego i duchowego sensu.

Zbiór *Patmos* warto czytać w odniesieniu do wcześniejszych prac Hamvasa, w których fragmentarycznie pojawiają się przemyślenia dotyczące tej kwestii. W obrazie świata, jaki pisarz tworzy, wszystko jest ze sobą połączone i wiadomo, kto ponosi odpowiedzialność za ów powstający obraz, mianowicie mnich, filozof, naukowiec. Oni dzielą i izolują rzeczywistość, natomiast artysta, zwłaszcza poeta, stara się ją ogarnąć w jej złożonej całości. Dlatego poeta jest strażnikiem prawdy. Hamvas wyznacza mu uprzywilejowaną rolę społeczną, gdyż utrzymuje on łączność ze wszystkimi siłami żywiołów. Tylko poeta widzi i opisuje ten skomplikowany i twórczy świat, niczym sam Bóg.

Hamvas żył w stałym otwarciu na sztukę, poezję i muzykę. Od dzieciństwa grał na fortepianie. Muzyka dostarczała mu nie tylko inspiracji tematycznej, jak w przypadku niektórych esejów, ale stała się też źródłowym impulsem *Karnawału*. W tytule powieści miłośnicy muzyki klasycznej odnajdą odwołanie do *Karnawału* op. 9 Roberta Schumanna, utworu na fortepian solo, powstałego w latach 1834-1835. Składa się on z 21 krótkich miniatur

²⁶⁰ B. Hamvas, *Direkt morál és rossz lelkiismeret*, w: *Patmos* t. I, Budapest 2004, s. 7.

oddających aurę zamaskowanych uczestników karnawału, tuż przed Wielkim Postem. Jeśli więc chodzi o wpływ zamięłowania do muzyki w twórczości Hamvasa, to nie ma prawie żadnej różnicy między jego *Halottasének* (1943, sześćcipółtaktowa indiańska pieśń żałobna z amazońskiej dżungli), *Bartókiem* (1946) a esejami zatytułowanymi *Sonata na dwa fortepiany* w pierwszym tomie *Patmos*. To tak, jakby wszystkie trzy teksty powstawały jednocześnie. I nie chodzi tu tylko o metaforyczne odniesienia do muzyki, ale też i konstrukcję tekstów. Jego eseje czy powieść wyznacza pewien rytmiczny charakter wypowiedzi. Pisanie Hamvasa nie jest wyłącznie wypowiedzianiem jego przemyśleń, jego spostrzeżenia ubrane są na podobieństwo utworów muzycznych w rytm, fugę, pauzę. Wszystkie jego pisma o tematyce muzycznej lub z nią związane wnikają w głąb zjawiska muzyki, często ich struktura oparta jest na liczbie cztery, ponieważ muzyka jako taka zawiera w sobie swego rodzaju „metafizyczną arytmetykę”²⁶¹. Opisując ten charakter twórczości autorskiej, nie sposób nie dostrzec pewnej, sięgającej czasów starożytnych wrażliwości Hamvasa na słowa poety Homera, który nie tylko maluje świat słowem, ale i to słowo wyśpiewuje temu, kto słucha. W ten sposób poprzez pryzmat sztuki możemy dostrzec zarys całości obrazu świata, jaki tworzy filozof²⁶².

Jak wspomniałam, zbiory *Patmos* I-III są w pewien sposób podsumowaniem twórczości Hamvasa, jego niezwykłym testamentem twórczym. Wyraża się w nich już w pełni ukształtowany sposób widzenia świata, w którym żył, świat cywilizacji i kultury. Można się w tym miejscu rozważań odwołać do pojęcia Heideggerowskiego „światoobrazu”, odsłaniającego rzeczywistość kreowaną przez dzieła sztuki.

Kiedy zastanawiamy się nad nowożytnością, pytamy o nowożytny światoobraz. Charakteryzujemy go przez kontrast ze światoobrazem średniowiecznym i antycznym. Świat występuje tutaj jako nazwanie bytu całości. Nazwa nie ogranicza się do kosmosu, przyrody. Do świata należą także dzieje. Lecz nawet przyroda i dzieje, i jedno, i drugie pospołu, przenikające się wzajemnie tak, że jedno w drugie się wkrada i nakłada na nie zarazem, nie wyczerpuje jeszcze świata. Określeniem tym obejmuje się nadto zasadę świata, wszystko jedno jak pomyślany jest jej związek ze światem. Słowem obraz myśli się najpierw o zobrazowaniu

²⁶¹ Szerzej zob. M. C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przekł. I. Kania, Kraków 2001.

²⁶² Podaję za: S. Babič, *Aki felfedezte az emberiség szétszakadt szálait*, „Irodalmi Szemle” Budapest 1995, s. 275. „Irodalmi Szemle” to czasopismo literackie i krytyczne. Powstało w 1958 roku i ukazywało się jako dwumiesięcznik do 1963 roku, od 1964 było 10 wydań rocznie, od 1991 jest już miesięcznikiem. Przez długi czas było to jedyne węgierskojęzyczne pismo literackie Węgrów w Czechosłowacji, co w pewien sposób determinowało jego tematykę.

czegoś. Światoobraz byłby więc poniekąd podobizną bytu w całości. Atoli światoobraz mówi coś więcej. Mamy tu na myśli świat sam, byt w całości, taki, jakim jest, miarodajny dla nas i zobowiązujący. Obraz nie oznacza tutaj odbitki, lecz to, co pobrzmiewa w zwrocie: mamy obraz czegoś²⁶³.

W tym „mieć obraz czegoś” Heideggera łączą się takie pojęcia, jak: rozeznanie, gotowość i odpowiednie nastawienie. W momencie, gdy świat staje się obrazem, podobizną rzeczywistości, byt w całości z założenia postrzega się jako coś, na co człowiek się nastawia i chce tym dysponować jakby w swoim polu widzenia. Światoobraz w ujęciu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz. Dzieło Hamvasza właściwie opisują słowa niemieckiego filozofa, że „podstawowym procesem nowożytności jest podbój świata jako obrazu. Słowo obraz znaczy teraz: wytwór przedstawiającego dostawiania. Tak dostawiając człowiek walczy o pozycję, na której może być tym bytem, co wszelkiemu bytowi nadaje miarę i wytycza kierunek”²⁶⁴.

Hamvas właśnie próbuje nadać całemu bytowi miarę i sens oraz wytyczyć kierunek egzystencji, choć czasem językowo wydaje się szokować, posługując się „brutalnymi” metaforami, wyrzucając niejako z siebie wiązki świadomie chaotycznych myśli, jakby ich wcześniej nie układał. Stąd pytanie: czy faktycznie każda epoka buduje swój światoobraz lub może samo pytanie o światoobraz cechuje wyłącznie nowożytny rodzaj przedstawiania? Co to jest w ogóle „światoobraz”? Co się rozumie przez „obraz”?

Aby rozeznac pojęcie obrazu świata, należy spojrzeć na jego rozumienie historyczne, gdyż każdego rodzaju dociekania metafizyczne niechybnie zakładają mniej lub bardziej uświadomiony obraz świata. Wiemy, że średniowieczni teologowie, tworząc swój obraz świata, opierali się głównie na osiągnięciach Platona i Arystotelesa, u których spodziewali się znaleźć wyczerpujący i niepodważalny opis kosmosu. Jednak biorąc pod uwagę różnice religijne, ten antyczny obraz, świata nie mógł być przyjęty bez zmian. Przede wszystkim pojawiły się dwa problemy. Po pierwsze, należało zbadać, jakie wyobrażenie o kosmosie zawarte jest w Piśmie Świętym. Po drugie, ten biblijny obraz świata trzeba było skonfrontować z obrazem świata filozofów greckich, żeby doprowadzić do harmonijnej syntezy obu idei²⁶⁵.

²⁶³ Zob. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki w: tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 77.

²⁶⁴ Tamże, s. 81.

²⁶⁵ Zob. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 28; Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przekł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 191-199.

Dobrym przykładem takiego sposobu badania są pisma św. Augustyna, w których przewija się trwały sprzeciw wobec manichejskiemu dualizmowi, idei konieczności i koncepcji neoplatońskiej emanacji. Ale jego postawa wobec tych kwestii jest właściwie dwuznaczna. Z jednej strony nie przestaje podziwiać i słać piękna cudownej harmonii stworzenia, widząc w niej możliwość dowodzenia istnienia Boga, z drugiej zaś stwierdza, stając w opozycji do panującej mody, że można być dobrym chrześcijaninem, nie wiedząc nic o budowie świata ani o naturze roślin i zwierząt. Głosi przeto naukę o „dwóch księgach”, z których możemy poznać Boga, mianowicie księdze natury i księdze Pisma Świętego. Dla teologów tamtego okresu oczywiste było, że w obu „księgach” objawił się sam Bóg, z tym że pierwsza ma wartość tylko wtedy, kiedy odsyła do drugiej²⁶⁶.

Obraz świata św. Augustyna składa się z trzech elementów: materialna rzeczywistość u podstaw, następnie dusza a u szczytu tej hierarchii bytowej – Bóg. Najmniej istotne są rzeczy materialne. Uwaga u niego skupia się przede wszystkim na Bogu i duszy, przy czym kwestię duszy rozpatruje nie w odniesieniu do materii, ale do Boga. W komentarzu do Księgi Rodzaju, w *Sermones*, jak i w jego największych dziełach: *Confessiones*, *De Civitate Dei*, *De Trinitate*²⁶⁷, widać również chęć objaśnienia obrazu świata w duchu chrześcijańskim. Dlatego propozycje biskupa Hippony stały się podstawą chrześcijańskiej kosmologii, rozwiniętej zwłaszcza w średniowieczu.

Nie należy też w niniejszym krótkim sprawozdaniu pomijać Alberta Wielkiego, który za Arystotelesem, którego dzieła czytał, parafrazował i komentował, nie unikał pytań odnoszących się do obrazu świata, jaki znał, takich jak: Dlaczego *caelum cristallinum* jest niezbędne do dobrego funkcjonowania *machina mundana*? Czy z punktu widzenia wieczności możliwe jest stworzenie? Jak daleko sięga wpływ planet? Czy grzesznik może swoje błędy przypisywać planetom? Co należy sądzić o praktykach astrologów i alchemików? Jakiego rodzaju oddziaływanie należy przypisać każdej z siedmiu planet?²⁶⁸ Niewątpliwie wielki scholastyk nie ograniczał się do stawiania pytań, ale szukając nań odpowiedzi budował obraz świata współczesnych mu ludzi, stawiając na jego czele Boga, którego *esse* utożsamia z *quod*

²⁶⁶ Tamże, s. 37; zob. też: A. Kijewska, *Księga Pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999.

²⁶⁷ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 37.

²⁶⁸ Tamże, s. 44; zob. również: G. d’Onofrio, *Historia teologii II Epoka średniowieczna*, przekł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 348-357.

est i który z tego tytułu jest umysłem i działającą wolną wolą, w następstwie czego nietrudno Go odnieść do Boga Stwórcy, o którym mówi religia.

Zbudował cały skomplikowany układ różnych przyczyn, w tym tzw. przyczyn drugich, będących istotami niebieskimi, duchowymi i umysłowymi, wprowadził ideę „możności otrzymywania formy”, która znajduje się w każdym konkretnym bycie, nie wyłączając bytów cielesnych. Z tej racji cały świat dąży do zrealizowania swoich form, aktywowanych przez przyczyny wyższe. W ten sposób, przez owo przyciąganie przez wspomniane przyczyny wyższe, Bóg – czysta Inteligencja kieruje porządkiem całego świata. Oczywiście, wpływ na stworzenia pochodzący z wysoka jest konieczny; ponieważ jednak byty przygodne przyjmują go w sposób niedoskonały, przybiera on formę zgoła nieprzewidywalną, stąd te kwestie może analizować astronomia lub astrologia, co wcale nie umniejsza autonomicznej wolności Boga. Tak ukształtowany obraz świata mieścił w sobie zarówno elementy teologiczne z filozoficznymi i biblijnymi, jak też wprowadza kategorie przynależne kontemplacji mistycznej.

Należy również pamiętać o Bonawenturze z Bagnoregio, którego obraz świata jest być może zapowiedzią oświeceniowego deizmu. Świat, jak mówi²⁶⁹, jest *machina mundana, mundi machina, tota machina mundi sensibilis*²⁷⁰. W jaki sposób ten mechanizm świata działa? Dokonuje tego przede wszystkim Bóg, który zgodnie z pomysłem Arystotelesa, będąc Poruszycielem świata, sam pozostaje nieruchomy. Pojawia się więc pytanie, w jaki sposób ten olbrzymi mechanizm wprawiany jest w ruch. Otóż to, co znajduje się w bliskości Boga, uznaje już za nieruchome z powodu bliskiej doskonałości Absolutu²⁷¹. Obraz świata pozostaje więc tutaj określonym i całościowym zbiorem elementów.

W oczach Bonawentury przeto *universum* było wspaniałym dziełem sztuki, charakteryzującym się doskonałym porządkiem i niewyczerpanym pięknem. Toteż pierwszym zadaniem człowieka powinna być pochwała Stwórcy, wdzięczność za dzieło Jego rąk, a także rozpoznawanie we wszystkich rzeczach stworzonych śladu Stwórcy-Boga. Cały kosmos to wielka i wspaniała pieśń pochwalna na cześć mądrości, mocy i dobroci Tego, który stworzył świat ku pożytkowi człowieka:

²⁶⁹ F. Coplestone *Historia filozofii*. Od Augustyna do Szkota, przekł. S. Zalewski, Warszawa 2000, t. II, s. 282-340.

²⁷⁰ Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 49.

²⁷¹ Tamże.

Kto nie jest oświecony promiennym pięknem rzeczy stworzonych, ten jest ślepy. Kogo nie przebudził dźwięk tych głosów, ten jest głuchy; kto nie sławi Boga za wszystko, co zrobił, jest niemy; kto zaś za pomocą tak wielu wskazówek nie potrafi wznieść się ku pierwszej przyczynie, ten jest głupi²⁷².

W ostateczności jednak, zreasumujmy bez podawania szczegółowych danych, średniowieczny obraz świata został znacząco dookreślony przez św. Tomasza z Akwinu, dla którego poznanie i zrozumienie natury było niezwykle istotne. Odróżnia on obowiązki filozofa od obowiązków teologa. Filozof i uczyony przyrodnik rozważa rzeczy same w sobie, zaś teolog rozważa je ze względu na ich związek z Bogiem i o ile przez ich obserwację objawiają nam wiedzę o Bogu²⁷³. Erudycja filozofa wynika z obserwacji, zaś objawienie jest źródłem informacji dla teologa, pomimo że ostatecznie obaj zajmują się badaniem natury. Po św. Tomaszu i św. Bonawenturze średniowieczny obraz świata osiąga swój pełny kształt aż do rewolucji Kopernikańskiej, która zrodzi nowy i zarazem radykalnie nowy obraz świata.

I stała się rzecz niezwykła w dziejach ludzkości. Obraz świata budowany przez pokolenia ludzi rozpadł się całkowicie. Zasady, które wydawały się w sposób niemalże oczywiste pewne i obowiązujące straciły swoje wielowiekowe znaczenie. Trudno nie zgodzić się ze zdaniem, które spotykamy w literaturze fachowej, że załamanie się dawnego obrazu świata musiało spowodować nieznaną dotychczas kryzys w uczuciach religijnych i postawić pod znakiem zapytania wszystkie dogmaty teologiczne²⁷⁴. W czasie, gdy dzięki odkryciom Mikołaja Kopernika dokonywała się rewolucja w teorii kosmologicznej, jej autor wprowadza ważne z punktu widzenia pojęcia obrazu świata subtelne rozróżnienia. Podkreśla mianowicie różnicę między zewnętrzną fasadą rzeczy a rzeczywistością, która się za nim kryje. Mówi, że nauka ma do czynienia jedynie z „zewnętrznym pozorem rzeczy”, tak jak przedstawiają się one obserwacji²⁷⁵. W konsekwencji w XVII i XVIII wieku dochodzi do wielkich przemian, które obejmują nie tylko nauki przyrodnicze, ale i antropologię, etykę, naukę o państwie oraz teologię.

²⁷² Tamże, s. 54.

²⁷³ Tamże, s. 61.

²⁷⁴ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 110.

²⁷⁵ Tamże, s. 100.

Nowa wizja relacji między Bogiem a światem miała po odkryciach Newtona opanować na wiele stuleci życie duchowe Zachodu i stworzyć podstawy «religii naturalnej» która, zdaniem wielu filozofów, najlepiej odpowiadała nowym odkryciom nauk przyrodniczych²⁷⁶.

Nauka nowożytna otworzyła przed badaczami nieznane dotąd możliwości i w związku z tym oryginalne spojrzenie na kwestie dotyczące natury ludzkiej. Zagadnienia do tej pory ogólne, ujmowane najczęściej w opcji metafizycznej, stały się problemami bardziej szczegółowymi, podlegającymi kompetencji nauk szczegółowych. Nastąpiło dramatyczne przeobrażenie obrazu świata. Obraz ten, będąc wytworem cywilizacyjnym, podlega zmianie tak, jak cywilizacja, która go zrodziła. Trzeba też jednoznacznie stwierdzić, że wielość możliwości doprowadziła do fragmentaryzacji wiedzy antropologicznej. Wielość skomplikowanych teorii specjalistycznych nie daje bowiem rzeczywistego wglądu w samą naturę człowieka. W istocie niektóre spośród tych teorii zaprzeczyły, jakoby istniała określona stała ludzka natura, widząc w człowieku jakby czarną skrzynkę, przyporządkowującą pewnym bodźcom określone reakcje.

I co niezwykle atrakcyjne: przełomowi Kopernikańskiemu towarzyszył przewrót Kartezjański, zwany przez Kanta „przewrotem kopernikańskim” właśnie. Autor *Medytacji o pierwszej filozofii* pisze tak:

Jestem rzeczą myślącą (*cogitans*), to znaczy rzeczą, która wątpi, twierdzi, zaprzecza, która niewiele rozumie, a wiele rzeczy nie wie, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje²⁷⁷.

Dzięki temu ludzkie widzenie świata jest zawsze zapośredniczone przez siatkę różnych form umysłowych, takich jak chociażby czas, przestrzeń bądź przyczynowość. Konsekwencją przywołanych postaw widoczne są do dzisiaj i rozkładają się na anty-realistyczny projekt metafizyki, w którym więź między myśleniem a światem została rozerwana, przechylając się w stronę tezy, że ten ostatni jest tworzony przez struktury poznawcze człowieka i język. Natomiast zwolennicy tradycyjnego realizmu obstają przy węzłowym twierdzeniu, że doświadczamy i mówimy o rzeczach tkających gobelin rzeczywistości takich, jakie one w istocie są i że te „opowieści” wcale nie przesłaniają dostępu do nich, co nie oznacza, że nie są świadomi trudności, jakie narzuca realistyczne stanowisko.

²⁷⁶ Tamże, s. 125.

²⁷⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958 r., s. 45.

Toteż pęknięciu pewności i stałości świata zaczęła towarzyszyć wątpliwość w jego obiektywne, czyli niezależne od ludzkich możliwości poznawczych, istnienie. Kartezjusz w ramach swej podmiotowej metafizyki wykazywał, że dopóki nie będziemy absolutnie pewni adekwacji istniejącej pomiędzy rzeczywistością a językiem ją opisującym, nie wolno nam wypowiadać twierdzeń o pełnym poznaniu świata jako takiego. Bóg mógłby gwarantować powyższą pewność, tylko że istnienie samego Boga pozostaje w mocy subiektywnej wiary i teologii, a tych sfer (nauki i konfesji) nie wolno ze sobą łączyć. Dlatego musimy obracać się w obszarze idei rzeczy, nie ich samych. A zresztą, kto nam zagwarantuje, że pytania, które stawiamy, mierząc się z rzeczywistością, zostały właściwie postawione? W tym wszystkim kryje się pewne przyzwolenie na możliwość zmiany w widzeniu świata wynikające z samej natury nauki, która odrzuca wszelki dogmatyzm i jest otwarta na ciągłą samokrytykę. Możemy tedy być pewni, że naukowy obraz świata jest i będzie stale uzupełniany i poprawiany.

4.4. Tekstowy obraz świata a kryzys kultury europejskiej

Jak na tle przedstawionych powyżej zagadnień rysuje się stanowisko prezentowane przez Hamvasa?

Współczesna matematyka czuje się bardzo skrępowana, gdyż po pierwsze, nie potrafi zdefiniować liczby, co nie byłoby tak poważnym problemem, ale nie wie nawet, czym jest liczba. Po drugie, nie zna pojęć ciągu liczb, po trzecie, liczbę potrafi wyrazić tylko jako rycinę, a nie jako twarz. To, że najważniejszą zasadą panującą na całym świecie jest miara, są proporcje, które określają granice rzeczy, a przy tym miara łączy z sobą rzeczy najbardziej oddalone, dlatego też jest rytmem — to rozumie tylko ten, kto zrozumiał, co to jest naczynie stawiane na ogniu, co to jest kij, który odcina się od drzewa, co to jest kryształ, czym jest roślina, czym jest atom i wszechświat, nie zaś ten, kto niegdyś słuchał muzyki lub widział jakiś budynek. Współczesna matematyka operuje zeświecczonym pojęciem liczby, chodzi tu więc o liczbę rozpatrywaną wyłącznie w kategoriach ilości. Liczba ta nie jest wystarczająco określona, gdyż pozostaje jedynie fragmentem realnej liczby, a to w zasadzie nonsens. Liczba jest nie tylko formalną miarą, lecz także treścią, gdyż liczba to nie tylko miara przestrzeni, ale też miara czasu. Dlatego świat można wyrazić również liczbą, tak jak próbowali go określić Maxwell czy Einstein. Liczba to ilość, jakość i rytm²⁷⁸.

²⁷⁸ B. Hamvas, *Orfeusz*, tłum. T. Worowska „Literatura na Świecie” 1989 nr 1, s. 55.

Obrana przez węgierskiego myśliciela formuła komunikacyjna może być postrzegana nie tylko jako Heideggerowski światoo obraz, ale jako tekstowy obraz świata. Jest on dokonaną w konkretnym utworze lub w tym szczególnym przypadku w analizowanej twórczości Hamvasa realizacją językowego obrazu świata. Jest zbiorem prawidłowości wynikłych z preferowania w danym tekście lub zespole tekstów określonych konstrukcji fleksyjnych, słowotwórczych, składniowych, a przede wszystkim ustalonego słownictwa. To twierdzenie jest bardzo ważne, wskazuje bowiem, że Hamvasański tekstowy obraz świata ujawnia pogląd na temat istnienia i funkcjonowania poszczególnych składników opisywanego świata, ich związków oraz wzajemnych proporcji, a więc na takie rozumienie organizacji świata, panujących w nim hierarchii i wartości, które jest preferowane przez nadawcę danego tekstu i akceptowane przez jego czytelników²⁷⁹. Twórca tekstowego obrazu świata konstryuuje go jako istniejący, w sposób szczególny jako żywą reprezentację.

Gdy obserwuje się w zespołach tych tekstów przejawiające się ogólne zarysy obrazu, rzeczywistości, wydaje się, że są one wyabstrahowane ze swoich geograficznych, historycznych i personalnych realiów. Omawiany obraz składa się z przedmiotów, cech, procesów, treści emocjonalnych, zmysłowych, myślowych i oceniających, następnie z czynności, substancji, części ciała, zarysów przyjętych przez twórcę realiów i narzędzi przestrzennych oraz czasowych. Co prowadzi do tego, że można prześledzić, jakie jest przejawiające się w danym zespole tekstów ogólne pojęcie o rzeczywistości i hierarchii ważności jej elementów, które to ustalenie będzie miało głównie znaczenie filozoficzne, w węższym sensie – metafizyczne oraz antropologiczne²⁸⁰.

Tak więc, kiedy mówi się o kryzysie i woła się o kryzys, faktycznie dzieje się coś nieskończenie prostego i naturalnego: to, co zawsze się dzieje. Ktoś zareagował z nadmierną wrażliwością na to, co nie do końca jest korzystne. Wyrażenia, za pomocą których wyrażano ten mało znaczący fakt, stały się zaostrzone; rzecz pozostała taka, jaka była, prosta rzeczywistość. Kiedy zbliża się kometa, natychmiast zaczynają się bać końca świata; wszyscy wiedzą, jaka masowa histeria ogarnęła Europę około roku 1000. Osobliwe szaleństwo! taki powód może istnieć nawet dzisiaj, ale nie warto go szukać. Tutaj niczemu nie ma końca, zachodnia kultura nie przemija, nic się nie zrujnuje. Świat się zmienia, ale taka jest jego natura. Nie ma potrzeby tak gorączkowo bać się

²⁷⁹ Por. W. Kajtoch *Językowe obrazy świata i człowieka w prasie młodzieżowej i alternatywnej*, Kraków 2008, s. 14-15.

²⁸⁰ Tamże, s. 18-19.

tę, co nadchodzi: nie będzie się znacząco różnić od tego, co jest dzisiaj i co było zawsze. W literaturze kryzysu można przyjąć stanowisko, że kryzys istnieje. Obserwator literatury musi koniecznie przyjąć stanowisko, że pisarze mogą się mylić, i musi utrzymywać możliwość, że faktycznie nie ma kryzysu²⁸¹.

W ten sposób konstytuuje się tekstowy obraz świata na podstawie jednego z kluczowych hamvasańskich pojęć – kryzysu cywilizacji europejskiej, a mówiąc bardziej precyzyjnie i właściwie kryzysu metafizycznego, gdyż to nie określone czasy tworzą kryzys, one go tylko ujawniają. Nie ma on bowiem charakteru horyzontalnego, czyli historycznego, lecz dotyczy wszystkich ludzi na przestrzeni dziejów²⁸². Ale pojawia się tutaj jeszcze jedna kwestia, mianowicie: czy jest omawiane teraz zagadnienie odnoszą się i wynikają jednie z porządku stanowionego przez rzeczywistość tekstualną? Czy też Hamvas patrzy głębiej w struktury samej rzeczywistości, a może pozostaje na poziomie światobrazu w rozumieniu Heideggera?

Naturalnie, spotykamy się z innymi rozpoznaniem w omawianej sprawie, chociażby z pojęciem „obraz namacalny”, który to termin odnoszący się do doświadczenia fizycznego odnajdujemy w rozprawie *Science, Perception, and Reality* W. S. Sellera²⁸³. Chodzi o dostrzeganie siebie samego w świecie jako osoby postrzegającej. To jest myślenie o sobie jako o podmiocie działania żyjącym wśród innych, podobnych osób w jednej przestrzeni barwnych i trójwymiarowych rzeczy. Odwołując się wprost do definicji słownikowej: „ów obraz namacalny różni się od obrazu naukowego, sformułowanego w kategoriach zachowań konglomeratów cząstek fizycznych, postulowanych w teoriach naukowych. Stale obecną od czasów Platona filozofię uznającą realność składników i własności obrazu namacalnego Sellaera nazywa «filozofią odwieczną», lecz równie odwieczne jest zagadnienie porównania i uzgodnienia treści dyktowanych przez obraz namacalny i dyktowanych przez obraz naukowy, który w rzeczywistości jest kamieniem probierczym «tego, co jest, że jest, i tego, czego nie ma, że nie jest»²⁸⁴.

Ponieważ przedmiot rozprawy narzuca w pewien sposób rodzaj interpretacji, należy przywołać jeszcze jedno ujęcie obrazu świata, który bezpośrednio odsyła do twórczości

²⁸¹ B. Hamvas, *A Világválság* tłum. własne [dostęp: 22.03.2023];

<https://www.scribd.com/document/38148389/Hamvas-Bela-A-vilagvalsag>;

²⁸² Na tę kwestię zwróciła uwagę Teresa Worowska w posłowie do własnego przekładu esejów Hamvasa *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 245.

²⁸³ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. J. Woleński, Warszawa 2004, s. 264.

²⁸⁴ Tamże.

Hamvasa. Chodzi o tzw. obraz ejdetyczny, w którym opisywana jest istota rzeczy czyli idealny przedmiot myśli jako takiej, przy czym naoczność – źródło poznania – zostaje poddana w wątpliwość. Takiemu postrzeganiu towarzyszy stwierdzenie, że obrazy wzrokowe są niepewne, ulotne, wręcz niemożliwe do powtórzenia, choćby w celach badawczych²⁸⁵. Podkreślić tutaj trzeba, że wskazany rodzaj oglądu i opisu rzeczywistości bliski jest językowi artystycznemu, w którym chcąc przekazać treści istotne dla twórcy, wykorzystuje się semantyczną mgławicowość języka, by móc sugerować pewne napięcia i cele ściśle literackie. Jak stwierdza Umberto Eco:

Twórcę dzieła otwartego, który proponuje odbiorcy mnogość światów formalnych, dzieli od niezróżnicowanego chaosu, niedającego żadnej przyjemności estetycznej – zaledwie jeden krok, uratować go może jedynie zastosowanie dialektyki wahadłowej²⁸⁶.

Obraz świata zatem jako zbiór faktów zinterpretowanych w pewną całość, na podstawie zrozumienia procesów, które w nim zachodzą, polaryzuje się w rozumieniu²⁸⁷. Wydaje się słuszną uwagę Habermasa, że kiedy świat obiektywny pojmujemy jako ogół fizycznie mierzalnych stanów rzeczy i zdarzeń, dokonujemy urzeczowiającej abstrakcji w ten sposób, że przy obcowaniu i obchodzeniu się z przedmiotami, którymi można manipulować, pozbawiamy zdarzenia wewnątrzświatowe wszelkich tylko „subiektywnych” jakości, czy też jakości właściwych światu życia. Zdarzenia wewnątrzświatowe tracą wszelkie jakości, które przysługują im w trybie „projekcji”, na podstawie innych doświadczeń i w obchodzeniu się z przedmiotami²⁸⁸.

Istniejące na świecie rzeczy podzieliłbym na trzy grupy. Do pierwszej należałoby w ogóle wszystko, albowiem nie ma na świecie niczego, czego nie mógłbym doświadczyć. Zachodu słońca

²⁸⁵ Tamże. W ujęciu psychologicznym obraz ejdetyczny bywa opisywany jako przejaw wyobrażenia wzrokowego. Okazuje się, że niektórzy ludzie dysponują zdolnością zapamiętywania obrazów niemalże bez zniekształceń. Mogą na przykład przez jakiś moment patrzeć na klucz żurawi lecących pod niebem, następnie przymknąć oczy i policzyć poszczególne ptaki, przypatrując się jedynie obrazowi w swojej wyobraźni. Między innymi Stanisław Wyspiański odznaczał się wybitnymi zdolnościami ejdetycznymi, toteż ejdetyzm z jego procesie twórczym i w ogóle całej twórczości odgrywał ważną rolę. Na ten temat pisał Wincenty Jan Ostrowski w pracy *Wyobraźnia ejdetyczna Stanisława Wyspiańskiego*, Poznań 1934, szczególnie s. 15-45.

²⁸⁶ Czyli takiej, która ujawnia nieokreśloność, niepewność będącą cechą świata przyrody. U. Eco, *Dzieło otwarte*, tłum. A. Kreisberg, K. Żaboklicki, J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, Warszawa 2008, s. 156-157.

²⁸⁷ Por. J. Habermas, *Od obrazów świata do świata życia*, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne”, dz. cyt., s. 29.

²⁸⁸ Tamże, s. 32.

czy dziurawych butów, błotnistej drogi czy chorego psa, mowy, obrazu, wszystko to należy traktować poważnie, czymkolwiek jest. Naturalnie nie na długo. Bo to świat zmysłów. W grupie drugiej znalazłoby się wszystko, z czym się stykam i co mnie do siebie przywiązuje. Rozwija się między nami przyjaźń, która czasem staje się miłością. Może się to zdarzyć z człowiekiem, pejzażem, książką, obrazem, przedmiotem. Nadzwyczaj ważna jest dla mnie na przykład przyjaźń z zapalniczką. Rozmawiam z nią, kiedy ją czyszczę i napełniam, patrzę na nią z zadowoleniem, a ona to rozumie. Odnosi się to również do ubrań, mam spodnie, do których szczególnie mocno się przywiązałem. Inni traktują tak swoje zegarki kieszonkowe. To jest świat sympatii. Wreszcie grupa trzecia, więzi stałe, a przynajmniej długotrwałe. Te rzeczy nazywam obiektami medytacyjnymi. To świat ducha i miłości...²⁸⁹.

Jak rozumieć owo „pozbawienie subiektywnych jakości”? Człowiek zdaje sobie sprawę, że jego egzystencja jest świadoma. Doświadcza samego siebie jako czystej otwartości i wrażliwości, przez które ma do niego dostęp cała rzeczywistość rozumiana jako świat natury, świat dany w pierwotnym doświadczeniu. Co ważne, tę świadomość człowiek może rozciągnąć na wszystko, co istnieje. Równocześnie czyni przedmiotem swoich rozważań samo doświadczenie, bo przecież jego świadomość jest ucieleśniona. Egzystencja jest w istocie odniesieniem do świata charakteryzującym się cielesnością i intersubiektywnością²⁹⁰.

Skoro tak, to co różni obraz świata od światopoglądu, i dlaczego, jeśli mówi się w tej rozprawie o Hamvasu, nie mówi się o jego światopoglądzie, a właśnie o obrazie rzeczywistości? Światopogląd to, według leksykalnej definicji²⁹¹, pogląd konkretnego człowieka na świat w całej jego wieloaspektowości, łączący w sobie elementy dyskursu naukowego oraz oparty na wierze i przekonaniach. Termin powstał w XVIII wieku i po raz pierwszy użył go Schleiermacher, a rozpowszechnił w drugiej poł. XIX wieku Dilthey. W ukształtowanej przez nich perspektywie światopogląd stanowią oceny, normy o świecie i o sobie, które uważa się za prawdziwe i na podstawie których orientuje się w rzeczywistości i w niej się działa. Można powiedzieć, że podstawowym źródłem tych twierdzeń jest doświadczenie życiowe człowieka, który czerpie istotne dla siebie informacje z panujących w jego środowisku poglądów oraz dostępnej mu wiedzy naukowej, filozoficznej i religijnej. Światopogląd więc będąc ogólną interpretacją człowieka i świata, dostarcza praktycznej orientacji w tym świecie.

²⁸⁹ B. Hamvas, *Złote dni*, w *Księża gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 215.

²⁹⁰ Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 180.

²⁹¹ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, dz. cyt., s. 346-347. Hasło autorstwa Włodzimierza Dłubacza.

Co jest charakterystyczne dla światopoglądu? Przede wszystkim nie jest on wytworem czysto teoretycznym, lecz pozostaje wynikiem aktywności zasadniczo egzystencjalnej. Patrzy się w tej opcji na rzeczywistość z punktu widzenia jej znaczenia dla ludzkiego życia. Dlatego w centrum światopoglądu znajduje się obraz człowieka, wyobrażenie początku, istoty i celu człowieka, jego roli we wszechświecie, wizja ludzkich dziejów. Ważne jest w nim ponadto pytanie o istnienie i charakter obiektywnych wartości i norm, o sens ludzkich czynów i ludzkiego życia. Oczywiście istotne pozostaje, żeby zdobyć świadomość, że niczego w pełni nie możemy zrozumieć, jeżeli nie pojmujemy roli światopoglądu w całości. Zrozumienie w całości tego, co indywidualne, oznacza też zrozumienie całości. Z tego powodu światopogląd wydaje się być czymś szerszym niż obraz świata, jako że chodzi w nim również o pytanie dotyczące wartości i sensu²⁹². Zawiera on zawsze wyraźne określenie sensu życia, a filozofia, choć nie jest światopoglądem, stanowi konieczny jego element. Filozofia przecież to wiedza o charakterze naukowym, obiektywna i sprawdzalna. Nie jest natomiast czymś prywatnym, osobistym zdaniem na temat świata ani programem działania jakiejś grupy społecznej nawet wówczas, gdy mówimy o jakich nurtach skupiających zbiorowości w przypadku szkół lub kręgów tworzonych przez filozofów o podobnych przekonaniach²⁹³.

Tak więc światopogląd jest wynikiem subiektywnego poznania. Filozofia będąc nauką patrzy na rzeczywistość w jej ogólności, stara się zachować obiektywność wobec badanej materii, z uwzględnieniem faktu, że może dopuszczać pewne subiektywizacje. W tym przypadku „obiektywny” znaczy tyle, co „przekraczający subiektywną perspektywę przeżyciową” określonego indywiduum lub określonego gatunku, jak w przykładach: „jest jakoś być Sokratesem” i „jest jakoś być człowiekiem”, co byłoby jakościowo różne od bycia Piotrem lub od bycia nietoperzem. Każdorazowo różna, świadomościowo dana jakość przeżywania „bycia kimś” byłaby esencjalnie niedostępna, nawet w wypadku komunikacji językowej, dla obiektywnego poznania²⁹⁴.

Celem filozoficznego badania jest takie poznanie, które uwzględnia poznanie naukowe z zakresu nauk szczegółowych. Efektem takiego rozeznania jest stworzenie właśnie *obrazu świata*, który pozostaje teoretycznym składnikiem światopoglądu, a jest wyobrażeniem całości rzeczywistości, w którym chodzi nie tyle o szczegóły różnych dziedzin bytu, ile o ich związek, mniej o to, co indywidualne, a bardziej o ogólne struktury i podstawowe zasady. Należy to rozumieć tak, że obraz świata ma być rezultatem krytycznej analizy, która prowadzić ma do

²⁹² F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, dz. cyt., s. 112-114.

²⁹⁴ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 404.

jego wykształcenia się tak, aby nie ulegać przy tym subiektywnym, tylko emocjonalnie podbudowanym pragnieniom, irracjonalnej, także filozoficznej modzie czy kierowaniu się instynktem stadnym. Ma to być obraz bez złudzeń, pokazujący, „gdzie i na czym stoimy”. Toteż obraz świata konstytuują takie zagadnienia jak, rozwój i budowa wszechświata, powstanie i ewolucja życia, rozumienie człowieka, wyobrażenia o przebiegu dziejów i ewolucji kulturowej²⁹⁵.

Oдноśnie złudzeń, to ich źródło bywa rozmaite, może tkwić także, wbrew pozytywistom, w przesadnym zaufaniu okazywanym nauce. Taki pogląd na świat idzie niejako wbrew różnym tendencjom intelektualnym. Stąd, jak zauważa Wolniewicz, w dzisiejszej kulturze prawdziwa filozofia „razi dzisiejsze odczucia”. Jest tak, dlatego, że dzisiejszy świat skłonny jest w bardzo wysokim stopniu ulegać owym zwodniczym podszeptom mody, także w domenie przynależnej do sfery poznawczej. Filozof, badając rzeczywistość, powinien iść pod prąd kultury popularnej, wyznaczając właściwe tendencje²⁹⁶. Takim filozofem jest akurat Béla Hamvas.

Greki to człowiek boski: *theios anthropos*. Jest w nim naraz kształt i całkowita forma i absolutna intensywność. Ta cecha jest obecna w dziejach całej greckiej historii od jej początków do końca. Tylko z tego punktu obserwacyjnego widać wszelkie prawdziwe greckie zjawiska: mity i eposy, tragedie i filozofie, budynki i posągi, herosów i ich kult oraz ludzi takich jak Homer, Platon, Heraklit, Aleksander. To jest pierwsze spostrzeżenie.

Drugie wynika z pierwszego. Pozycja człowieka religijnego sytuuje go w opozycji wobec Władzy. Dzieje się tak właśnie z powodu jego religijności, ponieważ religijność jest niszczeniem życia. A skoro ktoś niszczy to najwyższe dobro, jakie jest wspólnym i zbiorowym udziałem wszystkich istot, to jego los jest fundamentalnie chybiony. Z tej sytuacji wynika, że zdeformowana powinna być również jego wizja świata²⁹⁷.

Tutaj tylko niewielki komentarz do powyższych słów. Kiedy Hamvas mówi o „władzy” i „religijności”, to odnosi owe terminy do socjalizmu i związanych z nim idealizmów mających cechy pseudoreligijności i kultu, z którymi to całkowicie się nie zgadzał. Ale te „-izmy” mają też głębszy wymiar. Filozofia węgierska związana jest z filozofią niemiecką. Dla Hamvasa

²⁹⁵ F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, dz. cyt., s. 112-113.

²⁹⁶ Podaję za: R. Kleszcz *Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018 nr 3, s. 107.

²⁹⁷ B. Hamvas, *Theios Anthropos*, dz. cyt., s.113.

niemiecki jest językiem filozofii w sposób oczywisty²⁹⁸. Zna on koncepcję heglowskiej filozofii systemowej. Ale taki rodzaj postrzegania świata jest dla niego formułą zamkniętą, a przez to niedającą możliwości opisu świata w jego prawdzie. Takie podporządkowanie systemowi postrzega jako unicestwienie jednostki. Stąd jego zainteresowanie Kierkegaardem i egzystencjalizmem, który właśnie nie podporządkowuje owym „-izmom”, nie systematyzuje i pozwala jednostce rozwijać się według jej możliwości.

Hamvasa uznaję za niepowtarzalnego typu filozofa, ponieważ swoimi rozważaniami obejmuje całość ludzkiej egzystencji, istotne w jego twórczości są pytania o jakość istnienia, o to, co znaczy być, jak realizować swoją obecność w świecie, czym różni się sfera duchowa od tej materialnej, czym jest czas? Jego artystyczny język daje mu możliwości tworzenia obrazu świata o wielorakich formach domagających się namysłu interpretacyjnego. Hamvasza cechuje ciekawość świata i zasad w nim rządzących. Chodzi o postawę filozofa, o jakiej mówił Arystoteles²⁹⁹, gdy odwoływał się do dociekliwości dziecka jako oczekiwanego nastawienia badawczego wobec rzeczywistości.

Zakładane w prowadzonych rozważaniach pojęcie „świata”, a w zasadzie „obrazu rzeczywistości”, trzeba rozumieć bardzo szeroko. Rzeczywistość traktowana jest jako dziedzina dziedzin, w której skład wchodzi zarówno realne przedmioty, stany rzeczy, realne procesy i zdarzenia, jak i akty świadomości, działania intencjonalne oraz wszelkiego rodzaju intencjonalne wytwory, a także sfera idei oraz przedmiotów idealnych, jeśli tylko zgodzimy się na jej istnienie. Zakładamy także, że tak rozumiany świat nie jest czymś statycznym, lecz dynamicznym, wraz ze swą przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a więc, że swym zasięgiem obejmuje także całokształt tzw. tradycji, jak i możliwości zawarte w przyszłości. Jak podaje Stróżewski, „jego wymiar diachroniczny jest równie ważny, jak synchroniczny”³⁰⁰.

²⁹⁸ Ta oczywistość wynika ze struktury historyczno-geopolitycznej Austro-Węgier. Przypomnę, że, m.in. György Lukács – swoje prace w początkowym okresie pisze po niemiecku. W pierwszej części tej rozprawy starałam się wyjaśnić te filozoficzno-historyczne powiązania.

²⁹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* 983a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 26.

³⁰⁰ W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 68. Reasumując zagadnienie tego, czym jest świat: w perspektywie immanentystycznej pojęcie to jest jednoznaczne: świat jako ludzki świat na ziemi, stworzony przez człowieka, mieszkańca kosmosu jako wszechświata. W tradycji chrześcijańskiej świat zyskuje różne znaczenia: świat wzięty sam w sobie jako zbiór rzeczy stworzonych, wszystko, co nie jest Bogiem; świat historii ludzkiej rozumiany w związku z Królestwem Bożym; świat jako antagonistą, jako to, za co Chrystus się nie modlił. W przeciwieństwie do starożytnego stanowiska gnostyckiego świat jest tu rozumiany jako coś dobrego; dopiero trzecie znaczenie, świat jako kosmos ciemności, może zostać uznane za negatywne. W drugiej perspektywie świat jest rozpatrywany w sobie, w swoich naturalnych strukturach, w swoich prawach, w swojej własnej tożsamości. Pierwsza perspektywa z nich jest perspektywą *biblijną*, druga – perspektywą *ontozoficzną*, która odnosi się do świata jako zmierzającego ku swemu względnie ostatecznemu celowi, ku swym celom „naturalnym”, a nie ku

4.5. Dialektyka „kryzysu” jako forma cywilizacji

Zagadnienie, które leży u podstaw tej rozprawy, tj. dialektyka kryzysu, ściśle związana jest ze spostrzeżeniami Hamvasa dotyczącymi sposobu istnienia, wyrażającego się w relacji między bytem a rzeczywistością. W jego esejach i wykładach pisanych w latach trzydziestych ubiegłego wieku wyraźnie już widać cechy tego pisarstwa, mianowicie fragmentaryczne ujęcia różnych aspektów opisywanych wątków, mających w konsekwencji prowadzić do pewnego rodzaju widzenia całościowego, brak poznawczej pewności i niekonkluzywność³⁰¹. W późniejszym okresie ta koncepcja „prześwietlania” egzystencji została rozszerzona o dynamikę ukrywania i uchwycenie „przezroczyistości” bycia w świecie, która staje się bazą odniesienia horyzontu interpretacyjnego. Nie bez powodu pojawia się tutaj proste skojarzenie z przedsokratejskimi przedstawicielami antycznej myśli Parmenidesem, Heraklitem oraz kwestią *aletheia*, która prowadziła Hamvasa w kierunku tego, co najistotniejsze – prawdy.

Dialektyka nie jest wcale łatwym zagadnieniem, a gdy spojrzysz na dzieje filozofii, widać wielorakość interpretacyjną tego, czym ona jest. Zaczniemy przeto od najbardziej oczywistej rzeczy, to znaczy, że dialektyka jest metodą lub teorią ujmującą rzeczywistość w aspekcie jej rozwoju, dokonującą się przez wewnętrzne przeciwstawienia³⁰². Pojęcie dialektyki jako procesu, czy ruchu rzeczywistości, może być rozumiane dwojako. Po pierwsze, jako ruch całości rzeczywistości, albo też dziedziny rzeczywistości, po drugie, jako ruch obejmujący niektóre z dziedzin a zwłaszcza sferę duchową, charakteryzującą się samoświadomością. Tego typu ruchem jest „świadome ja”, ruch społeczeństw, ich dzieł cywilizacyjnych tudzież ich struktur.

Obydwa rozumienia dialektyki charakteryzują ją samą w aspekcie egzystencjalnym jako ściśle obiektywną. Ta obiektywność nie wymaga jednak koniecznie odnoszenia dialektyki

ostatecznemu celowi absolutnemu. Pojęcie „naturalnych celów świata” obejmuje pierwotne skłonności natury ludzkiej, które są obecne w osobie zmierzającej do realizacji siebie jako „bytu w świecie”. W tym przypadku świat oznacza nasz wszechświat materialny, nasz wszechświat ludzki i moralny, kosmos człowieka, kultury i historii w ich rozwoju na ziemi. O tych sprawach interesująco pisze Vittorio Possenti w pracy *Nowy początek. Teologia polityczna i filozofia historii*, którą w przekładzie Jarosława Mereckiego przygotowuje do wydania warszawska oficyna Teologii Politycznej.

³⁰¹ Por. A. Kurucz, *A transzparenciától a luciditásig Hamvas Béla egzisztenciaértelmezésének fény-metaforikája*, „Papers of Hungarian Studies” 2018/3, Novi Sad, s. 57-76.

³⁰² Patrz.: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 12-14.

do całości rzeczywistości. Tak więc można powiedzieć, że jest szczególną własnością bytu, przysługującą mu istotowo i charakteryzującą go w jego najgłębszej strukturze. Dialektykę równocześnie spotyka się w opisie świata jako własność rzeczywistości, jako jej wyróżniająca się, a zarazem najbardziej istotna cecha. Z pewnością tedy można powiedzieć, że własność dialektyczności może być przypisywana bądź całości rzeczywistości, bądź też tylko niektórym jej gałęziom³⁰³.

Jej charakter różnicować się będzie w zależności od przyjętych założeń metafizycznych: w przypadku spirytualistycznego rozumienia owej całości „dialektyczność” oznaczać będzie charakterystyczne prawa i własności rozwoju ducha absolutnego, jak u Hegla, w przypadku rozumienia materialistycznego – własności rozwoju materii.

Według Adorno dialektyka

rozwija dyktowane przez to, co ogólne, rozróżnienie tego, co ogólne, od tego, co szczególne. Rozróżnienie to, obecne w świadomości w postaci dychotomii podmiotu i przedmiotu, jest wprawdzie od podmiotu nieoddzielne i przenika wszystko, co on myśli, również gdy myśli to, co obiektywne – to jednak chce znaleźć swój kres w pogodzeniu. To pogodzenie miałyby wyzwolić to, co nietożsame, uwolnić je od przymusu, także przymusu typu intelektualnego i tym samym objawić wielość tego, co różne, wielość, nad którą dialektyka nie miałaby już władzy. Pogodzenie byłoby uprzytomnieniem sobie wielości, która by już przestała być czymś wrogim, rodzajem anatemy, jaką niegdyś była dla subiektywnego rozumu. Dialektyka służy temu pogodzeniu³⁰⁴.

W tym wypadku rozpatrywać należy dialektykę odnoszącą się do ontologii, a patrząc na historyczny rozwój tego pojęcia jest to dziejowo najpóźniejszy sposób interpretacji.

Przywołam w tym miejscu Heideggerowskie określenie dialektyki. To pojęcie wyprowadza on źródłowo z „greckiej zagadki jako *dia-legein*, coś w rodzaju – rozmowypomiędzy”³⁰⁵. Stróżewski dopowiada, że pełnym odpowiednikiem greckim nazwy „dialektyka” jest wyrażenie złożone: *he dialektike technē*³⁰⁶. Dołóżmy, że oprócz przymiotnika

³⁰³ Por. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 17.

³⁰⁴ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. S. Krzemień-Ojak, Kraków 1986 r. s. 12.

³⁰⁵ „Natomiast Heideggera wykładnia «dialektyki» jest rozumiana w charakterystyczny sposób jako dialektyka między świadomością naturalną a realną, między naturalną a realną wiedzą. Dia to też «poprzez coś», a dialektyka to wyprowadzanie w takiej rozmowie swjej subiektywności: produkcja. Świadomość i wiedza są u Hegla tym samym. Wiedza jest samowiedzą podmiotu”. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 113.

³⁰⁶ W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 18.

greka zna także spokrewniony z nim czasownik *dialegesthai*, oznaczający „roztrząsać”, „dyskutować”, „rozbiierać”, co odślania, że pojęcie składa się z przedrostka *dia* (διά) oraz rdzenia pochodzącego od czasownika *lego* (λέγω). *Dia* odpowiada polskim: „przez”, „poprzek”, „na wskroś”, jak w wyrażeniu „iść przez las”, ale również w pewnych przypadkach „między”, „pomiędzy”. Czasownik *lego* ma dwa znaczenia: „zbieram” i „mówię”. Pierwsze z nich jest starsze, na pierwszy plan w grece potocznej wysunęło się jednak drugie. Obydwa wpłynęły na sens i dwuznaczność „dialektyki”, która oznaczać może w swym pierwotnym sensie sztukę podziału, którą Platon postrzegał jako umiejętność prowadzenia dialogu³⁰⁷.

Sokrates – według wielu opinii starożytnych twórca dialektyki, jako szczególnej metody filozofowania – głosił, że słowo dyskutować (*dialegesthai*) wyrodzi się z tego, że wielu zbiera się razem, wymienia poglądy i rozróżnia rzeczy wedle rodzajów (*dialefontas kagene ta pragmata*)³⁰⁸. Dialektyka dzięki Sokratesowi nabrała charakteru sztuki filozofowania w formie pytań naprowadzających na treści prawdziwe, w taki sposób, że najpierw badaną kwestię doprowadzano do absurdu, by następnie pomagając błędzącemu rozmówcy, wydobyć z prostych faktów, w drodze opozycji i analogii, istotne uogólnienie.

Dalej za Stróżewskim powiemy: jeśli zwrócimy uwagę na czasowy charakter *dia*, wówczas nietrudno przypisać dialektyce pewną dynamiczność, uwydatniającą przede wszystkim jej procesowość. Łącząc zaś obydwie momenty ze sobą, uzyskamy takie jej rozumienie, w którym proces, ruch, związany będzie najczęściej z zachodzącymi w nim opozycjami, przeciwstawiającymi się w swych członach, a być może i wykluczającymi się nawzajem. Dochodzimy w ten sposób do możliwie najbogatszego, a zarazem najmocniejszego, bo opartego już na określonych założeniach metafizycznych rozumienia dialektyki, jakie sprecyzował Hegel. Dialektyka to przede wszystkim proces przenikający całokształt rzeczywistości. Znaczy to, że rzeczywistość w swej istocie jest dynamiczna, zmienna, że zachodzą w niej nieustanne przemiany jednego stanu w inny, przy czym dotyczą one nie tylko jej „powierzchni”, a więc przejawów, własności, lecz samej zasady czy źródła rzeczy, z której wszystko – poza nią samą – się wyłania. Doskonale precyzuje to rozumienie „dialektyki” August Cieszkowski, mówiąc, że dialektyka to „proces wewnętrzny, z którego rozwija się

³⁰⁷ O pojęciach dialogu i dialektyki ważne uwagi znajdujemy w pracy Pawła Sznajdera *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016, s. 18-68.

³⁰⁸ Tamże.

jedność przeciwieństw, normalny ruch przedmiotu w organicznej genezie, rozwój idei ujęty jako jedna całość”³⁰⁹.

Do XVII wieku nazwa „dialektyka” funkcjonowała w znaczeniu logiki, najczęściej w supozycji metanarzędzia filozofii. Kant natomiast uznał ją za metodę demaskowania oraz przewycięzania złudzeń (*Scheine*), będących następstwem samorzutnego przekraczania przez rozum dziedziny doświadczenia i opierania się w swym najbardziej ogólnym wnioskowaniu na czystych ideach umysłu, nieposiadających w istocie funkcji poznawczej, lecz tylko regulatywną. Tak rozumiana dialektyka transcendentálna stanowi zarazem drugi etap (po analityce transcendentálnej) logiki transscendentálnej, będącej pośrednio krytyką (dokonywaną z pozycji idealizmu subiektywnego) logiki tradycyjnej, używanej w supozycji filozoficznej do uzasadniania tez metafizyki³¹⁰.

Dla Hamvasa ważne są dwie koncepcje idealizmu niemieckiego, mianowicie Hegla oraz Nietzschego. W trzydziestą rocznicę śmierci ostatniego z wymienionych, przypadającą na 1930 rok, Hamvas niekryjący swojego zainteresowania twórczością filozoficzną Niemca, zamieścił artykuł w grudniowym wydaniu czasopisma „Nyugat” pod tytułem „Jubileusz Nietzschego”, w którym pisze, że „nie mówią o renesansie Nietzschego, ponieważ on trwa. Z tej okazji firma «Kröner» wydrukowała jego prace [Nietzschego] w dwóch formach wydań, jednym w siedmiotomowym i drugim w dwutomowym wydaniu, a blisko sto tysięcy egzemplarzy wchłonęło się niemal niezauważalnie”. Hamvas wskazuje na popularność niemieckiego idealisty, dalej w tym artykule czytamy: „Przedwczesna rocznica. Minęło trzydzieści lat od jego śmierci i czterdzieści od zakończenia ostatniego dzieła. Wszystkie jego słowa są świeże, a nawet aktualne”³¹¹. Dla Hamvasa w 1930 roku Nietzsche jest więc wart namysłu i żywej lektury dosłownie na całe życie.

Skoro powyżej został wspomniany Hegel, to należy nadmienić w tym miejscu o ogólnie przyjętym rozróżnieniu, a pochodzącym właśnie od niemieckiego filozofa. Chodzi o dialektykę negatywną i pozytywną. Pierwsza z nich oznacza metodę prowadzącą wyłącznie do negatywnych wyników badawczych. Według Hegla taka była dialektyka sofistów (łatwo przeradzająca się w erystykę) i sceptyków. Dialektyka pozytywna przechodzi przez

³⁰⁹ Tamże, s. 19. Stróżewski przedstawia pięć zasadniczych ujęć definicyjnych dialektyki. Nie ma potrzeby powtarzania za nim tych propozycji, a jedynie uwydatnienie tych, które będą przydatne podczas analiz prowadzonych w tej pracy.

³¹⁰ Zob. hasło Wojciecha Chudego „dialektyka” w *Powszechnej encyklopedii filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 562-569.

³¹¹ B. Hamvas, *Nietzsche-Jubileum*, „Nyugat” 23/1930, Budapest 1930.

wykazywanie ograniczoności, niepełności uzyskiwanych twierdzeń, ale zdolna jest jednak wskazać drogę ku nowej syntezie poznawczej³¹². Szczególną formę polemiczną dialektyka jako praktyka zyskała u Schopenhauera.

Dialektyka rozumiana jako sztuka (*techne*) może obejmować różne sposoby postępowania – a więc nie tylko strategie zdobywania prawomocnej wiedzy, co łączy się najczęściej z dialektyką-metodą, ale również te mające na uwadze cele bardziej pragmatyczne, jak choćby przekonanie przeciwnika w dyskusji. Dialektyka erystyczna to sztuka dyskusowania w taki sposób, aby zachować pozory racji. Dialektyka-sztuka nie musi oczywiście przeradzać się w erystykę. Wydaje się jednak, że gdy mówimy o dialektyce-metodzie, mamy na myśli raczej pewne postępowanie teoretyczne w ramach takiej czy innej nauki, nastawione na osiągnięcie prawdy; gdy natomiast odwołujemy się do dialektyki rozumianej jako sztuka, możemy przypisywać jej także cele inne, pozanaukowe, w szczególności zaś rzeczowe, praktyczne³¹³.

W *Dialektyce negatywnej* Adorno odkrywamy sugestię, że w dialektyce zauważamy moment retoryczny, który, wbrew mniemaniu, opowiada się po stronie treści przez zapośredniczenie go z czynnikiem formalnym, logicznym. Charakteryzuje ją bowiem pewien aspekt niemalże tekstualny. Posiada ona bowiem swój szczególny rodzaj aktów, a więc mamy afirmację, negację i syntezę. Dialektyka usiłuje zapanować nad dylematem między dowolnością mniemania i nieistotnością poprawności. Skłania się wszakże ku treści jako temu, co otwarte, co nierozstrzygnięte z góry przez ogólne ramy. Jest protestem przeciw mitowi. Mityczne jest to, co zawsze jednakie, sprowadzone ostatecznie do formalnej prawidłowości myślenia. Według Adorno poznanie, które chce treści, chce utopii. Utopia, świadomość możliwości, trzyma się konkretnego jako tego, co niewypaczone. Tym, co staje na drodze, nigdy nie jest to, co rzeczywiste, lecz tylko to, co możliwe. Dlatego pośród istniejącej rzeczywistości wydaje się ono abstrakcyjne. Adorno mówi, że „nieblaknącą barwę ma to, co nie istnieje. Jemu służy myślenie, część istnienia, która zawsze jest negatywna, sięga tego, co nieistniejące. Jednakże dopiero największe oddalenie staje się bliskością. Wówczas filozofia staje się pryzmatem, który chwyta jego barwy”³¹⁴. Idąc tym tropem, przyjmuje się, że myśl filozoficzna Hamvasa próbuje właśnie uchwycić to, co Adorno nazywa barwą, część istnienia, która nieustannie wymyka się oczywistościom spostrzeżeniowym.

³¹² W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 25.

³¹³ Tamże, s. 25.

³¹⁴ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt. s. 84.

Gdy przyjmuje się założenie, że wypowiadamy się o obrazie świata, który jest osadzony w konkretnej rzeczywistości, ale jednak pozostaje jedynie odbiciem świata, czyli obrazem, wówczas zastanawiamy się również, niejako w tle, nad istotą nowożytnej nauki w ogóle, aby „rozpoznać w niej metafizyczne podłoże, jakie ujęcie bytu i jakie pojęcie prawdy stanowią, że nauka stała „się” badaniem? (...) Wyrachowując ustanawia się niejako przyrodę, w tym historycznym zaś porachunku – dzieje, przyroda i dzieje stają się przedmiotem wyjaśniającego przedstawiania. Przedstawiając rachuje się na przyrodę i rachuje się dziejami. *Jest*, uchodzi za bytujące jedynie wówczas, gdy staje się przedmiotem”³¹⁵. Możemy z tego wywnioskować, że obraz świata konstytuuje także i bytowość „przedmiotów”. Ale czy de facto tak jest? Idąc tropem słów Heideggera, kierujemy się w stronę zagadnienia dialektyki Hegla, która jest ważną częścią pytania o dialektykę kryzysu Hamvasa.

Interesujący bilans tego, czym jest dialektyka Hegłowska znajdujemy u Prokopskiego. Wskazuje on, że na poziomie percepcji odróżnienie rozlicznych właściwości określających rzecz należało do odbiorcy, który rozdziela to, co istnieje w jedności. Dialektyka świadomości Hegla mogła być przyczyną powstania dialektyki samoświadomości. Warunkiem jej uzyskania kryterium rozumu i jedynie w sferze wiedzy absolutnej. Hegel zgadzał się, że logika rozumienia, z jej statycznymi pojęciami, nie może w pełni uchwycić procesu, swoistej dynamiki rzeczywistości, który próbował ogarnąć. Kierując się swoim wglądem w naturę ruchu myśli i historii, usiłował wprowadzić bardziej właściwą logikę, zaopatrzoną w płynne pojęcia. Złożoność systemowa Hegłowskiej koncepcji pozwala podtrzymać zachodzące procesy i interesy indywidualium, przez swoją logikę doświadcza ruchu Absolutu w historii świata. W swoim wyborze dynamicznej logiki Hegel kieruje się dostrzeżeniem, że wszystkie formy bytu są przesiąknięte zasadniczą negacją, i że ta negacja wyznacza ich zawartość oraz ruch. Wrocławski badacz podkreśla, że w perspektywie Hegłowskiej dynamiki świadomości rzeczy nie są tym, czym mogą być albo powinny być. Istnieje niezgodność pomiędzy tym, co istnieje, oraz wyjaśnieniem tego w pojęciu. Dane fakty, które zdrowemu rozsądkowi wydają się mającymi dodatni wskaźnik prawdy, w rzeczywistości są negacją prawdy i tylko ich częściowe zniszczenie umożliwia postęp w kierunku prawdy.

Rzeczywistość dla Hegla jest procesem, nieustannym stawaniem się. Niszczący i oczyszczający ruch rozumu przekreśla i zmienia dane fakty, gdy stają się one bardziej adekwatne do ich pojęć. Jedna forma bytu przechodzi w drugą. Negacja i przeciwieństwo generują wyższe stopnie bytu i syntezy, które łączą się w nową jakość. Natomiast

³¹⁵ M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, dz. cyt., s. 75.

bezpośrednia, inaczej natychmiastowa, nierefleksyjna jaźń ustępuje miejsca jaźni pośredniej, która osiąga wolność poprzez wchłanianie obiektywnej zawartości w życiu politycznym i religijnym³¹⁶. Wiadome jest, że wielkim marzeniem Hegla było przywrócenie w ludzkim porządku myślenia utraconej pierwotnej jedności, harmonii, nieskończonej całości. Stąd w przedstawianym systemie dialektycznym zasadniczego znaczenia nabiorą terminy dotyczące „działania” w postaci przejawiania się Ducha, ostatecznie utożsamionego z Absolutem, Czystą Samowiedzą, który jako całość stanowi świat, będąc równocześnie myślą siebie myślącą, ale zawsze uzyskującą pełną samoświadomość poprzez rzeczywistość ludzką i przyrodniczą.

Dlatego jednym z podstawowych zagadnień, głęboko nurtujących Hegla, stał się stosunek tego, co skończone do tego, co nieskończone, a przez to zagadnienie „Jedno-Wiele”³¹⁷. Idealista niemiecki postrzega filozofię jako ujęcie „tego, co obecne i rzeczywiste”. Filozofia bowiem według Hegla – pisze Sochoń – musi określić swoje stanowisko wobec rzeczywistości i zgłębiać to, co rozumne, a będzie to w istocie oznaczało ujmowanie tego, co obecne i rzeczywiste, nie zaś konstruowanie czegoś pozaświatowego, co zresztą nie bardzo wiadomo, gdzie miałyby się znajdować. Aby jednak tak mogło się stać, należy podjąć odpowiednią decyzję, której źródłowym impulsem nie może być zmysłowa realność, lecz czyste myślenie. Dlatego z zauważalną stanowczością Hegel podkreśla, że „decyzja filozofowania to rzucenie się w czyste myślenie”³¹⁸.

Myślenie jest myśleniem o prawdzie. Myślenie jest „nauką czystą” to znaczy, że przyjmuje twierdzenie: „to, co negatywne, jest w równej mierze czymś pozytywnym, czyli że to, co jest sprzeczne z sobą samym, nie rozwiązuje się w jakieś zero, w abstrakcyjne nic, lecz jest w istocie rzeczy tylko negacją własnej szczegółowej treści, albo inaczej mówiąc, że tego rodzaju negacja nie jest negacją”³¹⁹.

Hegel uważał, że sama myśl powinna obejmować sprzeczności życia. Myśl dialektyczna nie może zadowolić się ustalonymi pojęciami, nieodpowiednimi do zrozumienia ruchu rzeczywistości. Według Prokopskiego ustalone formy są zwykłymi abstrakcjami wewnątrz dynamicznej rzeczywistości, a więc jakiegokolwiek adekwatne uchwycenie bytu musi

³¹⁶ J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, Kęty 2022, s. 242; zob. J. Sochoń, *System, czyli totalitaryzm?*, „Nowe Książki” 2023, nr 10, s. 56-57.

³¹⁷ J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermetyczne*, Warszawa 1998, s. 375.

³¹⁸ Tamże, s. 375.

³¹⁹ Tamże.

zawierać odniesienie do całości antagonistycznych relacji, które przybliżają go do pojęcia. „Gdyby to było prawdziwe, logika musiałaby być świadkiem przeciwstawienia sprzeczności i musiałaby osiągnąć pogodzenie lub pojednanie, będące częścią praw postępu. Jeśli rzeczy skończone są «negatywne», i jest to ich cecha określająca, to znaczy, jeśli nie są one tym, czym powinny być, wówczas pojęcia, które oddają ich przejście do bardziej globalnych struktur, powinny się charakteryzować tą samą negatywnością i posiadać niezbędną płynność oraz przechodzić jedno w drugie”³²⁰.

Logika Hegłowska usiłuje objąć sprzeczności życia. Hegel rozumie rolę negacji w życiu ducha, w którym rzeczywistość obejmuje wzajemne relacje między przeciwieństwami. W *Sporze o rozumienie świata* znajduje się pogląd, który doprecyzowuje ten Hegłowski sposób opisu świata:

Okazuje się bowiem, że cały proces dialektyczny, obejmujący, a zarazem stanowiący rzeczywistość, opiera się na sprzeczności jako takiej. Żeby to jednak właściwie zrozumieć, należy przedtem uchwycić wszystkie etapy rozwoju Ducha Absolutnego, o których uogólniająco pisał Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, dziele mającym być, w jego zamierzeniu, wyrazem spełnionego systemu filozoficznego, a przynajmniej wersją bardziej przystępną i w wielu punktach dopełniającą, poszerzającą nawet treści zawarte w *Fenomenologii ducha* i *Nauce logiki*. [...] Oznacza to, że Hegel zdaje się utożsamiać pojęcie i ideę, gdyż «w idei absolutnego poznania pojęcie stało się własną treścią idei». Nie może tutaj mylić religijna stylistyka stosowana przez filozofa, gdy pisze o boskim pojęciu. Tradycje, do których Hegel się odwołuje, są tradycjami greckimi (Anaksagoras, Platon, stoicy, Arystoteles), nie mają natomiast charakteru konfesyjnego. Niemniej, w odróżnieniu od idei platońskich, Hegel łączy w idei porządek wszechogólny z jednostkowym. Stąd idea pozostaje bytem realnym jako synteza «pojęcia i jego realności: jest pojęciem, które w obrębie własnej obiektywności stało się znów pojęciem»³²¹.

Dla Hegła byt dysponuje dwiema stronami: zjawiskową i jednocześnie tkwiącą pod zjawiskiem pojęcie. To pojęcie stanowi najgłębszą naturę rzeczy, jej obiektywny rozum. Ogląd czy wyobrażenie zatrzymuje się jedynie na sferze zjawiskowej bytu. Obraz świata ujmuje właśnie tę najgłębszą strukturę rzeczywistości. Dopiero myślenie znosi bezpośredniość zjawisk i pozwala dojść do ukrytego pod nimi pojęcia. Jan Sochoń sugeruje, że dzieje się to dzięki

³²⁰ Por. J.A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 243.

³²¹ J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata*, dz. cyt., s. 378.

spekulacji, pojętej przez Hegla raczej po chrześcijańsku. Filozof, przyglądając się Heglowskiej spekulacji filozoficznej, mówi, że

speculatio u Boecjusza, a w patrystycznej i scholastycznej tradycji *speculum*, to ogólne poznanie Boga z Jego dzieł. „*Speculum* w swym najgłębszym sensie oznacza lustro, odbicie. Spekulacja jest czynem tworzącym świat przedmiotowy i w ten sposób zapośredniczającym samą treść obiektywnego rozumu, prawdę pojęcia. Ów świat przedmiotowy jako konsekwencja czynów jednostki stanowi lustro (*speculum*), w którym odbija się treść jej własnej, wewnętrznej prawdy. Spekulacja jednakże nie jest i być nie może czymś subiektywnym, lecz powinna się opierać na fakcie ogólności, albowiem, zdaniem Hegla, prawda rozumu obiektywnego jest wspólna całemu gatunkowi ludzkiemu³²².

Widać tedy stanowisko Hegla co do czysto subiektywnego poznania, które uważa za nie w pełni wartościowe. Obraz świata, który tworzy autor *Nauki logiki* dzięki swojemu procesualnemu rozumieniu świata, pozostaje obiektywny. Idea jako całość jest procesem stanowiącym świat. Dlatego ma ona nie tylko wymiar podmiotowy, ale również przedmiotowo-obiektywny.

Jest tak dlatego, że istnieje tożsamość pojęcia i rzeczywistości. Stąd nigdy nie wypada twierdzić, że przyroda pozostaje czymś fikcyjnym, nierealnym lub że jest ideą w sensie subiektywistycznym. Idea staje się rzeczywistością, to jest koniecznością i «staje się nią tylko dzięki podmiotowości rzeczywistej zgodnej w sobie samej z pojęciem oraz dzięki jej idealnemu bytowi dla siebie. Tak np. rodzaj jest rzeczywisty dopiero jako wolne konkretne indywiduum: życie ma egzystencję tylko jako jednostkowa żywa istota, dobro urzeczywistniane jest przez poszczególne jednostki ludzkie, a wszelka prawda istnieje tylko jako świadoma sobie świadomość, jako dla siebie istniejący duch» Konsekwencją tych Heglowskich wskazań musiało być obdarzenie przez niego POJĘCIA-ABSOLUTU-JEDNO-IDEI cechami kreacyjnymi, twórczymi, demiurgicznymi. Stąd filozoficzna refleksja ludzkości jest samowiedzą Absolutu, a całe dzieje człowieka to samorozwijanie się Absolutu. Powiedzmy zatem raz jeszcze wyraźnie i uogólniająco: Logiczność nie dotyczy tylko człowieka, lecz odpowiada obiektywnej naturze rzeczy³²³.

³²² Tamże. s. 379.

³²³ Tamże.

Rzeczy jednostkowe żyją i umierają, ale ich gatunkowość trwa niezmiennie. W koncepcji Heglowskiej tylko człowiek myśli, i to wtedy, gdy owa wewnętrzna ogólność staje się ogólnością dla niego samego. To w człowieku obiektywna ogólność natury podnosi się do jego podmiotowej ogólności. I jak już zostało powiedziane, przedmiotem myślenia jest prawda.

Dlatego myśleć znaczy pozwolić być prawdzie, która jest jednocześnie wspólną prawdą. Prawdą, ale jaką? Prawda wyłania się tylko i wyłącznie dzięki owemu stawaniu się, dzięki procesowi stawania się. Ruch odbywa się od zanikania bytu w niebycie i odwrotnie, nie jest to jednak ruch abstrakcyjny, lecz konkretny jako synteza bytu i niebytu, ich jedność i prawda. Byt jest więc stawaniem się. Jest to ciągły proces zanikania w swoim przeciwieństwie. Fakt dialektycznego ruchu nie jest tutaj wyłącznie intelektualnym „odczytywaniem” jakiegoś fikcyjnego obrazu świata, ale trzeba rozróżnić, czym w różnych przypadkach bytowych jest sam ruch-zmiana, trochę na podobieństwo „stawania się aktu i możliwości” Arystotelesa. Dialektyczny ruch pozostaje kreacyjną projekcją narzucającą realnym faktom logiczną strukturę wewnętrzną, według której powinny one funkcjonować³²⁴.

Gdy zatem mówimy o ruchu dialektycznym, musimy pamiętać, że jest to w pewien sposób wyobrażenie spekulatywne, definiujące niejako to, co nam dane w poznaniu bezpośrednim. Jest to jakaś forma naukowego „obrazu świata” i w związku z tym nie możemy otrzymać w pełni obiektywnego wyobrażenia o rzeczywistości. Motywy, jakie skłaniają tutaj do ostrożności, mają źródło nie tyle w chwilowych okolicznościach czy w niedoskonałości naszych dzisiejszych narzędzi naukowych, lecz w naturze samej nauki. Tak czy inaczej, wszelka nauka jest zawsze ludzkim dziełem, a więc jest ona nie do pomyślenia bez elementu subiektywnego. Dostarczony nam przez naukę obraz rzeczywistości jest trwale rzeczywistością widzianą oczyma człowieka. Za pomocą metody naukowej badamy naturę i jeśli wystarczająco długo się nią zajmujemy, otrzymujemy, lecz nigdy ostateczną, odpowiedź na nasze pytania. Oczywiście, staramy się w miarę możliwości wykluczyć czynnik subiektywny, ale nigdy nie udaje się nam to w pełni. Pytania stawia w każdym przypadku określona osoba i nikt nie może nam zagwarantować, że zadała ona właściwe pytanie³²⁵.

[...] centrum kryzysu każdy nosi w sobie. Kryzys oznacza bycie w kryzysie, reagowanie, wybór, rozstanie, podjęcie. To tyle, co być obecnym i nie chować się, ani nie oczerniać, ani nie

³²⁴ Por. tamże. s. 385.

³²⁵ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia, od średniowiecza do dzisiaj*, dz. cyt., s. 177.

żartować, ani nigdzie nie uciekać, ani do teorii, ani do światopoglądu, ani do poezji, ani do religii³²⁶.

Głos Hegla i jego koncepcji ruchu dialektycznego pojawia się w przestrzeni refleksyjnej Hamvasa choćby w poniżej przytoczonych słowach dotyczących problemu badawczego ujętego w niniejszej rozprawie.

[Egzystencja] buduje swoje istnienie na ciągłym zapomnianiu (istnieniu) kryzysu i właśnie z tego powodu pogrąża się w kryzysie. W rzeczywistości uczestniczą tylko ci, którzy są świadomi rzeczywistej sytuacji i sami pogrążają się w kryzysie (*alétheia*)³²⁷.

Słowa te wymagają dodatkowej interpretacji, która nastąpi w dalszej części rzeczzonego studium. Doskonale wszak podkreślają ten przejęty od Hegla ruch dialektyczny, opierający się na sprzeczności jako takiej.

4.6. Człowiek i święte dni

W poszukiwaniu pierwotnej harmonii Hamvas interpretuje ludzką racjonalność i wskazuje, że wynika ona z jakiegoś pierwotnego porządku, moglibyśmy powiedzieć, pierwotnej logiki. To jest, nawiązując wprost do terminologii, jakiej używa, – pierwotny porządek kosmiczny. Człowiek może zbliżyć się do owej naturalnej harmonii, gdy dusza ludzka osiąga pełnię i kompletność i panuje tam, gdzie możemy mówić, że wyłania się osobowość w świetle indywidualności. Złożoność osobowości, pełnia duszy jest sformułowana w następujący sposób:

Jest to dusza, w której jest wszystko, co potrzebne do pełni duszy. Taka jest doskonale kompletna dusza ze wszystkich stron, gdzie zmysły, świadomość, rozum, wyobraźnia, intuicja i wszystko inne spotykają się harmonijnie. Oczywiście doskonałą duszą jest tylko boska dusza, ale czasami pojawia się u ludzi w skromniejszej formie i wtedy nazywa się to osobowością. W

³²⁶ B. Hamvas, *Interview*, w: *Patmos* t. I, Budapest 2004, s. 260–261.

³²⁷ B. Hamvas, *Direkt morál és rossz lelkiismeret*, w: *Patmos*, t. I, Budapest 2004 r., s. 32.

osobowości wszystkie cechy i elementy duszy są razem. Kontrastuje z tym inna dusza, która jest ułomna, niekompletna i niedokończona. Jednak różnica między tymi dwoma rodzajami dusz polega nie tylko na tym, że pierwsza jest kompletna, a druga ułomna.

Najważniejsza różnica polega na tym, że cała dusza jest zawsze większa, bardziej pełna, bardziej kompletna i całościowa, podczas gdy podzielona dusza jest węższa, bardziej rozczłonkowana, bardziej przykurzona i co dzień rozpadająca się. Jest więc ta druga nie tylko atrybutem całej duszy, ale także jej naturą i celem; w podzielonej duszy fragmentacja i dezintegracja sprawiają, że dusza staje się z dnia na dzień coraz bardziej pusta, miałka, bardziej dezintegrująca. Cała dusza, której aspiracją, naturą, celem i instynktem jest zawsze być bardziej całością, to: *macropsyche*. Fragmentaryczność, której instynktem jest zawsze być mniejszą, bardziej niekompletną i pustą, to *micropsyche*. *Macropsyche* oznacza wielką, uniwersalną, kosmiczną duszę; *micropsyche* oznacza małą, zatowizowaną, duszę, która jest prochem³²⁸.

Rozróżnienie między *macro-* i *micropsyche*³²⁹ pojawia się jako szczególnie ważny aspekt przy analizie mechanizmów mentalnych „prymitywnego człowieka masowego”, ponieważ pokawałkowana, zdezorientowana, nieświadoma dusza nie może żyć i myśleć w duchu pierwotnego porządku i harmonii. Hamvasańskie *micropsyche* i *microtheos* są interpretowane w jego pojęciowej sieci złożonego systemu relacji pomiędzy Wszechświatem, i Absolutem, do czego jeszcze dodatkowo dochodzą złożone powiązania interakcji międzyludzkich³³⁰.

Punktem wyjścia dla Hamvasa jest to, że człowiek oddzielony od natury nie dysponuje już duchową mocą, która pierwotnie dawała mu duchową pełnię, i stał się, jak to nazywa, prymitywnym motłochem, bezosobową masą pogrążoną w materializmie lub masowej „religii”. Gdy Hamvas mówi o masowej „religii”, ma na myśli oczywiście wszelkie totalizmy. To oddzielenie od tego, co naturalne, zagraża także poszczególnym narodom, ponieważ umasowienie i prymitywizacja dają nieświadomej masie wrażenie panowania nad światem. W tym tłumie indywidualna świadomość i osobowość są niszczone, to jest taka rzeczywistość, w której nawet najbardziej inteligentna osoba z minuty na minutę może osiągnąć stan głupoty.

Jednocześnie w innym wymiarze dusza, jednostka, niejako rozpuszcza się nie w tłumie, ale w samotności. Jednak egzystencją nie można „cieszyć się” w samotności, powiada

³²⁸ B. Hamvas, *A láthatatlan történet*, Budapest 1988, s. 27-28.

³²⁹ Pojęcia „micropsyche” oraz „macropsyche” są własnymi określeniami Hamvasa.

³³⁰ Por. I. Veres, *Az igazság ma már pusztána hazugság egy momentumá - avagy hogyan gondolkodtak a hiányról és igazságról a magyar filozófusok?*, „Nagyerdei Almanach” 2011, nr 2.

Hamvas, ponieważ istnieje miara, na podstawie której moja własna odpowiedzialność wyznacza granicę tego, jak długo mogę żyć samotnie, i jest też miarą tego, ile z tego, co moje, mogę zagospodarować. W końcu, jeśli „odważę się” zgarnąć więcej niż to, co jest moje – metaforycznie mówi eseista – bezimienne siły zamieniają ukryte rzeczy w jadowite węże i niszczą nawet to, co jest wolne i moje. W samotnej egzystencji osobowość przekracza miłość wspólnotową i wkracza w świat samotności. W eseju *Wordsworth lub filozofia zieleni*³³¹ Hamvas widzi w szczęściu korzeń świata samotności, nazywa je „zielonym życiem”. W tym sensie szczęście nie jest zbiorowe, ponieważ każdy jest szczęśliwy „dla siebie”, a w miłości jest Inny. Ten samotny typ nie chce wspólnoty, więc ani Innego, ani miłości. W tym sensie szczęście, a więc autentyczna egzystencja, nie zakłada miłości do Innego. Na podkreślenie zasługuje pewien element wypracowany na tle analiz całokształtu rzeczywistości egzystencjalnej Hamvasa: *sacra dies*, czyli święte dni powszednie, w koncepcji Hamvasa, w której istnieje możliwość „rozpuszczenia” fragmentarycznej egzystencji. To właśnie ten mikroświat, w którym rzeczy w cudowny sposób przychodzą i odchodzą, jest światem świętego „ogromu”.

Sacrum, choć współcześnie wyparowuje ze świata, kryje się w codzienności, w tajemnicy przemijania i zmiany, tworząc swego rodzaju niewidzialne linie podtrzymujące człowieka w równowadze. Na nich niejako „zawieszone” są fundamentalne kategorie egzystencji: prawda, dobro, piękno, logos, wiara. Bez sacrum one w ogóle nie mogłyby się pojawić w ludzkiej kulturze. Codziennosc jednak ma swoją treść oraz niewyczerpaną wartość: tajemnica życia i sieć samych rzeczy, które nas otaczają i z którymi mamy do czynienia na co dzień. Wszystko, według Hamvasa, możemy zrozumieć tylko we fragmentach. Dlatego to, co nas otacza, do czego jesteśmy przyzwyczajeni, odkrywamy zaledwie w wymiarze cząstkowym. Rzadko znajdujemy siłę, by dostrzec tę tajemnicę i nieczęsto znajdujemy do niej, jak mówi myśliciel „żywą” drogę, mimo że jesteśmy w nią bezpośrednio zaangażowani podczas zwykłej codzienności, w której jesteśmy jedynie małym elementem całości. Gdy człowiek pozostaje w owej fragmentaryczności na dłużej, to jakby przestawał być. A mówiąc wprost – jest, nie będąc. Byt w Hamvasańskiej myśli o „świętości dnia codziennego” odsłania się w zmianie, kryzysie, w rozdarciu (*válság*). To przestrzeń *sacra dies*, poprzez kontemplację codzienności, daje człowiekowi tę możliwość głęboko intymnego i prawdziwego doznania

³³¹ B. Hamvas, *Wordsworth lub filozofia zieleni (Wordsworth vagy a zöld filozófiája)*, w: *A láthatatlan történet*, Budapest 2006, s. 54.

istnienia. W takim kontekście każda chwila, bez względu na to, jak mała, może na nas oddziaływać, osłaniając przed nami obraz świata³³².

Dlaczego więc człowiek tak nie żyje? Ponieważ wszystko, choć wydaje się proste i zrozumiałe, dostępne jest tylko dla nielicznych, którzy otwierają się na możliwości, jakie przynosi zdolność poznawcza człowieka. Hamvas tę otwartość poznawczą nazywa „czujnością”. Jak ją rozumieć? Nazwijmy to rodzajem oświecenia, dostępnego jak już wspomniano, tylko nielicznym, na przykład poetom, którzy pozostawali, jak mówi filozof, w stanie czujności. W *sacra dies* nie ma kłamstw ani masek. Mitologia codzienności opiera się na tego rodzaju otwartości poznawczej, definiowanej jako czujność. Owa otwartość pozwala nie tylko dostrzec „boską wspólnotę” otaczającej rzeczywistości, ale umożliwia człowiekowi rozeznanie jego miejsca w strukturze świata. Czujność to nic innego jak bycie w codzienności bez kłamstwa, bez chęci władzy, z dążeniem do zbawienia. Hamvasańskie *sacra dies* przeciwstawia się chwilowemu istnieniu, „jednodniowego życia”.

Gdy kogoś zdradzę, ta zdrada powróci do mnie – zdradzonego może ominąć, mnie nie ominie nigdy. Gdy ktoś podnosi na kogoś miecz, może go nie zranić, ale sam bez wątpienia od tego miecza zginie. Głowę daję, że zawsze tak się dzieje.

Muszę wspomnieć jeszcze o czymś: istnieje swoista łączność kwiatów ze zmarłymi. Dlatego cmentarz musi być ogrodem. Każdy kwiat jest powiązany ze śmiercią, ale najbardziej dotyczy to kwiatów zerwanych, bukietów i wieńców. Jakie to szczególne, prawda? Bukiet otrzymują i panna młoda, i zmarły. Któż to umiera, kiedy odbywa się ślub, i jak to jest, że śmierć jest jak gody? Schuler³³³, który zapewne wiele o tym rozmyślał (ale wielka szkoda, że, niestety, tak niewiele napisał), powiada: roślina jest symbolem otwartego bytu. Otwarty byt? Co to takiego? To byt, który sięga poza widzialne granice życia. Przede wszystkim w byt przed życiem i po nim, byt przed narodzinami i byt po śmierci; byt, dla którego granica życia nie jest granicą, jest otwarty ku przyszłości i ku przeszłości, w przód i w tył, w górę i w dół³³⁴.

³³² Por. R. Pannwitz: *A hétköznap értéke*, <https://hamvasBéla.hu/Rudolf-Pannwitz-A-hetkoznap-erteke> [dostęp: 26.03.2023]

³³³ Alfred Schuler (1865-1923) – pisarz, członek monachijskiego kręgu okultystów, przyjaciel Ludwiga Klagesa i Stefana Georgego.

³³⁴ B. Hamvas, *Psychologia zbierania kwiatów w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 19.

Wróćmy jednak do różnicy pomiędzy obrazem świata Hegla i Kierkegaarda, bowiem echa ich koncepcji odnajdujemy w Hamvaszańskim obrazie rzeczywistości. Należy w tym miejscu jeszcze dopowiedzieć, że język metafizycznej refleksji Hamvasa nawiązuje do istniejących w tradycji terminów i pojęć filozoficznych. Pojawiają się w nim klasyczne pojęcia, takie jak: istota, istnienie, forma, egzystencja, realność, skończoność, nieskończoność, jakość, dusza, świat, Bóg – Absolut czy byt. Ale znaczenie nadawane przez Hamvasa owym słowom znacznie odbiega od klasycznych wzorców, a właściwie jest im – zasadniczo – przeciwstawne. Niemniej jednak początek refleksji wydaje się wspólny zarówno obrazowi świata budowanego przez Hamvasa, jak i europejskiej tradycji. Nie chodzi tu o to, co ma być początkiem w filozofii, gdyż osiągnięcie takiej wiedzy nie jest naturalnie możliwe. Chodzi raczej o uchwycenie zasady, swoistego początku przedmiotowego, początku wszystkich rzeczy³³⁵.

Kierkegaard zaprzeczał temu, że za pomocą narzędzi logiki nie sposób zrozumieć historii, z jej „swobodą ruchu”, działaniami i skokami. Toteż odmawia on przyjęcia Hegłowskiej logiki dynamicznej, co leży u podstaw jego stałej krytyki systemu, sam natomiast stanowczo trzyma się logiki statycznej, nie akceptując heglowskiej logiki implikacyjnej i dynamicznej. Dlaczego Kierkegaard jest tak ważny dla Hamvasa?

Skąd wzięła się ta inspiracja duńskim filozofem? Należy prześledzić losy recepcji Kierkegaardowskiej na Węgrzech. András Nagy wprowadza nas w atmosferę zachwyty, które ogarnęła pokolenie młodych intelektualistów węgierskich na przełomie XIX i XX wieku. W *Węgierskim Kierkegaardzie* dowiemy się, że w dogłębnym poznaniu twórczości Kierkegaarda niezmiernie osobliwą i znaczącą rolę zaczyna odgrywać recepcja węgierska – i to nie tylko w znaczeniu intelektualnym. Niewiele jest w Europie krajów, w których kilka konkluzji Kierkegaardowskiego rozumowania mogło zmienić się w „historyczną” siłę. Mam na myśli przynajmniej te – powiada Nagy – które on sam ośmielił się sformułować pod pseudonimem Johanna de Silentio, wszak tytuł dzieła „cichego” autora nie brzmi inaczej, jak: *Bojaźń i drżenie*. W decydujących momentach historycznych wnioski te stały się punktami odniesień dla młodej, buntowniczej inteligencji, której nie wystarczała logika i historiozofia, gdyż potrzebowała ona bezwzględnej nakazu wiary bez możliwości podawania czegokolwiek w wątpliwość³³⁶. I pojawia się uwaga dotycząca niekompletnej węgierskiej tradycji filozoficznej i teologicznej do przeprowadzenia znaczącej i pełnej analizy spuścizny m.in. Kierkegaarda.

³³⁵ Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata*, dz. cyt., s. 383.

³³⁶ A. Nagy, *Węgierski Kierkegaard*, tłum. Danie Warmuz, „Tekstualia” 2014 nr 3, s. 91-92.

O tej niepełności filozoficznej wspominam w pierwszej części tej rozprawy, dotyczącej rozwoju filozofii węgierskiej na przestrzeni wieków. Wzmogła się też wielka potrzeba takiej właśnie recepcji. Wszak ani wpływ Hegla, ani rozpad Heglowskiej tradycji nie wstrząsnęły węgierskim życiem umysłowym tak, jak miało to miejsce choćby w Skandynawii czy innych krajach europejskich. Filozofię Heglowską uprawiał już również wspomniany przeze mnie K. Böhm. Poza kilkoma próbami węgierska historia idei nie bardzo wzbogaciła się o dorobek tego, co na polu filozofii i teologii wydarzyło się na wschód i zachód od Węgier. Warto to podkreślić, dlatego żeby zrozumieć nieco późniejszy wpływ Kierkegaarda na filozoficzną myśl węgierską. Właściwie dopiero w latach trzydziestych XX wieku stał się on częścią teoretycznego życia filozoficznego. Jego nieco późniejsza recepcja nie zmieniła roli, jaką Kierkegaard odgrywa w historyczno-ideowej tradycji, która wywarła wpływ również na literackie – filozoficzne i teologiczne – myślenie na Węgrzech³³⁷. Co tak mocno wpłynęło na taki, a nie inny sposób myślenia filozoficznego początku XX wieku na Węgrzech? Wczesny niemiecki romantyzm, filozofia Hegla, spora część ważnych eksperymentów na polu współczesnej interpretacji antyku, jak widzimy na przykładzie Karola Kerényi’ego, a także empatyczna uwaga, jaką od wczesnego romantyzmu kierowano na archaiczną mądrość bajek ludowych (spośród których duński autor podobno znał też te węgierskie)³³⁸.

Na Górne Węgry prowadzą z Danii jednak inne, pośrednie ślady, wiodące przez Rosję. Co ważne w przypadku Hamvasa, to fakt że mówimy o Górnych Węgrzech, czyli miejscu, w którym wzrasta intelektualnie do późniejszych samodzielnych poszukiwań. Wówczas, na przełomie wieków jest to silny ośrodek intelektualny. W 1919 roku ukazuje się esej młodego Györgya Lukácsa wprowadzający Kierkegaarda w węgierską przestrzeń intelektualną. *Metafizyka tragedii*³³⁹ to „pierwszy egzystencjalny esej”. Lukács dokonuje w nim rozróżnienia na życie empiryczne i autentyczne, ślady takiego myślenia również widzimy u Hamvasa.

Ważnym komponentem tej sytuacji była jednak „literacka obecność” Kierkegaarda, z pierwszych dekad wieku. Wynika to z charakteru jego dzieł, a także z węgierskiej tradycji filozoficznej i literackiej, które przyczyniły się do ukształtowania tego rodzaju intelektualnej formy. Przy braku systematycznej edukacji filozoficznej i równoczesnym ogromnym zainteresowaniu kwestiami filozoficznymi węgierscy pisarze pozostający pod urokiem romantyzmu i postromantyzmu, świadomie lub nie, poddali się wpływowi duńskiego autora –

³³⁷ Tamże, s. 91-92.

³³⁸ Tamże.

³³⁹ Por. G. von Lukács, *Metafizyka tragedii*, „Prace Kulturoznawcze” 2007 nr 10, s. 59-71.

tego, który sam lekceważył „system”. Jedyne, znaczący i charakterystyczny wyjątek stanowi esej *Kierkegaard na Sycylii*³⁴⁰ Hamvasa, stanowiący fikcyjny dziennik podróży, a zarazem wyrażający tęsknotę samotnej i wrażliwej duszy za Śródziemnomorzem. I choć duński myśliciel nigdy tam nie dotarł, ani nawet nie było to jego pragnieniem, to zamysł takiej podróży okazał się silniejszy od prawdy i realnego nawiązania, Hamvas należał do tych nielicznych, którzy nie tylko czytali i rozumieli Kierkegarda, ale również z taką samą łatwością poruszali się po duchowej materii swoich czasów, co pośród pytań o historię.

Kierkegaard dokonał niesłychanego odkrycia, tak doniosłego, że bitwa pod Wagram wydaje się przy nim zwykłym meczem futbolowym. Życie, powiada, nie zależy od zjawisk, widzialnych i odczuwalnych obrazów, wyobrażeń i postaci: ono zależy od wewnętrznej aktywności, od działania psychologicznego, które jest całkowicie niezawisłe od świata zewnętrznego. Ludzki byt składa się nie ze zjawisk, tylko z postanowień. Ważne jest jedynie to, w czym istota ludzka bezpośrednio żyje. Punkt centralny egzystencji stanowi nie zjawisko, tylko postanowienie. Nawet dziś wielu ludzi sądzi jeszcze, że w bohaterze najważniejsza jest jego widowiskowość i wzruszająca, zachwycająca, robiąca wrażenie rola. Nie. W bohaterze ważne są tylko zrealizowane marzenia i idee. Bowiem życie karmi się nie sławą, ale marzeniami. Ta potrzeba zmieniła się od czasów Napoleona. Człowiekowi nowego typu cesarz już nie wystarcza. Przedkłada nad niego mieszkańca mansardy, który zalegał z długiem sklepikarzowi, ale potrafił przeżyć lirykę wewnętrznego bohaterskiego czynu³⁴¹.

W tamtym czasie ukazały się też nowe tłumaczenia skandynawskich autorów (Ibsena i Strindberga), na których twórczość wywarł wpływ kopenhaski filozof, a także – za sprawą paradoksalnego filologicznego zapośredniczenia – Dostojewski. Kierkegaard stał się częścią głównego prądu nowoczesnej historii sztuki i filozofii. Wzbudził zainteresowanie środowiska „nyugatowskiego”. Duchowy krąg uczniów i naśladowców Lukácsa – jego szkoła, a później uczniowie uczniów, tak zwane „przedszkole”³⁴² – od początku lat siedemdziesiątych zaczęło odgrywać znaczącą rolę w wydawaniu, edycji i tłumaczeniu dzieł Kierkegarda. Należy też wspomnieć o tych węgierskich pisarzach i poetach, którym bliska była ta tradycja, a wykształcenie pozwalało czytać w oryginale dzieła nieprzełożone na węgierski. Hamvas³⁴³ ma

³⁴⁰ B. Hamvas, *Kierkegaard na Sycylii w: Księga gaju Laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 53.

³⁴¹ Tamże, dz. cyt., s. 60.

³⁴² Te wątki poruszane były przeze mnie w pierwszej części tego opracowania.

³⁴³ Studium filozofii Hamvasa jasno pokazuje, że filozofia Kierkegarda i Nietzschego wywiera na niego zasadniczy wpływ. Kiedy Hamvas wrócił do domu jeszcze ranny jako weteran I wojny światowej, okres rekonwalescencji po leczeniu szpitalnym spędził w Tátrafüred. Ten okres zdefiniował jego działalność twórczą

swój znaczący wkład w recepcję Kierkegarda na Węgrzech. Krążące w manuskrypcie pisma odegrały znaczącą rolę w pewnym wąskim gronie intelektualistów, co oczywiście wynikało jego autorstwa zakazu publikacji, jakim był objęty przez blisko dwadzieścia lat pracy twórczej³⁴⁴.

Jak wspomniano wyżej, Kierkegaard zwalczał dialektykę Heglowską, tę głęboką systemową i spekulatywną myśl z punktu widzenia „absolutnej subiektywności”. Filozofując aporetycznie jak Sokrates, posługiwał się dedukcją, przeciwstawieniami i refleksją. Duński filozof utrzymywał, że zadaniem każdego człowieka jako istoty duchowej jest stać się świadomym swej jaźni, jej wiecznej wartości i całkowitej zależności od Mocy, która tę jaźń stwarza. W rozpaczcy pojedynczy człowiek jest zdecydowany, by stać się duchem, chociaż jego zdeterminowanie może czasami polegać na odmowie bycia określonym, na zatwardziałości, byciu obojętnym na ducha. Dlatego rozpaczający człowiek w każdym momencie życia jest odpowiedzialny za swoją rozpacz; bycie duchem zawiera w sobie wolność i to samo dotyczy odpowiedzialności³⁴⁵. Hamvas uważa, że Kierkegaard dokonał niesłychanego odkrycia. Dostrzegł, że życie nie znajduje się tylko w sferze zjawisk, widzialnych i odczuwalnych obrazów, wyobrażeń i postaci. Węgier za Kierkegaardem wskazuje, że życie zależy od wewnętrznej aktywności, od działania psychologicznego, które jest całkowicie niezawisłe od świata zewnętrznego. Ludzkie bycie jest zatem sumą zjawisk i wewnętrznych postanowień. Istotne jest to, w czym istota ludzka bezpośrednio żyje. Punkt centralny bycia nie jest samo zjawisko, tylko postanowienie³⁴⁶.

Według węgierskiej badaczki Hamvasa Katalin Thiel nietrudno zauważyć w pismach Hamvasa, że zawsze koncentruje się on na relacji między jednostką a Bogiem, podobnie jak Kierkegaard. Ta relacja opisywana przez Hamvasa jest immanentna, Bóg nie jest zobiektywizowanym bogiem abstrakcji, ale osobistym, istniejącym. Tutaj Bóg i jednostka są dwoma takimi ogniskami rzeczywistości, których dwubiegunowość faktycznie tworzy się w

na całe życie. To tutaj po raz pierwszy przeczytał pisma Kierkegarda, a później w *Autowywiadzie* zanotował co następuje: „Jakby to się stało dzisiaj, miałem zaledwie dwadzieścia lat, kiedy, nawet nie wiem jak, natknąłem się w bibliotece na studium Kierkegarda zatytułowane *Krytyka czasu*. Nie ma społeczeństwa, nie ma państwa, nie ma poezji, nie ma myśli, nie ma religii, która jest skorumpowanym i kłamliwym pomieszaniem. Właśnie tak, pomyślałem. Ale kiedyś musiało się zacząć. Zacząłem szukać ciemnego miejsca. Proton jest pseudorozłożony, czyli pierwsze kłamstwo. Wtedy właśnie wszedłem w kryzys i od tego czasu nie wyszedłem z niego”.

³⁴⁴ Por. A. Nagy, *Węgierski Kierkegaard*, „Tekstualia”, dz. cyt., s. 100-109.

³⁴⁵ J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 55.

³⁴⁶ B. Hamvas, *Kierkegaard na Sycylii w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 60.

samej osobie. Jednak ta dwoistość opiera się na delikatnej ambiwalencji i zakłada dążenie do przyzwoitości, a także pierwiastek pokory.

Reasumując:

W rzeczywistości, dla żadnej z filozofii nie ma wspólnego, uniwersalnego etosu rozumianego jako zbiór zasad porządkujących życie, do której można by lub należy się dostosować. Zarówno dla Kierkegaarda, jak i Hamvasa tak zwanym „absolutem moralnym” jest jedynie nieokreślona koncepcja lub immanentny wymóg przyzwoitej osoby³⁴⁷. Jak już wspomniano, autentyczność ma kluczowe znaczenie w świecie myśli Hamvasa. Jak wiemy, tradycja zajmująca się tą problematyką ma wielowątkowe korzenie, gdyż kalokagathia pojawia się już w starożytności jako grecki ideał doskonałej egzystencji duchowo-fizycznej, a tradycja ta rozciąga się od Platona i Augustyna aż po Kierkegaarda.

Jak wiadomo, Kierkegaard analizuje pojęcie autentyczności, wychodząc od paradoksu pojedynczego-universalnego. Przywołać trzeba tutaj słowa Prokopskiego, który pisze: „Jedyną przyjętą drogą, na której egzystujący «pojedynczy» spotyka się z absolutnym paradoksem, jest ta, powiada Kierkegaard, na której dialektyczna sprzeczność przywodzi jego pasję do punktu rozpacz i pomaga mu objąć go mocą wiary. Postulat paradoksu nie jest wówczas kompromisem, lecz staje się życiową koniecznością”³⁴⁸. Takie określenie „podbija” Heglowskie twierdzenie o tożsamości bytu i myślenia. Jeśli nawet natura perspektywicznego i fragmentarycznego myślenia nie jest w stanie osiągnąć absolutności bytu, to wewnętrzne określenie podmiotu, wewnętrzne działanie, może. Dla Kierkegaarda to potrzeba wyboru (decyzji, osądu) wynikająca z osobistego kryzysu (lęku) eliminuje refleksję, ponieważ „prawda jest subiektywnością”, to znaczy, że nie można jej uchwycić w obiektywnych warunkach, etosie, stanie i historii. Decydującym momentem jest dla niego pasja nieskończoności, ponieważ jej treść jest sama w sobie. Na tej podstawie odwraca się poprzednią relację między jednostką a ogółem, a w sposób paradoksalny zostaje stwierdzona wyższość jednostki nad ogółem. Wszystkie konsekwencje tego myślenia w filozofii Kierkegaarda głęboko wpłynęły na Hamvasa³⁴⁹.

Egzystencjalna treść i absurdalny charakter „wyboru”, interpretacja i znaczenie „momentu”, charakter ludzkiej syntezy można wymienić jako fundamentalnie definiujący

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ J. A. Prokopski, *Filozofia paradoksu: Kierkegaard, Pascal, Kant*, „Przegląd filozoficzny”, Nowa Seria R. 11: 2002 nr 2, s.138.

³⁴⁹ B. Hamvas, *Kierkegaard na Sycylii w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 60.

wpływ, choć ze specyficznym sobie właściwym Hamvasańskim słownictwem. Kiedy Hamvas podkreśla w *Magii Sutrze*, że w cyklu słowo – myśl – czyn, punktem wyjścia jest czyn tak naprawdę mówi, że wyboru nie można odłożyć na później, a także możliwe jest, że później zda się sobie sprawę, że to był zły wybór. Wyraża to w następujący sposób: Kiedy człowiek działa, „zaczyna rozumieć słowo, które żyje w czynie”³⁵⁰.

Hamvas uznaje również chwilowy, tymczasowy charakter decyzji. Możemy zatem odkryć cechy upodabniające Hamvasa do Kierkegarda w opisie cech głównych kategorii. Dla tego pierwszego z powyżej wymienionych najistotniejszym punktem sensu egzystencjalnego jest kryzys, czas, w którym następuje decyzja, punkt zwrotny. To najgłębszy zakątek duszy, „magiczny punkt” woli i miejsce determinacji mającej formę zmiany, kryzysu rozumianego jako przełamanie tego, co wcześniejsze, gdzie nie ma już możliwości racjonalnego namysłu. Realizacja decyzji odbywa się, jak mówi Węgier, w punkcie wyobraźni, czyli zmiany, transformacji, której konsekwencje stają się widoczne i doświadczane w ludzkich działaniach. Wyobraźnia jest tak samo punktowa, bez rozciągłości, nieuchwytna na horyzoncie czasu, jak moment wyboru Kierkegarda. Na absurdalność wyobraźni wskazuje fakt, że jest to jednocześnie „magiczny” punkt rozumu, emocji i woli, który Hamvas nazywa także „punktem akumulacji”. Swój komentarz, że wyobraźnia jest „elementarnym i pierwotnym aktem twórczym”, faktycznie wskazuje, że w tym momencie decyduje się jakość życia istniejącego (realizatora). Jednocześnie wyobraźnia jest tylko warunkiem wstępnym wszystkiego, co dzieje się w życiu codziennym, ponieważ istotą jest to, jak człowiek żyje, jak się zachowuje.

W „urzeczywistnieniu” Hamvas przywołuje zatem procesowy charakter egzystencji Kierkegarda, polegający na tym, że kierunek wertykalny (wieczna esencja) „błyska” na chwilę na poziomej osi czasu (życia) i dzięki „siłom absurdu” ma ostatecznie fundamentalne i decydujące znaczenie dla jakości życia. Jednocześnie ten punkt jest również punktem wolności, ponieważ według Hamvasa nikt nie może wpływać na to, co wyobraża sobie człowiek. Podobieństwo jest zatem obecne również w tym względzie, o ile Kierkegaard łączy moment wyboru z „aktem wewnętrznym” będącym wyrazem wewnętrznej wolności, który jest motywowany „determinacją woli”. Jednocześnie koncepcja urzeczywistnienia Hamvasa prowadzi do problematyki chrześcijańskiej praktyki życiowej. A co Hamvas myśli o Kierkegardowskiej egzystencji estetycznej w XX wieku? Odpowiedź znajdujemy w eseju *Orfeusz*³⁵¹, niewymagającym w tym przypadków dalszych dopowiedzeń:

³⁵⁰ B. Hamvas, *Wywiad (Interview)* w: *Patmos* t. I, dz. cyt., s. 260.

³⁵¹ B. Hamvas, *Orfeusz*, dz. cyt., s. 62-63.

Egzystencja estetyczna niekoniecznie musi być przeciwieństwem egzystencji orfickiej. Kierkegaard pisze o stadium estetycznym, że jest to duchowa młodość, która wyprzedza stadia moralne i religijne. U normalnego człowieka kończy się najpóźniej w trzydziestym roku życia. Egzystencja estetyczna to stary kawaler, nie jest mężem jednej kobiety, lecz któryś z zalotników. Don Juan, kusiciel, modniś, który czuje wstręt do rzeczy wulgarnych, niczego nie kończy, nie chce szklanki napitku, lecz tylko kroplę, nie je, tylko łakomi się. Nie można go mylić z człowiekiem dnia powszedniego, z człowiekiem, który nie potrafi uczynić niczego, co wykraczałoby ponad zaspokajanie jego instynktów biologicznych. Esteta ma wymagania; im bardziej jest skorumpowany, tym bardziej jego wymagania rosną. Brak powagi stanowi u niego walor estetyczny, ponieważ pragnie on, by życie było zabawą. Dlatego jest dandysem, jest ponętny, dlatego jest smakoszem i anarchistą, dlatego świadomie jest z lekka niemoralny. Będąc w gruncie rzeczy łakomczuchem, je tylko kęskami – oto co stanowi w nim ascezę. To arystokracizm. Zwykle kolekcjonuje porcelanę, dywany lub przedmioty z brązu, na pewno jest bibliofilem i schlebia sobie, że ma poczucie smaku, gdy tymczasem jest tylko kapryśny, histeryczny, zniewieściały i próżny. W istocie nie jest on wrażliwy. Świadomie nie przyjmuje tego do wiadomości, omija to świadomie, by nie zauważać niczego, co by mu przeszkadzało w odczuwaniu przyjemności. Albowiem jest tu tylko po to, by oddawać się przyjemnościom. Nie można z nim właściwie rozmawiać o niczym, tylko o jego doznaniach. Najbardziej boi się tego, że coś trzeba będzie wziąć poważnie. Nie mógłby się wówczas łagodnie uśmiechać. Dlatego też nie potrzebuje piękna, lecz tego, co przyjemne. Nie lubi morza, woli kąpiel w wannie, zwłaszcza pachnącą, ale dla niego to nie zdobycz cywilizacji, lecz perwersja. Zawsze jest wtórny, pozostaje zwierciadłem, odbiciem, zawsze jest epigonem. Pragnienie rodzi się tylko w tym, kto boi się życia. Odczuwa wstręt do wszystkiego, co ostateczne i jednoznaczne. Uwielbia aperitif, żurnale i Oscara Wilde'a. Dlatego też ani swym życiem, ani dziełem nie zobowiązuje do niczego, nie powoduje żadnych konsekwencji. Jego wyobrażenie o świecie to charakterystyczny *image confused*. Historię świata potrafi tylko miejscami liźnąć, niczego z niej nie umie spełnić i w życiu pozostaje jedynie konferansjerem. Nie jest wolny, lecz tylko samowolny. Nie ma przewagi nad otoczeniem, rzeczy bierze niepoważnie. Egzystencja estetyczna to nic innego, jak życie bez świadomości zagrożenia wynikającego z faktu, że się żyje. To nie miłość własna, lecz tylko egoizm. Esteta myli upojenie z omdleniem. A w stanie omdlenia (orficy nazywają go *pathe*), który w późnym okresie rozwoju Grecji i w Rzymie jest wyrafinowaniem, zachowuje jeszcze poczucie smaku. Egzystencja estetyczna jawiła się jako charakterystyczna postać rozpaczyny wynikającej z niewiary dopiero w mieszczańskim wieku XIX, poprzez szersze ukazywanie świeckości pragnęła uratować kilka odłamków rozbitego piękna życia. Była chimera, ale będzie coraz skromniejsza ze swą żalosną wirtuozerią. Jest tylko coraz bardziej rozhisteryzowana. W jej perwersji nie ma już stylu, dlatego straciła siłę przyciągania, a jej moralność to rodzaj *moral*

insanity. W XX wieku komiczny, elegancko ubrany pan, który zachwyca się barbarzyństwem, przysięga, że uwielbia murzyńskie posążki, ten pan jest kimś anachronicznym, w anarchii swego zachwyty odchodzi w nicość powoli i bezpłodnie, a dzieje się to w domu na przedmieściu, w mieszkaniu, którego okna wychodzą na podwórze³⁵².

Niezbędny wydaje się jeszcze powrót do dialektycznej antropologii Kierkegaarda. W zasadzie w chwili ujęcia przez duńskiego filozofa człowieka jako syntezy wolności i konieczności, nieskończoności i skończoności, tymczasowego i wiecznego, wskazuje na możliwość pojawienia się „rozpaczy” zarówno z powodu nadmiaru, jak i braku jakiegokolwiek z tych czynników u poszczególnego indywiduum. Przy czym istotne jest, że jaźń może realizować się jako rzeczywistość tylko w relacji z Bogiem. To jest proces, który zachodzi w stawaniu się jaźnią nieskończoną i nieskończonym powracaniu do siebie. Kierkegaard sugeruje, iż „rozpaczy nieskończoności jaźni brakuje skończoności i ztraca się ona w ćwiczeniu uczuć, wiedzy albo woli, które są tak fantastyczne, że jednostka nie może egzystować w skończoności”³⁵³.

To jest metaforycznie rozumiana przestrzeń, w której pojawia się relacja z Bogiem. Relacja z Bogiem czyni nieskończonym. Aż do stanu upojenia, w którym człowiekowi może wydawać się nie do zniesienia egzystowanie przed Bogiem, z tej przyczyny, że człowiek w obliczu Boga nie może powrócić do samego siebie, nie może stać się sobą. Innymi słowy, „rozpaczk skończoności” jest spowodowana brakiem nieskończoności. „Tutaj jaźń pograża się w etycznym skąpstwie i nie ośmiela się stać świadomą samej siebie w swej godności oraz zadowala się byciem kolejnym numerem w doczesnym porządku. W rozpaczy możliwości jaźń odmawia uznania limitów wyznaczonych przez konieczność i stąd jest niezdolna do osiągnięcia rzeczywistości. Jednostka staje się mirażem dla samej siebie”³⁵⁴. Rozpacz konieczności nie pozwala dostrzec tego, że dla Boga wszystko jest możliwe. Jest to rozpacz fatalisty, który stracił swojego Boga i swoją jaźń. Rozpacz konieczności to nic innego jak „choroba na śmierć”.

Kierkegaard pokazuje trzy rodzaje tej rozpaczy. Pierwszy to brak świadomości swej jaźni w jej wiecznym przeznaczeniu. Charakteryzuje on tych, którzy nie mają zrozumienia

³⁵² Tamże, s. 62-63.

³⁵³ Por. B. Hamvas, *Kierkegaard na Sycylii w: Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 57.

³⁵⁴ J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 55.

togo, co to znaczy być duchem, nie lękają się oni życia w błędzie lub złudzeniu. To ci są zadowoleni z życia w zmysłowych kategoriach „przyjemności” i „nieprzyjemności”.

Drugi typ rozpaczcy występuje u człowieka, który rozpoznaje swoją jaźń, lecz przez obojętność nie chce tą jaźnią być, nie chce się nią stać. Taka rozpacz ma pewną świadomość tego, co wieczne, ale nie ma nieskończonej świadomości swej jaźni, która pozwala na całkowite oderwanie się od tego, co doczesne, poprzez nieskończone wyrzeczenie się skończoności. Taka rozpacz może być tak bierna i rozpaczający czuć się tak skrzywdzony poprzez okoliczności zewnętrzne, że pragnie być kimś innym³⁵⁵.

Z trzecim typem rozpaczcy spotykamy się wówczas, kiedy buntując się, chcemy być wieczną jaźnią, lecz w przeciwieństwie do Mocy, która ją stworzyła. To co niewątpliwie zainspirowało Bełę Hamvasa, to ta dynamiczna koncepcja człowieka duńskiego filozofa oraz odrzucenie systemowej filozofii, którą Hamvas za Kierkegaardem uważał za „zabijanie” egzystencji. Jednak trzeba jasno i wyraźnie podkreślić, że pomimo akcentowania sytuacji granicznej w bycie, będącym w tym projekcie, jak się zdaje, w egzystencjalnie zdeterminowanym rozłamie wewnętrznym, w owym „kryzysie” ontycznym, to jednak nie jest to filozofia fatalistyczna. Hamvas próbuje przekazać odbiorcy swojej koncepcji model życia, który ma mu dać możliwość odnalezienia drogi szczęścia.

Czym jest dynamiczna koncepcja człowieka? Dla Kierkegarda jednostka ma za zadanie stać się uniwersalnym człowiekiem, to jest cecha człowieka etycznego. Jego osobowość osiąga pełnię przez stopniowy proces, który polega na wzajemnym oddziaływaniu społecznego porządku i osobistej odizolowanej jaźni. Stąd miłość małżeńska postrzegana jest jako zadanie, które ma wyrażać się poprzez historyczną ciągłość. Jaźń, w każdej chwili swego istnienia, jest w procesie stawania się, ponieważ jaźń w rzeczywistości nie istnieje. Jest ona tym, czym ma się stać. Nie jest to jednak jaźń abstrakcyjna, która swą ważność uzyskuje wszędzie, czyli nigdzie, lecz jaźń konkretna, egzystująca w interakcji ze środowiskiem, w konkretnych sytuacjach, której celem nie jest jedynie własny rozwój, lecz rozwój społeczny i obywatelski. Dopóki jaźń nie stanie się sobą, nie jest ona swoją własną jaźnią. Mówiąc krótko, człowiek jest tym człowiekiem, którym jest, tylko w wyniku podjętego i odpowiedzialnego działania. Jest tym, czym siebie uczyni³⁵⁶.

³⁵⁵ B. Hamvas, *Orfeusz*, dz. cyt., s. 56.

³⁵⁶ Por. J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 59-60.

Jedną z najistotniejszych cech przenikających całe życie twórcze Hamvasa jest refleksja nad możliwością autonomicznej egzystencji i problematyka osobistego losu. Hamvas zdawał sobie sprawę, że w ślad za Kierkegaardem otworzyły się przed filozofowaniem nowe horyzonty. W tej nowej sytuacji egzystencja samego myśliciela, myślenie i wynikające z niego dzieła nie mogą być od siebie oddzielone. Ta świadomość miała wiele konsekwencji. Dla Hamvasa jest oczywiste, że jego refleksje podążają w pewien sposób śladami Kierkegarda – niezależnie od tego, czy dotyczą historii, epoki, innych ludzi, nauki, czy też jakiegoś problemu filozoficznego – są w ostatecznym rozrachunku autorefleksją. Zarazem w tym rozpoznaniu tkwi spostrzeżenie, że każde pytanie, każdy problem przenika do głębi egzystencji i jest formułowany przez podmiotowość: podobnie jak Kierkegaard, Hamvas zdaje sobie sprawę, że sens życia, z jakim jest on jako twórca, istota myśląca obecny w świecie, nie jest zwyczajny. Temu wyjątkowemu uczuciu nadaje kierkegaardowską treść, rekompensując poczucie izolacji i samotności podwyższoną samoświadomością. „Sekretem wielkiego człowieka nie jest to, że jest szalony, wręcz przeciwnie, że jest zdrowy. Nie chodzi o to, że jest wyjątkiem, ale o to, że jest uniwersalny i normalny”, pisze Hamvas w *Unicornis*³⁵⁷.

Chęć możliwości autonomicznej egzystencji łączy się także u Hamvasa z pragnieniem egzystencji autentycznej. Źródłem wszelkich autoironicznych i samookaleczających się myśli jest właśnie ten sposób spostrzegania i paradoksalnie samoświadomość podniesiona do granic „pasji” głębokiego przeżycia. To jest ten punkt wspólny, który odnajdujemy u Kierkegarda i Nietzschego, a wszystko to można zaobserwować także u Hamvasa. On celowo nazywa siebie kłamcą, a swoje życie pseudoegzystencją. Według niego kłamstwo nie polega na tym, co człowiek mówi, ale na tym, że okłamuje siebie co do prawa do mówienia prawdy. Taki człowiek w hamvasańskim rozumieniu świata wie o pseudoegzystencji, jest bytem pseudoistniejącym, żyjącym w rozproszeniu. W konsekwencji mamy społeczeństwo żyjące w kłamstwie, jak mówi Hamvas „skorumpowane”. W eseju o moralności i sumieniu zamieszczonym w zbiorze *Patmos* notuje:

Z drugiej strony faktem jest, że pierwszą rzeczą, którą można na nim (na człowieku) zauważyć, jest korupcja. Nawet z daleka, z tyłu, z jego postawy i kroku można z całą pewnością stwierdzić, jak zaczynał swoją karierę, jak daleko zaszedł i co zamierza. Jest jedna osoba, która od razu to wszystko zauważa. Jest to osoba, w imieniu której dokonywana jest adaptacja. Nieczyste sumienie prowokuje i prowokuje moralnie tych, którzy nie chcą się dostosować, i

³⁵⁷ Por. K. Thiel *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*, Veszprém 2002.

zmusza człowieka do zajęcia stanowiska moralności bezpośredniej. Moralność bezpośrednia nie jest projekcją nieczystego sumienia. Człowiek, który naprawdę reprezentuje moralne oskarżenie o korupcję, jest kimkolwiek, jedno jest pewne, ta osoba nie uczestniczy w adaptacji. Nie jest pewne, czy sam świadomie porzucił świat, czy też wypadł z życia³⁵⁸.

Jak najbardziej, że według Kierkegaarda rzeczywistość jest procesem, a w ujęciu Hegla sama myśl powinna obejmować sprzeczności życia. To, co cechuje dialektyczną myśl o świecie, to fakt, że nie może się ona nigdy zadowolić ustalonymi pojęciami, które wykluczałyby zrozumienie ruchu rzeczywistości. Ustalone formy są abstrakcjami wewnątrz dynamicznej rzeczywistości. Zatem aby uchwycić byt, trzeba ująć go w pojęciu odnoszącym do całości antagonistycznych relacji.

Gdyby to było prawdziwe, logika musiałaby być świadkiem przeciwstawienia, sprzeczności i musiałaby osiągnąć pogodzenie lub pojednanie, będące częścią praw postępu. Jeśli rzeczy skończone są «negatywne», i jest to ich cecha określająca, to znaczy, jeśli nie są one tym, czym powinny być, wówczas pojęcia, które oddają ich przejście do bardziej globalnych struktur, powinny się charakteryzować tą samą negatywnością i posiadać niezbędną płynność oraz przechodzić jedno w drugie³⁵⁹.

Kierkegaard usiłuje objąć sprzeczności życia i odrzuca logikę. Rozumie on rolę negacji w życiu ducha. Zaznacza, że nieskończoną rezygnację z tego, co skończone, powinien poprzedzać akt wiary. Wskazuje na to, że życie w wierze obejmuje przeciwieństwa: „zachowując nieskończoną rezygnację, ponownie zyskuje się to, co skończone, z tytułu absurdu. Wówczas również negacja, wprowadzona do rozumienia przez paradoks absolutny, wzmacnia namiętny wyraz wiary. Wiary, która jest obiektywną niepewnością, spowodowaną niechęcią do tego, co absurdalne, mocno uchwyconej namiętnością wewnętrzności”³⁶⁰. Ostatecznie u Kierkegaarda mamy realną jaźń, nazwaną egzystencjonalną, oraz idealną jaźń. Przy czym realna jaźń egzystuje naprawdę – to w końcu człowiek – a idealna jaźń jest tylko jej wytworem. Jej „funkcjonowanie” to nie tylko istnienie ducha, ale i sposoby jego istnienia. Jaźń

³⁵⁸ B. Hamvas, *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 11.

³⁵⁹ Por. J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 243.

³⁶⁰ Tamże, s. 243.

egzystencjalna jest osadzona w sprzecznościach, zaś refleksyjna jest niesprzeczna wedle zasady niesprzeczności. Człowiek Kierkegaarda w *Chorobie na śmierć* jest umiejscowiony w napięciu między skończonością i nieskończonością, subiektywnością i obiektywnością, pomiędzy doczesnością i wiecznością, pomiędzy relatywnym i absolutnym, i jest on jednocześnie jednością i przeciwieństwem, kontaktem i konfliktem, syntezą i walką pomiędzy tymi dwoma biegunowo odmiennymi przeciwieństwami³⁶¹. Zadaniem filozofa jest zniesienie sprzeczności, z tym że działanie to wydaje się pozbawione sensu, bowiem sprzeczności rodzą się na poziomie ontologicznym, nie zaś w obrębie myślenia.

Hamvas pod względem podstawowych doświadczeń jest świadkiem niegodziwości, tak jak Kierkegaard, który jest mu najbliższym filozofem. W wyborze „albo-albo” różnica pomiędzy Duńczykiem a Węgrem jest wszakże znacząca. Podczas gdy Kierkegaard przeciwstawia chrześcijaństwo życiu i zgodnie z tym walczy z jemu współczesnymi przerysowaniami duchowymi, Hamvas doskonale wie, że ci ludzie „wiary”, będąc po prostu ludźmi, są w takim samym stopniu odbiciem zepsutej egzystencji, jak każdy inny człowiek. Nie reformować, nie ulepszać, ale przywracać podstawową pozycję człowieka przez odwrócenie się od degradacji świata pozorów. To jest cel hamvasańskiej dialektyki kryzysu.

Porównując dalej obu filozofów, dostrzegamy kolejne odmienności: podczas gdy młody Kierkegaard żyje w złudzeniu, że życie można i należy wyczerpać do dna, co później będzie miało naturalną konsekwencję w postaci odrzucenia radości życia, Hamvas próbuje „zawładnąć wszystkim”, tj. nie zatrzymuje się na etapie religijnym, jak Duńczyk, to dla Hamvasa za mało. Być wolnym to uznać swoją tożsamość z całym stworzonym światem, do tego jednak trzeba spełnić jeden warunek: odsłonić cały fałsz, zdjąć maski w tym własną, dzięki czemu człowiek osiąga ostateczną jedność poza zjawiskami świata kultury. Relację Bosko-ludzką Hamvas nazywa „normalnością”. Węgier nie odrzuca świata ani życia, ale chce zerwać swoimi słowami zasłony fałszu zakrywające, według niego, prawdziwą rzeczywistość.

Obraz rzeczywistości Hamvasa jest egzystencjalizmem w pełni rozumienia tego słowa, który rodzi się pod wpływem Nietzschego. I prawdą pozostaje, że dzisiaj nikt nie może żyć, myśleć ani pisać tak, jakby Nietzsche nigdy nie istniał³⁶². Hamvas w swoich przemyśleniach przenosi pewne sensy zaproponowane przez autora *Ecce homo* z „determinacją ucznia, nie boi się objawienia, ujawniających się w nim sił, przyjmuje je, rozróżnia i

³⁶¹ Por. tamże, s. 246.

³⁶² Por. K. Kemény, *Élet és élelmű – Hamvas Béla*, Budapest 2009, s. 157-158.

nazywa”³⁶³. Węgier stara się pokonać tę metaforyczną barierę fałszu, dając szansę człowiekowi na zbliżenie się do siebie i do innych w prawdziwych relacjach międzyludzkich.

W każdym przypadku wtajemniczenie oddziela człowieka od głęboko zakorzonego fałszu. Ów fałsz, choć mniej realny, traktowany jest jako naturalny stan istnienia. „Wtajemniczenie” przełamuje fałsz i równocześnie odsłania wewnętrzne rozdarcie właśnie owego specyficznie rozumianego „kryzysu”. Tak więc na poziomie „kolektywnym”³⁶⁴ pierwszym krokiem wtajemniczenia jest odkrycie ścieżki przodków i jej powtórzenie. Stąd u Hamvasa pojęcie „tradycji”, które staje się kryterium ontologicznym. Ale i pierwszą fazą w procesie stawania się jednostki osobowością jest przesiewanie naszych, nazwijmy to, warstw wplecionych w kolektyw, w masę.

Kto dostrzega te powiązania? Kto łączy tradycję ze zrozumieniem prawdy? Hamvas składa w pewien sposób hołd tradycji filozoficznej i wskazuje platońskiego poetę jako tego, który potrafi ogarnąć tłum. Święty poeta, którym jest sam autor – filozof samotności³⁶⁵. Hamvas mówi, że każdy to „jedno wszystko”, sama dusza jest kompletnością, wszystko łączy się w niewidzialnym. Tylko „mikropsyche” jest ułomna, fragmentaryczna, zdezorientowana i niedokończona, „makropsyche” jest uniwersalna, kosmiczna, to znaczy człowiek jest bytem, jest istotą kosmiczną³⁶⁶.

Hamvas w swoich esejach często powraca do wątku ślepo pędzącej masy społecznej, używa określenia kolektywizmu, co od razu nakierowuje na socjalizm, ale nie jest to takie proste. Jak już wspomniałam wcześniej w tej pracy każde „-izmy” powodują ślepotę na to co najistotniejsze – na prawdę. Dlaczego człowiek zapomina? Dlatego, że ulega swoim słabościom, wybiera to, co łatwiejsze. Człowiek zapomina o istnieniu z powodu jednostronnej preferencji rozumu i technologii. Człowiek nie jest centrum świata ani *axis mundi*, a jedynie

³⁶³ Tamże, s. 157-158.

³⁶⁴ Jak czasem mówi w swoich pismach Hamvas, pisząc o „społeczeństwie”.

³⁶⁵ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 33: „Środowisko umysłowe w moim kraju bardzo mi pomogło w wyborze tej postawy. Duchowość, której służyłem, była na ziemi węgierskiej nieznaną. Gdybym chciał ją uprościć do poziomu bliskiego pospolitości, musiałbym powiedzieć, że ta duchowość posiadała trzy zasadnicze cele. Pierwszy: zdobyć jak największą wiedzę o człowieku, we wszelki możliwy sposób, nawet za cenę przykrości, bo twórcza więź między ludźmi może powstać jedynie na podstawie ugruntowanej i prawdziwej znajomości natury człowieka, a i traktować się poważnie mogą tylko ci, którzy się znają. Drugi: rozpoznać niebezpieczeństwa wynikające z kryzysu epoki, w której żyjemy i przeciwstawić się chimerycznej istocie czasu. Trzeci: *mystique au lieu de politique*, jak powiada Peguy, czyli przedłożyć Pismo Święte nad programy partyjne”.

³⁶⁶ R. László, *A világnak nincsen olyan része amelyben magasabb erőnk ne tartozkonanak*, w: *Fényvaluta. 110 éve született Hamvas Béla*, pod red. R. László i B. Szathmári, Budapest 2007, s. 129-130.

autorem i aktorem własnej egzystencji społecznej. Jeśli nadal będzie sobie wyobrażał świat, egzystując w owym kolektywie, to ulegnie całkowitej degradacji, wręcz swego rodzaju odhumanizowaniu. Tak postrzegany świat jest fałszywym samostwarzaniem. Aby tego uniknąć, konieczna jest czujność, narzędzie, które „pojawia się teraz w kryzysie”, notował Hamvas³⁶⁷.

Hamvas nie jest pierwszym, który widzi potrzebę uprawiania filozofii subiektywnej. Idzie bowiem śladami swojego duńskiego mistrza, który wyraźnie akcentuje, że chce kultywować filozofię subiektywną, przy czym, nadaje on szczególne znaczenie terminowi „subiektywność”. Skoro ja odkrywam prawdę w sobie, to znaczy, że „tu” jest zakorzeniona, że jest subiektywna w znaczeniu duchowej głębi i że ta prawda jest przeciwieństwem obiektywności. Dlatego dotarcie do sensu subiektywności nie jest procesem czysto intelektualnym. Perry D. LeFevre, nieżyjący już profesor na Uniwersytecie w Chicago, zapisał: „Rosnące napięcie wzrastającej subiektywności i duchowości można scharakteryzować w kategoriach silnych osobistych emocji lub związanych z nimi uczuć. Ruch indywidualnej egzystencji jest dążeniem do coraz to intensywniejszej pasji. Jest on patetyczno-dialektyczny”³⁶⁸. W ten dialektyczny proces zawsze zaangażowany jest człowiek z krwi i kości. To on jest myślącą subiektywnością.

Przywołam słowa innego badacza myśli Kierkegaarda, Waltera Lowriego, który pisząc o rozumieniu subiektywności, przedstawia ją w ten sposób: „Po pierwsze, należy pozbyć się podejrzania, że akcentując to słowo, Kierkegaard zmierza do pochwały czegoś, co powszechnie nazywa się myśleniem subiektywnym, tzn. wypaczeniem rzeczywistości przez ocenę osobistą. Tak naprawdę ma on na myśli głębsze i bardziej prawdziwe rozumienie rzeczywistości. Żądanie obiektywności myślenia przez Hegla (przez które ma on na myśli brak osobistego zainteresowania rezultatem spekulacji) spowodowało, że Kierkegaard podkreślał znaczenie subiektywności, tzn. namiętnego osobistego zainteresowania myślą i jej rezultatem. «Subiektywnego egzystencjalnego myśliciela» obchodzi tylko to, co go dotyczy, a filozofia, która się tym zajmuje, jest przez niego uważana za jedyną prawdziwą filozofię. Taka filozofia powinna przenikać życie myśliciela oraz w sposób istotny zmieniać egzystencję. Dlatego tylko

³⁶⁷ I. Szilagyi, *Hamvas Béla es a Diarum-kor Lulacs-vitaja*, w: Fényvaluta. 110 éve született Hamvas Béla, dz. cyt., s. 26-27.

³⁶⁸ Cyt. za: J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, dz. cyt., s. 34. Wspomniany badacz z Chicago opracował i wydał modlitwy Kierkegaarda, które przełożył na język polski Prokopski; zob. S. Kierkegaard, *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, przekł. wstęp i posłowie J. A. Prokopski, Kęty 2007.

etyczna i etyczno-religijna wiedza jest wiedzą istotną. W tym znaczeniu subiektywność Kierkegaarda bardziej powszechnie korzysta ze słowa «wewnętrzność»³⁶⁹. Z tego wniosek, że wyróżnianie obiektywnej wiedzy zawsze w „krzywym zwierciadle” przedstawia cele jednostki. Dotyczy to przede wszystkim celowego działania bytu, na które składa się zarówno subiektywny, jak i wewnętrzny rozwój.

To, że w przypadku węgierskiego filozofa mamy do czynienia z egzystencjalizmem i rodzajem subiektywnej filozofii, nie ulega wątpliwości. Jasno też zarysowuje się antysystemowość filozoficzna. Wydaje się ciekawą uwagą wypowiedź T. W. Adorno o egzystencjalizmie: „Ostatnia próba wyrwania się z fetyszyzmu pojęciowego (...) dokonała się pod nazwą egzystencjalizmu. Podobnie jak ontologia fundamentalna, od której się odszczepił przez zaangażowanie polityczne, nie uwolnił się od idealizmu (...) Dlatego Sartre wszystko postawił na moment, którego nie toleruje dominująca praktyka, czyli, w języku filozofów, na spontaniczność. (...) U Kierkegaarda spontaniczność czerpała swój sens *terminus ad quem* z chrystologii; u Sartre’a staje się absolutem, któremu miała służyć”³⁷⁰.

Hamvas tworzy swoje idee jeszcze przed Sartrem, ale u niego również jasno można wykazać istotny element kategorii decyzji. Gdy u Kierkegaarda jest on warunkiem przechodzenia z jednego stanu do drugiego, z fazy estetycznej do religijnej, o tyle u Hamvasa, owszem, człowiek subiektywnie decyduje jaką egzystencję wybierze – czy w „kolektywie” – jak to nazywa, egzystencją skorumpowaną lub prawdziwą opartą na trzech poziomach rozumienia świata. Te trzy poziomy to: po pierwsze, osiąść jak największą wiedzę o człowieku, zdobywaną na we wszelkie możliwe sposoby, nawet za cenę przykrości; po drugie, rozpoznać niebezpieczeństwa wynikające z kryzysu epoki, w której się żyje i nie podporządkować się duchowi czasu; oraz po trzecie, przedłożyć „Pismo Święte nad programy partyjne”.

Czy można stanąć tak, by promienie nie załamały się i nie odbijały się od rzeczywistości? Tak, by spojrzenie przeszło przestrzeń w linii prostej i dotarło do tego, na co zostało skierowane? Tak, by człowiek przejrzał lustro na wskroś? Czy istnieje możliwość, by człowiek przejrzał lustro na wskroś i promień jego oczu dosięgnął nie odbitej ku niemu maski, tylko świata? Czy lustro trzeba rozbić? Znów i po raz ostatni: prawda maski. Wszystko pozostanie tym, czym było i jest. Sytuacja człowieka w świecie może się zmienić tylko w jednym przypadku: gdy stanie pod

³⁶⁹ J. A. Prokopski, *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja...* dz. cyt., s. 34.

³⁷⁰ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 72-73.

kątem prostym, wkroczy między rzeczy czystym, i rozbije – ale nie lustro, tylko to, co jest w lustrze: bożka. Maską jest prawdą dlatego, że od niej zależy prawda. Świat widać tylko wtedy, gdy człowiek widzi Boga, a nie bożka³⁷¹.

Dialektyka kryzysu Hamvasańskiego jednak idzie dalej niż sama kwestia decyzyjności. Niezależnie od świadomości egzystencjalnej bytu ów „kryzys”, rozumiany jako determinizm przemiany, jest obowiązujący niezależnie od woli – ostatecznie człowiek może decydować tylko o kierunku zmian, a nie o zmianach jako takich.

W takim razie – czy w ogóle można jakkolwiek porównać wiedzę obiektywną, o jakiej mówi filozofia klasyczna, z tym, jak rozumie ją Hamvas? Klasyczną, więc rozumianą w najogólniejszym sensie jako wiedza prawdziwa³⁷², o bycie? Zdecydowanie nie. U węgierskiego eseisty mamy do czynienia nie tyle z wiedzą obiektywną, ile z „obrazem świata”. Narzuca się tutaj w sposób oczywisty rozumienie tego świata jako Heideggerowskiego „światoobrazu”. Współczesny człowiek nie może oczekiwać, że dzięki nauce otrzyma w pełni obiektywne wyobrażenie o rzeczywistości. Motywy, jakie skłaniają do ostrożności, mają „swoje źródło nie tyle w chwilowych okolicznościach czy w niedoskonałości naszych dzisiejszych narzędzi naukowych, lecz w naturze samej nauki”³⁷³. Nauka jest zawsze dziełem człowieka, a więc jest ona nie do pomyślenia bez elementu subiektywnego, w związku z tym obraz rzeczywistości jest zawsze rzeczywistością widzianą ludzkimi oczyma.

Za pomocą metody naukowej badamy naturę i jeśli wystarczająco długo się nią zajmujemy, otrzymujemy odpowiedź na niektóre nasze pytania. Oczywiście, staramy się w miarę możliwości wykluczyć czynnik subiektywny, ale nigdy nie udaje się nam to w pełni. Czynnik obiektywny gwarantuje nam możliwość komunikacji, zatem czy Hamvas mówiąc, „egzystencja subiektywna” wyklucza relacyjność i komunikacyjność ze światem fizycznym poza „ludzkim”?

Wracając do klasycznego rozumienia obiektywności, powiemy, że wiedza subiektywna nie istnieje, takie wyrażenie „wiedza subiektywna” może dotyczyć tylko przekonań, które jeszcze nie okazały się fałszywe i tymczasowo uchodzą za prawdę. Wiedza subiektywna

³⁷¹ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 154.

³⁷² *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 404.

³⁷³ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 177.

wynika z zależności od naszego umysłu wytwarzającego w nas złudzenie świata czy też podlegającego dowolności „obrazu świata”³⁷⁴.

Jak na tle wcześniejszych wypowiedzi rozumieć określenie „dialektyka kryzysu”? Hamvas uznał, że kryzys jest fundamentalnym elementem rzeczywistości, że to jest taki rodzaj zmiany, której z braku odpowiedniego języka nie można nawet ocenić. „Kryzys” wymyka się wszelkiej kategoryzacji, jest wydarzeniem ahistorycznym, „czymś absolutnym”, w tym sensie metafizycznym. Kategoria kryzysu jest technicznym terminem Hamvasa, dzięki któremu eseista może mówić o świecie, który jest i nie jest w tej samej chwili. Dualizm świata (dobry-zły, święty-błuźnierczy, Bosko-szatański, biedny – bogaty itp.) to kluczowy element dialektyki świata Hamvasa. Świat jest w „jakimś” kryzysie w każdej chwili, kryzys jest „wydechem i wdechem” świata. Pojawia się jakiś kryzys, pogłębia się, potem mija i przychodzi następny. Zadaniem człowieka jako subiektywnej egzystencji jest dobrze rozpoznać ów kryzys i przeciwdziałać mu, twórczo wykorzystując swoją skończoność. Kryzysu (*válság*) nie można przezwyciężyć, jest on podstawą rzeczywistości, swoistą zasadą świata. W kontekście pojęcie „kryzysu” odnosi się do sfery ontologicznej jako kryzysu ducha, duchowości.

4.7. Ostrzeżenia przed nadchodzącą katastrofą

Gdzie tkwi zagrożenie? Cywilizacja, w jakiej człowiek funkcjonuje, którą sam sobie tworzy, cały czas sprawia złudne wrażenie pewności, ukrywając to egzystencjalne rozdarcie. Tworzenie stało się produkcją, a konsumpcja stała się „świętym” działaniem. Człowiek „zaczyna żyć do góry nogami”. Hamvas zapożycza słowa Jakuba Böhme, kiedy mówi o tym: to jest *turba*, czyli kolektyw, masa. Kłopot potęguje fakt, że w tym zepsuciu, zamieszaniu, w masie czujemy się szczególnie dobrze. To dlatego człowieka tak bardzo charakteryzuje materializm, korupcja, technokracja, zorientowanie na ekonomię i bogactwo, stąd biorą rządy pieniądza i wiarę w naukę jako postęp³⁷⁵.

Nie znam w kraju ani jednego umysłowo znaczącego człowieka, którego sąd nie byłby jednocześnie sądem grupy. Za opinią jednego stoi partia, za drugim krąg przyjaciół, za trzecim wspólnicy w interesie, za czwartym gromada uczniów. Wszelkie poważne i warte uwagi

³⁷⁴ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt, s. 404.

³⁷⁵ Por. F. Ferenc, *Hamvas Béla kereszténység szemlélete* [dostęp: 27.03.2023]; https://www.szepo.com/cikk/farago_ferenc_hamvas_Bela_keresztenyseg_szemlelete/

wypowiedzi, z jakimi się tu spotkałem, były zawsze opiniami jakiejś grupy ludzi, do których ona dotarła i którzy przyjęli ją za swoją. Każda wypowiedź była w istocie głosem oddanym w imieniu innych. Spostrzegłem, że ich wagę mierzono zazwyczaj liczbą osób, które się z nim utożsamiały. I takie wypowiedzi bardzo ceniono. Gdy kogoś atakowano, słowa ataku były słowami grupy, gdy broniono, słowa obrony były również słowami grupy. Rozmyślanie, pisanie, starcie idei, ocena, dyskusja to u nas niemal wyłącznie zjawiska zbiorowe. Każda opinia, jak powiedziałem, była w istocie głosowaniem za jakimś światopoglądem, stanowiskiem, wspólnotą emocji czy interesu³⁷⁶.

A gdy zada się klasyczne pytanie: jak być szczęśliwym? Hamvas odpowiada, jak już wspomniano wcześniej: podążaj drogą przodków. Ale jak pojąć taką odpowiedź? Wyjątkowa wrażliwość, o której Hamvas wspomina w swoich esejach, to nic innego jak uspięne doświadczenie złotego wieku, a co za tym idzie – równie silne doświadczenie kryzysowe. Aby móc znieść tę przejmującą egzystencjalną dwoistość, musiał stworzyć język obejmujący podział świata na złoty wiek i apokalipsę i w duchu tego podziału budował podstawy swej twórczości.

Odnajdujemy tę dyskrepancję języka w jego twórczości, chociażby w „okrutnej” klarowność nazewnictwa, ponieważ „zepsucie” musi być nazwane, ów „demon” musi być uchwycony i nazwany, ale muzyka nienazwanego złotego wieku również powinna być ujęta. Hamvas filtruje tę geometrycznie ścisłą strukturę świata poprzez narrację eseistyczną. Niekiedy w krótkim esejku o owocach i winie pojawia się refleksja poświęcona sferze *sacrum*, czasem po prostu w połowie zdania, w luce o żółtej róży świecącej na błękicie porannego nieba, wprowadza grozę apokalipsy po to, aby czytelnik wiedział, że żyjemy w czasach katastrofy i końca. Swoimi esejami chce choć na chwilę wyrwać czytelnika ze stanu zapomnienia o prawdziwym domu, o złotym wieku, którego odblaski zachowały się w ciągłości ludzkiej egzystencji.

Dlatego też Hamvas, gdy mówi o podążaniu drogą przodków, wprowadza pojęcie „tradycji”. Badacze węgierscy wskazują, że pierwsze wątki takiej kategorii pojawiają się w pismach Hamvasa już w latach trzydziestych XX wieku. „Tradycja” (*hagyomány*) to odpowiedź na przekonanie wynikające z niezrozumienia podstawowego doświadczenia istnienia przez człowieka³⁷⁷. Istnienie jest doświadczeniem bardzo osobistym, wielopłaszczyznowym i nieustannie rozwijającym się. Podstawową formą doświadczenia jest

³⁷⁶ B. Hamvas, *Złote dni*, w *Księża gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 35.

³⁷⁷ Tamże.

jedność naszej osobistej egzystencji. To jedyne, w czym mieści się pełne bogactwo bycia. Doświadczenie życiowe w wielu esejach Hamvasa wyrasta z korzeni, przez metaforyczne odsłanianie tajemnicy bycia. To w tych licznych odsłonach zawarte jest prywatna praktyka życia, która spotyka się z momentami pierwotnymi w historii ludzkości i jej nieustannym działaniu się. W twórczości Hamvasa znajdziemy takie frazy, jak: „życie tutaj jest niezwykle”, „głęboka granica”, itp. Wszystkie ostrzegają, że jego podstawowe doświadczenie życiowe obudziło się na granicy, gdzie wciąż świeci „złote życie”, ale już chyli się ku upadkowi, niszczeje lub zanika. Stąd „powraca” według Węgry nieugaszony głód, stąd wściekłość dziecka na pseudoformy życia. Nie sposób nie pojąć, że ten gniew, często przypominający niekontrolowaną działania żywiołów, bierze się z pierwotnych przemyśleń dotyczących refleksji nad stworzeniem, nie sposób nie pojąć miłości do życia, która rodzi nienawiść do tego, co złe, „skorumpowane”³⁷⁸.

Kiedy oderwawszy się całkiem od terażniejszości, człowiek zanurza się w czasie minionym albo jeszcze nienadeszłym, nie oznacza to ani stanu nasycenia wspomnieniami, ani też oczekiwania upragnionej przyszłości, w istocie pozostaje bowiem wtedy nieobecny zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości, tak samo jak w terażniejszości, tylko zapuszcza się głębiej albo, co na to samo wychodzi, wznosi się wyżej; zdarzają się takie dni, tygodnie, nawet całe dłuższe okresy, w których niezdolny jest do przyjęcia w siebie czegokolwiek, i pozostając w stanie wypełnienia po brzegi, kołysze się na nim jak czółno³⁷⁹.

Człowiek w tym obrazie rzeczywistości nie może nie wiedzieć, że czyste życie zostało zepsute, i że tego kryzysu nie da się ukryć. Głównym znaczeniem Hamvasańskich prac wydaje się kwestia podmiotowego przeżycia i naświetlenie rozdzielania, właśnie owego „kryzysu” w bycie, w egzystencji. Uciekanie przed świadomością takiej rozdartej formy egzystowania jest *de facto* niszczeniem prawdziwego życia: „w złą psuje się nie tylko życie ludzkie. Cały świat odbija się echem zła. Atak zła na egzystencję, ponieważ nie jest grzechem, jest tym głębszy i potężniejszy. Zniszczenie dotyczy każdej części świata, obejmuje i zaciemnia stworzenie, jest próbą przerwania całego ciągu stworzenia. [...] Ewangelia uczy pojednania, ale nigdy nie przyczyniła się ani na jotę do zniszczenia”³⁸⁰.

³⁷⁸ Por. K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 163-165.

³⁷⁹ B. Hamvas, *Złote dni*, w *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt. s. 195.

³⁸⁰ K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas*, dz. cyt., s. 163-165.

Jak zatem powiązać skorumpowaną duszę, która zapomniała o prawdziwej egzystencji z prawdziwym byciem? Okazuje się to wyrazistsze dopiero wówczas, gdy dotrze się do trzeciego elementu tego obrazu rzeczywistości: wolności. W powieści filozoficznej *Karnawał*, w piątej pieśni karnawałowej, która jest wędrówką do piekła, bez wątpienia staje się jasne, dlaczego grzech nie jest złem pierwotnym, dlaczego „grzech oczekuje i otrzymuje przebaczenie”. Wydaje się, że rozumiemy, iż Bóg jest bezsilny wobec zniszczenia. Jednak w życiu pozagrobowym, gdzie Mihály Bormester, bohater *Karnawału*, jest prowadzony przez swojego mentora Henocha, tylko diabeł nie ma imienia. Istnienie diabła – właściwie jego nieistnienie – to nieustanny upadek. Mógł się zatrzymać w każdej chwili, bo też jest istotą stworzoną, więc jest wolny.

W tę wolność diabła – z którą nie żyje, to znaczy żyje źle według autora powieści – „Pan nie może interweniować, ani też nie może go wezwać, ponieważ upadek jest bezimienny”. Kryzys egzystencji to nic innego jak ciągłe zrywanie więzi. Szatan oddzieliwszy się od swojego źródła, sam nie będąc źródłem, nie ma mocy twórczej, nie ma imienia, pozostaje mu tylko jego upadek³⁸¹. Kryzys nie jest tworzony przez czas, czas go tylko ujawnia. Kryzys życia tworzy proces upływającego czasu³⁸². Józef Tischner pisze: „w godzinie kryzysu człowiek staje w obliczu podstawowego albo – albo: albo przewycięży chwilę słabości, albo sam zostanie pokonany. Sytuacja kryzysu wymaga skupienia sił wokół tego, co podstawowe, wymaga wyboru, od którego zależy dalszy los człowieka”³⁸³.

Na przełomie XIX i XX wieku Nietzsche odsłonił głęboką ranę kryzysu, ale znalazł także lekarstwo na rozpacz wywołaną kryzysem – był nim obłęd. Wydawało się, że po Nietschem niewiele więcej można było powiedzieć po nim, posuwając się w koleinach, które on wyznaczył. Wydawać się mogło w powszechnym rozumieniu, że jego przeznaczeniem było stać się prorokiem nowoczesności³⁸⁴.

Po raz drugi pojęcie kryzysu stało się centralnym problemem egzystencjalnym w okresie po I wojnie światowej, gdy na nowo trzeba było zdefiniować całokształt światobrazu. U Hamvasa zagadnienie to pojawia się razem z jego odczytywaniem pism Nietschego i Kierkegarda. Ale historycznie pojęcie „kryzys” należy do podstawowych, niedających się zastąpić pojęć języka greckiego. Wywiedziony z *krino* – znaczy – dzielić, wybierać,

³⁸¹ Por. B. Hamvas, *Karnawał*, t. I-III, Budapest 2014.

³⁸² Por. K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 163-165.

³⁸³ J. Tischner, *Kryzys myślenia w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 85.

³⁸⁴ L. Kołakowski *Cywilizacja na ławie oskarżonych w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, dz. cyt., s. 79.

decydować, osądzać; a w formie zwrotnej – mierzyć się, sprzeczać, walczyć z czymś. „Kryzys” oznaczać miał ostateczne, nieodwołalne. Pojęcie to ma oddawać charakter walki odnoszonej do fazy choroby, w której toczy się ostateczne starcie między życiem i śmiercią, ale nie nastąpiło jeszcze oczekiwane rozstrzygnięcie. W dziedzinie polityki – według Arystotelesa – chodziło o obronę lub ustanawianie prawa, do którego współkształtowania powołani byli wszyscy obywatele, ale także wszystkie decyzje polityczne, których przesłanką powinien być trafny osąd. W teologii, od czasu Nowego Testamentu, pojęcia *krisis*, *judicium*, oba przejęte z języka prawniczego, zyskują nowe, w pewnym sensie niedające się przelicytować znaczenie – sądu Bożego.

„Kryzys” to Sąd Ostateczny u kresu czasów³⁸⁵. Pojęcie to obejmowało zatem potencjalnie wszystkie sytuacje rozstrzygnięcia pojedynczego człowieka i jego wspólnoty. Zawsze chodziło o odpowiedni osąd pewnej ostatecznej alternatywy, przy czym możliwość urzeczywistnienia obu jej członów leżała w naturze rzeczy, o jaką szło. Pojęcie to ustanawiało pewien wymiar czasowy – gdybyśmy chcieli posłużyć się nowoczesną frazeologią – implikowało właściwie pewną teorię czasu. „Kryzys” wskazuje na fakt, że czas nagli, to stanowi jak się wydaje sens pojęcia. Gdy mówiono o „kryzysie”, zawsze towarzyszyła temu wiedza o niepewności i przymusie przewidywania, by uniknąć nieszczęścia lub znaleźć ratunek, przy czym czas dany po temu był – w zależności od wchodzących w grę dziedzin życia – w rozmaity sposób ograniczony. Dzieje pojęcia „kryzys” niejako spełniały się w językach fachowych, związanych z instytucją Kościoła i różnymi uniwersyteckimi fakultetami. Od przejścia greckiego słowa przez europejskie języki narodowe – od schyłku średniowiecza – następuje jego stopniowe i postępujące rozpowszechnianie. Pojęcie to zaczęło obejmować coraz to więcej dziedzin życia: politykę, psychologię, rozwijającą się ekonomię i w końcu na nowo odkrytą historię.

W XVIII wieku to pojęcie niejako usamodzielniało się. Medycznym jego sensem zaczęto posługiwać się świadomie jako metaforą, czynił tak np. Rousseau. „Kryzys” ma za sobą podobną karierę, co „rewolucja” i „postęp” – oba te pojęcia stały się terminami odnoszącymi się do czasu. Od epoki oświecenia ich przestrzenne czy przyrodnicze pragnienie ulatnia się stopniowo, pojęcia te zaczynają służyć przede wszystkim interpretacji dziejów. Widzimy to na przykład u Leibniza, który dokonujący się w czasie wojny północnej awans cesarstwa rosyjskiego uznał za oznakę wyłaniania się nowej konstelacji światowej. Nazwa ta wkroczyła zatem w horyzont filozofii dziejów, więcej nawet, otworzyło ten horyzont,

³⁸⁵ Tamże, s. 79.

który w ciągu XVIII wieku miało w coraz to większej mierze wypełniać. „Kryzys” awansuje do podstawowego pojęcia filozofii dziejów, pretendującego do interpretacji całego ich przebiegu z punktu widzenia diagnozy danej epoki. Przynajmniej od rewolucji francuskiej „kryzys” staje się głównym narzędziem interpretacji tak politycznych, jak i społecznych dziejów. To samo powiedzieć można o długim procesie rewolucji przemysłowej, któremu towarzyszy i wpływa nań naukowo uszczegółowiona teoria kryzysów i koniunktury.

W XIX wieku nie stworzono żadnej jasnej teorii kryzysów, która miałaby służyć całościowym ujęciom dziejów. Nawet Marks, dążący do połączenia swej teorii ekonomicznej z filozofią dziejów, ugrzązł przy pracy nad teorią kryzysów. W XX wieku teorie kryzysów ograniczały się do specjalnych dziedzin. Globalne teorie kryzysów, podobne tym, leżącym *implicite* u podstaw filozofii dziejów XVIII i XIX wieku, szybko zyskiwały reputację niepoważnych, bo nie mogących się wykazać dostatecznym pokryciem i ugruntowaniem w empirii.³⁸⁶

Ale czy Reinhart Koselleck miał rację, mówiąc, że teorie kryzysów XIX wieku, szybko zyskiwały reputację niepoważnych, bo niemogących się wykazać dostatecznym pokryciem i ugruntowaniem w empirii. A może właśnie odpowiedzią na ten zarzut jest obraz rzeczywistości Béli Hamvasa? W przypadku węgierskiego myśliciela przede wszystkim trzeba mówić o samym kryzysie jako o zjawisku bytowym. Ten punkt ma na celu zarysowanie „kryzysu” jako zjawiska światowego, ale o charakterze egzystencjalnym. Nadto, konieczne jest omówienie historii kryzysologii, w ogóle rozumianej jako nauki o kryzysie. Ma to na celu wskazanie punktu wyjścia literatury kryzysowej, linii jej rozwoju oraz roli i znaczenia, ale ten wątek, choć niezwykle interesujący, ze względu na swoje bogactwo znacznie przekracza zadania i cele postawione w rozprawie. Choć jest to niewątpliwie interesujące pole badawcze.

Kryzys jako wydarzenie stał się zagmatwany i problematyczny dla życia społecznego, dla jego struktury lub całego porządku strukturalnego i intelektualnego ludzi. W Hamvasańskiej myśli jest ważna subiektywna świadomość kryzysu, nieustępliwość zjawiska kryzysu ma charakter egzystencjalny i wpływa na całokształt ludzkiego bycia. To właśnie temu towarzyszy poczucie niepewności i fatalności. Hamvas dopuszcza jednak warunek powrotu do normalności³⁸⁷.

³⁸⁶ Por. R. Koselleck *Kilka problemów z dziejów pojęcia kryzys w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, dz. cyt., s. 60-63.

³⁸⁷ O tym, że zmiany są konieczne i naturalne pisał Kołakowski w artykule *Cywilizacja na ławie oskarżonych w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, dz. cyt., s. 73. „Cokolwiek znaczy, pewną jest rzeczą, że nowoczesność tak samo nie jest nowoczesna, jak ataki na nowoczesność. Melancholijne wyrażenia w rodzaju „ach, w

Aby ustalić charakter kryzysu, nie pozostaje nic innego jak postawienie pytania, czym jest kryzys w życiu współczesnego człowieka. Jednak do tego trzeba wiedzieć, kim jest współczesny człowiek. Według Eliota każdy, kto czytał *Wyznania* Rousseau. Valéry pisze, że współczesnego Europejczyka charakteryzują trzy cechy: po pierwsze mieszka na terenach należących niegdyś do Cesarstwa Rzymskiego, po drugie jest chrześcijaninem i po trzecie jest spadkobiercą ducha greckiego. W obu definicjach jest coś sztywno niezręcznego: są zbyt statyczne. Jest prawdopodobne, że tym, co charakteryzuje współczesnego człowieka, nie jest sytuacja zakończona, ale raczej niedokończona walka. Współczesny człowiek to napięcie przeciwieństw: dramatyczna sytuacja. Stoi w zderzeniu sił historycznych. A najwięcej, co można powiedzieć o tym człowieku, to nie to, jakie pierwiastki nosi w sobie, ale to, jaką dramatyczną sytuację te elementy stwarzają³⁸⁸.

Możemy wskazać dwa aspekty takiego myślenia. Pierwszy z nich ma wymiar historyczny, który swoim zasięgiem obejmuje wszelkie wojny, rewolucje i następujące po nich trudności polityczne lub społeczne, które mogły mieć konsekwencje moralne i inne – kryzysy finansowe, agrarne, handlowe, przemysłowe czy religijne. Poza tym, kryzys z jednej strony to nierozwiązywalna struktura problemowa, ale także ostateczna sytuacja graniczna, aby móc dookreślić to precyzyjniej, dzisiejszy „kryzys” to *eschaton*³⁸⁹, koniec wszystkiego, ostateczne przeznaczenie świata.

W tym miejscu i w związku z pytaniem o „kryzys” u Hamvasa należy poczynić ważne stwierdzenie. Ludzki świat znalazł się w kryzysie, czyli że świat zrealizował lub realizuje ostateczną sytuację graniczną. Wydaje się jednak, że sytuacja ta wcale nie jest wyjątkowa i nie

dzisiejszych czasach „nie ma już...”, „jak to kiedyś bywało...” i podobne, kontrastujące znieprawioną teraźniejszość z minioną glorią, są zapewne równie stare jak rodzaj ludzki: znajdujemy je w Biblii i w Odysei. Można sobie wyobrazić paleolitycznych nomadów, którzy opierają się z gniewem szaleńczemu pomysłowi, iż byłoby ludziom lepiej, gdyby mieli stałe miejsca zamieszkania lub przepowiadają rychłą degenerację ludzkości w wyniku złowrogiego wynalazku koła. Spojrzenie na dzieje ludzkie jako proces nieustającej degradacji należy, jak wiemy, do wątków mitologicznych w różnych częściach świata, włączając symbol wygnania i opisu pięciu wieków w poemacie Hezjoda. Częstość takich mitów podpowiada, że niezależnie od innych swoich funkcji społecznych i poznawczych dają one wyraz ogólnoludzkiej konserwatywnej nieufności do zmian, podejrzaniu, że „postęp”, jeżeli się bliżej przyjrzeć, postępowaniem zgoła nie jest, niechęci do zgody na naruszenia ustalonego porządku rzeczy, jakkolwiek te naruszenia mogłyby się wydawać korzystne. Zmiany jednakowoż postępują i znajdują zazwyczaj pod dostatkiem entuzjastycznych zwolenników.”

³⁸⁸ B. Hamvas, *A Világválság* [dostęp: 23.03.2023] <https://www.scribd.com/document/38148389/Hamvas-Bela-A-vilagvalsag>

³⁸⁹ Por. B. Hamvas, *A Világválság* [dostęp: 23.03.2023] <https://www.scribd.com/document/38148389/Hamvas-Bela-A-vilagvalsag>

jest charakterystyczna dla dzisiejszego czasu historycznego, w rozumieniu współczesności. Jest to naturalny sposób, w jaki ludzki świat dochodzi do granic i zmienia się. Ale kryzys racjonalizmu oznacza zawsze kryzys człowieka i jego wytworów. Proponowana formuła kryzysu stara się więc ogarnąć całość, poczynając od źródła. Ukazuje zarazem drogę poszukiwań, proponuje przeanalizowanie sprawy myślenia. Myślenie jest tą cudowną właściwością ducha, która potrafi się odrodzić z swych własnych popiołów. Powstaje jedynie pytanie: jakie są warunki owego odrodzenia?³⁹⁰.

Kryzys to przecież nic innego jak wstrząs świata, który uświadamia człowiekowi jego ostateczną i graniczną sytuację. Hamvas uważa, że w „kryzysie” objawia się odwieczna i pierwotnie „ludzka” sytuacja człowieka. To jest naturalny stan cywilizacji. Zawsze był kryzys, tylko ludzkość ukrywała się przed nim i ignorowała go, a przynajmniej, według Hamvasa, człowiek wolał się ukryć przed prawdą egzystencjalną. Takie przekonania o kryzysie nie jako zjawisku historycznym dnia dzisiejszego, ale rozciągające się na powszechną historię ludzkości odnajdujemy w słowach:

Współczesny człowiek musi zająć stanowisko w tych dwóch nurtach. Nigdy nie możesz wyraźnie zatrzymać się na jednym. Każda osoba musi stworzyć nowy związek, rozwiązać problem na różne sposoby. Bo dramatyczna sytuacja współczesnego człowieka jest właśnie równowagą, którą ustanawia i może ustanowić między całkowitym niezadowoleniem z kultury a całkowitą jej aprobatą kultury. Współczesny człowiek nigdy nie może być ani jednym, ani drugim. Dramat polega właśnie na tym, że jest jednym i drugim i że musi walczyć z tą dwoistością³⁹¹.

Świadomość kryzysu należy rozumieć jako specyficzną sytuację ludzkiej świadomości, która widzi, postrzega i rozpoznaje zjawiska jako kryzys i nie jest w stanie ich wypatrzeć w żaden inny sposób. W każdym przypadku owo pęknięcie bytowe, ów „kryzys” obnaża swój determinujący charakter i objawia się w świecie materialnym. Świadomość kryzysu ma charakter duchowo-psychologiczny i wyraża prawdę o bycie. To świadomość dwóch kwestii, którymi są: niepewność oraz śmiertelność. Jak rozumieć niepewność? Rzeczywistość, obraz rzeczywistości niejako się rozplywa, staje się rozmyty, nieuchwytny. To już nie jest podstawa o niezachwianych fundamentach. Człowiek nie stoi na pewnym gruncie.

³⁹⁰ J. Tischner, *Kryzys myślenia w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, dz. cyt., s. 87.

³⁹¹ B. Hamvas, *A Világválság*, dz. cyt., [dostęp: 23.03.2023]

Kierkegaard ujawnił ten lęk, uczynił zasadę „niebezpiecznego życia” najwyższym ludzkim wymogiem.

Niepewność według Hamvasa zwłaszcza gdy obserwował swoją współczesność przejawiała się we wszystkich dziedzinach życia. Jednym z symptomów takiej sytuacji wydaje się reguła, że prawa i aksjomaty nauki nieustannie rozpadają się i relatywizują. Innym uzewnętrznieniem jest to, że w polityce pojawia się tzw. przerysowana forma „pewności”. W dziedzinie kultury, jak mówi sam eseista, podobnie jak w społeczeństwie, niepewność wyłania się z „tysiąca twarzy”, z każdego pytania.

Dramatem współczesnego człowieka jest przeciwieństwo tych dwóch duchów; innymi słowy: to dramatyczne napięcie tworzy współczesnego człowieka. To naturalne, że teraz nie chodzi o pierwotny dramat: kryzys nie polega na sprzeciwie wobec wielkiego dziedzictwa kulturowego i niezadowoleniu z niego, ale na zintegrowaniu tego sprzeciwu. Z jednej strony niezadowolenie – ucieczka w świat marzeń i – lęk przed rzeczywistością – dystans do życia, z drugiej: kreacja – rzeczywistość – bohaterstwo, wszędzie przeplatane swoim przeciwieństwem, rozwijające się w całą duchowość. Najgłębszym przeżyciem współczesnego Europejczyka jest to dramatyczne zderzenie i tylko ten człowiek ma dziś pełną i prawdziwą obecność w czasie, który może uczynić dramat aktualnym, a im pełniej go czyni aktualnym, tym bardziej jest obecny. Im dalej jesteś od tego, tym bardziej powierzchownie go doświadczasz, tym mniej żyjesz teraźniejszością³⁹².

Człowiek to egzystencja tworząca się w napięciu zdeterminowanym przez „kryzys” widziana jako przesilenie. „Człowiek na nic się nie zda. Kto jest nietknięty (niewinny), poprzez świat pozostaje niewykształcony, a kto jest wykształcony, staje się skorumpowany”³⁹³.

W pierwszym tomie *Patmos* już od samego początku filozof roztacza przed czytelnikami wizję społeczeństwa skorumpowanego, w którym człowiek zmuszony jest egzystować. Lecz trzeba się tutaj zatrzymać nad terminem „korupcja”, które w koncepcji filozoficznej Hamvasa ma szczególne, ontologiczne znaczenie. Pojęcie korupcji dla węgierskiego filozofa jednoznacznie określa stan egzystencjalny, w którym każde wykroczenie poza minimum życiowe wiąże się już z moralnym poświęceniem. W tym określonym typie społeczeństwa element pracy ludzkiej (czegokolwiek by ona dotyczyła) nigdy nie jest proporcjonalnie dobrze

³⁹² Por. B. Hamvas, *A Világválság* [dostęp: 23.03.2023] <https://www.scribd.com/document/38148389/Hamvas-Bela-A-vilagvalsag>

³⁹³ B. Hamvas *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 7.

wynagradzany. Dlatego człowiek, jeśli chce godnie egzystować, musi wybrać jedną z dwóch dróg. Po pierwsze, być biednym, anonimowym i zginąć w tłumie, jak arlekin, postać z *commedii dell'arte*, lub po drugie, *to be a villain*, czyli zgodzić się z diaboliczną nostalgią, na byt poddany demoralizującym siłom. W takiej społeczności rzadko kiedy pojawiają się jednostki na wyjątkowym poziomie moralnym. Dlatego człowiek jest raczej lichym łobuzem wybierającymi drugą drogę życiową.

Nie dość więc, że kłamie, to jeszcze musi udowodnić, że ma rację. Filozof węgierski ocenia kondycję ludzką jako uproszczoną moralność³⁹⁴ i złe rozpoznanie sumienia (sumienie źle nakierowane, przyciszone)³⁹⁵. Owa uproszczona moralność nie jest niczym innym jak funkcjonowaniem w miejscu wyrugowanej prawdy, a złe rozpoznanie sumienia – działaniem w „bezprawnym posiadaniu” świata. W tej koncepcji człowiek w zasadzie znajduje się w sytuacji bez wyjścia, bo jakiegokolwiek wyboru by dokonał, zawsze jest to wybór związany z obarczeniem się grzechem tego świata.

Dlatego Hamvas próbuje ostrzec społeczeństwo przed nadchodzącą katastrofą, za pomocą przemyślanej metaforycznej wizji. Mianowicie przepowiada, że najbliższej nadchodzącej epoce gatunkiem panującym na ziemi nie będzie już człowiek, lecz istota najbardziej przypominająca ptaka, nade wszystko sępa, ale częściowo również owada. Jego trzeszczące podczas lotu skrzydła, szyja, głowa i nogi zakończone ostrymi jak szkło pazurami pokryte będą zrogowaciałą skórą. Nikt nie jest w stanie przed stadem takich potworów się obronić. Jak się nazywa ten nowy gatunek. Teresa Worowska³⁹⁶ wymyśliła polskie określenie: czernic, co naprowadza na znaczenie czerni, motłochu. I zapewne jedynie sztuka, a zasadniczo niektórzy z jej przedstawicieli (Rabelais, Cervantes, Szekspir, Bach, Velázquez, Goethe, Beethoven, Cézanne) potrafią wyjść z tego nacisku nihilizmu obronną ręką. Tym bardziej że Hamvas wyraźnie pokazuje, że zadaniem człowieka jest samorealizacja, jest to wyzwanie postawione ludzkiej egzystencji. Trudne, bo łatwiej jest popaść w „moralność świata”, bo jak sam autor zauważa, nikt nie jest w stanie sam na dłuższą metę być pomijanym i biednym³⁹⁷.

³⁹⁴ „Direkt moral” (prosta moralność) – pojęcie Hamvasa odnoszące się do życia w przestrzeni pozbawionej prawdy, egocentryzm, tworzące rewolucję, a nie wspólnotę; Cz. Gábor *Hamvas szótár*, Budapest 2001.

³⁹⁵ „Rossz lelkiismeret” – pojęcie Béli Hamvasa odnoszące się do stanu egzystencjonalnego polegającego na złym rozpoznaniu sumienia, jest to życie w sferze zawłaszczenia skorumpowanego świata. Tamże.

³⁹⁶ B. Hamvas, *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 22.

³⁹⁷ B. Hamvas *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 13.

Zadanie samorealizacji angażuje wszystkie siły ludzkie, ale pomimo tego rezultat i tak zawsze pozostaje wyłącznie fragmentaryczny.

Ten trud przypominający syzyfową pracę jest jednak tym, co nadaje ludzkiej egzystencji wymiar godności i chwały³⁹⁸. Postawa przyjmowana przez ogół jest hołdowaniem światu. Jest to nastawienie, które Hamvas nazywa wygodną postawą życiową, ale skrajnie zdemoralizowaną. Konsekwencją takiej wizji człowieka jest to, że świat jest mu w gruncie rzeczy obcy i niedostępny. Pozostaje miejscem, w którym on żyje, ale nigdy nie jest w domu³⁹⁹. Należy nadto zwrócić uwagę, że gdy w filozoficznych rozważaniach Hamvas mówi „świat”, ma na myśli cały czas tę pozorną, nieprawdziwą, rozproszoną egzystencję. „Świat” nie jest światem natury, ale jest światem „ludzkiej egzystencji”, cywilizacją.

Słowa Świat używamy dwojako. W pierwszym rozumieniu mówimy o greckim kosmosie, a w drugim mówimy o Świecie, w którym człowiek żyje, ale nie jest w domu. Z Naturą, to jest z kosmosem jak mówią, nie ma większych problemów (...) To z czym jest problem, to zawsze jest Świat⁴⁰⁰.

Świat jest miejscem walki. Rodzi się w wyniku ciągłego napięcia i ścierania się dwóch sił: prostej moralności i złego rozpoznania sumienia⁴⁰¹. Świat jest miejscem kłamstwa, w którym nie jest ono moralnym złem, ale podstawą moralnego zła⁴⁰². Im człowiek bardziej zaangażowany w świat, tym bardziej zdradza, jak mówi myśliciel – prawdę, czyli swoją duszę. Jeśli człowiek chce egzystować, w złym świecie, musi zdradzić samego siebie. To jest bezwzględny determinizm świata. Z drugiej strony takie ciągle poddawanie się światu działa na człowieka jak narkotyk, człowiek nie umie już żyć bez tego skorumpowania, potrzebuje go coraz więcej i więcej, na takiej zasadzie, jak narkoman potrzebuje coraz więcej i więcej narkotyków.

Jak ocenić kondycję świata, w którym żyjemy? Hamvas proponuje następującą diagnozę na podstawie analizy historycznej dziejów ludzkości. Świat ukazuje nam się w trzech

³⁹⁸ Tamże, s. 15.

³⁹⁹ Tamże, s. 17.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 19.

⁴⁰¹ Tamże, s. 20.

⁴⁰² Tamże, s. 20.

odsłonach: w pierwszym okresie odkrywamy krótkotrwałą prostą moralność (antyk i średniowiecze), w drugim zaś mamy do czynienia ze złym rozpoznaniem sumienia i to jest nowożytność, a trzeci okres to współczesność, przedstawiająca się apokaliptyczny kres. Permanentna tortura⁴⁰³, wręcz swoista bezdomność.

Nie ma innej drogi: prosta moralność lub złe rozpoznanie sumienia. Kto jest nigdzie, ten jest bezdomny⁴⁰⁴.

Bezdomność, do której odwołuje się węgierski myśliciel, jest pojęciem pojawiającym się we wczesnych pracach Heideggera. Ta Heideggerowska bezdomność wskazuje na wyobcowanie jednostki w świecie.

Właściwa bieda zamieszkiwania polega na tym, że śmiertelni dopiero szukają od nowa istoty zamieszkiwania, że muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania. A jeśli brak ojczyzny [*Heimatlosigkeit*] polega na tym, że nie myśli on jeszcze właściwego głodu mieszkaniowego, jako tej biedy, o którą chodzi? Wszelako, jeśli tylko człowiek namyśla się nad brakiem ojczyzny, nie jest już ona niedolą

– tak w *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger wyznacza pole semantyczne bycia w świecie jako zamieszkiwania świata⁴⁰⁵. Człowiek żyjący tu i teraz egzystuje w warunkach narzuconych. Nie ma własnego wyboru. Jest wrzucony w świat, którego praw nie tworzył. I tutaj pojawia się pewien problem, mianowicie jeśli człowiek nie jest współtwórcą praw rządzących światem, a z drugiej strony mówimy o tym, że ten świat nie jest światem natury, to kto go stworzył, jeśli nie człowiek? Absolut stworzył Naturę, grecki kosmos i nas w nim żyjących. Zatem człowiek w którymś momencie swojego historycznego istnienia poniekąd sam sobie narzucił ów determinizm. Hamvas mówi, że my „nie żyjemy, my kradniemy życie”⁴⁰⁶, wzmacniając tę myśl następująco:

Świat ma wyłącznie jedną logikę: jeśli się już czegoś dokonało, teraz trzeba już znosić wszelkie tego konsekwencje. Jak mówi Tora (...) Tak jak mówi mądrość przez wieki, lub jak naucza

⁴⁰³ Tamże, s. 31.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 32.

⁴⁰⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁰⁶ B. Hamvas *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 28.

Budda: wszystkie nasze czyny, i myśli, i ruchy, i słowa są konsekwencjami słów, myśli i czynów naszych poprzednich egzystencji⁴⁰⁷.

Stworzyliśmy sobie świat całkowicie niezależny od podmiotu. Nie ma człowieka – nie ma podmiotu. W ten sposób dochodzimy do tego, czym jest „kryzys” w koncepcji Hamvasa. „Kryzys” należy rozumieć jako zjawisko dynamiczne, ściśle związane ze strukturą bytu. Jest to swego rodzaju przesilenie, napięcie egzystencjalne, w którym osadzony jest człowiek i świat, w którym on funkcjonuje.

Kto swego bytu nie umieści w kryzysie, staje się pseudoegzystencją. Co znaczy tyle, że jeśli ktokolwiek z jakiegoś powodu ukryje przed sobą wiedzę o kryzysie, staje się pozczasowym, zatem nie istnieje. Nic nie znaczy. Sam siebie wymazuje z historii⁴⁰⁸.

Człowieka wypierającego wiedzę o swoim stanie egzystencjalnym, żyjącego tak, jakby nic się nie stało, Hamvas nazywa *l'homme absurde*⁴⁰⁹.

Człowiek otrzymuje życie. Ale miejsce swojego bytu w życiu, uratowanego przed wszystkimi wpływami, człowiek musi już znaleźć sam (...). Tak łączy się realizm egzystencji, wolność, pragnienia, doskonała nieśmiertelność⁴¹⁰.

Jakie są konsekwencje kryzysu? O relacji człowiek a społeczność Hamvas mówi, że identyfikować się z narodem to nic innego jak być zdeformowanym, w znaczeniu – dopasowanym według jakiegoś sposobu, jak hołdować temu zdeformowaniu, a wszystkim, co niezdeformowane, pogardzać. Patrząc z perspektywy pewnej uogólnionej „normalności”,

⁴⁰⁷ Tamże, s. 29.

⁴⁰⁸ B. Hamvas *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 33.

⁴⁰⁹ Termin nawiązuje do pojęcia, jaki stosował w swoich pismach Albert Camus. Powiadał on, że człowiek absurdalny żyje bez odwołań i zadowala się tym, co ma, zna własne granice. Pewien wolności, która ma swój kres, buntu bez przyszłości i świadomości, która nie przetrwa, zamyka swą przygodę w czasie życia [A. Camus, *Człowiek absurdalny*, przekł. J. Guze, w: tegoż, *Eseje*, Warszawa 1984, s. 149]. Mimo terminologicznych podobieństw stanowiska prezentowane w tym względzie przez Hamvasa jest zdecydowanie odmienne.

⁴¹⁰ Tamże, s. 35.

każdy przejaw tego, co społecznie zgodne, jest swego rodzaju zdeformowaniem. Jeśli jakaś szczególna deformacja wzmocni się i wyzwoli, wręcz wyrwie się ze swojego stanu – *status quo*, staje się wówczas wyjątkowo agresywna, narzucając swoje zdeformowanie jako normę przyjętą wobec innych przejawów zdeformowania. Hamvas przeprowadza swoją refleksję na przykładzie tego, czym jest niemieckość, ale jest to wyłącznie pretekst do refleksji nad określonym charakterem relacji społecznych, w jakie jest wplątany współczesny człowiek.

Pisarz wskazuje na pewien wyjątkowy, uniwersalistyczny stan ducha Europy, gdy pozostawała ona pod wpływem łaciny i gdy pojęcia naukowe opisywały świat w języku uniwersalnym, a nie subiektywnym. Języki subiektywne, obarczone konotacjami historycznymi, nie mogą oddać uniwersalistycznego ducha nauki⁴¹¹. Rozłam językowy, jaki się dokonał w obszarze kultury, ma ogromne konsekwencje w sferze nauki. Mianowicie chodzi tutaj o to, czy możemy mówić o czymś takim, jak obiektywny i niezależny język nauki przedstawiający obiektywny świat. Jawi się tutaj nowa postać kryzysu, w którym obojętny wobec ludzkich wartości świat, bezosobowa antyegzystencja próbuje zniszczyć ludzkie życie⁴¹². Ale to nie świat jest obojętny, antyegzystencjalny, antyludzki, lecz nauka. Nauka jest bytem samym w sobie, mającym przed sobą niemal nieograniczone możliwości. Hamvas podkreśla, że nauka zasadniczo przypomina wielki dom handlowy, a naukowiec zyskuje w nim pierwszorzędną autorytet⁴¹³. Bez nauki nie byłoby, niestety, także wielu okrucieństw, chociażby faszyzmu, gułagów, obozów koncentracyjnych, Hiroszimy.

W drugiej połowie XX wieku człowiek znajduje się w nieustannym lęku nie tylko dlatego, że potęga nauki może go zmieść ze świata w każdej chwili, ale i dlatego, że może pozostawić go przy życiu, ale wyciętym ze wszelkiej normalności (...) w wegetatywnej formie, która już nie ma żadnego znaczenia, ciężkości, piękna, prawdy, powagi ani światłości⁴¹⁴.

Z takiej perspektywy nauka staje się narzędziem władzy, i to nie jej poszczególne dyscypliny, ale pojęta całościowo. Hamvas uważa, że nauce jako takiej nie można zarzucić, że tworzy świat, ale że tworzy jego obraz, z którym człowiek cały czas się zderza, egzystuje w ciągłej z

⁴¹¹ Tamże, s. 82-83.

⁴¹² Tamże, s. 85.

⁴¹³ B. Hamvas *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 86-88.

⁴¹⁴ Tamże, s. 86-88.

nim konfrontacji. W swojej postawie badawczej pozostaje w charakterze diagnozującego lekarza wobec chorego świata. I ukrywa się za sformułowaniem „wszystko to jest niedowodliwe”⁴¹⁵. Zdaje się, że nauka całą swoją energię skupia na tworzeniu zamkniętego i uporządkowanego systemu wiedzy, a nie na poznawaniu świata. W tej architektonicznej konstrukcji pojawia się problem, mianowicie nauka zaczyna przybierać postać wiedzy absolutnej, co w konsekwencji prowadzi do niedających się przewidzieć konsekwencji.

Historia zna już okresy, w których pewne twierdzenia uzurpowały sobie miano ostatecznych. Filozof wskazuje m.in. na średniowiecze, w którym prawda absolutna – dogmatyczna, uzyskała konkretną strukturę, którą możemy uznać za zamknięty system. Zauważa, że struktura współczesnej nauki zbudowana jest na wzór swojej średniowiecznej poprzedniczki, dogmatyki, która jednak w starciu z rzeczywistością rozpadła się jak domek z kart⁴¹⁶.

Heideggerowskie zapomnienie bycia⁴¹⁷ przez naukę przejawia się na trzech poziomach: po pierwsze, ogłasza, że jej siła tkwi w ukazywaniu prawdy, choć tkwi raczej w nie ukazywaniu prawdy, a w określonej strukturze przypominającej organizm, który stworzyła. Po drugie, ogłasza, że jest obiektywna, gdy faktycznie pozostaje ona wobec człowieka antyhumanitarna, antyegzystencjalna. Po trzecie wreszcie ogłasza, że poszukuje prawdy, mimo że realnie skupia się na konstruowaniu wszelkiego rodzaju twierdzeń⁴¹⁸. W momencie, gdy nauka staje wbrew prawdzie, struktura prawdy o bycie staje się zbudowanym systemem kłamstwa o bycie, który nie jest w stanie poznawczo wykroczyć poza obszar wyznaczony granicami systemu. Nauka jako system twierdzeń utraciła relację z tym, co prawdziwe, z bytem. Toteż pomiędzy „nauką” a prawdziwym światem zewnętrznym rodzi się fałszywa komunikacja, co sprowadza się do tego, że wszystko, o czym mówi „system”, ma fałszywe brzmienie⁴¹⁹. Hamvas wraca do sugestii, że człowiek jako taki zwykle poddaje się pobieżnej, niemal „gazetowej” wiedzy o sobie, o świecie, w którym egzystuje. Wskazuje, że łatwo ulega on naporowi naukowego obrazu świata, który jest czystym złudzeniem, po prostu jakimś nieprawdziwym lub też nie do końca prawdziwym obrazem świata.

⁴¹⁵ Tamże.

⁴¹⁶ Tamże, s. 89.

⁴¹⁷ Zob. R. Rożdżeński, *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologia*, „Logos i Ethos” 1991 nr 1, s. 17-26.

⁴¹⁸ B. Hamvas, *Patmos*, t. I, dz. cyt., s. 92.

⁴¹⁹ Tamże, s. 93

Rzeczywistość kryzysu ma stronę subiektywną i obiektywną. Niepewność i kryzys są ze sobą powiązane jak podmiot i przedmiot: nie istnieją bez siebie. Drugą charakterystyczną cechą świadomości kryzysowej jest to, że ludzie posiadający tę świadomość rozumieją swoją skończoność. Mówiąc dokładniej, człowiek zyskujący świadomość skończoności, ujawniającą się w „kryzysie”, równocześnie zaczyna rozumieć, że nieuchronność kryzysu jest konieczna. Z tego punktu widzenia wydaje się, że osoba żyjąca w kryzysie właściwie boi się kreacji i form życia pojawiających się w kulturze, państwie, polityce, gospodarce i nauce. Ten niepokój, pośpiech i „nerwowość” można odczuwać we wszystkich dziedzinach uniwersalnego życia człowieka, ale zagrożenie to jest tylko wówczas niebezpieczne dla cywilizacji, gdy człowiek jest w niej faktycznie zanurzony.

Oczywiście człowiek kolektywu woli spozstrzeć to zagrożenie jako zewnętrzne. Dobrze odzwierciedla to uwaga Tischnera, że współczesny kryzys tym się właśnie znamionuje, że jest niezbywalnym składnikiem naszego świata – nasz świat i jego rozwój został osadzony na kryzysie, jak muzyka na instrumencie. Może poprzednie kryzysy były inne, ale ten jest taki, jaki jest. Jest to kryzys niepewności. Budujemy nasz świat z głębin własnej niepewności. Gdybyśmy osiągnęli jakąś pewność, przestalibyśmy budować. Nawet wizja totalnej katastrofy jest nam potrzebna do tego rodzaju działania⁴²⁰.

4.8. Tradycja” i „realizacja” – metafizyczne imperatywy antropologiczne

Dzięki udziałowi w I wojnie światowej Hamvas doznał nie tylko kruchości życia, ale i zdobył doświadczenie załamania wartości dotychczasowego europejskiego świata, który zniknął na zawsze. Na podobieństwo Kartezjusza, dzięki odniesionym ranom, w trakcie procesu rekonwalescencji oddaje się lekturom: Schopenhauera, Nietzschego, Kierkegaarda, poetów z wielu języków świata. W ten sposób Hamvas, z tym całym doświadczeniem traumatycznej wojny podszedł do Kierkegaarda z umysłem definitywnie zarażonym ideą kryzysu i ta fundamentalna postawa pozostała wyznaczyła zabarwienie całej jego działalności pisarskiej.

⁴²⁰ J. Tischner, *Kryzys myślenia*, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, dz. cyt., s. 93.

Jest najbardziej konsekwentnym przedstawicielem filozofii katastrofizmu⁴²¹ na Węgrzech, który pojawił się między dwiema wojnami. O znaczeniu Hamvasa świadczy dobitnie fakt, że w węgierskim życiu intelektualnym pod jego wpływem tworzy się pojęcie „kryzysologii”. Koncepcja kryzysu Kierkegaarda może nas zatem zainteresować nie tylko dlatego, że kryzys dla obu myślicieli miał charakter egzystencjalny, ale także dlatego, że Hamvas wyraźnie na podstawie tej myśli rozwinął własną, a to skierowało go w stronę filozofii egzystencji i życia.

W swojej pracy *Kryzys świata (Világválság)* z 1937 roku Hamvas prezentuje swój obraz rzeczywistości. Metodologicznie podchodzi do tego w ten sposób, że prace związane z kryzysem podzielił na trzy grupy. W pierwszej znaleźli się ci autorzy, którzy już przewidzieli problem i próbowali zwrócić uwagę na niezrównoważony stan kultury europejskiej. Najważniejszymi twórcami tych „proroczych kryzysologii” są według myśliciela węgierskiego: Kierkegaard, Nietzsche i Spengler. Podczas gdy oni wyjaśniali kryzys dogłębnie, na podstawowym poziomie, ci, którzy przyszli po nich, byli w stanie jedynie go opisać na płaszczyźnie – historycznej, politycznej, socjologicznej lub ekonomicznej – i odnotować symptomy z 1918 roku aż do wybuchu amerykańskiego kryzysu finansowego w 1929, kiedy to z oczu ludzi opadła zasłona faktów⁴²². To jest ta druga grupa twórców, u których według Hamvasa dochodzi wówczas do czegoś w rodzaju „otrzeźwienia” egzystencjonalnego:

Kierkegaard ujawnił to w swojej przełomowej książce o lęku. Drugi promował Friedrich Nietzsche, a ostateczny rezultat tego można podsumować w następujący sposób: uczynił zasadę „niebezpiecznego życia” nadrzędnym wymogiem człowieka. Chrześcijańska postawa apokaliptyczna obecnego stulecia rozwinęła się z troski Kierkegaarda; żądanie Nietzschego stało się podstawą nowego pogańskiego heroicznego zachowania. Te dwie idee spotykają się w tym, że częściowo ujawniają, a częściowo wymagają niepewności ludzkiej świadomości. Dla obu kryzys ma charakterystyczny aspekt świadomości będący produktem historycznej terażniejszości. Według Kierkegaarda i Nietzschego jest to troska między niebezpieczeństwami⁴²³.

⁴²¹ Zob. szerzej: Cz. Wróbel, *Katastrofizm – filozofia końca czy sposób diagnozy rzeczywistości*, „Historyka”, T. XXXV, 2005, s. 69-78; T. Wilkoń, *Katastrofizm w poezji polskiej w latach 1930-1939. Szkice literackie*, Katowice 2016.

⁴²² S. Farkas, *Válságból válságba* [dostęp: 25.02.2023]; <https://www.szepo.com/cikk/farkas-szilard-valsgbol-valsgba/>

⁴²³ Patrz: B. Hamvas, *Kryzys świata (Világválság)*, Budapest 1937.

Trzecim podejściem interpretacyjnym, według Hamvasa, należy nazwać epoką sekularyzacji, ponieważ wtedy dominowały te prace, które zupełnie nie nadają się do opisu kryzysu, gdyż dostrzegają tylko jedną formę jego manifestacji. Jego zdaniem zasadniczą cechą nowego kryzysu – i różniącego się od wszystkich poprzednich – jest jego nieustępliwość, co można przypisać faktowi, że jest to obecnie ogólnoświatowy kryzys społeczny i duchowy. Główna różnica w porównaniu z poprzednimi czasami polega na tym, że kryzys pojawił się teraz we wszystkich dziedzinach życia jednocześnie, więc stał się rozpoznawalny i nieunikniony. Zawsze przecież „był to kryzys, tylko ludzkość ukrywała się przed nim i nie zwracała na niego uwagi. Dziś rozpoznajemy tylko tę sytuację”⁴²⁴.

W eseju *Kryzys i katharsis* Hamvas klarownie wymienia możliwe reakcje na kryzys: możemy udawać, że kryzysu nie ma i możemy uciec w przyjemności. Taki stan jednak wskazuje na to, że człowiek jest świadomy kryzysu, ale zadowala się częściowymi rozwiązaniami, taka postawa jest w stanie jedynie pogłębić kryzys. „Przestarzałe”, a więc to, co próbuje uciec naturalnemu imperatywowi bytu, po prostu pozostaje w tyle za światem i wymyka się wspólnemu ludzkiemu przeznaczeniu. Oczywiście jest odczytanie takiej postawy jako konformistycznej. Zadowolenie się częściowymi rozwiązaniami nie jest niczym innym jak konformizmem egzystencjalnym.

Współczesny człowiek jest w stanie przewyciężyć kryzys, podążając następującą drogą: krytykuje własną epokę destrukcyjną krytyką, następnie jego aktywny bunt prowadzi do nihilizmu, który stwarza możliwość *katharsis*, czyli wyjścia z kryzysu. Nietrudno zauważyć, że ta droga egzystencjalna, którą można podążać „dowolnymi” krokami, jest dosyć kierkegaardowska. Hamvas bowiem daleki jest od mówienia o łatwej drodze do rozwiązania kryzysu, którą każdy może pójść, a jedynie pozostawiła trudną opcję, dostępną dla wybranych. Jego rozważania na temat grzechu i zła, wpisujące się w koncepcję kryzysu, są pod wieloma względami porównywalne z Kierkegaardowską interpretacją upadku w grzech, zgodnie z którą człowiek wybrał nie tylko zło, ale i wolność wynikającą ze świadomości grzechu. Wydaje się, że w tym momencie Hamvas dochodzi do tego samego punktu, co jego duński poprzednik: do niepokoju, który rodzi się w człowieku – i w historii ludzkości – jako konsekwencja grzechu.

Praca Hamvasa z 1943 r. zatytułowana *Niewidzialna historia* oznacza koniec okresu kryzysu i początek nowej ery. W tym zbiorze esejów stworzył najpełniejszą syntezę swoich przemyśleń na temat światowego kryzysu. O ile w pierwszym eseju – *Wiek Wodnika* –

⁴²⁴ S. Farkas, *Válságból válságba* [dostęp: 25.02.2023]; <https://www.szepo.com/cikk/farkas-szilard-valsgabol-valsgaba/>

otrzymujemy apokaliptyczną definicję epoki, o tyle w kolejnych pojawiają się próby rozwiązań: heroicznego, monastycznego, wspólnotowego, poetyckiego sposobu życia, a nawet przyjaźni, miłości. Łączy je jednak to, że pozostają tylko eksperymentami, co najwyżej oferują jednostce jakieś tymczasowe rozwiązanie, by odsunąć w czasie cierpienie. Takie odczytanie dzieła może przypominać spuściznę Kierkegaarda, z tą istotną różnicą, że Hamvas – w esejach otwierających i zamykających, które można rozumieć jako ramy utworu – ostatecznie neguje i dyskredytuje wszelkie możliwości. Jako jedyny sposób rozwiązania kryzysu podaje wewnętrzną przemianę każdej osoby, ponieważ według niego nie przyniesie to rezultatów, jeśli będziemy chcieli zmienić szczegóły, okoliczności zewnętrzne – a tak naprawdę pomożemy tylko pogłębić kryzys, jak widzieliśmy w wielu eksperymentach.

Kryzys musi tedy mieć wymiar osobisty, dla niego autentyczne istnienie oznacza nieustanne „wychodzenie z kryzysu”. Ewidentnie zmienia się stan osoby doświadczającej *katharsis*. W jego tekstach odnajdujemy prawdę religijną ponad religiami, w takim znaczeniu, że religia jest tylko zewnętrzną formą masowego, społecznego życia, a nie wewnętrzną duchowością. Według Hamvasa religia jest zagmatwaną i zaciemnioną formą tradycji, zawsze niedoskonałą realizacją, ponieważ istnieje tylko jedna tradycja – tradycja prawdy. Proces zaciemniania jest tym silniejszy, im więcej elementów społecznych, historycznych i etycznych dodaje się do danej religii⁴²⁵.

Droga do osiągnięcia autentycznej ludzkiej egzystencji, przełożenia tradycji na praktykę, wymaga nieustannego wysiłku. Jednocześnie bardzo ważne jest, że podobnie jak Kierkegaard, Hamvas również twierdził, że chrześcijaństwo nie ma ścieżki zewnętrznej, tylko wewnętrzną, tj. jego istoty nie można przenieść ani zapośredniczyć, człowiek sam musi jej doświadczyć. Dla obydwu myślicieli jest to „chrześcijaństwo wewnętrzne”, którego istotnym elementem jest subiektywna relacja Ja-Ty z Bogiem, prawdziwy sposób bycia. Według Hamvasa w historii filozofii europejskiej tylko filozofie egzystencji i życia są w stanie przyjąć tradycję, rozumianą tak jak powyżej i tym samym rozwiązać owe krytyczne napięcie rozumiane jako kryzys. W ich centrum znajduje się koncepcja autentyczności, którą wyraźnie uznał za mającą korzenie w Kierkegaardzie⁴²⁶.

Jak widać, duński myśliciel miał bezpośredni wpływ na kształtowanie refleksji Węgra. Dobrym tego przykładem jest esej Hamvasa *Duch i egzystencja (Szellem és*

⁴²⁵ F.Szilárd, Válságból válságba [dostęp: 25.02.2023]; <https://www.szepo.com/cikk/farkas-szilard-valsgbol-valsgaba/>

⁴²⁶ Tamże.

egzystencja), który nawet w wyborze tytułu pokazuje oddziaływanie wykładu Karla Jaspersa z 1935 roku, gdzie niemiecki autor opisuje nowatorstwo obu myślicieli egzystencjalnych tj. Kierkegaarda i Nietzschego. Zresztą, sam był zainspirowany myślą Kierkegaarda (wszak uznaje się go za jednego z pierwszych jego odkrywców), opisywał egzystencjalne sprzężenie w Nietzschem myśli i życia, postawy praktycznej i teoretycznej, czyniąc to w kategoriach ujawniających wpływ Duńczyka⁴²⁷.

Jak rozumieć określenie „metafizyczna determinacja” z tytułu podrozdziału *Ducha i egzystencji*? I o jakiej metafizyce jest mowa? Gdy używamy terminu „metafizyka”, odbiorca od razu może nakierować się na tradycyjne rozumienie tego pojęcia – jako teorię bytu istniejącego lub realnie istniejącego. Chodzi tutaj jednak o inne znaczenie metafizyki – jako ogólnej teorii bytu, czyli ontologii w jej pierwotnym rozumieniu. Metafizyka (z gr. */ta/ meta /ta/ physika*) - (co poza fizyką) – to oczywiście dział filozofii, rozmaicie jednak pojmowany, zależnie od koncepcji samej filozofii⁴²⁸.

Geneza nazwy „metafizyka” jest nieco przypadkowa: ma ona początkowo sens bardziej porządkowy, katalogowy niż ściśle merytoryczny. Zaproponował ją prawdopodobnie (niektórzy historycy filozofii kwestionują to autorstwo) Andronikos z Rodos, który porządkując spuściznę Arystotelesa, zauważył, że istnieją w niej rozprawy traktujące pewne podstawowe problemy filozoficzne w sposób ogólniejszy, niż czyni to fizyka – nauka zajmująca się badaniem rzeczywistości materialnej – a wobec tego umożliwiające przekroczenie jej zakresu w kierunku bytów niematerialnych. Stąd propozycja nazwania ksiąg następujących po fizyce *ta meta ta physika*⁴²⁹. Wyraz *meta* znaczyć jednak może nie tylko „po”, ale i „ponad” – i do tego właśnie znaczenia będą się późniejsi komentatorzy terminu „metafizyka” odwoływać. Interpretacje idą w dwóch kierunkach: w stronę akcentowania uniwersalności przedmiotu metafizyki, obejmującego całość bytu, albo w stronę ograniczania jej właściwego zakresu wyłącznie do przedmiotów niematerialnych, w szczególności ostatecznych przyczyn świata⁴³⁰.

⁴²⁷ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przekł. D. Stroińska, Łódź 2012 [tu ważny wprowadzający esej Artura Lewandowskiego *Egzystencja i transcendencja: Jaspersowska interpretacja życia i myśli Nietzschego*, s. 5-26].

⁴²⁸ E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 13-14.

⁴²⁹ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 21-23.

⁴³⁰ Tamże, s. 21-23.

Metafizyka tak rozumiana zatem obejmuje swoim zakresem teorię bytu faktycznie istniejącego w jego aspektach koniecznościowych, istotnościowych, teorię całokształtu tego, co istnieje i jego racji, naukę o strukturze naszego myślenia o świecie, ujawnialnej w sposobach mówienia o jego składnikach, rozważania o tym, co pozafizyczne, pozaprzyrodnicze, ponadnaturalne albo refleksje ekstrapolujące rezultaty nauk szczegółowych na całokształt rzeczywistości oraz zbiór zagadnień o charakterze światopoglądowym⁴³¹.

Dzieje pojmowania metafizyki ściśle wiążą się z dziejami pojmowania jej przedmiotu – bytu. Stróżewski przekonuje, że być może nie jest rzeczą przypadku, że „ontologia” zaczęła wypierać „metafizykę” wówczas, gdy teoria nieruchomych poruszycieli dożywała swych dni, a na horyzoncie nauki pojawiło się jedno prawo, tłumaczące zarówno spadanie jabłka, jak i ruchy planet. Przekraczanie materialności oznaczać może także odrzucenie sfery empirii, doświadczenia zmysłowego i rygorów związanych z naukami Immanuela Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* zaproponował tzw. przewrót kopernikański w filozofii, kładąc w ten sposób podwaliny filozofii transcendentalnej. Ta rewolucja polegała na zmianie relacji poznawczej⁴³².

Dążąc do najdokładniejszego opisu, czym jest metafizyka, jak też ją postrzega węgierski myśliciel i przy próbie odpowiedzi na pytanie, czy jego obraz rzeczywistości można utożsamić z rozumieniem kryzysu, jaki został przedstawiony we wcześniejszym podrozdziale, jako elementu konstytuującego byt, należy przypomnieć, że przedmiotem metafizyki jest rzeczywistość ujęta najpierw zmysłowo-intelektualnie od strony elementarnych przejawów jej istnienia i zróżnicowań, a potem (dzięki odpowiednim aktom intuicji) w aspekcie analogicznym i transcendentalnym. Wyjaśnienie tak ujętej rzeczywistości dokonuje się za pomocą osobliwego układu operacji myślowych, których znamieniem jest ustawiczny kontakt zmysłowo-intelektualny z rzeczami oraz intelektualizm i racjonalna redukcjonalność myślenia. Intelektualizm ten ujawnia się głównie w procesach uwyrażniania pojęcia bytu, czyli w dochodzeniu do tez podstawowo charakteryzujących rzeczywistość w aspekcie ogólnoegzystencjalnym. Redukcyjność zaś charakteryzuje czynności dyskursywnego okazywania ostatecznych i koniecznych racji ontycznych w wewnętrznej strukturze bytów.

Tezy metafizyki mają w zasadzie walor poznania nie do obalenia, bo swoiście analitycznego i zarazem realistycznego. Analityczność ta nie jest ugruntowana wyłącznie ani w regułach języka, ani w zdolności jakiegóż władzy poznawczej czy w formach umysłu, lecz

⁴³¹ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 354-357.

⁴³² Władysław Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 22.

jednocześnie w przedmiocie, dyspozycji intuicji intelektualnej i aparaturze pojęciowej. Pierwszorzędną podstawę stanowi wszakże przedmiot poznania. Analizę pojęciową dopełniają rozumowania, redukcyjne oraz apagogiczne, na podstawie konsekwencji filozoficznych stanowisk przeciwstawnych, znanych z dziejów filozofii. Ten sposób wyjaśniania metafizycznego jest zasadniczo wspólny wszystkim dyscyplinom metafizycznym, przynajmniej na końcowych etapach. Różnią się one głównie punktem wyjścia, wyjaśniają bowiem poszczególne typy bytów⁴³³.

Hamvas, przy całym swoim antysystemowym nastawieniu odnośnie do budowania systemowej filozofii w Hegłowskim duchu, według niego zamykającym ekspresję bytową, poniekąd sam buduje obraz rzeczywistości, który mając cechy konsekwentnych stwierdzeń dotyczących właśnie bytu i egzystencji, tworzy jego metafizykę. Stosuje on, wypada rzec, język nowej, niecodziennej metafizyki – odrzuca bowiem klasyczne zasady niesprzeczności i zasadę wyłączonego środka, proponując w zamian swoją *dialektykę kryzysu*. Metafizyka, napędzana przez „pragnienie metafizyczne” i oparta na rozmowie, jest sposobem obcowania z transcendencją – zauważa Waligóra. Według niego metafizyka to określenie bezpośredniego kontaktu z innym, synonim rozmowy, mówienia. Jest pytaniem o nieskończoność, o transcendencję; ontologia skupia uwagę na byciu jako takim, byciu obejmującym wszystko, nawet Boga⁴³⁴.

Świat rozumiem tylko wtedy, gdy patrząc na cud jego istnienia, odczuwam drżenie. Co nazywam cudem? Gdy to, co nadprzyrodzone, przenika naturę z góry i od środka. Gdy transcendencja wnika do świata konieczności. Nie wiem, co się dzieje poza jego granicą. To ponadrozumowe. Nie można tego pojąć, najwyżej przeżyć, tę atmosferę cudu. Nieporównanie bardziej intensywne od mojego istnienia poza jego granicą, Ja widzę tylko tyle, że coś przeświała konieczność, i to wszystko, co jestem w stanie wytrzymać. Nie dostrzegam logiki, nazywam więc cudem, jakby to było wyjątkiem lub działo się przypadkiem. Ale wiem, że bytowanie wyższe i intensywniejsze od mojego również posiada swoją logikę. I gdy mnie ona dotknie, wpadam w ekstazę, śpiewam, mam wizje, piszę wiersz czy tańczę na łące wśród kostrzewy. Bo cud rozumieją najlepiej mity i muzyka. *Alles steht im Wunder*. Cud jest logiką i magią zarazem, w jednej chwili i nierozdzielnie. Sens i wizja, Niewidzialne upostaciowione, duch i ciało. Rozdzielone albo, co znaczy to samo,

⁴³³ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 354-357.

⁴³⁴ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 139-141.

połączone. W duszy. Rozłączone albo, oznaczy to samo, stopione w jedno. Chwila cudu następuje wtedy, gdy coś się wypełnia, przelewa i wylewa. Urzeczywistnia⁴³⁵.

Skoro przyjmujemy założenie dotyczące Hamvasańskiego obrazu rzeczywistości o tym, że podstawą bycia jest dramatyczne napięcie tworzące człowieka, to jasne się staje, że „kryzys”, owe rozdarcie nie polega na sprzeciwie wobec wielkiego dziedzictwa kulturowego i niezadowoleniu z niego, ale na zintegrowaniu tego sprzeciwu. Z jednej strony niezadowolenie – ucieczka w świat marzeń oraz lęk przed rzeczywistością, którego konsekwencją jest dystans do życia, z drugiej – rzeczywista kreacja – bohaterstwo, wszędzie przeplatane swoim przeciwieństwem, rozwijające się w całą duchowość. Najgłębszym przeżyciem człowieka jest to dramatyczne zderzenie, a im pełniej go czyni aktualnym, tym bardziej byt staje się obecny – i odwrotnie – im człowiek bardziej oddala się od tego rozdarcia ontycznego, tym bardziej powierzchownie go doświadcza, tym mniej żyje terażniejszością⁴³⁶.

Jak kształtują się pojęcia „tradycji” oraz „realizacji” na tle dialektyki kryzysu? Pojęcie „tradycji” wyłania się w zbiorach *Scientia sacra*, które opisują pewien rodzaj symfonii na tle wszelkich kulturowych źródeł. W tym trzutomowym zbiorze pism odnajdujemy: święte opowieści tybetańskie, hinduskie, irańskie, Chaldejskie, egipskie, sufickie, południowoamerykańskie, Aleksandryjską gnozę, arianologię. Hamvas robi to po to, aby wykazać świadomość pierwotnej istoty, prawdziwego bytu. Naturalnie, nie jest to klasyczna synteza, a harmonijne zestawienie – właśnie rodzaj symfonii. Jego intencją nie jest uprawomocnianie przygodnych, częściowych i zmieniających się obiektywnych aspektów, lecz dążenie do odsłonięcia autentycznej subiektywności, jako że autentyczność i świadomość bytu są nierozłączne. Tradycja to ostateczne miejsce „spoczynku prawdy”, to duch, rodzaj jedności prehistorycznej, odzwierciedlającej prawdziwy byt⁴³⁷, strażnik ducha człowieczeństwa, sensu istnienia, logosu. To w niej i przez nią może realizować się duchowość człowieka. Tradycja odzwierciedla Sokratejskie pytanie o to, czy cnoty można się nauczyć.

Porządek życia zapewnia „tradycja”, która jest w ścisłej relacji z „realizacją” lub słowem, które wydaje się bardziej oddawać sens tego pojęcia, czyli „urealnieniem”. Myśl jest odbiciem tej relacji zachodzącej pomiędzy tradycją a urealnieniem. Tradycja, według

⁴³⁵ B. Hamvas, *Jaśmin i oliwka*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 152.

⁴³⁶ Por. F. Szilárd, *Válságból válságba* [dostęp: 25.02.2023]; <https://www.szepo.com/cikk/farkas-szilard-valsgbol-valsgaba/>

⁴³⁷ Por. B. Hamvas, *4 lutego 1962*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 7-31.

Hamvasa, jest odbłaskiem porządku rzeczywistości istniejącym przed stworzeniem świata, ale oczywiście chodzi nie o świat dany w doświadczeniu zmysłowym, a o świat, który w pewien sposób człowiek stworzył dla siebie. To ten świat dotyka demoralizacja, zniszczenie, „skorumpowanie”. Odzyskanie porządku rzeczywistości, powrót do niego jest celem wszelkiego istnienia. Język tradycji jest przeto językiem porządku, nie dowodzi, lecz deklaruje. Tego specyficznego języka nie można mylić z językiem religii czy mistycyzmu, nawet jeśli nie mogłyby one istnieć bez tradycji, są tylko jej częściowymi odłamkami. Tradycja jest rozumiana jako wskazanie, które ma nakierowywać na „czas i stan” złotego wieku, do którego dąży świadomy byt⁴³⁸. „Aby żyć, trzeba znaleźć autentyczny tekst, a do tekstu trzeba wytropić urzeczywistniającą egzystencję”⁴³⁹.

Jak rozumieć „tradycję”? Przed wszystkim za Ferencem Farago trzeba podkreślić, że jest to kluczowe pojęcie Hamvasańskiej myśli. Jest ono – pomimo zapożyczenia z nauk antropologicznych, etnograficznych – nie tylko pojęciem o znaczeniu kulturowo-historycznym, lecz zasadniczo metafizycznym. Wertykalna oś – odniesienie do Absolutu – obecna w kulturze w każdej chwili, jest wieczna. Oznacza to rodzaj metafizycznej więzi i wiedzy o uniwersalnym miejscu istnienia człowieka. Podstawowym przesłaniem „tradycji” jest jedyna tożsamość: tożsamość istnienia boskiego i ludzkiego. Jest to wspólne dla wszystkich tradycji, niezależnie od miejsca świata, więc właściwie nie można mówić o tradycji europejskiej, hebrajskiej czy chińskiej, bowiem jako metafizyczne kryterium może istnieć tylko jedna tradycja. Według Hamvasa wiedza ta jest przechowywana w świętych księgach i w swoich poszczególnych esejach wskazuje on na przestrzeń kulturową od Indii (Wedy), przez Chiny (Tao), aż po Ewangelię⁴⁴⁰. Hamvas mówi, że święte księgi dotykają boskich głębin człowieka, które rozumie się jako najgłębszą strukturę rzeczywistości, w której pamiętając o kategorii kryzysu, kryje się ciągła determinanta zmiany.

W opinii Węgry uważanie tych świętych ksiąg za „książki”, za rodzaj historii kultury lub za zwykłe teksty literackie jest bigoteryjnym materializmem. Dostrzega też pewne przyzwolenie w kulturze na rodzaj pogardy dla tradycji i ucieczki w „naukę”. Opisując to zjawisko, Hamvas używa takich określeń, jak: „ponieważ tradycja nas drażni, ale nauka nam schlebia” lub „słowa proroków są nieprzyjemne, słowa naukowca usypiają”. W ramach interpretacji tradycji Hamvas umieszcza również koncepcję złotego wieku, o której mowa była

⁴³⁸ Por. K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 150-160.

⁴³⁹ B. Hamvas, *Patmos t. I.*, dz. cyt. s. 260.

⁴⁴⁰ B. Hamvas, *Scientia sacra*, t. I-III, Budapest 2006.

w poprzednim rozdziale. Określa złoty wiek nie jako epokę historyczną, ale jako pewien stan, który nie będąc ograniczony fizykalnością, trwa zawsze⁴⁴¹. Definicja ta jest analogiczna do definicji królestwa Bożego⁴⁴², które nie może być ograniczone geograficznie, bowiem jest stanem egzystencjalnym. Tak jak złoty wiek nie jest epoką, która była dawno, dawno temu, która minęła i która pewnego dnia będzie musiała powrócić. Jest to stan, jakość bycia, która może się urzeczywistnić w dowolnym czasie i miejscu i w każdym człowieku⁴⁴³.

Drugim kryterium metafizycznym antropologii Hamvasańskiej osadzonej w obrazie rzeczywistości opartym na dialektyce kryzysu, jest tzw. urealnienie (*a realizálás*) lub też, tłumacząc dosłownie, spełnienie. Urealnienie zawiera w sobie przede wszystkim uaktualnienie czegoś w rzeczywistości. W języku węgierskim słowo to wypukła „akt”, czyli można to określenie rozumieć jako urzeczywistnienie z uchwyceniem samego aktu stawania się.

Nie możemy rozpatrywać tego pojęcia z punktu widzenia filozofii klasycznej, czyli jako treści konkretnie istniejącej⁴⁴⁴. Kierując się badaniami lubelskiej szkoły filozoficznej, analizując pojęcie realności, trzeba powiedzieć, że „pojęcie bytu realnego (bytu jako istniejącego) zawiera w sobie afirmację konkretnej egzystencji oraz ujęcie poznawcze, wstępne, treści jako konkretnej istoty. W racjonalnej metafizyce akcent pada na istotową stronę bytu, ale w łączności z jej realnym istnieniem.

W tradycji filozoficznej nazywano niekiedy (...) bytem istotę, o ile znajduje się ona pod aktualnym istnieniem – *essentia ut sub actuali existentia*. I chociaż egzystencjalna strona bytu w stosunku do esencjalnej jest ważniejsza, bo jest racją rzeczywistości i racją poznania, to jednak mając na uwadze racjonalność filozoficznego poznania, jesteśmy zmuszeni przyznać operatywny prymat istotowej stronie bytu. Każde bowiem racjonalne poznanie wyraża się w sądach (...), a sąd jest uwarunkowaniem posiadania jakiegoś pojęcia, które pełni funkcję podmiotu lub orzecznika.

Dlatego też jest konieczne zwrócenie uwagi na analogicznie powszechny treściowy (istotowy) aspekt bytu realnego, dający się pojęciować a przez to wyrazić w sądzie. Bez tego poznanie filozoficzne nie mogłoby być racjonalnym, lecz wyłącznie indywidualnym

⁴⁴¹ B. Hamvas, *Pięć geniuszy*, Budapest 2021.

⁴⁴² „Królestwo Boże nie przyjdzie w sposób dostrzegalny; i nie powiedzą; ‘Oto tu jest’ albo: ‘Tam’. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest”, Łk 17, 20-21. Wg. Biblii Tysiąclecia, Poznań 2000, s. 1379.

⁴⁴³ Por. F. Faragó, *Hamvas Béla kereszténység-szemlélete* [dostęp: 28.03.2023]; https://www.academia.edu/5080014/Hamvas_Béla_kereszténység_szemlélete

⁴⁴⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela t. VII, Metafizyka*, dz. cyt., s. 86-98.

niekomunikowanym przeżyciem. Ale nie można pominąć w ujęciu bytu realnego samego istnienia, które ma ontyczny i epistemiczny prymat (jest racją rzeczywistości i poznania), to dzięki istnieniu byt jest realny, różny od nie-bytu (nicości). Dlatego istnienie spełnia funkcję tzw. aktu, czyli czynnika decydującego o rzeczywistości, bytowości samego bytu. Bez istnienia nie ma realnej treści; wszelkie zaś ewentualne treści są «pomysłane», wyabstrahowane z realnie istniejącej indywidualnej treści istotowej⁴⁴⁵.

Jednak nie takie rozumienie kryje się pod pojęciem „urealnienia” u Hamvasa. W tym przypadku rodzi się ono wraz z zagadnieniami kryzysu i tradycji, które są pojęciami ontologicznymi, odnoszącymi się do sfery bycia. Urealnienie przenosi nas w sferę *praxis*, czyniąc z pewnej sytuacji egzystencjalnej rodzaj ćwiczenia, wręcz próby. To co odpowiadałoby najbliższemu temu pojęciu, to określenie „egzystencjalny kryzys” i tzw. metafizyczna tradycja jako coś, co obrazuje *byt autentycznego człowieka*⁴⁴⁶ i odwołuje się do pewnej symbolicznej przestrzeni objawienia, zawartej we wszystkich świętych księgach.

4.9. Urealnienie, czyli drugie narodzenie

Hamvas, mówiąc o tradycji, często przywołując poglądy René Guénona⁴⁴⁷, także jego rozumienia powyższego terminu. Jednak dla Hamvasa ma ono o wiele głębsze znaczenie,

⁴⁴⁵ Por. tamże, s. 95.

⁴⁴⁶ Por. K. Thiel, *Az „Antropologiai alapallas” megvalositasi kiserlete Hamvas Béla eletmuveben*, [dostęp: 28.03.2023]; http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/6356/1/217_5_Thiel.pdf

⁴⁴⁷ René-Jean-Marie-Joseph Guénon, szejk Abd al-Wahid Yahya (ur. 15 października 1886 w Blois, zm. 7 stycznia 1951 w Kairze) – francuski myśliciel i pisarz ezoteryczny, badacz tradycji religijnych, metafizycznych i mistycznych, współtwórca koncepcji tradycjonalizmu integralnego. Guénon pochodził z tradycyjnej rodziny katolickiej i był synem architekta. W młodości pozostawał jednak pod wpływem ezoterycznych organizacji okultystycznych i para-masońskich, takich jak Zakon Róży i Krzyża, Loża Tebańska oraz Kościół Gnostycki (lata 1905-1912). W okresie późniejszym dokonał radykalnego zerwania z ezoteryką, współpracując z pismem „La France Anti-Maçonnique”. W 1915 otrzymał licencjat z literatury, a w 1916 obronił rozprawę doktorską z matematyki o Leibnizu. Mimo powrotu w 1918 do Blois i podjęcia pracy nauczyciela w liceum nie przerwał studiów filozoficznych i religioznawczych, badając zwłaszcza mistykę orientalną. W 1921 obronił i opublikował rozprawę doktorską o hinduizmie (*Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues*, Paryż 1921). W następnej dekadzie opublikował szereg prac utrwalających jego pozycję orientalisty (*L'homme et son devenir selon le Védante*, Londyn 1925) i znawcy mistyki chrześcijańskiej. Narastające przekonanie o duchowym „kurczeniu się” Zachodu z jednej strony, z drugiej zaś coraz intensywniejsze studia nad mistyką arabską, sprawiły, że Guénon zaczął coraz bardziej zbliżać się do islamu i nabierać przekonania, że tylko w jego obrębie zachowały się jeszcze żywe wartości duchowe. Po śmierci pierwszej żony wyjechał w 1930 roku do Kairu w poszukiwaniu tekstów sufickich i rozpoczął tam wykłady na słynnej uczelni muzułmańskiej AI-Azhar. W 1934 ożenił się z Egipcjanką Fatimą, córką sufickiego szejka Muhammada Ibrahima. Pod imieniem Abd al-Wahid Yahia został

stanowi bowiem fundament rzeczywistości na kształt wiecznego logosu Heraklita. W tytule książki Hamvasa *Magia sutra* zawierają się wskazania dotyczące: najpierw do wyznaniowo filozoficznych świętych ksiąg kultur wschodnich, czyli do „sutr” i dalej do członu „magia” metaforycznie wskazującego na konieczność ćwiczenia i przystosowania się do tego, czym jest tradycja. W tym zbiorze obok oczywistych odniesień do filozofii indyjskiej znajdujemy odwołanie do Starego Testamentu, św. Pawła, Jakuba Böhme, ale łatwo też można natrafić na wpływy kirkegaardowskie, nietzscheańskie i heideggerowskie. W *Magii sutrze* Hamvas jednoznacznie nawołuje do urealnienia (realizacji). Te same apelacje odnajdujemy w eseju *Henocho*, jak i w innych pracach Hamvasa na przestrzeni wielu lat twórczych, jako że pisarza charakteryzowała niebywała konsekwencja i stałość w budowaniu osobistego spojrzenia na świat, ludzką kulturę, zwłaszcza religię.

Owszem, kto czyta tradycję, będzie bardzo zdumiony. Henocho, którego księgę dawni faryzeusze odcenzurowali i wyłączyli ze Starego Testamentu tak niezauważalnie, że mogliby się tego od nich uczyć dzisiejsi naśladowcy, ten Henocho pojawia się na styku wszystkich istotnych momentów epoki przedhistorycznej. Jeden z zapisów głosi, że to w nim odrodziła się pierwsza dusza Adama, ta, którą Adam miał przed popełnieniem grzechu. Kiedy go zapytano, jakie jest jego imię, odparł: mam siedemdziesiąt imion, ale król nazywa mnie młodzieńcem. Młodzieniec. Chłopiec. Ephebos, jak napisał Platon w *Fajdrosie*. Henocho jest młodzieńcem Bożym. Świetlistym dziecięciem, o którym Zbawiciel powiada później, że biada tym, którzy nie staną się tacy jak on⁴⁴⁸.

W jakim zatem znaczeniu pojawia się owo urealnienie? Urealnienie w *Magii sutrze* ukazuje się nam przez pryzmat trzech synonimów: *metanoi*, reintegracji, transmutacji. Przy czym *metanoi* – jest rozumiana jako przełom, który wyrasta z samooceny, reintegracja jawi się tutaj jako podstawowy stan urzeczywistnienia, natomiast transmutacja stanowi tę przemianę, to usensownienie, które jest przybliżeniem do stanu autentycznego. Urealnienie jest tego rodzaju „oświeceniem”, w którym człowiek przebudza się na siebie, niejako zagłębia w głąb swojej duszy. Wcześniej wspomniane przeze mnie urzeczywistnienie również nie może

inicjowany do ezoterycznego muzułmańskiego Zakonu Sufi i w islamie - i pozostał do końca życia. Nigdy nie wrócił już do Europy i żył „jak Arab między Arabami”, nawet jego córka z drugiego małżeństwa nie wiedziała przez lata, że jej ojciec naprawdę nazywa się René Guénon. Jego ostatnie słowa brzmiały: Allah, Allah! Korespondował jednak z pisarzami europejskimi i publikował w wydawnictwach paryskich. Regularnie odwiedzali go też członkowie (założonej przez niego jeszcze w Europie) Szkoły Tradycjonalistycznej: Anglik Martin Lings, Włoch Marco Pallis, Szwajcarzy: Titus Burckhardt i Frithjof Schuon (1907-1998) oraz wykładający w USA Hindus Ananda-Coomaraswamy. Z dwoma ostatnimi tworzył nieformalny triumwirat szkoły.

⁴⁴⁸ B. Hamvas, *Henocho*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s.168.

być odczytywane w tradycji, jest to raczej stan, który byt sam musi osiągnąć. Urealnienie Hamvas nazywa drugimi narodzinami:

(...) tradycja naucza tego, że pełnowartościowym człowiekiem jest ten, który narodzi się po dwakroć, najpierw z ciała a później z duszy. Punktem centralnym urealnienia są właśnie te drugie narodziny⁴⁴⁹.

Owe drugie narodziny są stanem normalnej kondycji ludzkiej, nazywanej przez Hamvasa „absolutnym statusem”. Należy wszakże stale mieć na uwadze, że bycie w stanie normalności podlega ciągłej zmianie. Człowiek nie może ot tak, z nagłą osiągnąć „absolutnego statusu”, tak samo jak nic nie wskazuje, że ten stan osiąga się raz na zawsze. Hamvas mówi wręcz o tym, że niemożliwe jest osiągnięcie w życiu stanu, w którym człowiek stwierdzić może, że „osiągnął doskonałość”. Osiągnięcie stanu normalności, czy też przywrócenie, staje się zadaniem na każdy dzień i każdą chwilę obecności w świecie. Ludzkie życie staje się w tak wyznaczonej perspektywie wieczną drogą.

Dwoma najważniejszymi kryteriami urealnienia są: transparentna egzystencja i uniwersalna orientacja. Ta pierwsza nie jest niczym innym jak ciągłym staraniem się człowieka, żeby pozostawać kimś otwartym, odsłoniętym, odkrytym. Jest to rodzaj oświeconego życia. Transparentną egzystencję możemy postrzegać na podobieństwo Heideggerowskiej *aletheii*. Jest ona oświeconym porządkiem życia. Byt będący w ciągłym trudzie ku pozostaniu odsłoniętym Hamvas nazywa bytem-parabolą: „(...) moim największym życiowym siłowaniem się jest to, by rozerwać parabolą wiecznie powtarzające się koło”⁴⁵⁰.

Szczyt paraboli znajduje się w miejscu styku osi horyzontalnej i wertykalnej, zaś oba ramiona niczym wyciągnięte ręce sięgają ku sferze uniwersum⁴⁵¹. Ruch jest w tym wypadku możliwy w każdą ze stron, jednakże każdy ruch oznacza nie tylko ruch w czasie, ale i w głąb bytu, w sens egzystencji. Możemy ten ruch metaforycznie nazwać ruchem w głąb i w głębię. Ruch w głębię to szczególnie przypadek ruchu, który jest drugim warunkiem urealnienia. Autor *Jaśminu i oliwki* nazywa go uniwersalną orientacją. Jest to wertykalne zagłębienie w tradycję jako przeciwstawne jakiegokolwiek wiedzy akademickiej, czyli taki rodzaj nauki, który fałszuje

⁴⁴⁹ B. Hamvas, *Magia sutra*, Szombathely 1994, tłumaczenie własne, s. 351.

⁴⁵⁰ B. Hamvas, *Silentium. Titkos jegyzokonyv. Unicornis*, Budapest 1987 s. 189.

⁴⁵¹ Por. K. Thiel, Az „Antropologiai alapallas” megvalositasi kiserlete Hamvas Béla eletmuveben [dostęp: 28.03.2023]; http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/6356/1/217_5_Thiel.pdf

bądź zasłania to, co prawdziwe. Uniwersalna orientacja jest stanem otwarcia na rzeczywistość pojmowaną jako uniwersum. Nakierowanie to nie jest niczym innym jak stałym poszukiwaniem wiedzy.

Te dwa czynniki, otwarte bycie rozumiane jako transparentna egzystencja i wieczne poszukiwanie, czyli uniwersalna orientacja, są warunkiem możliwości zaistnienia, urealnienia. Wówczas dopiero widać, że urealnienie jest równoznaczne z takim oświeconym ćwiczeniem życiowym, które nie zwraca uwagi na normy etyczne, na konwencje ani na poglądy. Stąd w węgierskiej literaturze przedmiotu filozofię Hamvasa określa się mianem „etyki osobowości”. Wskazuje on, że święte księgi są „narzędziami” umożliwiającymi urealnienie uwalnianie się, dzięki czemu ludzka egzystencja jest w możności zbliżyć się do idealnego „stanu normalnego człowieka”. To uwalnianie się wcale nie przypomina egzystencjalnej ucieczki. Hamvas wielokrotnie powtarza, że asceza jest pseudoegzystencją, uwalnianie się ma pomóc w odnalezieniu prawdziwego „siebie”, tak aby móc żyć życiem normalnego (prawdziwego) człowieka. Określenia powyżej użyte są równoznaczne z innymi pojęciami Hamvasańskimi, takimi jak: „autentyczny człowiek”, „zdrowy człowiek”, „podmiot sakralny” i „transparentna egzystencja”. Odnoszą się one do bytowego stanu urzeczywistnionego. Jak mówi sam Hamvas:

Urealnienie znaczy tyle, co rozciągnięty byt, czas, możliwość, egzystencję zbić w zawartą całość w będącym, w rzeczywistości, by na powrót wznieść ku istocie⁴⁵².

W powyższym cytacie pojawił się termin „rzeczywistość”, pojmowana jako całość bytu, pełnia, niemożliwa jednakże do całkowitego poznania przez ograniczone poznanie ludzkie.

W podsumowaniu odwołam się do badaczki Hamvasa, Katalin Thiel. Powiada ona, że urealnienie jest jednym z filarów jego filozofii. Jest to koncepcja, która problematykę kryzysu i treściowych aspektów tradycji przenosi na poziom praktyczny i która faktycznie oddaje prawdziwy sens relacji między „kryzysem egzystencjalnym” a „tradycją metafizyczną”, zarys możliwości autentycznej ludzkiej egzystencji. Zaś omówione nieco wcześniej pojęcie tradycji odsyła do uniwersalnych treści różnych świętych ksiąg i dzieł podnoszących wagę i wartości objawienia oraz na fakt, że ziarna logosu znajdują się w wielu religiach, czyniąc z tej

⁴⁵² B. Hamvas, *Egy költő apologia*, w: *Hamvas Béla 33 esszéje*, tłum. własne, Budapest 1987, s. 243.

naturalnej duchowości podstawę poszczególnych wyznań⁴⁵³. Już przecież Heraklit kładł spory nacisk na jednoczącą rzeczywistość – kosmosu – będącą podłożem nieustannej i stałej zmiany.

Hamvas przywołuje to intelektualne spostrzeżenie wiele razy: „Jak uczy Heraklit, nieustanna zmiana jest jednością z niezmiennym światem wiecznego logosu. Jak piszą Hindusi, olśniewająca i rozpadająca się wątroba oraz nieśmiertelny atman są tym samym” lub „Proces światowy jest taki: Jedność rozpada się w wielość, a ta ostatnia ponownie skupia się w jedność. (...) Świat oddycha i wydycha, sen-czuwanie, odpoczynek-ruch, słuchanie-mówienie”. Wraz z urealnieniem egzystencja próbuje rozbić swój własny pseudo-świat i oprzeć życie na rzeczywistości. Proces ten jest aktem autokreacji, ostatecznym istnieniem.

Do procesu autokreacji odnoszą się również terminy: *microtheos*, w którym wskazuje się, że człowiek nie jest tylko mikrokosmosem, czyli małą, wrażliwą istotą świata, ale czymś więcej, istotnie *microtheosem*, jednostką niezależną i czy to uznaje, czy nie, noszącą w sobie podobieństwo do Boga. Kiedy Hamvas używa terminu *theos* w odniesieniu do człowieka, nie czyni tego w sensie władzy, pychy i arogancji, ale samym tym pojęciem zwraca uwagę na fakt, że człowiek jest z tkanki tego świata, nieorganicznego i organicznego, ale jego przeznaczeniem jest coś „więcej” niż tylko ten świat. Innymi słowy, cały zorganizowany wszechświat może zmieścić się w egzystencji człowieka, włączając w to widzialny kosmos, transcendentalną duszę i ducha. Dlatego człowiek dysponuje moralnością, metafizyką i religią. Nie jest więc małym światem – mikrokosmosem, ale małym *theos*. Ma duszę zdolną do przyjęcia tajemnicy rzeczywistości pozafizycznej w głębię własnego subiektywnego świata⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Por. K. Thiel, *Az „Antropologiai alapallas” megvalositasi kiserlete Hamvas Béla eletmuveben* [dostęp: 28.03.2023]; http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/6356/1/217_5_Thiel.pdf

⁴⁵⁴ Tamże.

ROZDZIAŁ III. DIALEKTYKA KRYZYSU OSNOWĄ RZECZYWISTOŚCI

5. Człowiek i jego relacje z porządkiem transcendentnym

Na podstawie analiz przeprowadzonych we wcześniejszych rozdziałach wydaje się, że u Hamvasa mamy do czynienia z pewnym określonym widzeniem świata, powstającym w ciągu całego życia twórcy, ujętym, jak wiadomo, w sposób metaforyczny, symboliczny i semantycznie otwarty. Na plan pierwszy wysuwają się tutaj poszukiwania w sferze transcendencji. Można wręcz wskazać, że są one znakiem charakterystycznym Hamvasańskiej myśli. W *Historii filozofii węgierskiej 1900-1945* autor pracy przyporządkowuje Hamvasa do nurtu egzystencjalistycznego, określa opisany przez niego świat terminami „nierealny”, „irracjonalny”⁴⁵⁵. Wskazuje u badanego eseisty ślady mistycyzmu, umiejscawiając go obok jaspersowskich poszukiwań. Wydaje się, że w tym konkretnym przypadku stało się tak dlatego, że w sposobie, w jaki Hamvas zarysowuje swój obraz rzeczywistości, widnieją apelacje do starożytnej duchowości, mitologii, pradawnych wierzeń – indyjskich, chińskich, tybetańskich, afrykańskich oraz południowoamerykańskich.

Jednak istotne nie jest powołanie się na te przejawy życia duchowego w kulturze. Raczej bardziej istotne jest to, że są one podporządkowane celowi, jaki postawił eseista, a więc wydobyć tego, że niezależnie od istniejących kultur czy też cywilizacji u ich podstaw znajduje się pewne archetypowe doświadczenie w centrum którego znajduje się religijny kult, z perspektywy kulturoznawczej nie dający się zasadniczo wytłumaczyć. Sándor mówi, że kluczem w opisywaniu starożytnych wierzeń zawsze było poszukiwanie transcensu. Wskazuje na esej *Szellem és existencia (Duch i egzystencja)*⁴⁵⁶, w którym Hamvas przybliży węgierskiemu odbiorcy filozofię Jaspersa, a w zasadzie Hamvasańskiego Jaspersa. To, co Hamvasowi nie podoba się u autora *Filozofii*, to jego propozycja zbudowania wiary filozoficznej. Nie znajdując zaspokojenia w wierze chrześcijańskiej, rozpoczyna on poszukiwania w innych tradycjach kulturowych, w tym i u poetów mistyków, w buddyzmie, w misteriach tybetańskich, w jodze, w starożytnych hymnach. Hamvas zdecydowanie odrzuca taką koncepcję i proponuje własną wizję światobrazu, swoje własne rozumienie, na czym

⁴⁵⁵ P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945*, Budapest 1973, s. 565-573.

⁴⁵⁶ Por. B. Hamvas, *Szellem és existencia. Karl Jaspers filozófiája*, Pécs 1941.

polega „bycie”. I choć na podobieństwo Jaspersa zaczyna przyglądać się dziedzictwu kulturowemu ludzkości, to definiując bycie, rezygnuje z racjonalnego wywodu, mówiąc: „kto nie rozumie, temu nie można nawet wytłumaczyć”⁴⁵⁷, co oczywiście nie ma być odrzuceniem komunikacji, ale podkreśleniem znaczenia własnego subiektywnego doświadczenia w tym, co znaczy „bycie”.

Co rozumie Hamvas, gdy mówi: „byt nadaje sens swojemu życiu”? W centrum uwagi twórczej refleksji umiejscawia człowieka, zupełnie pomijając pytania kosmologiczne. Na pytania dotyczące zasady rządzącej rzeczywistością odpowiada człowiek i jego relacje z Bogiem, ze światem, z innymi – jest to fundamentalna kwestia stanowiąca centrum tej refleksji. Od lat trzydziestych przeszłego wieku aż do śmierci to właśnie owo pytanie pozostaje punktem odniesienia Hamvasa, do którego pisarz nieustannie powraca. A jak się to realizuje w jego tekstach? Co jest w nich merytorycznie niezbywalne?

Odpowiedzią niech będzie następujący przykład. Gdy mamy do czynienia z dziełem sztuki, ujawnia nam się relacyjność pomiędzy nim, twórcą i odbiorcami. Relacja ta może zaistnieć dwojako – z perspektywy artysty, jak i tych, którzy chcą skorzystać z dzieła. Według Hamvasa komentarz interpretujący dzieło nie ma innego celu, niż ujawnienie właśnie ukrytego znaczenia. Jednak odbiór nigdy nie może być w pełni autentyczny w stosunku do dzieła, gdyż może uchwycić tylko jeden z wątków naraz, ten, w którym interpretator spotyka się z konkretnym utworem. Widać zatem, że dla Hamvasa istotna jest nie aspektowo uchwycona interpretacja, ale moment spotkania czytelników, twórcy i dzieła⁴⁵⁸.

Sens tej ilustracji można przenieść z tekstów literackich Węgry na odczytanie filozoficzne jego dzieła. Tak należy rozumieć określenie, że „byt nadaje sens swojemu życiu”. Sam pisarz dostarcza „znaczenie”, sens, na który nakierowuje czytającego. Hamvas buduje swój światobraz, korzystając z różnych gatunków literackich, mówi językiem powieści, esejów napisanych w aurze tematów klasycznych lub nowożytnych, których „podmiotem” według pierwowzoru Montaigne’a jest „cały ja”, a których niezwykłym, ale poprawnym tłumaczeniem byłoby „podmiotem jestem Ja”. Bo właśnie tego dotyka Hamvasańska myśl, jego dialektyka kryzysu, w której odsłaniany jest stopniowo byt jako „Ja – podmiot”, który w zderzeniu z otaczającym go światem zdaje sobie sprawę, że ci, którzy cierpieli z powodu zamętu, utraty czystej egzystencji, nie mogli szukać swoistej czujności, wrażliwości na byt będący źródłem absolutnego porządku świata.

⁴⁵⁷ P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945*, dz. cyt., s. 565-573.

⁴⁵⁸ K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 168.

Hamvas ukazuje „tradycję” jako strukturę, bez której system wartości nie tylko zostaje wywrócony do góry nogami, ale jej brak to apokalipsa, jak często powtarza upadek świata. Temu właśnie służy odczytywanie przez niego na nowo dziedzictwa starożytnej duchowości, mitologii, pradawnych wierzeń. W swoich pracach wielokrotnie wskazuje, że przy stopniowym zanikaniu tradycji zagrożeniem nie jest już utrata sensów, ale szaleństwo, które stało się w cywilizacji powszechne, a nawet obowiązkowe. I w takim rozumieniu Hamvas osadza szaleństwa XX wieku. Żeby jednak o nim mówić, trzeba mieć talent poety, jak stwierdził podczas obrony własnego doktoratu na Sorbonie Michel Foucault⁴⁵⁹. Na szczęście takim talentem obdarzony był Hamvas.

Z ostatniego napisanego przez niego tomu esejów pochodzą dwa zdania o dziele życia, które przy pierwszym czytaniu wydają się sprzeczne: „Likwidacja karmy (dzieła) jest także dziełem” – „życie nie ma celu, ma sens”⁴⁶⁰. Pewne jest, że życie ma sens nie tyle poza życiem, co ponad życiem. Jak najbardziej zdanie to ulokowane jest w sensach narzuconych przez Hamvasa. Owo „życie” bywa specyficznie rozumiane jako egzystencja nieprawdziwa, nieświadomiona, pozorna. Tymczasem znaczenie życiu nadaje osoba sama w sobie. W takim ujęciu człowiek może funkcjonować w rzeczywistości wyimaginowanej. Może pozornie negować swoją strukturę bytową, choć będzie to miało niszczące konsekwencje, jak szaleństwo czy postawa nihilizmu.

Otwarta też pozostaje kwestia, kto nadaje sens swemu życiu, w jakim celu i na jakim poziomie faktycznie wyobraża sobie lub osiąga „zbawienie”. Jak owo zbawienie pogańskie pojmował Hamvas? – trudno jasno określić. Najprawdopodobniej jako chrześcijański ewangelik (po ojcu) nie był przywiązany do korzystania z sakramentalnego porządku wiary, wyrażał natomiast stały zachwyt nad greckim stylem religijnym uznając go za zjawisko ściśle konfesyjne, autentyczne, przeto prawdziwe. Zapewne nie wierzył w Zeusa (Dzeusa), do czego otwarcie przyznawał się w Polsce, wzorem deklaracji Waltera F. Otto, Wiesław Juszcak, ale kierował swą duchowość w obszar wewnętrznej pracy nad świętością życia. Ta świętość jest wynikiem fizycznej ascezy, wejścia we własne ciało tak, żeby stawało się „jedyną rzeczywistością”, czyli rzeczywistością boską. Mamy przeto do czynienia z rozpoznaniem

⁴⁵⁹ M. P. Markowski, *Anty-Hermes*, w: M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 336.

⁴⁶⁰ K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 168.

zbawienia bez perspektywy osobowej bliskości Boga. Z drugiej jednak strony Hamvas nie akceptuje żadnej formy autosoterii. Człowiek nie jest w stanie sam zbawić samego siebie. Co więc pozostaje? Nieustanne uczestnictwo w cudzie istnienia, praca w naturze i z naturą, wypełnianie codziennych zadań, przemiana, która nigdy się nie kończy⁴⁶¹. Jest to zatem aktywność poznawcza wynikająca z „pragnienia zbawienia, co można dostrzec zarówno u Śankary, jak i u Eckharda, a zwłaszcza u tego drugiego w pismach łacińskich, w których spekulatywna konstrukcja nauki o zbawieniu jest też bardzo wyraźna. Chodzi więc zasadniczo o poznanie bytu jako źródła zbawienia⁴⁶².

Niewątpliwie, im większa samowiedza, tym cel bliższy prawdzie, bliższy prawdziwej egzystencji. Tutaj w Hamvasańskiej koncepcji otwiera się kwestia wolności człowieka. Na ile zdefiniowane przez niego pęknięcie bytowe determinuje świat. W horyzoncie dokonań pisarskich Węgra trzeba jasno powiedzieć, że celem wolności wręcz musi stać się uważne przejście przez śmierć⁴⁶³. Teraźniejszość jest tożsama ze świadomością. Podobnie postrzega to Arendt w *Życie umysłu* gdy wspomina o przekraczaniu własnej skończoności⁴⁶⁴. Całkowita świadomość, której żąda Hamvas, jest zrozumieniem tej „krytycznej” zasady całego wszechświata.

5.1. *Oda do XX wieku* – diagnoza współczesności

Jak często lekarz powiada, że nie ma może na świecie człowieka zdrowego, tak samo można by było powiedzieć, gdyby się znało dobrze ludzi, że nie ma na świecie człowieka, który by nie

⁴⁶¹ Por. J. Sochoń, *Kubiak i Hamvas – różne spojrzenia w jednym kierunku*, dz. cyt., [dostęp od 18 marca 2024].

⁴⁶² R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przekł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 27.

⁴⁶³ B. Hamvas, *Kropla potępienia*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 129-148.

⁴⁶⁴ Widać podobieństwo myśli o świadomości śmierci (teraźniejszości) w słowach: „Każde nowe pokolenie, każdy nowy człowiek, gdy staje się świadom wtłoczenia pomiędzy nieskończoną przeszłość i nieskończoną przyszłość, musi odkryć i wytyczyć na nowo ścieżkę myśli. I jest w końcu możliwe, a mnie wydaje się prawdopodobne, że ową szczególną trwałość wielkich dzieł, ich względną niezmiennność przez tysiące lat zawdzięczamy temu, iż zrodziły się one na tym małym, niepozornym trakcie nieczasu, który myśl ich autorów wydeptała między nieskończoną przeszłością a nieskończoną przyszłością, uznając, że przeszłość i przyszłość nakierowane są jak gdyby na nich jako ich poprzednicy i następcy, ich przeszłość i ich przyszłość i ustanawiając w ten sposób dla siebie teraźniejszość, rodzaj beczasowego czasu, w którym ludzie są zdolni tworzyć beczasowe dzieła, by przekraczać własną skończoność.”, H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, B. Baran, R. Piłat, Warszawa 2016, s. 195-196.

zaznał nieco rozpaczy, w którego najgłębszych pokładach nie mieszkałby jakiś niepokój, jakaś niespokojność, jakaś dysharmonia, jakiś lęk przed czymś nieznanym czy przed czymś, czego by sobie nawet nie chciał uświadomić, strach przed jakąś możliwością życia lub strach przed samym sobą, i że każdy, jak by powiedział lekarz, chodzi z chorobą w ciele, to znaczy kryje w sobie chorobę ducha, która chwilami, budząc niewytłumaczalny dla niego samego strach, ukazuje się mu przelotnie. W każdym razie nie żył ani nie żyje poza chrześcijaństwem człowiek, który by nie był w rozpaczy, a w chrześcijaństwie każdy, kto nie jest prawdziwym chrześcijaninem, rozpacza. I jak daleko sięga jego błąd, tak daleko sięga jego rozpacz⁴⁶⁵.

W 1945 roku powstaje *Oda do XX wieku* Hamvasa, gdzie w widocznej dykcji ironicznej mówi autor o współczesnych sobie czasach:

Nie przeklinam i nie obwiniam swojego losu jak prawie wszyscy inni, za to, że doprowadził mnie do takiego wieku, ale jestem wdzięczny mojemu stuleciu za to, że tak bardzo mnie torturowało i w ten sposób dawało mi możliwość doświadczenia tego wszystkiego, abym dotarł tam, gdzie jestem. (...) Myślę, że nigdy nie było czasu, kiedy okropności wielu tysięcy lat można było doświadczyć w niemal skoncentrowanym stanie w ciągu bardzo krótkich pięćdziesięciu lat. To jest «wielkość» naszego stulecia⁴⁶⁶.

Następnie zwraca uwagę, nawiązując do św. Pawła, na paradoks, że im bardziej monumentalny niepokój i smutek na świecie, tym większa szansa na rozwinięcie drzemiących w człowieku nieskończonych przeciwstawnych im sił. Nie można zaprzeczyć, że stosunek Hamvasa do kryzysu, do polityki jest również uwarunkowany mentalnością epoki, w której żył. Mimo to jego sposób widzenia świata ma przede wszystkim uniwersalistyczny charakter.

Świat to magia, nie iluzja, która olśniewa nasz zdezorientowany wzrok. Dlatego egzystencja jest zakłócona, dlatego trzeba się obudzić. To jest twoje przebudzenie do siebie i przebudzenie do Boga, którego nie można rozdzielić: człowiek rozpoznaje Boga w Bogu i w sobie jako jedyne pewnego i rzeczywistego. Trzeba zacząć od poznania Boga. W Bogu ta osoba już jest.

⁴⁶⁵ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 25.

⁴⁶⁶ B. Hamvas, *Óda a XX. századhoz* w: *Hamvas Béla Művei*, Szentendre 1994, s. 360.

Nic nie wynika z poznania człowieka, wszystko wynika z poznania Boga, objawia się boska tożsamość, jakim jest człowiek ⁴⁶⁷.

Takimi słowami Kemény opisuje odpowiedź Hamvasa na wątpliwości Kierkegaarda. A co Hamvas myśli i pisze w eseju *Nowoczesna apokalipsa*?

Całkowity chaos, jaki panuje wokół tej kwestii [kryzysu], nakazuje ostrożność. Ożywiony szum, z jakim zwykło się omawiać tę sprawę, budzi wątpliwości. Tak więc przed rozmową o prawdziwej naturze kryzysu należy zadać pytanie: czy w ogóle może być mowa o kryzysie? Ostrożność i niepokój nie są bezpodstawne. W każdych czasach świat skłaniał się ku takim myślom, które wywoływały strach. Ludzie, a zwłaszcza masy, bardzo lubią trwożyć się. U wielu duchowy kryzys dziś niebezpiecznie przypomina zbiorową histerię. Cudowna możliwość: bać się – i mówić o tym, mówić, że społeczeństwa rozpadają się, ubożeją, że grożą straszliwe wojny, uzbrojone narody szantażują się nawzajem, podżegacze buntują klasy przeciw sobie, instytucje Kościoła i państwa rozkładają się, moralność przemienia się w hipokryzję (...) Temat to niepokojący, i dla rozmowy, i dla lektury, lecz przez to właśnie ciekawy. „Zmierzch Europy”, „agonia chrześcijaństwa”, „ekonomiczna katastrofa”, „kryzys produkcji”, „upadek duchowości” – czyż to nie dostatecznie pompatyczne tematy, by człowiek aż struchlał ze strachu? Tylko, co w tym jest realnego? Czy w ogóle jest kryzys? Czy nie są to zjawiska istniejące od zawsze? Kryzys jest zawsze⁴⁶⁸.

Kryzys, o czym już sporo powiedziano w tej pracy, w rozumieniu Hamvasa, nie jest czymś przypadkowym, uwarunkowanym historycznie. Jak wybrzmiało powyżej, kryzys trwa zawsze. Cywilizacja zmienia się nieustannie, choć patrząc oczami Węgra, cechą łączącą wszystkie cywilizacje jest uciekanie przed prawdą oraz wzbudzanie lęku przed prawdą.

Jeśli człowiek sięgnie po najstarsze utwory literackie, od razu styka się z tą właśnie duchowością, która potępia współczesność i nawołuje, że jeśli ludzie nie nawrócą się na właściwą drogę, to pogrążą się w pustce. Apokaliptyczny głos Lao-Tsy, Buddy, Heraklita można rozpoznać tak samo łatwo, jak niektórych gnostyków, prawdziwych i fałszywych ewangelistów, Jana Chryzostoma, Savonaroli, kardynała Newmana. Myślicielowi, który krytykuje wiele, zawsze towarzyszy

⁴⁶⁷ K. Kemény, *Élet és életmű - Hamvas Béla*, dz. cyt., s. 177.

⁴⁶⁸ B. Hamvas, *Nowoczesna apokalipsa*, tłum. N. Korszyńska, „Frona” 1994 nr 2/3, s. 43.

apokaliptyczny ton. Czasy najnowsze – samowolnie liczące się od 1750 r., od Monteskiusza poczynając, poprzez Rousseau, Hölderlina, romantyków, Hegla, Kierkegaarda, Marksa, Nietzschego aż do Evoli – mówią tym samym tonem i niczego nowego nie wnoszą. Ten wieczny kryzys duchowy został potraktowany tylko w sposób nowoczesny: apokaliptyczna tradycja z powodu zalewu książek i prasy przetworzyła się w historię. Kryzysów jest dzisiaj równie niewiele, co w czasach Lao-Tsy, albo nawet jeszcze mniej: obecne czasy nie przypadkowo nazywane są kryzysowymi, ale nie bardziej, niż w jakimkolwiek innym momencie historycznym⁴⁶⁹.

Kiedy mówi się o kryzysie, społeczeństwo ogarnia lęk. Człowiekowi trudno zaakceptować, że w gruncie rzeczy owo rozdarcie powodujące przemianę jest nadzwyczaj prostym, naturalnym i stałym kulturowo zjawiskiem, choć powody lęku nie są wcale łatwe do uchwycenia, gdyż zamazuje on swoją genezę oraz przedmiot⁴⁷⁰. Hamvas, odnosząc się do cywilizacyjnego lęku, wskazuje na to w następujący sposób: „gromadzą się wielkie słowa na określenie niezbyt znaczących zjawisk. Jeśli zbliża się kometa, od razu pojawia się strach przed końcem świata”⁴⁷¹. Równocześnie nie dostrzega się tego, że ciągły zmierz zachodniej kultury to atrybutywna jej cecha. Kultura już sama w sobie jest upadkiem, odwróceniem się od tego, co istotne. Świat się przekształca, ale nie powinno to nikogo dziwić, gdyż zmiana stanowi rdzeń jego natury. „Nie trzeba rezygnować z rozumu i bać się tego, co przychodzi – w istocie nie będzie to się odróżniać od tego, co jest i co było”⁴⁷².

Współcześnie obserwujemy podobne lęki kulturowe, strach przed pandemią, wojną, kryzysem gospodarczymi⁴⁷³. Stosunek Hamvasa do kryzysu i jego wyraźnie antypolityczna postawa niewątpliwie były wynikiem własnych doświadczeń związanych I i II wojną światową, ówczesnych działań dyktatury faszystowskiej i socjalistycznej – w końcu obu ich doświadczył. Jednak jak już wspomniano, waga jaką Hamvas nadaje kryzysowi, znacznie przekracza jego osobiste doświadczenie. Stało się ono niewątpliwie inspiracją, dostarczając

⁴⁶⁹ Tamże, s.43.

⁴⁷⁰ Na temat lęku instruktywne rozważania proponuje Robert Piłat w książce *O rozsądku i jego szaleństwach*, Warszawa 2019, s. 127-133.

⁴⁷¹ B. Hamvas, *Nowoczesna apokalipsa*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁷² Tamże.

⁴⁷³ Por. S. Žižek, *Pandemia! Covid-19 trzęsie ziemią*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020.

swoistego materiału twórczego, ale stanowisko filozoficzne wypracowuje się zupełnie inaczej, dzięki intuicji, analizie i odpowiedniej metodyce.

A właśnie taki jest styl pracy twórczej Hamvasa. Połączenie własnego doświadczenia i refleksji filozoficznej rozwinęły poglądy na życie i egzystencję. Tłem dla twórczości Hamvasa było specyficzne życie wschodnioeuropejskie od lat trzydziestych XX wieku do prawie półtorej dekady po 1956 roku. Mimo niemożliwych okoliczności odcięcia go od intelektualnego życia, Hamvas żywo interesował się filozofią Wschodu i Zachodu, mądrością religijną, studiował tradycję metafizyczną i badał możliwości realizacji „autentycznej egzystencji”, nieustannie diagnozując społeczeństwo, w którym przyszło mu egzystować. Z wrażliwością reagował na wszelkie kryzysowe zjawiska współczesności, na wydarzenia polityczne, w wielu swoich pismach podejmował problemy totalitaryzmu. Niejednokrotnie przerysowywał pewne kwestie po to, aby ukazać absurdalność dziejących się zjawisk, często posługiwał się humorem i ironią. Ale za tą fasadą kryje się określone postrzeganie kryzysu – krytyka nowoczesności, polityki i rozpoznawanie istoty totalitaryzmu. Co ciekawe, Hamvas nie mógł znać twórczości Arendt. Jednak niezależnie od niej, niemal instynktownie wyczuł Arendtowską interpretację totalitaryzmu, dosyć wcześnie dostrzegając paralelizmy między hitleryzmem a stalinizmem⁴⁷⁴.

W kilku swoich esejach łączy XX-wieczne ruchy faszystowskie z lewicowymi aspiracjami władzy w stylu komunistycznym. Krytykując współczesną egzystencję, podkreśla, że społeczeństwa masowe XX wieku z natury zawierają możliwość totalitaryzmu. Może mieć on nową twarz, choćby pod postacią konsumpcjonizmu, co z perspektywy XXI wieku wydaje się istotną uwagą. Oprócz charakterystycznej dla niego podmiotowości, jego myśli cechuje nerwowa niechęć do świata zewnętrznego. Jednak ustalenia dotyczące diagnozy tendencji totalitarnych – niezależnie od tego, czy obecne są w mozaikach⁴⁷⁵ jego esejów, w trytomowej powieści *Karnawał*, czy też w prywatnej korespondencji – są godne uwagi i aktualne.

Jak wygląda zatem problematyka kryzysu i totalitaryzmu w twórczości Hamvasa? Warto zwrócić uwagę na ironię towarzyszącą opisom, opartą na paradoksach argumentację i

⁴⁷⁴ K. Thiel, *Krizis és katarzis – Hamvas Béla válságértelmezése* [dostęp: 27.02.2023]; <https://uni-eszterhazy.hu/api/media/file/500e697300905b93b73fe558a4bc4574d981e8e9>

⁴⁷⁵ Hamvas nie dąży do tego, by jego analiza miała charakter akademicki. Zachowując wolność pisarską, w swoich esejach unika dyskursywności i systematycznego rozumowania, a za zaistniałą sytuację często obwinia naukę, która w jego przekonaniu wypiera nieustannie sferę sacrum. Pisząc, nie poświęca wystarczającej uwagi, aby udzielić zadowalających wyjaśnień i dokładnych wyprowadzeń, powiedzmy, precyzyjnego wynikania logicznego, tak aby pojęcia, których używa, były zrozumiałe dla odbiorcy.

powracający, czasem aż do granic absurdu, sarkastyczny humor. W tym przypadku styl wypowiedzi filozofa jest również kluczem do zrozumienia istoty tego, co się mówi. Ironia i sarkazm dziejowy – tak Hamvas postrzega totalizmy. Wydaje się, że korzeni poglądów Hamvasa na totalitaryzm i na politykę należy szukać w jego interpretacji kryzysu. W latach trzydziestych szczególnie zainteresowała go tzw. literatura kryzysowa i chciał opracować rodzaj wiedzy obejmującej tzw. kryzysologię⁴⁷⁶. Pisał o tym później w eseju *Rozmowa z samym sobą*:

Cofnąłem się do połowy ubiegłego wieku, do rewolucji francuskiej, oświecenia, racjonalizmu, humanizmu, przez średniowiecze do Greków, Hebrajczyków, Egipcjan, kultur pierwotnych. Kryzys dostrzegłem wszędzie, ale każdy kryzys był głębszy. Ciemny punkt jest wciąż przed nami. Popeniłem typowy europejski błąd, szukając ciemnego punktu na zewnątrz siebie, mimo że był on we mnie ⁴⁷⁷.

Hamvas czyta w latach trzydziestych kilkakrotnie takich autorów jak: Paul Valéry, Gotthold Ephraim Lessing, Ortega y Gasset, Julius Evola, Oswald Spengler, Nikołaj Bierdiajew, Wasilij Rozanow, Lew Szestow, Thomas Stearns Eliot, Søren Kierkegaard, Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, nie wyłączając pisarzy niemieckojęzycznych, jak chociażby Rudolf Kassner⁴⁷⁸. Autorzy ci wywarli na niego znaczący wpływ, a on często wykorzystywał ich argumenty i przemyślenia w swoich pismach.

Podsumowanie namysłu nad kryzysem dokonane przez Hamvasa jest dość niezwykle. Według niego kryzys można ujmować dwojako, z jednej strony horyzontalnie, a z drugiej wertykalnie. W wyniku podejścia horyzontalnego dochodzimy do zjawisk kryzysowych czasu historycznego, próby ich rozwiązania zazwyczaj nie prowadzą do oczekiwanych rezultatów, gdyż są one jedynie zewnętrzne, cząstkowe i skupione na czasowości. Ci, którzy na przykład próbują wyjaśnić kryzys gospodarczy, polityczny lub kulturowy, chcą równocześnie zaradzić takim „subzjawiskom” poprzez odpowiednie programy społeczne. Okazuje się z czasem, że one niczego nie rozwiązują. Taki sposób patrzenia na rzeczywistość, a mówiąc precyzyjniej, taki sposób interpretacji światobrazu

⁴⁷⁶ Jak choćby esej Hamvasa *A vilagválság*.

⁴⁷⁷ B. Hamvas *Interview w: Patmos I*, dz. cyt. s. 260.

⁴⁷⁸ R. Kassner (1873-1959) – austriacki pisarz, eseista, tłumacz, filozof kultury. Trzydzieści razy nominowany do nagrody Nobla.

pojawia się już wówczas, gdy mówimy o prawdziwym byciu „Ja”, które swoją wertykalną oś ma skierowaną w kierunku Absolutu. Wspomniana już wcześniej metafora ruchu w głąb i w głębię. Mówimy o zasadzie rządzącej ruchem w świecie, które jest parabolą styku osi horyzontalnej i wertykalnej⁴⁷⁹.

Próby cząstkowych rozwiązań są – przyjmował Hamvas – daremne, gdyż chodzi o propozycje egzystencjalne, na poziomie każdego indywiduum, a nie w skali społecznych rozstrzygnięć. To jest wertykalne dostrzeżenie „kryzysu”. Wskazanie, żeby człowiek podjął kroki śmielsze, sięgające głębiej i na dalszą odległość, bardziej uniwersalne, bardziej osobiste⁴⁸⁰, ponieważ obiecywane przez specjalistów sposoby ożywienia gospodarczego albo oferowanie ze strony partii politycznych ideologii na rzecz dobrobytu tłumu zorientowanego na kolektywizm jest zaszyfrowanym oszustwem.

Tak więc: zarządzanie kryzysowe podejmowane w czasie historycznym jest zawsze zewnętrzne, pseudoistniejące i jako takie nieautentyczne. Jednocześnie każde zjawisko kryzysowe może kryć w sobie przesłankę powrotu do normalności⁴⁸¹. Zamiast horyzontalnego podejścia do kryzysu, ważniejsze z egzystencjonalnego punktu widzenia jest, według eseisty, podejście wertykalne. Ono może być skuteczne, gdyż skupia się na subiektywnym „Ja” będącym w świecie, na egzystencjalnej i metafizycznej naturze kryzysu.

Kiedy Hamvas mówi, że zawsze trwa kryzys, odnosi się do stanu bytowego. Dla niego „być” znaczy być osobą działającą i podejmującą decyzje, realizować właśnie taką postawę wobec rzeczywistości, w ten sposób niejako podążając w równym rytmie z naturą ludzkiej egzystencji. Ta idea przypomina koncepcję egzystencji Kierkegaarda, wymagającą nieustannej autorefleksji, postawy krytycznej lub wręcz samokrytycznej i wysiłku urealnienia autentycznego życia. Ów tak zwany religijny kryzys egzystencjalny, o którym ciągle się wspomina, sprawia, że osoba walcząca o jego przełamanie pozostaje w ciągłym ruchu. Nie musi go zresztą koniecznie eliminować z osobistych przeżyć, gdyż zmusza on do nieustannego „stawania się” wobec świata. Bez tej „czujności” nie ma odpowiedzialnej, autonomicznej decyzji, wyboru czy też istnienia człowieka. Podobnie jak Kierkegaard, Hamvas zwraca uwagę na fakt, że nasze decyzje – których nikt za nas nie może podjąć – są światowe. Dotyczą one

⁴⁷⁹ Por. K. Thiel, *Az „Antropologiai alapallas” megvalositasi kiserlete Hamvas Béla eletmuveben* [dostęp: 28.03.2023]; http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/6356/1/217_5_Thiel.pdf

⁴⁸⁰ B. Hamvas, *Krizis és katarzis. w: A világválság.*, Budapest 1983, s. 61.

⁴⁸¹ K. Thiel, *Krizis és katarzis – Hamvas Béla válságtelmezése* [dostęp: 27.02.2023]; <https://uni-eszterhazy.hu/api/media/file/500e697300905b93b73fe558a4bc4574d981e8e9>

nie tylko nas bezpośrednio, ale i świata, ale muszą być spełniane z perspektywy objawiającej się prawdy⁴⁸². Światowość oznacza w tym wypadku wpływ na otaczającą rzeczywistość kulturową. Ten moment, w którym człowiek podejmuje decyzję, eseista nazywa „realizacją”.

Koncepcja „realizacji” i interpretacja „tradycji” Hamvasa opiera się na opisanym wyżej rozumieniu kryzysu egzystencjalnego. Ten wewnętrzny kryzys i związane z nim *katharsis* są warunkiem autentycznej ludzkiej egzystencji. Bez tego *katharsis* wszelkie zewnętrzne próby rozwiązania kryzysu są zdyskredytowane i nieskuteczne.

Jest to żałosna próba ze strony mężów stanu i ekonomistów rozwiązania kryzysu i poprowadzenia ludzkości, bez przewyciężenia w jakimkolwiek punkcie kryzysu wewnętrznego i poddania się *katharsis* w jakimkolwiek stopniu – bez drugiego narodzenia ludzkość byłaby zmuszona odnowić się⁴⁸³.

Ta pokrótce zarysowana interpretacja kryzysu najdobitniej ujawnia się w jego pismach: *A világvalóság*⁴⁸⁴ z 1937 roku, cytowanym już *Krízis és katarzis*, jak też *Nowoczesnej apokalipsie*⁴⁸⁵. Eseje zawarte w tych zbiorach pokazują, że ludzkość nie doszła jeszcze do zrozumienia prawdziwej natury kryzysu i że często widzi wyłącznie jego symptomy, a nie dostrzega przyczyn. Kryzysowa duchowość współczesnej mu Europy lat trzydziestych jest według niego bardzo podobna do masowej hysterii, którą można wywieść z dramatycznej egzystencji człowieka w ogóle. Żyje on wszakże w niezmiennym napięciu przeciwieństw, a jednocześnie bierze udział w starciu historycznych sił. Hamvas ujmuje to w ten sposób: „Człowiek współczesny odziedziczył po przodkach dwie rzeczy: wielką kulturę i niezadowolenie z tej kultury”⁴⁸⁶. Według niego tę fatalną sytuację należy ująć właśnie w paradoksie tego, jak współczesny człowiek próbuje ustanowić jakiegoś rodzaju stan równowagi, porównywalny do Kierkegaardowskiego stanu cichej utraty i Nietzscheańskiego stanu człowieka-pasterza.

⁴⁸² Tamże.

⁴⁸³ B. Hamvas, *Krízis és katarzis* w: *A világvalóság*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 63-80.

⁴⁸⁵ B. Hamvas: *Modern apokalipszis*. w: *A világvalóság*, dz. cyt., s. 9-33.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 43.

W esejach z lat 30., jak i późniejszych, Hamvas konsekwentnie trzyma się swojej interpretacji kryzysu i charakterystyki współczesnego tłumu. Podczas II wojny światowej, w 1943 roku, w artystycznych wypowiedziach *A Vízöntő (Wodnik)*⁴⁸⁷ i *Politika helyett misztika (Mistyryzm zamiast polityki)*⁴⁸⁸ kontynuuje dyskusję o totalitarnych cechach współczesnego społeczeństwa. Pisze o „prostopadłej inwazji barbarzyństwa” i umacnianiu się tendencji totalitarnych. Niemal przepowiada pojawienie się zniewoleń towarzyszących i następujących po wojnie światowej oraz legalność ich powstania. Stwierdza: „Żyjemy w czasach, gdy świadome działanie jednostki zastępuje nieświadoma aktywność tłumu”. „Nie ma różnicy między tłumem a tłumem”. „W tłumie indywidualna świadomość ulega zniszczeniu”⁴⁸⁹.

Pojawienie się procesów totalnych oraz rozmycie indywidualnej świadomości w charakterystycznym ujednoceniu to cechy charakterystyczne współczesnych społeczeństw masowych. Według Hamvasa są to procesy niszczące, które wszystko ujarzmiają. Zacierając granice sfery publicznej i prywatnej, społeczeństwa te jednocześnie eliminują i niszczą różnorodność i pluralizm, choć wydaje się, że pozwalają na indywidualne samookreślanie się. Niestety, najczęściej paradoksalnie preferują wybujały indywidualizm poza jakimikolwiek normami. Pamiętajmy, że mówi się tu o cywilizacji, kulturze, a nie o świecie natury. Patrząc obiektywnie na dzieje, trudno nie ulec wrażeniu pewnej stałej w takim postępowaniu.

W eseju *Mistyryzm zamiast polityki* z 1943 roku Hamvas wyjaśnia, w jaki sposób polityka totalitarna jest w dużej mierze odpowiedzialna za odwracanie uwagi ludzi od istoty tego, co ważne, od ich prawdziwego zadania. Według niego polityka kusi, by uwierzyć w środki zewnętrzne, w powodzenie zewnętrznych działań.

Polityka prowadzi od królestwa do demokracji, od demokracji do socjalizmu, od socjalizmu do dyktatury. Końcowym skutkiem działalności politycznej, czyli działalności zewnętrznej, jest wzmożona działalność zewnętrzna: przemoc⁴⁹⁰.

Pisarz tutaj szczegółowo omawia, jak szkodliwe są idee wolności odgórnej, jak zdemoralizował się porządek życia w wyniku szerzenia się propagandy socjalistycznej i idei totalitarnych wśród burżuazji, ludu wiejskiego i ogółu ludności. Na końcu eseju znajdują się

⁴⁸⁷ B. Hamvas, *A vízöntő w: Láthatatlan történet*, Budapest 2006, s. 11-47.

⁴⁸⁸ B. Hamvas, *Politika helyett misztika*, w: *A magyar Hüperion*, t. I. Budapest 2007, s. 230-262.

⁴⁸⁹ Por. B. Hamvas, *A vízöntő*, w: *Láthatatlan történet*, dz. cyt., s. 11-47.

⁴⁹⁰ B. Hamvas, *Politika helyett misztika*, w: *A magyar Hüperion*, t.I. Budapest 2007, s.232.

słowa, których znaczenie odsłania się nie tylko w ich znaczeniu historycznym, ale i egzystencjalnym: „Teraz stoimy tutaj w środku drugiej wojny światowej i czekamy”⁴⁹¹.

W *Odzie do XX wieku* wspomina również, dlaczego humor jest dla niego tak ważny. W warunkach dyktatur totalitarnych pozostaje on jedynym narzędziem, jedyną możliwością znoszenia „strachów” stworzonych przez dyktaturę⁴⁹². Humor ten nazywa humorem białym – pogodnym – gdyż misją tego humoru jest demaskowanie ciemnych sił. Śmiech – choć często śmiejemy się z samych siebie – jest chwilową okazją do uwolnienia się od demonicznych sił. Ironia, satyra, abstrakcja w wypowiedzi są doskonałą formą opisu tragizmu totalnego⁴⁹³. Jak tedy rozumieć „arrobori”, wydobywające bezsens ujednolicenia?

Wiek jest pełen pozytywów, a drobne niedoskonałości są jedynymi pozytywami. Akceptuję całość taką, jaka jest, bez żadnych poprawek. Hegel powiedział w takiej sytuacji: gorzej dla faktów. Ja mówię: tym gorzej dla ofiar.

Numer jeden, a także najdotkliwiej dotknięta ofiara.

Jeśli w XX wieku inteligentny Europejczyk podróżuje i dociera do granicy obcego kraju, to po odprawie paszportowej i celnej udaje się do kogoś i mówi:

– Jestem obcy w tym kraju, powiedz mi proszę, o czym się tu kłamie?

Tubylec odpowiada:

– Arrobori.

– Co oznacza to słowo?

– Nikt dokładnie nie wie.

– Czy jego działanie jest zauważalne?

– Jego efekt jest bardzo zauważalny. Dawniej mieszkaliśmy w pałacu, ale to się nie udało. Od tego czasu całe nasze życie jest naznaczone arrobori, a kraj przeżywa arroborowy rozkwit.

– Ogólne stosunki?

Nieznajomy kiwa głową.

– Dziękuję szanownemu Panu, proszę się więcej nie kłopotać, resztę już znam.

⁴⁹¹ Tamże, s. 262.

⁴⁹² Tamże, s. 247.

⁴⁹³ Powodem urazy, jaką György Lukács miał do Hamvasza, był pamflet tego ostatniego dotyczący polityki kulturalnej partii socjalistycznej.

Więc to jest to, co chcesz nazwać ofiarą numer jeden⁴⁹⁴.

Na przykład ideologia, według której ludzie okłamują samych siebie i siebie wzajemnie, to właśnie „arbori”⁴⁹⁵. W eseju tym spotykamy także Hegła, który kobietę w mundurze nazywa tryumfem heglizmu. Każda z przedstawionych postaci metaforycznie przedstawia mechanizm totalitaryzmu. Dyktator, publika, plankton, zwinny złoźnik, członek formacji SS, to wszystko przejawy tłumy, motłochu, abstrakcyjnej przemocy. Bohaterowie są do siebie bardzo podobni, świadomie lub nieświadomie dążą do rozwiązania napięcia między teorią a praktyką poprzez wybiórcze tortury i brutalną ingerencję w życie osobiste. Co nadto istotne, zadaniem bohaterów *Ody...* jest odkrycie zasady, która ma na celu zapewnienie pełnego szczęścia wszystkim ludziom bez wyjątku. Ale nie tylko.

Cóż, Hegel był wielkim myślicielem, który zauważył, że do tej pory ludzkość żyła w namiętym małżeństwie miłości z życiem, a przyczyną wszystkich kryzysów, wstrząsów, kłopotów, udręk i przekleństw tej historii była ślepa wiara w błogą naturę miłości. Nie mogło być inaczej. Ludzie zakochali się w życiu, pięknie, przyjemnościach.

To ich zgubiło. Dlaczego? Bo namiętny mariaż z życiem po kilku tygodniach rozkoszy zamienia się w piekło nie do zniesienia i sprawia, że ludzie są tak nieszczęśliwi, jak by tego nie chcieli. Dlatego Hegel nauczał, że nie należy słuchać serca, pragnienia, uczucia, że należy wyeliminować namiętne małżeństwo miłości z życiem i że człowiek, jeśli chce dobrze, powinien zawrzeć małżeństwo z rozsądkiem z ideą.

Prawdopodobnie nigdy nie było myśliciela, który miałby tak wielki wpływ jak Hegel. Faktem jest, że wszystkie państwa i władze, szkoły i uniwersytety, akademie i spółki akcyjne, partie i kościoły zaczęły za nim prześladować mariaż miłości z życiem, potem go unieważniły i zalegalizowały mariaż dla pozorów z Ideą.

Ludzkość odetchnęła. Następnie dokładnie to zostało przygotowane. Nie można było już mówić o pasji, sercu czy uczuciu. Był tylko jeden ważny, Arbori. Jest również nazywany paota, elmi i kun. Ważne jest, aby miały go wszystkie kraje. Oczywiście nie ma to wpływu na sens. Bo przed publicznością, choć świat to arbori i kun, i elmi, i paota, ale każdy wie, że to nie jest

⁴⁹⁴ B. Hamvas, *Óda a XX. Századhoz*, w: *Arkhai*, Budapeszt 2012, s. 343-428. Do tłumaczenia wykorzystano tekst dostępny w Internecie [28.03.2023]; <https://www.fajltube.com/irodalom/konyvek/HAMVAS-BELA-ODA-A-XX73514.php>

⁴⁹⁵ Tamże.

najważniejsze i nadal wszyscy żyją w miłości jednak, jeśli ktokolwiek ma choćby tylko kroplę krwi w sobie, to dalej jest wciąż po uszy zakochany w majestacie życia, w rozkoszy i pięknie. Wcale się temu nie dziwię, a ci, którzy znają obie panie, też nie powinni być zaskoczeni⁴⁹⁶.

Konkludując: zdaniem Béli Hamvasa we współczesnych społeczeństwach masowych ze względu na kryzys egzystencjalny oraz kryzys autentyczności możliwe są tylko indywidualne rozwiązania, wszystko inne – to formy nieautentycznej pseudowspólnoty. Niewątpliwie Hamvas nie jest pierwszym filozofem, który stawia palącą kwestię kryzysu. Przywołany zostanie tutaj przykład, o którym pisał Kant w swojej historiozofii, schematu rozwojowego, ale odniesionego do całej ludzkości. Na poziomie „ludzkości” filozof rozpoznaje znamiona wzrastania możliwości przyrodzonych, którymi człowiek dysponuje po to, aby kierować się rozumem. Hamvas wszakże podkreśla, że w wielu przypadkach, w szeregu pokoleń, człowiek dla wygody czy dla spokoju rezygnuje z racjonalnej mądrości.

Kryzys polega na tym, że ludzkość zdolna jest urzeczywistnić społeczeństwo obywatelskie i rządy prawa jedynie pod presją tego, co Kant, zapożyczając termin od Montaigne’a⁴⁹⁷, nazywa „aspołeczną towarzyskością”⁴⁹⁸. Ta wymuszona zgoda na życie w społeczeństwie opisana przez Kanta będzie się mogła przekształcić w „związek moralny”. Idea wymuszonej zgody jest już zapowiedzią Hegłowskiego motywu „chytrości rozumu”, który dopełnia apoteozy idei kryzysu w filozofii dziejów. Ów model uwzględnia tylko fazę wstępującą procesu rozwojowego: jest to model przejścia od niedojrzałości do dojrzałości. Niedojrzałość utożsamiona jest z heteronomią, dojrzałość z autonomią.

Kryzys to moment przejścia od stanu heteronomii do stanu autonomii. Żeby uwypuklić ten źródłowy moment kryzysu przytoczmy z artykułu Kanta umieszczonym w „Berliner Monatsschrift” z 1784 roku (zeszyt 12) ważne i głośne określenia:

Oświecenie jest wyjściem człowieka ze stanu zawinionej przez niego samego niepełnoletności. Niepełnoletność ta polega na niemożności posługiwania się własnym rozumem, bez pokierowania nim przez kogoś innego. Niepełnoletność jest zawiniona przez

⁴⁹⁶ Tamże.

⁴⁹⁷ M. de Montaigne, *O samotności*, w: *Próby*, t. I, dz. cyt., s. 335.

⁴⁹⁸ Zob. szerzej: J. Szczepański, *Aspołeczna towarzyskość, czyli Kanta przyczynek do rozważań o naturze ludzkiej*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2010, s. 168.

siebie samego, gdy jej pierwotna przyczyna polega nie na braku rozsądku, ale na braku decyzji i odwagi. *Sapere aude!* (Miej odwagę myśleć rozsądnie) – jest również hasłem oświecenia⁴⁹⁹.

Kryzys staje się odtąd namiastką krytyki, w tej mierze, w jakiej sama filozofia wchodzi w rolę wychowawczyńi rodu ludzkiego. W rezultacie zmienia się także relacja między obydwoma pojęciami, krytyki i kryzysu.

Po tym wszystkim można zadać sobie pytanie: jeśli świadomość nowoczesnego człowieka nie jest religijna, to jaka? Oczywiście, że włada nim nie głębia doznań, lecz empiryczna, nietranscendentna świadomość. Jego światopogląd nie pochodzi z góry, od Boga, ale z dołu, od człowieka, Świadomość nowoczesnego człowieka nie jest religijna, lecz humanistyczna. Nie ma zachwyty nad nadprzyrodzonym. Nie ma uniwersalnego postępowania. Nie ma istot kosmicznych. Równocześnie jest: racjonalistycznie, empirycznie i humanistycznie. Z tego wypływa wszystko, co nowoczesne: materializm, technokracja, socjalizm, orientacja ekonomiczna, maksymalizacji zysku, korupcja, polityka (znacząco humanistyczna), nowoczesne nauki (połowiczność rezultatów, niedostatki wielkich związków wzajemnych, prace laboratoryjne, filologia) – to przyczyny nowoczesnego kryzysu światopoglądowego, moralnego, socjalnego i ekonomicznego państw i społeczeństw⁵⁰⁰.

W XXI wieku niewiele się zmieniło. Ludzkość ciągle stoi przed kryzysem, skupiając się na symptomach choroby i nie zadając sobie trudu pytania, czy to aby na pewno jest choroba? Rozmawianie o kryzysie ma w sobie coś głęboko niepokojącego. Nie sposób wątpić, że sytuacja, która podyktowała temat tej rozmowy, jest rzeczywiście krytyczna – powiedział Hans Georg Gadamer w podsumowaniu rozmów dotyczących zjawiska kryzysu w drugiej połowie XX wieku⁵⁰¹. Okazuje się jednak, że pomimo upływu lat pojęcie kryzysu, o tak bogatej skali zastosowań, zostało podporządkowane określonemu kierunkowi służącemu tylko jednemu zadaniu – przewyciężeniu kryzysu. Właśnie to nastawienie Hamvas wielokrotnie przytacza jako ilustrację niewłaściwego ustosunkowania do rzeczywistości, która ze swej natury jest napięciem, a nie można przewyciężyć tego, co zdaje być czymś zupełnie naturalnym.

⁴⁹⁹ Podaję za: G. Schwaiger, *Oświecenia a katolicyzm*, przekł. L. Bieńkowski, „Concilium” 1966/7 nr 1-10, s. 374; zob. nadto: P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. M. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 37-38.

⁵⁰⁰ B. Hamvas, *Nowoczesna apokalipsa*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁰¹ H. G. Gadamer, *Refleksje końcowe* w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. A. Wołkowicz, dz. cyt., s.175-177.

Gadamer sugeruje pewną oczekiwaną postawę, w której im radykalniejszy przejaw kryzysu, tym bardziej wątpliwe się wydaje, czy powinien to być przedmiotem rozmowy specjalistów. Czy filozofowie powinni i czy mogą zaradzić kryzysowi? Sokrates udowodnił, że właśnie ci „wiedzący” mężowie stanu, wieszczący poeci, specjaliści różnych dziedzin – są ignorantami tam, gdzie uważają się za znawców⁵⁰². Idąc za Hamvasem, trzeba by przyznać rację, że lekceważymy pewne fakty dla dogodności. I czy nie jest tak, że w najlepszym razie możemy zdać sobie sprawę z naszego nieuctwa, osiągając „wiedzącą niewiedzę” o tym, jak zaradzić kryzysowi bez wyjścia z tzw. strefy komfortu?

Gdy popatrzymy na doświadczenie dnia codziennego, bez szczególnej wiedzy eksperckiej dostrzeżemy oczywistość przełomowych faktów. Może słusznie jest obstawać przy tym, że sytuacje krytyczne należą do rytmu życia, podobnie jak kryzys jest pewnym etapem choroby i dopiero po jego przebyciu następuje powrót do zdrowia? Tym bardziej dziwi fakt, że cały czas debatuje się nad tym, jak mu zaradzić. Z perspektywy Hamvasańskiego obrazu świata ta debata nie ma sensu. Nastąpił przełom. Czy ostatecznie każdy „kryzys” nie okazuje się czymś więcej niż tylko sumą trudności, po pokonaniu których otrzymujemy nową jakość? Może po prostu trzeba, tak jak tego chce Hamvas, przeczekać czujnie do rozstrzygnięcia kryzysu, z nadzieją, że będzie pomyślne – i odetchnąć z ulgą, gdy wszystko się skończy. Sokrates również nie twierdził, że wie to, co jakoby wiedzieli inni – mianowicie, czym jest dobro; tym, którzy sądzili, że wiedzą, wykazywał niewiedzę.

Pójdźmy przeto w tej krytycznej dla świata chwili w ślady Sokratesa, wiedzmy, że przy całej naszej wiedzy brak nam czegoś, co wiedzieć należy. Gdy uzmysłowimy sobie cały ogrom, a raczej cały niezrównany radykalizm tego kryzysu, który grozi zagładą ludzkości, wszyscy chyba czujemy się niekompetentni. Przystaniemy też wołać o «właściwego» eksperta, bo kogoś takiego nie ma. Po co, wobec tego nasza rozmowa o kryzysie? Wszyscy jej uczestnicy reprezentują świat kultury zachodniej, a przecież, jeśli cokolwiek jest pewne, to właśnie fakt, że w perspektywie ludzkości ów świat przestał być wyjątkowy i jedyny – chociaż to stąd wzięła początek dzisiejsza globalna cywilizacja, która stale się rozprzestrzenia i tym właśnie budzi świadomość krytyczną⁵⁰³. Na tę refleksję Gadamera odpowiedzią jest właśnie Hamvasańska dialektyka kryzysu.

Jest to uwaga szczególna, bo niemiecki myśliciel w latach 70. XX wieku pisał o tym, że ufne „szukanie odpowiedzialnego eksperta jest czymś niedozwolonym i to nie dopiero wobec

⁵⁰² Tamże.

⁵⁰³ Tamże.

globalnego kryzysu, gdy niebывwały rozwój ludzkich umiejętności tak bardzo przybliżył groźbę samozagłady, że dostrzegamy ją wszyscy”⁵⁰⁴. Gdy spojrzymy na intuicję nikomu nieznanego węgierskiego filozofa z lat czterdziestych, który ma niemalże to samo rozpoznanie, przyjmujemy tę diagnozę z satysfakcją. Hamvas nie raz w swoich wypowiedziach piętnuje wiedzę ekspercką, gdyż odcina od rzeczywistego bycia. Tymczasem wspomniane ufne wołanie o fachowca potwierdziłoby tylko naszą współwinę za XX – wieczny stan świata. Na czym polega błąd? Na postawie „oczekiwania, że dzięki wiedzy i umiejętnościom zyskamy coś, czego w rzeczywistości one same dać nam nie mogą”⁵⁰⁵, czyli braku właściwego rozeznania.

Nie istnieje rzeczywistość niezależna od Boga, człowieka, ducha. Naprawa świata zależy od mojej działalności naprawczej. Nikt nie chce tego przyjąć do wiadomości. Dlatego istnieje terror, technokracja, urząd i scjentyzm, dlatego żołnierz zabija własnego ojca. I dlatego Antychryst musi nadejść. Przemianę świata umożliwia tylko moja własna przemiana⁵⁰⁶.

Zdaje się, że zaniedbanie w sferze bycia ściga ludzkość od dawna, a współcześnie ujawnia się w swojej pełni. Hamvas nazywa ten stan apokalipsą, ku której zmierza ludzkość. XXI wiek to z jednej strony coraz szybsze przetwarzanie wszystkiego, co wyrosło w przyrodzie i społeczeństwie, przez przemysł i technikę. Z drugiej – świadomość, że każdy dostał w darze krótką chwilę życia, ojczyznę, dom, okryty zielenią świat.

To trudne. Bardzo trudne. Bo dziś ludzie osiągają sukces wyłącznie wtedy, gdy wyprą się swego osobowego życia, gdy się od niego odetną. Gdy przyjmą postawę bezosobową i zaciągną do wojska, by, gdy tylko nadarzy się okazja, zastrzelić własnego ojca. Niedługo nie tylko sukces, ale również chleb i oddychanie będą dane tylko tym, którzy staną się bezosobowi, to znaczy nierzeczywiści i kłamliwi. Gdy zaprzeczą sobie. Wykluczą siebie samych z grona istniejących. Będą się musieli oddać bezosobowej władzy. Ukazanie tego, co osobowe, będzie uważane za skandal i zakazane. Nieznana będzie odpowiedzialność. Zabawa zostanie uznana za grzech. Nikt się niczego nie podejmie. Nikt się nie będzie odzywał. Nie będzie można nawiązać żadnej więzi z drugim człowiekiem. Wspólnota rozpadnie się. Co oznacza: zniknie duch. Osoba zostanie wykluczona na całej linii. Duch? Kim jest duch? Duch jest tym, do kogo należy pierwsze słowo.

⁵⁰⁴ Tamże.

⁵⁰⁵ Tamże.

⁵⁰⁶ B. Hamvas, *Henoch*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s.187.

Początek. Który zaczyna od tego, że ukazuje się jako osoba, odpowiada, podejmuje działanie, mówi. Czyli istnieje rzeczywiście⁵⁰⁷.

Ludzkość swoim brakiem rozumienia zatraciła się w tej dialektycznej przestrzeni, którą Hamvas określa mianem „korupcyjnej”. Zaprzepaściła poczucie miary i środka, przedkładając fałszywy spokój nad prawdę bycia: „Najwspanialsze osiągnięcia pokoleń, które epokę nowożytną doprowadziły do rozkwitu, zmieniły się w zły czar i mamią duszę”⁵⁰⁸.

5.2. Metafizyka ludzkich działań

Model świata zaproponowany przez węgierskiego filozofa jest obrazem kulturowym. W jego centrum znajduje się człowiek, indywidualność dysponująca wolną wolą. Dlatego tak zasadnicze jest postrzeganie bytu w perspektywie horyzontalnej i wertykalnej. I choć u Hamvasa nie znajdujemy wprost określenia człowieka jako bytu łączącego w sobie sfery sacrum i profanum, odczytanie tego w jego pracach wydaje się wręcz narzucające. Wówczas, gdy Hamvas mówi o człowieku – *theios anthropos*⁵⁰⁹.

Człowiek *theios* żyje w *alethei*, a zatem z konieczności jest klasyczny. *Aletheia* jest z założenia stanem *theios*, ale zawsze była kształtowana w klasyce. Toteż *theios* to człowiek w *alethei*⁵¹⁰.

Aby być w pełni sobą, musi on znaleźć równowagę pomiędzy tymi płaszczyznami. Za Thiel użyję określenia byt „parabola”, byt, który łączy w sobie wiele punktów⁵¹¹.

Hamvas dzieli byt na cztery poziomy: nieugięty (*szilárd*) – możliwy do kształtowania, błogosławiony (*áldott*) – harmonijny, „brzmiący”, ponadmysłowy (*az érzék fölötti*) – jest rodzajem logosu, zmysłowo nieosiągalny, czysty (*a tiszta*) – to taki, który nie ma już żadnych

⁵⁰⁷ Tamże, s. 188.

⁵⁰⁸ Tamże.

⁵⁰⁹ K. Thiel, „Az antropologiai alapállás” megvalósítási kísérlete Hamvas Béla életművében, „Tanulmányok a filozófia köréből” 1999 nr 25, s. 4.

⁵¹⁰ B. Hamvas, *Hexakümion*, w: *A babérligetkönyv. Hexakümion*, dz. cyt., s. 367.

⁵¹¹ Tamże.

atrybutów, tylko jest⁵¹². Sandor wskazuje, że odczytując pisma Hamvasa, należy zastosować pewien rodzaj czytania deskryptywnego, bowiem myśliciel mówi językiem celowych sprzeczności. Natomiast zawsze mamy do czynienia z próbą objęcia refleksją „całości bytu” i „prawdy”⁵¹³. Cierpienia, kryzys wewnętrznego rozdarcia są niezbędnymi elementami tego światooobrazu. W rozpoznaniu Hamvasa oprócz mędrca dostęp do tego, czym jest „całkowity byt”, ma poeta, *sacer poeta*, który jest zarówno świętym, jak i przeklętym. Poeta jest tym, który służy i rządzi. Od razu pojawia się przed oczyma Platońska wizja państwa, to co jednak je różni, to leżące u podstaw tej konstrukcji społeczeństwo skorumpowane. Masa, kolektywizm, który cechuje już wielokrotnie wspomniane skorumpowanie egzystencjalne⁵¹⁴. Ostatecznie możliwa jest relacja tylko pomiędzy ja – subiektywnym i Ty – Boskim, ale relacja ta nie może zaistnieć w tłumie. Zarysowuje się tutaj wątek samotności jako drogi życiowej, którą każdy musi pokonać sam, powracający w wielu esejach Hamvasa.

Muszę wybierać. To znaczy już wybrałem. Nie los cesarów, nie agon, nie sławę, nie sukces, nie życie publiczne, tylko intymną i ciepłą samotność, ponieważ jest bogatsza. (...) Wybieram ogród i bibliotekę, milczące spacer, modlitwę bez słów, dni spędzone w ciszy⁵¹⁵.

Tak naprawdę jedyną możliwą formą bytu pozostaje samotność. Żeby ją osiągnąć, trzeba wypełnić wszystkie „zadania” dane nam przez świat.

Nikt nie odważy się żyć samotnie. Dlatego większość z nich zaczyna, daje się zrozumieć, pochlebia, tłumaczy, idzie na kompromis, kłamie, czyli uszczegóławia i sekularyzuje. Społeczność nie została stworzona przez instynkt społeczny, została stworzona przez jednostki, w ich strachu przed samotnością.

⁵¹² Por. P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945*, Budapest 1973, s. 565-573.

⁵¹³ Tamże.

⁵¹⁴ Por. B. Hamvas, *Kropla potępienia*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s.129-148.

⁵¹⁵ B. Hamvas, *Złote dni*, w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 32.

Nikt nie odważy się żyć samotnie. Wymyślają fantastycznie skomplikowane sztuczki, aby mieć ze sobą coś wspólnego. Przywierają do siebie swoimi dziesięcioma pazurami i oddalają się od siebie z astronomiczną, proporcjonalną prędkością do tego. Czy to nie dziwne?⁵¹⁶

Na „samotność” trzeba zapracować. Jest to cena, jaką człowiek musi zapłacić za walkę z samym sobą, by nie ulec pokusie zatracenia się w fałszu. Ta samotność nie jest pesymistyczna, bowiem jak już wspomniano nagrodą za ów egzystencjalny trud jest osiągnięcie harmonii, stanu „złotej epoki”. Co przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu tego stanu? Poddanie się wygodnemu życiu? Ale czy w ogóle jest możliwe osiągnięcie tego oświeconego życia, które proponuje filozof? Hamvas wskazuje trzy etapy, które mogą w tym pomóc: po pierwsze, życie rozumiane jako ciemność, czyli taki stan, o którym Kierkegaard mówi „estetyczny”; po drugie, byt, który może nas przenieść przez piękno ku światłości (to jest szczególna rola sztuki); po trzecie, duch – mówiąc Hamvasańskim językiem – czystość, to znamienny rodzaj wiedzy dla wtajemniczonych, niemający wiele wspólnego z danymi nauk stworzonych przez ludzi. Sam „byt”, egzystencję urealnianą Hamvas postrzega jako kontemplacyjne widzenie, rozumienie, przeżywanie świata i wprowadza pojęcie sakralnej codzienności, której kontemplacja prowadzi do głębi sensu bycia. To są te uświęcone dni powszednie, w których zwykle przedmioty pozwalają doświadczyć *sacrum*, sfery tego, co święte.

A co to jest zwyczajna czynność? Człowiek rąbie drwa, buduje dom albo ubiera się. Innymi słowy: wyjmuje, wkłada, podnosi, zdejmuje, zanosz, zbiera, wnosi. Wielu ludzi nie czyni tego odruchowo, tylko cierpliwie, z ochotą, uważnie, z oddaniem, w sposób pod wieloma względami doskonale wyuczony, wyćwiczony, dumnie, z powołaniem wynoszą, wkładają, wyjmują, zdejmują, podnoszą, usuwają, zanoszą, zbierają, odnoszą, wnoszą⁵¹⁷.

Hamvas opisuje różnicę między tymi dwoma typami egzystencji na tej podstawie, że spełniona, autentyczna egzystencja niesie ze sobą świętość w każdej chwili, w przeciwieństwie do tego w chwilowej strukturze egzystencji jednodniowej, czyli tej naznaczonej wygodnym życiem, w której nic się nie dzieje między momentem narodzin a śmiercią. Hamvas określa

⁵¹⁶ B. Hamvas, *Arlequin*, w: *Titkos jegyzökönyv*, dz. cyt., s. 157-184.

⁵¹⁷ B. Hamvas, *Medytacja na szczycie góry o zmierzchu, czyli metafizyka ludzkich działań* w: *Księga gaju laurowego i inne eseje*, dz. cyt., s. 9.

istnienie na jeden dzień mianem życia skorumpowanego. Braku egzystencji. Niebycia. Społeczeństwo żyje życiem jednego dnia. Cywilizacja żyje życiem jednego dnia. A co z człowiekiem, który ignoruje w sobie owo egzystencjalne cierpienie, ów kryzys, w pogoni za szczęściem świata? Otóż, traci on pełnię bytu, bowiem człowieka urealnia przemijanie⁵¹⁸. Hamvas skupia się na pytaniu, jak żyć, aby osiągnąć szczęście. Jego obraz rzeczywistości wpisuje się w nurt filozofii życia.

Elementami struktury rzeczywistości skorumpowanej, czyli kultywującej życie jednego dnia w rozumieniu Hamvasa są: „kłamstwo” i „maska”, które mają charakter dominujący w nieautentycznej egzystencji. W związku z tym rozróżnia on trzy warstwy rzeczywistości: urealnienie (*a realitás*), rzeczywistość (*a valóság*) i rzeczywistość przemijalną (*és a szélmalomvalóság*). Zgodnie z jego poglądem rzeczywistość, która ukonstytuowała dzieje regionu europejskiego⁵¹⁹, to społeczność, w której tkwi instynkt władzy, zdrady, chciwości. To rzeczywistość, „która jest bezduszna, brutalna, okrutna, pospolita i głupia. Jest to ta koncepcja rzeczywistości, dzięki której współczesna władza utrzymuje się i zapewnia jej przetrwanie”⁵²⁰.

Badając korzenie fragmentarycznej egzystencji filozof w *Scientia sacra*⁵²¹, interpretuje życie człowieka w historii i współczesnych mu czasach jako doświadczenie braku doskonałości, własnej ułomności w każdej sytuacji, nawet jeśli nieświadomie, ponieważ mamy wiedzę o pierwotnej pozycji podstawowej, złotym wieku, kompletności bycia, w świetle której wiedzy wiemy, czego nam brakuje do pełni. Sprzeczność tej myśli jest tylko pozorna. Tak więc w tym niepełnym, nieprawdziwym świecie działa tylko „prawda” masek oraz pozorów.

W owej dialektyce kryzysu odsłania się rzeczywistość „wielkich kłamstw”, a kryzys historyczny nieuchronnie stworzył również kryzys intelektualny, kryzys, który jest ciągły i prawie niemożliwy do rozwiązania. Jednak nawiązując do platońskiego poety, który dotyka boskich tajemnic, myśliciel wskazuje, że wśród ludzi są ci wyjątkowi, dla których możliwe jest pozostawanie w świadomości prawdy, którzy nie zostali oddzieleni od czystego świata

⁵¹⁸ Por. P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945*, dz. cyt., s. 565-573.

⁵¹⁹ Hamvas nie mówi tego *expressis verbis*.

⁵²⁰ Cytat za: I. Veres z artykułu *Az igazság ma már pusztána hazugság egy momentuma - avagy hogyan gondolkodtak a hiányról és igazságról a magyar filozófusok?*, „Nagyerdei Almanach” 2011 nr 2, s. 27.

⁵²¹ Por. B. Hamvas, *Scientia sacra*, t. I-III, Budapest 2006.

duchowego. To właśnie twórcy. Czy jednak egzystencja jest zamknięta dla zwykłego człowieka?

W dalszych wskazówkach Hamvas wskazuje, jakie są według niego główne kierunki otwartości na byt: pierwszy, który otwierał się na świat nadprzyrodzony leżący poza naturą; drugi, który otwierał się na nieziemskie istnienie poza życiem; trzeci, otwierający się na tajemnice duszy; czwarty, który był otwarty dla wszystkich żywych istot, przede wszystkim dla drugiej osoby. We wszystkich kierunkach życie zostało zamknięte, spontaniczność natychmiastowość ustała, a jej miejsce zajęła refleksja⁵²². Egzystencja staje się życiem zamkniętym, w wyniku czego ukształtował się świat samotności zawracającej w siebie, dający początek światu egoizmu, instynktu posiadania, kłamstwa. To jest świat nieprawdziwy, świat braku prawdy, a zarazem ukryte, nieodkrywalne zjawiska.

W tym obrazie świata nowa koncepcja rzeczywistości musi być utrzymana przez rządzących, tutaj oczywiście filozof odnosi się do wszystkich „-izmów”, które uważał za wyniszczający proces. Obraz świata dla mas, dla kolektywu jest potrzebny tylko po to, aby utrzymać się u władzy. To, co większość ludzi uważa za rzeczywistość, jest niczym innym jak oszustwem mającym na celu utrzymanie władzy. W twórczości Węgry odkrywamy myśl, że kryzys światowy zaczął się, gdy nauka również przyjęła tę koncepcję rzeczywistości. W rezultacie Hamvas argumentuje, że „z jednej strony jest rzeczywistość, rzeczywistość państwa, kapitalizmu i nauki, z drugiej rzeczywistość wiatraka. Zaczyna się od Don Kichota, bo Don Kichot nie zgodził się na tę rzeczywistość i założył odrębną historię ze swoimi współczesnymi, Hamletem, Böhmem i Monteverdim⁵²³.

Hamvas wpisuje kulturę europejską w pewną strukturę patrzenia na historię jako ciąg poszukiwań prawdy przez geniuszy. Wielcy filozofowie, poszukując logosu, zapoznawali to, co istotne, na szczęście nie wszyscy tak czynili, pamiętając o bycie. Hamvas wskazuje na Empedoklesa, Plotyna, Jakuba Böhme i oczywiście Kierkegaarda. Wobec tego istnieje rzeczywista rzeczywistość, oszukana rzeczywistość i przeciwstawna rzeczywistość przemijająca. Na takim tle pojawia się refleksja o „kłamstwie”. W tym „karnawałowym świecie” maska „nieprawdy” odgrywa główną rolę. W eseju *Arlekin*⁵²⁴ Węgier zwraca uwagę

⁵²² W zasadzie bardzo trudno jest tę myśl przypisać do jakiegoś konkretnego utworu, przenika ona bowiem tak wiele esejów, że właściwie odnosi się do twórczości Hamvasa w ogólności.

⁵²³ Por. B. Hamvas, *Sciencia sacra*, t. I, Budapest 2006.

⁵²⁴ B. Hamvas, *Arlequin w: Titkos jegyzőkönyv*, Budapest 2006, s. 157-184.

na dominację „nie-prawdy” w „świecie życia”. Jednym ze sposobów istnienia jest prawdziwa rzeczywistość, rzeczywistość Arlekina, bohatera eseju.

Jedno z rodziców Arlekina, powiedzmy matka, jest upojone wirem. „Życie zaczyna się dopiero wtedy, gdy nie wiadomo, co się wydarzy”. Drugim rodzicem Arlekina, ojcem jest kpina z instynktu władzy. „Długo był szaleńcem, teraz jest błaznem”.

Arlekin mówi jak Romeo po spotkaniu z Julią, jak Hamlet po spotkaniu z duchem ojca. Zmieniły się konteksty ich egzystencji. Wymyśla rebusy i używa dziwnych wyrazów w jeszcze dziwniejszych znaczeniach, pokazuje język, gra na nosie i potrząsa dzwonkami na czapce. Dokładnie taki jak reszta, i do tego szalony. „Jaka szkoda, że błaznom nie wolno się mądrzyć, gdy mądrzy się błaznią.

Dosyć. Teraz pora przejść do istoty rzeczy. Arlekin jest jedną z głównych figur ludzkiej egzystencji. I jednym z najrzadszym na świecie typem człowieka Dlaczego? Bo Arlekin jest postacią paradoksalną? Nie. To fałszywy trop. Paradoks kryje się w logice języka Arlekina. Dlaczego? Gdzie tu to paradoks? Ale to nie wystarczy. Faktem jest, że Arlekin zrozumiał, że logika istnienia jest paradoksalna⁵²⁵.

Arlekin przeto to jedna z głównych, choć rzadkich, upostaciowań człowieczej egzystencji, odsłaniająca prawdę o tym, że logika istnienia jest paradoksalna, że nie warto przywiązywać się do jakiegokolwiek formy panowania, posiadania czy wiedzy. Liczy się tylko i wyłącznie wolność, której znakiem bywa śmiech, ale i mądrość błazna. W związku z tym Hamvas nazywał największymi arlekinami Europy Szekspira i Rabelais’go, choć ślady podobnej postawy odnajduje już w archaicznym Egipcie, w Indiach czy w Ewangeliach, nie mówiąc o sztuce, również tej nowoczesnej. Wskazuje dwie możliwości: perspektywę życia i świata kłamcy⁵²⁶. Z tej dwoistej perspektywy można zrozumieć symbolikę wcześniej wspomnianej maski z eseju o Arlekinie. Co kryje maska i dlaczego jest potrzebna?

Ponieważ nie potrafimy odsłonić swoich twarzy, dlatego rzeczywistość (*a valóság*) i urealnienie (*a realitás*) nie mogą nakładać się na siebie, rozmiijają się. W mechanizmach

⁵²⁵ Tamże, s. 166-168.

⁵²⁶ Tamże. Arlekin żyje w paradoksie, poza historią, czyli w jej centrum. Hamvas pisze: „Niezwyczajnie lub według logiki paradoksalnej, w każdym możliwym do wyobrażenia losie, w tym samym czasie. Nie ma karmy, co oznacza, że jest otwarta na każdą możliwą karmę. Przygotowany na wszystkie wydarzenia – gotowy na każdą ewentualność. W punkcie zerowym, czyli w temperaturze wrzenia”.

wyboru i decyzji człowieka dotyczącego świata i życia zawiera się tajemnica, milczenie, „nieprawdziwe” działanie⁵²⁷. W sytuacji kłamstwa postawa Arlekina⁵²⁸ wskazuje drogę do autentycznego świata, rządzącego się określonymi prawami.

Przede wszystkim zrezygnował z sytuacji walki. Nie uczestniczy w walce o władzę. Śmiech jest tak samo oznaką braku współpracy z tym światem, jak dzwonek, żart i szerokie jezioro. Arlekin nie jest ambitny. (...). Arlekin nie przywiązuje się do bogactwa, rangi, teorii, jedzenia, picia, rzemiosła ani wiedzy. Nikomu się nie poddaje. Arlekin jest wolny. Dlatego jest jedną z głównych postaci istnienia i dlatego występuje rzadko. Śmiech jest tak samo oznaką tej wolności, jak kalambury i śmiech.

Osoba, która zrezygnowała z konieczności walki, siada w głębi pchlego targu i drzemie w środku niekończącego się śmiechu, znajduje się w sytuacji paradoksalnej. W Tybecie mówią, że duch jest jak wielbłąd. Jeśli chcesz go powstrzymać, wybuchnie w dziesięciu kierunkach naraz, ale jeśli zostawisz go w spokoju, nie ruszy się. Logika ducha jest paradoksalna, ponieważ logika istnienia jest paradoksalna⁵²⁹.

Logika istnienia jest paradoksalna, jest dialektyką kryzysu ciągłego rozdarcia i samookreślenia się, dlatego groteskowy jest także świat wspólnoty i samotności. Hamvas mówi: „Jeśli los cię powali, uspokój się i śmiej”. A jak to wygląda w eseju *Arlekin*?

Gdyby wszyscy powiedzieli, że są sami, w tym momencie strach zniknąłby i w tym momencie wszyscy zniknęliby w wielkiej społeczności. Dlaczego? Ponieważ logika wspólnoty jest paradoksalna, podobnie jak logika samotności jest paradoksalna i logika języka jest paradoksalna, ponieważ logika istnienia jest paradoksalna.

Dusza jest również paradoksalna, ponieważ w jej najgłębszym punkcie żyje nie bestia, tylko czysty niebiański ogień. Historia jest też paradoksalna, ponieważ u jej początku znajduje się nie

⁵²⁷ B. Hamvas, *Hénoch*, w: *Silentium*, Budapest 2006, s. 28.

⁵²⁸ Por. B. Hamvas, *Arlequin* w: *Titkos jegyzőkönyv*, dz. cyt., s. 167. Hamvas zapisuje: "Jeśli los cię powali, uspokój się i śmiej. Powstrzymaj się i powiedz, że prędzej zmęczysz się biciem niż ja tolerancją. Po prostu uderz. Dopóki los nie krzyknie z wściekłością, królów pokonałem, a tego głupca znieść nie mogę". Cytując najczęściej posiłkuję się tłumaczeniem polskim. Esej *Arlekin* ukazał się w tomie *Godzina owoców* (s. 82-108) w tłumaczeniu Teresy Worowskiej, znakomicie oddającym artystyczny charakter Hamvasańskiego języka. Jednak ze względów interpretacyjnych pozostaję przy oryginale węgierskim.

⁵²⁹ B. Hamvas, *Arlequin*, w: *Titkos jegyzőkönyv*, dz. cyt., s. 166-168.

goryl i dzikus, ale najwyższa istota duchowa. Podstawy ludzkiego bytu i jego istotę cechuje nienaruszalna czystość, podobnie jak pierwszy rozum, sumienie i miłość.

Jeśli zadasz gwałt własnej naturze, natura się zemści. Poniżona natura zawsze się mści. Jeśli zadasz gwałt własnemu duchowi, on się nie odpłaci. Duch upokorzony słucha, słucha głęboko, nie rusza się, nie odpowiada, nie odzywa się, nie daje znaków i nie mści się. To jest jego zemsta. Dlaczego? Ponieważ logika ducha jest paradoksalna⁵³⁰.

Pod maską kryje się specyficzny wymiar braku. W koncepcji Hamvasa jedną z podstawowych możliwości w świecie życia demaskatorskiego jest czujność (*az éberség*) jako szczególny stosunek do świata historycznego, która jest dany tylko nielicznym. Tę czujność należy rozumieć jako oświecenie.

Ludzie boją się, jeśli ktoś jest zdrowy, wesoły, beztroski. Boją się, gdy się śmieje, wygłupia, objada i wysypia. Myślą, że jak ktoś inny dobrze żyje, to dla nich nie starczy już tego dobrego życia. Sadzą, że jeśli ktoś żyje bardzo intensywnie, oni dostaną mniej...⁵³¹

Jednym z kluczowych terminów *Scientia sacra*⁵³² jest właśnie wspomniana „czujność”, rodzaj uważności obejmującej określony stan bycia. Według Hamvasa możliwe są trzy źródła czujności (*az éberség*): pierwsze, archaiczna synteza, uniwersalny metafizyczny system symboli, który pojawia się w księgach i naukach Złotego Wieku (Tao, Upaniszady, uniwersalna metafizyka, Tales, Platon, Homer, Gilgamesz, Ramajana); drugie, wyraz geniuszu w słowie pisanym, który ma tajemniczy związek z egzystencją (Nietzsche, Tolstoj, Kierkegaard); wreszcie intuicja mistyczna, zdolna podnieść ludzką duszę z życia do bytu.

Węgier chce, aby filozofia była stosowana jako praktyka życiowa – ona ma być czujnością. Czujnością w istnieniu, czujnością otwartą na stworzenie. To dla Hamvasa najważniejsze zadanie filozofii. Według niego ostatnim filozofem w tradycji europejskiej, który poruszał tę kwestię, był Platon⁵³³. Z perspektywy historii wydaje się, że czujność

⁵³⁰ Tamże.

⁵³¹ Tamże, s. 166-168.

⁵³² W zasadzie wszystkie tomy *Scientia sacra* t. I-III B. Hamvasa poruszają problematykę utraconego raju, owego złotego okresu ludzkości. Zagadnienie to może być ponownie odsłonięte dzięki specyficznie rozumianej tradycji.

⁵³³ Tamże.

ograniczała się do nieświadomości. W ten sposób nieświadomość staje się kategorią metafizyczną, która ma wszystkie cechy świadomości.

W *Magicznej sutrze*⁵³⁴ eseista podaje z historycznego i epistemologicznego punktu widzenia nie tylko teoretyczno-filozoficzny zarys konsekwencji wyciągniętych z analizy dziejów, ale także praktyczne wskazówki. Oczywiście nie jest to klasyczny system filozoficzny w XIX-wiecznym sensie, lecz dość hermetyczny Heideggerowski „światoobraz”.

Z interpretacji poszczególnych esejów rodzi się charakterystyczna dla twórcy antropologia. W eseju *Theios antropos*⁵³⁵ to wizja człowieka osoby *micropsyche*, która otrzymuje możliwości życiowe jako całość, w jedności, a nie w szczegółach. Jedność ta jest mu dana od początku, a proces urealnienia pomaga stworzyć autentyczną rzeczywistość z możliwości istnienia. Dualizm *micropsyche* i *macropsyche* tworzy dylemat, że *macropsyche*, jako całość, uniwersalność, boska dusza, harmonia współistniejących zmysłów, świadomości i wyobraźni jest tym, co dane jest człowiekowi w pierwotnych możliwościach, a jednocześnie otrzymuje on szansę stania się osobowością – *micropsyche*. Następnie, w procesie urealnienia, *micropsyché* zdobywa atut stania się *microtheosem*⁵³⁶. Jednocześnie dla Hamvasa urealnienie to nic innego jak powtórne narodziny. W ten nigdy nie kończący się proces, pisarz wprowadza pojęcie przejrzystej egzystencji, bez maski.

Nieodzowne w tym momencie narracji wydaje się postawienie pytania: jak rozumieć określenie *microtheos*? Jak wyświetlić Hamvasańską tezę, że człowiek jest *microtheosem* pod względem swoich możliwości? I ostatecznie jak wyjaśnić jego „boskie” wyposażenie. Innymi słowy, czy mała dusza jest częścią duszy wielkiej w tym sensie, że jest z nią identyczna pod względem struktury istnienia? W interpretacji myśliciela egzystencja ludzka ma w sobie świat i to, co nadzmysłowe, duszę i ducha. Przez to nie dość, że jest małym światem (*mikrokosmosem*), ale w aspekcie swych zdolności jest małym bogiem, *microtheosem*. Żeby tak się ostatecznie stało, musi dojść do procesu urealnienia, inaczej *microtheos* pozostaje jedynie pewnym potencjałem do wypełnienia.

⁵³⁴ Por. B. Hamvas, *Magia sutra*, w: *Tabula smaragdina. Magia szutra*, Budapest 1994, s. 223-374.

⁵³⁵ Por. O. Dienes, *Hamvas Béla életműkiadásának két kötetéről*, w: *Theiosz Antróposz*, Székesfehérvár 2004, s. 172-206.

⁵³⁶ Tamże.

Greki to człowiek boski: *theios anthropos*. Jest w nim naraz kształt i głębia: całkowita forma i absolutna intensywność. Ta cecha – dotknięcie boskością jest obecna w dziejach całej greckiej historii, od jej początków do końca. Tylko z tego punktu obserwacyjnego widać wszelkie prawdziwe greckie zjawiska: mity i eposy, tragedie i filozofie, budynki i posągi, herosów i ich kult oraz ludzi takich jak, Homer, Platon, Heraklit, Aleksander. To jest pierwsze spostrzeżenie. Drugie wynika z pierwszego. Pozycja człowieka religijnego w świecie sytuuje go w opozycji wobec Władzy. Dzieje się tak właśnie z powodu jego religijności, ponieważ religijność jest niszczeniem życia. A skoro kto niszczy to najwyższe dobro, jakie jest wspólnym i zbiorowym udziałem wszystkich istot, to jego los jest fundamentalnie chybiony. Z tej sytuacji wynika, że zdeformowana powinna być również jego wizja świata. A dzięki temu, że Grek jest z natury *theios*, widzi on świat bez religijnej deformacji. Człowiek, który jest *theios*, żyje w *alethei*. Z tego wynika trzecie spostrzeżenie. *Aletheia* jako jednoczesna forma i intensywność życia – to klasyka. W końcu czwarte spostrzeżenie, które wznosi nas na stopień najwyższy: uosobieniem boskiego, prawdziwego i pięknego życia jest Zeus Olimpijski⁵³⁷.

Hamvas teleologizuje człowieka. Ujmuje go jako byt osadzony względem świata horyzontalnie i wertykalnie. To dlatego jest w nim ten nieustannie powracający kryzys (*a válság*), rozdarcie determinujące ciągłą zmianę. Rozdarcie, przez które zdeterminowana jest ludzkość. Dlatego warto się zastanowić, czym naprawdę jest życie jednego dnia? Czym jest światowe życie? Dlaczego człowiek jest zaginionym stworzeniem?

W tym obrazie świata samo życie jest poczuciem braku i pragnieniem czegoś. W wielu pracach pojawia się określenie życia, jako „światowego życia” zrównanego z pustą treścią⁵³⁸. Co zatem uczynić, żeby osiągnąć stan bycia *mikrotheos*? Należy podjąć następujące kroki dotyczące obecności rzeczywistości i istnienia, a także ich rozpoznawania i interpretacji. W tomie drugim *Patmos*⁵³⁹ filozof podaje trzy aksjomaty prawdziwie uniwersalnej, kompletnej ludzkiej egzystencji, które można również interpretować jako podstawowe i obowiązujące prawa rzeczywistości i kompletności w działającym autentycznym porządku życia. Pierwszy dotyczy egzystencji (ontologiczny), drugi poznania (epistemologiczny), trzeci praktycznej realizacji (praktyczno-moralny). Trzeba wyraźnie widzieć i budować w tym sensie, że istnienie

⁵³⁷ B. Hamvas, *Theios anthropos*, przekł. T. Worowska, „Zeszyty Literackie” 2018 nr 142, s.113-114.

⁵³⁸ Por. B. Hamvas, *Patmos*, t. II, Budapeszt 2004, s. 31.

⁵³⁹ Por. tamże, s. 9-128.

jest zawsze i całkowicie należne każdej osobie, rzeczywistość musi być rozpoznana w całości, należy wykorzystywać wszystkie możliwości.

Co to znaczy, że bycie jest zawsze i całkowicie przysługujące? Rzeczywistość obejmuje to, co się należy, co jest zawsze aktualne, co trzeba osiągnąć tu i teraz, i bez ustanku dążyć do pełni. Niezbędne jest rozpoznanie i poznanie rzeczywistości światowego życia. Hamvas posługuje się pojęciem rozpoznania w tym sensie, że należne istnienie jest obecne w rzeczywistości, która jest w jakiś sposób kompletna, ale ta kompletność może dotyczyć tylko statusu *absolutus*. Nasza egzystencja jest zniszczona, fragmentaryczna w porównaniu z normalnością, której obraz nosimy w sobie. Hamvas określa tę zniszczoną egzystencję defektem ontologicznym, który należy wyeliminować. Konkretny byt zdaje się nieść ze sobą potencjał możliwości, z których dowolnie bierze w posiadanie to, co jest mu dane. Hamvas nie uwzględnia w mechanizmie urealnienia czegoś co można by nazwać przeznaczeniem jako swoistą nieuniknioną determinantą, *Ananke*.

5.3. Spójność koncepcji Hamvasańskiej

W tym miejscu zasadne staje się pytanie, czy to, co zostało zarysowane w rozprawie, jest koncepcją filozoficzną, czy specyficznym sposobem rozumowania. Podejmując próbę odpowiedzi oczywiście pamiętamy, że Hamvas to z założenia myśliciel antysystemowy, jak Kierkegaard. Natomiast wydaje się, że na przestrzeni kilkudziesięciu twórczych lat pracy Hamvasa konsekwentnie z jego dzieł wyodrębnia się spójny obraz świata, pociągający za sobą charakterystyczną dla tego autora metafizykę, antropologię, etykę oraz niecodzienne rozumienie religii. Z tej różnorodnej twórczości wyłania się rodzaj teorii, która zawsze stawia na pierwszym miejscu pytanie o zasadę (y) świata, w którym człowiek został zanurzony.

Przyglądając się na aktywności intelektualnej Hamvasa⁵⁴⁰, dostrzegamy, że myśli on częściowo w innych ramach pojęciowych i językowych, niż filozofia klasyczna, ale też w precyzyjnie ujętych i zaakceptowanych kontekstach i prawach określających istnienie, rzeczywistość, potencjalność. Zakłada on fizyczną i duchową jedność człowieka i stwierdza, że stan czujności może ponownie zjawić się w wyniku przywrócenia tej jedności⁵⁴¹. Sugeruje nawet, że nie może oderwać się od klasycznych ram filozoficznych, bez względu na to, jak

⁵⁴⁰ B. Hamvas, *Patmos*, t. II, dz. cyt., s. 32.

⁵⁴¹ Tamże, s. 33.

bardzo jest im przeciwny i jak bardzo chce zbudować swoistą ontologię, metafizykę, epistemologię i etykę. Interpretuje potrójną jedność, którą odnajdujemy również w systemach klasycznych w odniesieniu do subdyscyplin filozofii i związanych z nimi ludzkich czynności poznawczych. Te wymiary to: estetyczny, logiczny, moralny.

Zamiast, jak już wiemy, horyzontalnego podejścia do zagadnienia kryzysu Hamvas podkreśla podejście wertykalne, kierowane ku Bogu. Uważa bowiem, że tylko ono być skuteczne, ponieważ skupia się na wewnętrznej ścieżce, na egzystencjalnej i metafizycznej naturze kryzysu. Kiedy Hamvas podkreśla, że „kryzys” trwa nieustannie, wiąże ten fakt z naturalną sytuacją kryzysową, będącą częścią ludzkiej egzystencji, w przestrzeni której podejmowane są osobowe decyzje i działania. Ta idea jest bliska problematyce egzystencji rozpatrywanej przez Kierkegaarda, który domagał się, żeby człowiek wymagał od samego siebie postawy krytycznej, samokrytycznej oraz wysiłku urzeczywistnienia autentycznego życia, jak też trwania w stanie czuwania, gdyż religijny kryzys egzystencjalny w każdej chwili może dopaść jednostkę. To zresztą kwestia autonomicznej decyzji. Hamvas zwraca uwagę na to, że decyzje – których nikt za nas nie może podjąć – wpływają wprost na rzeczywistość, kształtując ją. Jest tylko jeden warunek – wybór musi być wolny od ograniczeń narzucanych przez cywilizację⁵⁴².

Z krytycznego punktu widzenia obrazu rzeczywistości węgierskiego myśliciela widać, że oprócz analiz egzystencjalnych i metafizycznych podejmuje się on rozważań w zakresie klasycznej triady teorii wartości: logiki, etyki i estetyki, i postrzega ludzkie zdolności fizyczno-mentalno-duchowe jako interpretowalne. Chociaż Hamvas zasadniczo odrzucał systemy filozoficzne o wyraźnym zabarwieniu heglowskim, to jednak postuluje logiczno-moralno-estetyczną trójcę w wyjaśnianiu ludzkiej egzystencji w taki sam sposób, jak tzw. myśliciele filozofii systemowych.

Według niego esej jako gatunek literacki ma taki przywilej, że nie może być powiązany z żadnymi regułami nauki, ani innej instytucji, której działanie ostatecznie ograniczałoby możliwości wypowiedzi. Sama egzystencja wszakże ujawniająca się jako dialektyka kryzysu, mająca swój autonomiczny charakter, wymykający się ścisłemu opisowi naukowemu odrzuca naukę jako zbiór szczegółowo określonych reguł i principiów. Bierze się to stąd, że nauka opiera się na zasadzie sztywno rozumianej przyczynowości. Prawdziwego odzwierciedlenia otwartości bytowej Hamvas dopatruje się natomiast w sztuce, która jest

⁵⁴² K. Thiel, *Krizis és katarzis – Hamvas Béla válságértelmezése*, dz. cyt., s. 219-220 [dostęp: 27.02.2023]; <https://uni-eszterhazy.hu/api/media/file/500e697300905b93b73fe558a4bc4574d981e8e9>

znacznie ważniejsza od nauki, od władzy państwowej, moralności, prawa i w sposób niedający się wyrazić ważniejsza nawet od religii. Jest bowiem kluczem, za pomocą którego można otworzyć to, co zakrywa idee. I tylko ona utrzymała i utrzymuje nadal więź z siłami transcendencji⁵⁴³. Sztuka jest w zasadzie po drugiej stronie statusu nauki. Przez to, że dąży do idealizowanie tego, co jest zastane, odwraca uwagę od tego, co prawdziwe. Idealizacja zawsze odbywa się kosztem rzeczywistości⁵⁴⁴.

Filozofia dla Hamvasa, uprawiana w duchu Hegla czy Heideggera, pomimo dążenia do odsłonięcia prawdy, jest zawsze jednocześnie systemem. Esej nigdy. Filozof funkcjonujący w „systemie” jest tym, który oświadcza, że rozwiązał wszystkie zagadki, choć naprawdę sięga tylko częściowej prawdy. Hamvas wyraża głębokie przekonanie, wręcz potrzebę okrycia pełni prawdy o świecie. Jak sam wielokrotnie oświadcza, chce ogarnąć świat „jednym spojrzeniem” by móc go opisać. Każdy esej przecież można przekształcić w system filozoficzny z wystarczającą ilością szczegółów i odwrotnie, esej można by napisać biorąc dane z dowolnego systemu filozoficznego, pomijając naturalnie to, co nieistotne⁵⁴⁵. Okazywał tytaniczną odwagę w odkrywaniu i działaniu według prawdy, której uosobienie widział w pojęciach-figurach sannjasina, arlekina, pogańskiego zbawienia i Antychrysta. Trzy pierwsze odnoszą się do wewnętrznego porządku życia oraz celu istnienia, czwarte zaś to wyraz bezosobowej faktyczności budowanej przez daremność, pustkę, ciemność, grzech, nicość. W niej właśnie, jak w jakiejś natrętnej *idée fixe*, znalazł się współczesny człowiek, niepotrafiący wyzwolić się z tego przerażającego szaleństwa spowodowanego porzuceniem przez ludzkość Boga. Hamvas z literacką maestrią opisuje wspomniane wzorce. Postać sannjasina, przejęta z tradycji kultury wschodniej, symbolizuje dążenie do wyzbycia się wszelkich materialnych uzależnień, zwłaszcza instynktu władzy, przyjęcie formy całkowitej przezroczystości, która by promieniowała na innych umacniając poczucie wspólnotowości i świętości życia.

Podobnie ma się sprawa z Henochem, autorem apokaliptycznej księgi, który miał żyć w wielkiej przyjaźni (twarzą w twarz) z Bogiem, nigdy nie zaznał śmierci i został wraz z ciałem wzięty do nieba. W eseju poświęconym tej apokryficznej postaci, Hamvas zwraca uwagę na to, że Henoch w czasie apokalipsy, a w takim czasie aktualnie żyjemy, uosabia postawę

⁵⁴³ B. Hamvas, *4 lutego 1962*, w: *Godzina owoców*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴⁴ Por. B. Hamvas, K. Kemény, *Forradalom a művészetben*, Pécs 1989.

⁵⁴⁵ Por. O. Dienes, *Hamvas Béla életműkiadása két kötetéről w: A sötétség tudatosítása és a tökéletesség megidézése. Esszék, tanulmányok, kritikák, fordítások* [dostęp: 24.05.2024]; [<https://mek.oszk.hu/01500/01525/01525.pdf>]

niezachwianej wierności i oddania w służbie. Wie on co należy czynić, żeby wytrwać w ciemnej aurze schyłkowej historii, w ciemnym pokoleniu, pod coraz bardziej przerażającym ciśnieniem kryzysu. Pozostaje wzorem trwania przy najlepszych wartościach, w przestrzeni dobra, poza kłamstwem i cynizmem. Przekazuje mądrą radę sugerującą, że zło stale działa w świecie i człowiek z łatwością daje się owemu złu prowadzić. Ale jeżeli nie otworzy własnego serca na jego podszepty, wówczas zło się w ogóle nie objawi. Bo Henoch nigdy nie odczuwa nienawiści nawet do zdrajców i gwałtowników. Zacieśnia tylko przymierze z Panem. Takie działanie wskazuje tym, którzy mają do czynienia z naciskami Antychrysta, żeby podążali jego śladami, starając się oglądać terazniejsze wydarzenia w kategoriach eschatologicznych:

Dziś nie ma innej drogi, niż wytrwać, jak uczynił Henoch, ten Henoch, który był młodzieńcem Bożym, nie ma innej drogi: nie poddawać się nienawiści i trwać z przymierzem z Panem. Ta młodzieńczość, ta wierność i wiara, *pistis*, jak pisali Grecy, *fides*, jak Rzymianie. Ta niewzruszona pewność. Dziś, kiedy Niebo nie ma objawienia dla Ziemi. Dziś, kiedy jedynym napędem ludzkości jest spiesz się na zniszczone, pędź na rabunek. Kiedy ludzie gryzą swoje języki z bólu, ale się nie nawracają⁵⁴⁶.

Na takim tle uwidacznia się, że eseista tworzy w istnej sieci paradoksów. Jest uniwersalistą, dlatego, że żadnej opinii nie przypisuje „wiecznego istnienia”. Ważna jest dla niego wizja. Teoria jest ważna, ale oczywiście w najgłębszym znaczeniu greckiego słowa *theorein*, oznaczającego „otrzymanie świętej wizji”. Jest więc bogaty w teorię, a filozof – w tym dialektycznym języku paradoksów – ubogi w teorię⁵⁴⁷. Esej jest taką przestrzenią, w której widać każdy krajobraz, teorię, inspirację, koncepcję, w której tworzy się odrębny świat. Gdy chodzi o definicję eseju według Hamvasa, to w jego rozeznaniu prawdziwy eseista pisze teodyceę, w takim znaczeniu tego słowa, w jakim dzieło to ma charakter teologiczny, w sensie pogodzenia w opisie obrazu rzeczywistości doskonałości i wszechmocy Boga z problemami i nieszczęściami świata⁵⁴⁸.

Dla Hamvasa, kultywującego „święte dni powszednie”, wszystko jest pretekstem, żeby tę teodyceę budować. Inspiracją stają się z pozoru błahe sytuacje od kuchennego ogródka po śpiew ptaków, natchnieniem staje się biurko, budowa wyimaginowanego domu czy też

⁵⁴⁶ B. Hamvas, *Henoch*, dz. cyt., s. 171.

⁵⁴⁷ Tamże.

⁵⁴⁸ Tamże.

księgi przyszłości. Nie ma prawie takiego aspektu fizycznej i psychicznej przestrzeni, która nie mogłaby stać się tematem, nośnikiem ważnych rzeczy do powiedzenia. Czasami możemy dać się zwieść skromności i prostocie tematu, możemy zacząć zastanawiać się, dlaczego jest to temat godny podjęcia, ale wkrótce zdajemy sobie sprawę, że Hamvas odnajduje związek w łańcuchu jakiegoś głębinowego połączenia elementów tworzących widzialną i ukrytą konstrukcję świata, któremu bacznie się przygląda. *Psychologia zbierania kwiatów, Śpiew ptaków, Drzewa* to arcydzieła ludzkiej wrażliwości najwyższego rzędu. Bo o co właściwie chodzi? O tym, że tematem pisarskim może być wszystko, ale najpierw rzecz, zjawisko, przedmiot, zdarzenie musi mieć nadaną rangę, sens, znaczenie⁵⁴⁹. Dlatego właśnie eseje rzucają światło na duchowe impulsy Hamvasa i jego bardzo osobistą wizję świata⁵⁵⁰.

Alétheia oznacza prawo, prawdę i realność razem. *Vermählung des Richtigen mit dem Wirklichen*. Jednocześnie jednak jest to wizja, która obejmuje zachowanie. Tylko ten może widzieć prawdziwie i realnie, którego istnienie samo w sobie jest prawdziwe, poprawne, rzeczywiste. Z tego jasno wynika, że *aletheia* oznacza, odsłonięcie. Stan i jakość, w której ten, kto w tym, co widzi, widzi jako objawione, jest osobą objawioną w objawionym świecie. Człowiek jest tak samo przezroczysty jak świat. Świat jest odsłonięty tylko dla tych, którzy sami są odkryci. Rzeczy można zobaczyć tylko spojrzeniem tego, który sam żyje w pełnym oświeceniu. Świat objawia się tylko tym, którzy się na świat otworzyli. Prawdziwie patrzeć i prawdziwie widzieć to jedno i to samo⁵⁵¹.

Niewątpliwie „literacki” wymiar eseistycznej pracy twórcy *Karnawału* narzuca się czytelnikowi w pierwszej kolejności, ale należy przejść do drugiego poziomu czytania tej lektury, w której spójności dostrzega się „filozoficzność” zawartych odautorskich analiz rzeczywistości. Określić tę spójność można dzięki badaniom filologicznym lub językoznawczym, ale tę sprawę pozostawiam wprawnym literaturoznawcom. Rozprawa, będąc analizą filozoficzną, spójność tę odkrywa poprzez krytyczne spojrzenie na całość wypracowanego modelu rzeczywistości. Ostatecznie w danym obrazie rzeczywistości ujawnia się, że życie ludzkie samo w sobie nie ma we wszechświecie żadnego celu. Ów cel człowiek

⁵⁴⁹ Tamże., s. 3

⁵⁵⁰ Tamże.

⁵⁵¹ B. Hamvas, *Hexaküimion w: A babérligetkönyv. Hexaküimion*, Budapest 2005 s. 365.

sam musi sobie wyznaczyć, choć trudno nie zauważyć celu jakim jest wszakże Absolut. W tym miejscu może pojawić się pytanie: czy ludzka egzystencja i życie może istnieć bez złudzeń?

Do „esencji sytuacji człowieka w kryzysie egzystencjalnym”⁵⁵² Hamvas dociera już na początku swojej twórczości refleksyjnej. Patrząc z perspektywy spójności refleksji, wypada powiedzieć, że u początku twórczości definiuje się obraz świata, któremu jego twórca pozostaje wierny aż do końca swojego życia. Być może niektórym czytelnikom książek Hamvasa wyda się niestosownością z jego strony, że utrwała w nich poczucie zawodu z powodu eleganckich twierdzeń, którymi okrasza swoje wywody i propozycje. Jego stylistyka i składnia często opiera się na semantycznych niedopowiedzeniach i sugestjach, na modłę poezji symbolistycznej tworzonej dajmy na to przez Mallarmégo⁵⁵³. I co najważniejsze bywa w wielu miejscach prawie nieczytelny, zatrzymując się na granicy wypowiedzi o uchwytnej treści. Dlaczego? Gdyż przyjmuje ważność i prymat elementarnemu według niego doświadczeniu nieuchwytności istnienia. Czyżby więc zaproponowany przezeń obraz dialektyki kryzysu byłby zaledwie znakiem niespełnionej utopii?

W szóstej i ostatniej księdze *Scientia sacra*⁵⁵⁴ Hamvas stwierdza, że porównanie archaiczności⁵⁵⁵ i współczesności nie opiera się na ocenie wartości, a jest jedynie sztuką metodologiczną. Obraz rzeczywistości wyłaniający się z tego eseju jest taki, że obecną epokę apokaliptyczną ludzkości poprzedza „złoty wiek”, następnie widzimy oczywiście stan pośredni, który jest wyłącznie zdegradowany i skorumpowany (używając często używanego słowa Hamvasa). „Tradycja”, związana w tej myśli z archaicznością przekracza ramy kulturowe. Mieści bowiem w sobie wszelkie religie. Dochodzi tutaj do aporii, gdyż sam Hamvas doskonale wie, że religie same w sobie nie są ostatecznym rozwiązaniem, ponieważ wszystkie są formacjami historycznymi, podobnie jak różne ideologie i światopoglądy. Jednocześnie wykazuje, że religie są ostatnim przystankiem na wyboistej drodze prowadzącej do metafizycznego rozpoznania egzystencji. To w jej zrozumieniu, tego „tu teraz jestem” oraz „po co, jestem” skrywa się prawda o byciu. Religie zbudowane na tradycyjnym obyczaju są

⁵⁵² B. Hamvas, A világválság [dostęp 27.03.2023]; <https://mek.oszk.hu/05900/05945/html/>

⁵⁵³ Zob. Ph. VanTieghem, *Główne doktryny literackie we Francji. Od Plejady do surrealizmu*, przekł. M. Wodzyńska, E. Maszewska, Warszawa 1971, s. 272-278.

⁵⁵⁴ B. Hamvas, *Scientia sacra*, t. III, dz. cyt., s. 270-384.

⁵⁵⁵ Jest zrozumiałe, że głównym zadaniem „obrazu tradycji”, który wyłania się spod pióra Hamvasa, jest wydobyć człowieka z uścisku *Ananké*, tj. umieszczenie go w pożądaną przeszłość, w owym „złotym wieku”, które daje możliwość bycia w „przyszłości”.

według Hamvasa dla mas ludzkich, a religia prawdziwa, świadoma pozostaje samotną kontemplacją.

Natomiast wrażliwość religijna jako taka ma wymiar archetypowy. Jej początkiem jest sposób, w jaki ludzie patrzyli na rzeczywistość i pozwalali jej na siebie wpływać. Z owego oddziaływania rodziły się pytania w rodzaju: czym jest świat?, co jest powodem ruchu i zmiany?, dlaczego umieramy?, jak osiągnąć szczęście?, kim są bogowie? A ponieważ spotykamy się z nimi wszędzie tam, gdzie istnieją ludzkie skupiska, a więc w całej ziemskiej przestrzeni, mają one wymiar uniwersalny. Z przedstawionej afektacji na rzeczy buduje się swoista „cicha metafizyka”, którą nazywamy premetafizyką⁵⁵⁶. Nie jest ona religią w sensie ścisłym, lecz bazą umożliwiającą powstanie różnych form kultu, z którego wywodzą się poszczególne religie. Hamvas sądził, że każda z nich mieści w sobie centrum bytu, czyli to, co jest najważniejsze: punkt ciężkości życia, łączący niebo z ziemią. Dlatego tradycje muszą być równe.

Nie sugeruje się w takim myśleniu istnienie jednej pierwotnej religii, ponieważ w każdym miejscu ziemi odkrywamy wspomniane centra bytu, lecz podkreśla się węzłową rolę owej premetafizycznej bazy, naturalnej i spontanicznej otwartości na transcendencję. Nie chodzi też zapewne o teorię Wilhelma Schmidta, zgodnie z którą u zarania ludzkości spotykamy monoteizm i objawienie się Boga⁵⁵⁷. Hamvasowi zależało raczej na tym, żeby zachować i pielęgnować wyczucie na wielkie duchowości rozkwitające w świecie. Być może jednak wysiłek Węgry, by nadać sens ludzkiej egzystencji nosi znamiona nierealności. W jego filozofii działania, w jej całej różnorodności widać, jak religia, sztuka, nauka, cywilizacja w ogólności, stale walczą o cele, przybierające najczęściej charakter konserwatywnej utopii.

⁵⁵⁶ Termin Jeana Grondina z książki *Piękno metafizyki*, tłum. M. Marczak, Warszawa 2021, s. 7-8.

⁵⁵⁷ Zob. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, Lublin 2001.

Podsumowanie

Struktura tej pracy jest mozaikowa, co oznacza, że w toku narracji wielokrotnie wracam do problematyki, która pojawiała się wcześniej, ponieważ dzieło Béli Hamvasa najlepiej jest przedstawiać w porządku chronologicznym. Czynię tak również dlatego, że sam pisarz bez przerwy nawiązywał do tematów już w poprzednich tekstach poruszanych. Wraz ze stale rosnącą wiedzą i nabywanym doświadczeniem pogłębiał własne widzenie świata i człowieka, poszukując wyjścia z dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazła się kultura europejska po hekatombie dwudziestowiecznych wojen i postępującym procesie sekularyzacji, wyrzuceniu sfery sakralnej poza obręb nowoczesnych oczekiwań. Rozpoczął świadome życie w epoce nabrzmiałej skutkami I wojny światowej, która uczyniła z XX wieku czas schyłkowy, przypominający, że człowiek jest istotą, która musi nieustannie czuwać nad samym sobą, ponieważ drzemią w niej siły destrukcyjne, które w końcu muszą doprowadzić do katastrofy cywilizacyjnej i upadku rodzaju ludzkiego.

Filozofia, choć oświetlona wielkimi dziejowymi osiągnięciami, znalazła się u schyłku drugiego tysiąclecia w opłakanym stanie, chyląc się ku nihilistycznemu przesileniu. Hamvas z trwogą obserwował te wzmagające się tendencje i mimo osobistej, wręcz dramatycznej sytuacji egzystencjalnej, kiedy Niemcy oblegali Budę, a on stracił wszystko, co dotychczas stworzył i osiągnął, nie zatracił siły ducha, pisząc i czytając w najbardziej niesprzyjających warunkach. Stale się zastanawiał, co znaczy przeżycie podziemnego bunkra, co sygnalizuje istnienie głodowe, bez szans na pracę i pisanie. Spokój odnalazł w nadziei, że rzeczywistość posiadania i władzy, nie prowadzi do szczęścia (nazywał je pogańskim zbawieniem), lecz pogrąża w cywilizacyjnym kryzysie.

Cała jego twórczość, choć wyrażana w języku literackim, była świadectwem codziennego poszukiwania odpowiedzi na pytania rdzenie filozoficzne, zrodzone w tradycji kultury węgierskiej. A to oznaczało, że melancholia stała się jego sposobem życia, zawarta w języku, węgierskiej naturze, stylu zachowania, a nawet rozumienia tajemnicy otulającej wszystko, co istnieje. W jego przypadku melancholia była skutkiem z r o z u m i e n i a rzeczywistości, w której przyszło mu żyć, pracować, tworzyć, czerpać z światowych tradycji religijnych bądź intelektualnych. Znaczący wpływ na jego aktywność kulturową miało odkrycie, że język węgierski to niesłychane narzędzie wyrażania tego, co można pojąć dzięki codziennemu doświadczeniu i sile artystycznej wyobraźni. Dlatego mógł on otworzyć drogę

prowadzącą do zawiązania łączności z bogactwem starożytnej kultury greckiej i zakochać się (dosłownie) w greckiej duchowości.

Tym bardziej, że odkrył węgierską drogę do Greków, wiążącą się z podobieństwem języka węgierskiego do języka Homera. Grecy rozdzielali samogłoski krótkie i długie, co zwie się iloczasem. Podobnie jest w dykcji węgierskiej. Dlatego byli oni w stanie świetnie przekładać teksty greckie i w ten sposób wzbogacać się źródłowymi dla Europy zdobyciami tej kultury, począwszy od mitologii, religii, filozofii, polityki, teatru czy matematyki. Hamvas skwapliwie wykorzystywał te zbieżności, sycąc się pogodną aurą śródziemnomorskiej umysłowości, choć nie trwało to nazbyt długo. W każdym razie był człowiekiem otwartym na wszelkie znaki wspomagające w rozumieniu tajemnicy, spowijającej ludzki świat i jego boskie wymiary.

W niniejszym opracowaniu starałam się najpierw przedstawić w miarę szczegółowo życie i działalność Hamvasa w horyzoncie dziejów węgierskiej filozofii. Nie było to łatwe, ponieważ historia filozofii w naddunajskim kraju nie osiągnęła jeszcze „wysokich obrotów”. Musiałam też wybrać jakieś, niezbyt szerokie, pole tematyczne, żeby nie zagubić się w gąszczu treści niesionych przez eseje autora *Platonizmu pisania*. Doszłam do wniosku, że mimo trudności, Hamvasa należy uznać do filozofującego artystę, poetę czy pisarza i spróbować spod warstwy literackości (nie lubił on tego terminu) wydobyć tezy przynależne obszarowi opanowanemu od wieków przez filozofię. A w problematyce wartiej głębszego namysłu dostrzegał problem kryzysu, jaki dotknął Europę w XX wieku. I szybko się okazało, że sam uznał kryzys za rdzeń świata, w którym przyszło mu egzystować. Toteż staram się opisać współczesną rzeczywistość w horyzoncie „dialektyki kryzysu”, „obrazu świata” i kategorii „ureczywistnienia”, zawartych w jego literacko-filozoficznych pismach.

Pisarz nie jest w Polsce dobrze znany, choć jako autor nieprzeciętny zasługuje na wejście w krwioobieg naszej kultury. Toteż zadania niniejszej pracy zostały skoncentrowane na tym, żeby przedstawić życie i dzieło węgierskiego twórcy, zwracając uwagę na treści ukryte jego dorobku, a mające wyraźne cechy dyskursu filozoficznego. Okazało się przy tym, że formuła Hamvas filozof jest nazbyt wąska i nie określa w pełni dokonań myśliciela. Wydaje się więc, że bardziej pojemne jest sformułowanie filozof-artysta, jakim posłużył się swego czasu Jean-Noël Vuarnet⁵⁵⁸, choć nie ukrywam, z pewnymi zastrzeżeniami. W każdym razie filozoficzne pisarstwo eseistyczne Hamvasa jest na tyle intrygujące, pobudzające do myślenia

⁵⁵⁸ J.-N. Vuarnet, *Filozof-artysta*, przekł. K. Matuszewski, Gdańsk 2000.

i także twórczego działania, że wprost domaga się reakcji czytelniczej, zmusza do lektury i współmyślenia.

Zawarta w tytule rozprawy formuła „dialektyka kryzysu” mogła zostać rozpoznana, ponieważ Hamvas otoczył ją wspomagającymi pojęciami oraz wplótł w historię europejskiej filozofii. Spośród tych formuł najważniejszą jest „obraz świata”, dogłębnie zakotwiczony w języku i świadomości przyrodników, kosmologów, filozofów nauki, teologów i, jak się okazuje, wielu artystów i pisarzy. Według Heideggera mieć „obraz” to zdobyć odpowiednie rozeznanie, gotowość i odpowiednie nastawienie, niebywale ważne w sposobie Hamvasańskiego opisu. W tym ujęciu obraz świata oznacza uświadomioną i wyrażoną w języku postawę, kiedy to człowiek walczy o pozycję, w której jest istotą nadającą miarę bytom i wyznaczającą kierunki ludzkich działań. Hamvas, dzięki sugestywnym stwierdzeniom, wzbudza w odbiorcach potrzebę wolności i niezłomności. Ale język, jakim się posługuje, jest metaforyczny, niezbyt precyzyjny w analitycznym znaczeniu, otwarty na dopowiedzenia oraz interpretacyjne innowacje. Należy jednak podkreślić, że Hamvas pojmuje filozofię jako tę dziedzinę aktywności, która umożliwia połączenie – jak w muzyce – wszystkich pozornie sprzecznych porządków istnienia, myślenia i działania.

Po zarysowaniu pola badawczego w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o obraz świata związanego z „dialektyką kryzysu” Hamvasa, osadziłam go w kontekście środowiska intelektualnego, z którego się wywodził, przybliżyłam zasadnicze wydarzenia kształtujące jego biografię, co nie jest bez znaczenia, jeżeli chodzi o sam profil pisarstwa węgierskiego humanisty. Jest on przedstawicielem tych filozofów, którzy nie tylko głoszą pewne teorie życiowe, ale i postępują według sformułowanych zasad.

W pierwszej części pracy przedstawiłam różne tropy życia Hamvasa. Od wczesnych lat młodzieńczych pisał on eseje, reportaże, wiersze. Bezwzględnie te wczesne utwory są jeszcze pozbawione pogłębienia filozoficznego w porównaniu z dziełami późniejszymi. Niemniej jednak napotykałyśmy wątki, które powracają, jak choćby *Három nap dunántúl*⁵⁵⁹ (1913), który odsłania zaczątki charakterystycznego dla Hamvasa stylu, z niezwykle metaforami i ogromną wrażliwością. Te motywy to pogłębione analizy historyczne, kulturowe, refleksja nad sacrum. Tematy te odnajdujemy przykładowo w utworach *Bakony* (1937) oraz *Az öt geniusz* (1959) rozwijających przemyślenia z *Három nap dunántúl*.

Następnie analiza hermeneutyczna Hamvasańskiej myśli nakazywała postawienie pytanie o to, jak narodził się Hamvas-filozof? Otóż, wzrastał on w tradycjach węgierskiej

⁵⁵⁹ Tytuły w oryginale, by uniknąć wynikających z tłumaczenia niejasności.

humanistyki i kultury filozoficzno-religijnej. Z tej racji zarysowałam historię filozofii węgierskiej, ujęłam jej zasadnicze cechy i wymiar narodowościowy, bez podkreślania nastawienia nacjonalistycznego, dzięki czemu wskazana filozofia ukazała się w swej unikatowej postaci. Bo żywotną cechą węgierskiej filozofii było nie tyle rozwiązywanie konkretnych problemów filozoficznych, mimo że chęć odróżnienia się od myśli zachodniej świeciła w wielu formacjach intelektualnych. Charakteryzowały się one, rzadko gdzie indziej spotykaną odwagą filozofowania, stwarzającą dogodne warunki do rozwijania własnych pomysłów filozoficznych, stawiania pytań, rozwiązywania aporii metafizycznych bez kompleksów wobec filozofii uniwersalnej, o czym świadczyła aktywność Lukácsa, Lakatosa, Bibo i, podkreślam, Hamvasa.

Był eseistą. I tutaj zrodziła się kwestia do rozwiązania, czy mamy do czynienia z filozofią wyrażoną w literackim gatunku, czy jednak z literaturą inspirującą się filozofią. Broniałam twierdzenia, że jest to filozofia *sensu stricto*, mimo że przyjęta formuła wydała mi się nazbyt wąska, ograniczająca. Niemniej jednak podtrzymałam tezę, że warstwa filozoficzna pozostaje tutaj niezwykle ważka. Filozofia przecież dysponuje możliwością opisywania świata w kategoriach uniwersalistycznych. Ale filozof odczytujący te ogólne treści z zasady musi pozbywać się owej artystycznej naleciałości w myśleniu, gdyż dąży do racjonalnego, spójnego i intersubiektywnie przekazywalnego opisu rzeczywistości.

Zadaniem drugiej części studium było zdefiniowanie pojęcia „obrazu świata”, „dialektyki kryzysu” oraz wyłaniających się z nich kluczowych pojęć „tradycji” i „realizacji”. To, co węgierskiego myśliciela pociąga, to związki bytowe pomiędzy składnikami świata, czyniące z niego wewnętrznie powiązaną całość, w której mogą być one wzajemnie bytowo samodzielne, ale nie są w stanie wobec siebie zyskać bytowej niezależności.

Powyższą myślą została przesiąknięta cała twórczość Hamvasa. Chodzi zatem o świat stworzony przez ludzi, cywilizację, którą człowiek sam kształtuje według własnej woli, w stałym otwarciu na promieniowanie *sacrum*. To, co się w takiej sytuacji odsłania, sprawia, że węzłowe idee zrodzone w kulturze zachodniej (Bóg, objawienie, dobro, prawda, piękno, sprawiedliwość, wieczność) mogą być przez ludzi odczytywane i przenoszone w ich egzystencjalne doświadczenie. Dlatego Hamvasański światobraz polaryzuje się nieustannie pomiędzy prawdą a fałszem, prawdziwą egzystencją a egzystencją skorumpowaną, kolektywizmem społecznym i samotnością z wyboru, prawdziwym istnieniem i *de facto* niebyciem. Człowiek to dla eseisty byt umiejscowiony horyzontalnie i wertykalnie, co odczytać można jako przestrzeń łączącą w człowieku *sacrum* i *profanum*. Skoro „kryzys” należy rozumieć jako zjawisko dynamiczne, ściśle związane ze strukturą bytu, to przesilenie,

napięcie egzystencjalne, człowieka i świata, w którym on funkcjonuje, nabierają znaczenia. Tę prawdę może odkryć dzięki poezji, świętym księgom, czyli „tradycji” przechowującej prawdę o byciu.

Ostatnia część dysertacji to diagnoza XX wieku. Ocena cywilizacji przekraczającej ramy czasowe, w których powstała. Pojawienie się procesów totalnych oraz zamknięcie indywidualnej świadomości w swoistym ujednoczeniu konwencjonalnym, to cechy charakterystyczne współczesnych społeczeństw masowych. W tym rozpoznaniu łatwo dostrzec, że totalitaryzm może mieć nową twarz, choćby konsumpcjonizmu, o czym współcześnie nawet nie wypada przekonywać. Tymczasem codzienna tajemnica przemijania i zmiany odsłania obszary tego, co sakralne, choć zaledwie w częściowym wymiarze. Jeżeli człowiek nie podejmuje wysiłku, żeby tę fragmentaryczność przekroczyć w aktach kontemplacji, wówczas nie jest w stanie doznawać intymnego i prawdziwego trwania. Taki stan rzeczy Hamvas określał mianem „istnienia w nieistnieniu”. Sam zresztą przeżywał takie „ciemne noce duszy”, tracąc podczas wojny całe ziemskie mienie, co w konsekwencji doprowadziło go do podjęcia „rekolekcji” i postu. W wyniku tych działań mógł odzyskać żywą drogę prowadzącą do Boga i zarazem do samego siebie.

Problemy i zagadnienia opisane w niniejszej pracy stanowią zestaw znaków owej drogi, stałego nawracania się, poszukiwania autentyczności i zbawienia, które wypływa z życiowego nastawienia, będącego właściwością maryjną. To charakterystyczna dla Hamvasa relacja człowieka ze światem, gdzie liczy się nie tyle egzystencjalny pragmatyzm albo instynkt, ile zaufanie i wewnętrzny pokój, czyli ważne cnoty uosabiane przez sannjasina i arlekina. Czy tego rodzaju propozycja intelektualna ma szansę przebiccia się do współczesnej rzeczywistości, jakże dalekiej od religijnego światopoglądu i akceptacji głęboko zmetaforyzowanego języka wypowiedzi eseistycznej?

Zakładam, że dramatyczne losy Hamvasa, jego dorastanie do wysokich ideałów, fascynacja niemal całą tradycją kulturową ludzkości, potwierdzanie osobistymi decyzjami ważności sfery duchowej w codziennym życiu, niesamowite męstwo bycia, zanurzenie w cudzie natury i religii – wszystko to może wywoływać poruszenie i podziw, umocnienie przekonania, że Antychryst nieprzerwanie czuwa przy progu każdego ziemskiego domu.

I już na koniec tego sprawozdania. W obrazie świata scalonego „dialektyką kryzysu” ujawnia się rdzeń współczesnego społeczeństwa masowego (*turba*) – globalnego, zachłyśniętego indywidualizmem, permissywizmem, absolutyzowaniem wolności, wiarą w nieskończone możliwości techniki i sztucznej inteligencji, pozbawionego też wrażliwości na naturalne zasady etyczne. Na szczęście, i tego dowiedziono w zaprezentowanym opracowaniu,

istnieje szansa wyjścia z opisanego kryzysu. Ma ona jednak charakter indywidualny, związany z przywróceniem podstawowych zasad porządkujących ludzką kulturę, zainicjowanych przez starożytnych Greków i zachodnie chrześcijaństwo. Wszystkie inne „możliwości” to formy nieautentycznej pseudo-wspólnoty.

Słownik najważniejszych pojęć Béli Hamvasa

Alapállás (stan podstawowy) – „miara” pozycji osoby w każdym czasie; (stan) raczej nieodkryty: nic nie jest tak mało znane jak naturalny kształt ludzkiej egzystencji. Kto żyje bez niej (bez świadomości bycia), tzn. poza stanem podstawowym, musi pozostawać w fałszu, ponieważ o jego losie rozstrzygają siły historii. Dlatego należy dążyć do wdrażania w codzienności dialektycznego sposobu bycia, czyli autentycznego istnienia. Wówczas osiąga się status kogoś bezgrzesznego, przebudzonego i zdrowego, status wyznaczony miarą złotego wieku, *status absolutus*. Przywrócenie pozycji podstawowej jest bezpośrednim zadaniem egzystencjalnym. Polega ono na stałym czuwaniu nad poczuciem winy i obowiązkiem zadośćuczynienia, wychodzeniem poza historię i urzeczywistnieniem *status absolutus*. Chodzi o wolne od kłamstw pisanie i pozbawione fałszu istnienie, określone przez sensy *aletheia*. Greckie *lethe* oznacza to, co ukryte, pozbawione pamięci. W tamtejszej mitologii tak nazywano jedną z rzek Hadesu. Wypicie z niej wody powodowało natychmiastową utratę pamięci. Toteż poszukiwanie prawdy wiązano z procesem odzyskiwania utraconej wiedzy, otwartością. Uzyskanie stanu podstawowego wiąże się zatem z koniecznością uczynienia samego siebie niejako przezroczystym, dzięki czemu może odsłaniać się w ludzkim doświadczeniu pełna w swej istocie rzeczywistość, odkryta struktura świata i człowieczego ducha.

Analógia (analogia) – termin ten odpowiada greckiemu pojęciu *analogía* = odpowiedniość, podobieństwo i łacińskiemu *proportio, analogia*. W filozofii klasycznej o analogii mówimy wtedy, kiedy zachodzi podobieństwo i zarazem niepodobieństwo w strukturze ontycznej rzeczywistości (*skrzydła* ptaka i *skrzydła* samolotu), odnosząc ową analogiczność również do samej tej struktury. W powyższej tradycji rozróżnia się różnego typu analogie, chociażby analogie w bytowaniu i orzekaniu. W każdym razie język klasycznej filozofii ma charakter całkowicie analogiczny. U Hamvasa analogia odgrywa ważną rolę. Wskazuje, że świat w swej różnorodności i bogactwie stanowi wszech kosmiczną całość, a relacje wiążące poszczególne byty zachowują w tej jedności własną odrębność. Istotna jest w takim rozpoznaniu tzw. logika pierwotności, a więc system uniwersalnych odpowiedników intelektualnych utworzony z

porównania wszystkich skal i konstrukcji, za pomocą których opisuje się rzeczywistość. Wizja analogiczna widzi wewnętrzną tożsamość wszystkich rzeczy. Hamvas rozumie ją, można przypuścić, w duchu klasycznego realizmu metafizycznego.

Analogiás logika (logika analogiczna) – jest logiką wiedzy, w świetle której istnieje zgodność między wszystkimi poziomami rzeczywistości. Działanie tej logiki polega na rozpoznawaniu analogii, rozróżnianiu i zarazem streszczaniu. Ona niczego nie dowodzi, lecz stwierdza, nie przeciwstawia się, lecz – jednoczy.

Aranykor (złoty wiek) – W cywilizacji zachodniej łączono go z mitem ziemskiego raju. Hezjod w *Pracach i dniach*, Platon w *Polityku* wspominają czasy, kiedy „ludzie żyli niczym bogowie” i „owoców mieli pod dostatkiem” i jak później, już w epoce rzymskiej, pisał Owidiusz, „kwitła wieczna wiosna”. Był to więc moment dziejowy, w którym wszystkie rzeczy i istoty znajdowały się na właściwym miejscu, żyjąc w poczuciu pierwotnego szczęścia. Hamvas sugerował, że ów złoty wiek wcale nie zaginął w mrokach dziejów, lecz trwa nadal, oczywiście tylko w doświadczeniu tych ludzi, którzy mają tego świadomość i starają się egzystować w pełni duchowej otwartości, w stanie ciągłej przemiany.

Apokalipsis (apokalipsa) – grecki czasownik *kalupto* oznacza *zakrywam*, w dołączeniu negatywnym z przedrostkiem *a* – *alpha privativum*, nadaje wyrazowi znaczenie przeciwne, a więc *wyjawiam, odsłaniam, odkrywam, ujawniam coś dotyczącego człowieka lub całego kosmosu*. Apokalipsa przeto jest etymologicznie przede wszystkim gestem odsłonięcia, wewnętrznym wglądem w zaświaty, przeniknięciem koloru, wyjawieniem tego, co utajone, dotyczące eschatologicznych perspektyw świata. W literaturze hebrajskiej gatunek ten znany był od II wieku przed Chrystusem, jako że za pierwszą (i jedyną) apokalipsę Starego Testamentu uznaje się Księgę Daniela. W Nowym Testamencie zaś mamy dzieło św. Jana *Objawienie Jezusa Chrystusa*, wieńczące całość biblijnych zapisów zapowiadających, wśród niesamowitych znaków grozy, śmierci, katastrofy, powtórne przyjście Zbawiciela na Ziemię (Paruzja). W związku z tym Hamvasa trzeba uznać za nowoczesnego świadka apokaliptycznego myślenia o kryzysie zachodniej cywilizacji. Niemal jak Jacques Derrida dostrzega on również ton apokaliptyczny w europejskiej filozofii, sugerujący jej nieuchronny schyłek. W zasadniczym jednak znaczeniu apokalipsę pojmuję jako oświecenie ciemności,

ostatnią chwilę stworzenia, jak też określony wiek historyczny, po prostu wszelki kryzys, lata ludzkiego życia w poczuciu nieustannej śmierci.

Arlequin/Bolond (Arlekin/Błazen) – Arlekin to jedna z głównych, choć rzadkich, upostaciowań człowieczej egzystencji, pozbawiona wszelkich iluzji, odsłaniająca prawdę o tym, że logika istnienia jest paradoksalna, że nie warto przywiązywać się do jakiegokolwiek formy panowania, posiadania czy wiedzy. Liczy się tylko i wyłącznie wolność, której znakiem bywa śmiech, ale i mądrość błazna. Ta wolność sprawia, że arlekin nie oddaje się nikomu i niczemu w niewolę, ustawia samego siebie poza chciwością, szaleństwem władzy, niemniej jednak fakt ten pociąga za sobą dosyć dramatyczne konsekwencje, mianowicie brak jakiegokolwiek uznania i znaczenia w społeczności, biedę, utratę poczucia ważności, akceptację stanu „znakomitej bezimiennosci”. W związku z tym Hamvas nazywa największymi arlekinami Europy Szekspira i Rabelais’go, choć ślady podobnej postawy odnajduje już w archaicznym Egipcie, w Indiach czy w Ewangeliach, nie mówiąc o sztuce, również tej nowoczesnej.

Bölcsesség (mądrość) – wielorakie znaczeniowo pojęcie dotyczące przede wszystkim ludzkiego działania i relacji ze światem i tradycją. Wiąże się z dogłębnym (mądrym właśnie) przeżywaniem samotności, magicznym, podobnie jak post, stanem życia. W przypadku Hamvasa mądrość nierozzerwalnie wiąże się z aktywnością pisarską, która pozwala na „realizację”, czyli pełne urzeczywistnienie tkwiących w nim możliwości twórczych, głęboko zjednoczonych z egzystencjalnym etosem. To przedziwna izolowana bierność bez inicjacji, etos pokoju i codzienności; melancholia, świadomość, że życie jest piękne, ale z trudem dające się obdarzyć sensem.

Bűn (grzech) – pojęcie przejęte z języka rdzennie religijnego. Hamvas co prawda nie uważa się za człowieka religijnego, ale ogląda rzeczywistość w duchu konfesyjnym przekonując, że chrześcijaństwa nie da się wyartykułować w zewnętrznych hasłach, można go jedynie doświadczyć w sakralnej aurze, budując subiektywną więź z Bogiem. Z wyraźną emfazą pisze, że nie chodzi mu o żadną relację z boskością czy absolutnością, lecz o wewnętrzne sprzężenie z Osobą Jezusa Chrystusa, czyli z żywym Bogiem. Żeby to jednak mogło się wydarzać, człowiek sam musi porzucić „ciemne szaleństwo bezosobowości”, co oznacza, że powinien

postępować zgodnie z najgłębszymi podszeptami Ducha Świętego i własnej istoty, pomijając sztuczne i napszone formy bycia, odrzucać wszystko, co wysysa się z gardzieli grzechu, niesprawiedliwości, moralnego bezładu, nierzeczywistości i kłamstwa, po to, żeby wreszcie zaznać świętości życia. Trzeba odnowę świata zawsze zaczynać od samego siebie, od odpowiedzialności za własne wybory i sposoby życia, mając pod skórą wmontowaną karteczkę, jak Pascal pod surdudem, z napisem: najważniejszym zadaniem jest nie twórczość pisarska, tylko dążenie do zbawienia. Na przeszkodzie do tak wyznaczonego celu stoi grzech, będący najniższym stopniem urzeczywistnienia człowieka, sprowadzający ludzi do poziomu czysto materialnej egzystencji, czego groźną konsekwencją najczęściej bywa upadek, skalanie świętości świata duchowego. Nie da się go jednak całkowicie wyeliminować z życia. Przynosi on jednak niespodziewane dobrodziejstwo: budzi mianowicie gorące pragnienie czystości.

Civilizáció megnemesített (uszlachetniona cywilizacja) – termin ten pojawia się w esejach Hamvasa niezbyt często, choć pozostaje kluczowy. Oznacza gotowość fundamentalnych dziedzin kultury, takich jak filozofia, nauka, religia do przejścia od narzędzi do instytucji, od greckiej *theoria* do wypełnienia jej egzystencjalnym żywiołem, siłą moralności, dobra, piękna. W ten sposób człowiek bierze na swoje barki większy ciężar niż tak zwane zwykłe „życie”, które szuka najłatwiejszych rozwiązań. Tymczasem w porządku uszlachetnionej cywilizacji zjawia się szansa ujarzmiania rzeczy, które wciąż stawiają opór, nie dają się włączyć w duchowy plan odnowy, duchowej doskonałości, połączonej nierozzerwalnie z kategorią pogańskiego zbawienia.

Démon (demon) – z tą nazwą związane jest u Hamvasa pojęcie pogańskiego zbawienia, rozumiane jako wynik fizycznej ascezy, „życia w złotym blasku”, wejścia we własne ciało tak, żeby stawało się rzeczywistością boską, na podobieństwo plotyńskiego umartwienia zjednanego z doświadczeniem estetycznego piękna. Proponował nieustanne uczestnictwo w cudzie istnienia, pracę w naturze i z naturą, wypełnianie codziennych zadań, przemianę, która się nie kończy, gdyż Antychryst – byt ontycznie silny – demonstrujący chaos kosmosu, egoizm, niezdolność do poświęcenia, strach przed wolnością, nigdy nie daje za wygraną, podszywając się pod działania ludzi mu służących, mimo że w ostateczności zostanie pokonany przez „rękę Pana”. Nim to się jednak stanie Antychryst działa chcąc zbawcze dzieło Chrystusa obrócić w jego przeciwieństwo. Stąd między innymi cierpienie ludzi, którzy nie są w stanie zaakceptować

kondycji świata, pozbawionego świadomości istnienia jego świętego i zarazem eschatologicznego wymiaru.

Direkt morál (moralność bezpośrednia) – życiowy sposób działania i odnoszenia się do innych ludzi ze świadomością, że nie ma potrzeby życia w prawdzie. Ten egocentryczny, mierny i demoniczny stan bycia, uniemożliwiający tworzenie społeczeństw i wspólnot, w dziejach rodził najczęściej zawirowania rewolucyjne. Hamvas odrzuca go bez wahania, gdyż jest pozbawiony sumienia i odpowiedzialności. Z tej racji moralność bezpośrednia zapowiada nadejście Antychrysta.

Éberség (czujność) – przejawia się w słuchaniu objawienia. W swym rdzeniu prowadzi do kwestionowania rzeczywistości głuchej na podszepty ducha oraz głosy prawdy. Czujność uczy nie mylenia owych głosów z pozorem i fałszem, ale jednocześnie nakazuje trwać w rzeczywistości, czerpać z bogactw natury, wykorzystywać twórczo osobiste potencjalności, nieodparte połączenie duszy ze wszystkim, co jest duszą, czyli z miłością. Jednocześnie postuluje stałe odrzucenie chęci posiadania, własności, nadymania się, ponieważ im człowiek ma więcej, tym jest uboższy. Czujność więc otwiera na najwyższą intensywność, jasność bytu, na stan „entuzjazmu rozżarzony bliskością śmierci”. Figurą takiej postawy jest postać sannjasina, przejęta z tradycji ascetyki wschodniej.

Egzisztencia – Istnienie, Ja.

Hagyomány (tradycja) – Hamvas ujmuje tradycję jako kulturę pamięci w porządku ściśle metafizycznym. U jej początków odkrywa uniwersalne, archetypowe przeżycie wywołane obecnością niezrozumiałego, tajemniczego kosmosu, przynależne wszystkim ludom starożytnym. W tym sensie tradycja jest źródłowo jedna, choć w przeciągu dziejów rozdzieliła się na różnego typu partykularne wzorce, wynikające z odmienności językowych, obyczajowych, religijnych. Lecz w najgłębszym znaczeniu w opisie Hamvasa tradycja zawiera wiedzę o absolutnym początku istnienia, wskazuje i mieści w sobie ponadhistoryczną obecność Ducha.

Hazugság (kłamstwo) – pojęcie to oznacza zafalszowanie rzeczywistości, zwłaszcza duchowej, swego rodzaju trud budowania sfer kreatywnych i fikcyjnych, dzięki czemu człowiek niejako z owej rzeczywistości wypada, staje się niezdolny do dialogu i autentycznej rozmowy, pozostając więźniem swoich obsesji. We wszystkich sytuacjach egzystencjalnych, kiedy dochodzi do kłamstwa, życie traci swą wiarygodność i wartość, zamienia się w egzystencję nieautentyczną, skłamaną. Hamvas był świadom więzi kłamstwa z ludzka naturą, z racji człowieczej przygodności poznawczej i moralnej, jak również z siły ludzkiej wyobraźni. W historii filozofii dogłębną krytykę kłamstwa przeprowadził Kant, podkreślając, że ono zawsze wyrządza jakąś krzywdę i bywa pogwałceniem powszechności prawa moralnego. Hamvas natomiast zwracał uwagę na pierwszorzędny fakt, sprowadzający się do twierdzenia, że „świat wychodząc z formy” zaciemnia radość, potrzebę dobrego jedzenia i napitku, pocałunków i miłości, głębokiego snu i ciepła, a preferując z uporem kłamstwo i pożółkłą jak pergamin religię.

Imagináció (wyobraźnia) – pojęcie wyobraźni u Hamvasa rozkłada się na dwa pola znaczeniowe. Pierwsze zyskuje wymiar pozytywny i odsyła do życia-wyobraźni, życia poczętego w duchu odkupienia, gdzie podmiot i przedmiot są tym samym. W takim ujęciu wyobraźnia staje się narzędziem umożliwiającym dokonywanie *metanoi*, czyli powrotu na właściwe ścieżki codzienności, prowadzące do przeżycia pełni bytu w blasku ekstatycznych relacji z naturą, samym sobą, z pięknem i żywiołowością sztuki. Zdarza się jednak, że może ona czynić zamęt, wywoływać kryzys twórczego słowa, prowadzić na poznawcze manowce. Generalnie jednak Hamvas widział w niej transformator, który stoi dokładnie na granicy rzeczywistości pneumatycznej i „naturalnej” i przekształca *pneumę* w naturę. Taki proces określał mianem metabolizmu pneumatycznego.

Korrupció/Létkorrupció (Korupcja/Korupcja egzystencji) – jedno z podstawowych słów w światobrazie Hamvasa, związane z porządkiem zarówno intelektualnym, jak i moralnym. W zasadniczym ujęciu to zepsucie, degradacja egzystencji. Tak pojmowana korupcja niszczy opozycyjne napięcie budujące tkankę kultury, oddziela twardą ramą logos od etosu, słowa od czynu. W terminologii Hamvasa jest synonimem grzechu, kłamstwa, zniszczeni, szaleństwa, turby (masy) – generalnie kryzysu.

Megvalósítás – realizálás (ureczywistnienie – realizacja) – to uaktualnienie czegoś w rzeczywistości. W języku węgierskim słowo to uwypukla „akt”, czyli ureczywistnienie z uchwyceniem samego stawania się. Wiąże się ono i zarazem wypływa z wydarzenia kryzysu i kategorii tradycji, które są pojęciami odnoszącymi się do sfery bycia. Urealnienie przenosi w sferę *praxis*, czyniąc z ludzkiej sytuacji egzystencjalnej rodzaj ćwiczenia, wręcz próby. Chodzi przeto o moment obrazujący byt *autentycznego człowieka*, egzystującego w ustalonej symbolicznej przestrzeni objawienia, zawartej we wszystkich świętych księgach. Kto nie chce przyjąć tego rodzaju przesłania, życie swoje rozsypuje w proch.

Őskor (czasy starożytne) – ten etap ludzkiej bytności w świecie, zwany złotym wiekiem, w którym uwypukla się jedność bytu materialnego i duchowego, zjawia się pojęcie tradycji, szczególnie odnoszone do różnych postaw konfesyjnych oraz projektodawców religijnych: Budda, Lao Tsy, Zaratustra. Po nim następuje epoka historyczna, z biegiem czasu coraz bardziej oddalającą się od swego ahistorycznego pierwowzoru.

Őskori látás (starożytna wizja) – Hamvas określał tym terminem metafizyczną wizję, w której namacalnie widoczne były idee, moce, świat bogów oraz powiązany z nim ludzki porządek zmysłowy. Filozofia korzystała z siły mitycznego przekazu, a różne wersje opowiadań mitologicznych realnie wpływały na światopogląd ludzi, także we współczesności.

Realizálás (realizacja) – połączenie duszy/myśli i czynu, spełnienie wszystkich możliwości, duch zachowany przez tradycję, podstawa prawdziwego życia, inicjacja. To metafizyczne pojęcie, poniekąd, by tak rzecz całą ująć, nakazuje człowiekowi, żeby zechciał uznać za swoje najważniejsze zadanie zdobywanie i czynne korzystanie z wolności, świadomie przemierzał drogę od turby (masy) do stworzenia, a następnie do pozycji podstawowej.

Válság (kryzys) – zjawisko dynamiczne, związany z fundamentalnymi przekonaniem, gruntującymi to pojęcie w świadomości jednostkowej i społecznej, uznającej zepsuty świat (cywilizację) za jedyny godny uwagi obszar istnienia. W takiej sytuacji nie należy podejmować żadnych działań wykraczających poza ustalone wskazania, raczej obierać postawę ukrycia się, bycia w kryjówce, co skutkuje niewiedzą na temat faktu, że pierwsze kłamstwo znajduje zakotwiczenie najpierw w poszczególnej osobie. Kryzys, jak chce Hamvas, wciąż prowadzi

rzeczywistość do dezintegracji, do nicości, do stanu powszechnej bezreligijności. Staje się ekspresją już rozpleniającej się apokalipsy, której nie sposób zatrzymać, ani tym bardziej unicestwić.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

Hamvas B., *Anthologia humana/ Ötezer év bölcsessége*, Budapest 2015.

Hamvas B., *Szilveszter / Bizonyos tekintetben / Ugyanis*, Szentendre 2008.

Hamvas B., *Patmosz*, t. I. Budapest 2004.

Hamvas B., *Patmosz*, t. II. Budapest 2004.

Hamvas B., *A babérligetkönyv / Hexakümion*, Budapest 2005.

Hamvas B., *Tabula smaragdina/ Mágia szutra*, Budapest 2001.

Hamvas B., *Arkhai*, Budapest 2012.

Hamvas B., *Scientia sacra I.*, Budapest 2001.

Hamvas B., *Scientia sacra II.* Budapest 2006.

Hamvas B., *Scientia sacra III.* Budapest 2006.

Hamvas B., *Karnevál I-III.*, Budapest 2005.

Hamvas B., *Szarepta*, Budapest 2018.

Hamvas B., *A magyar Hüperion I-II.*, Budapest 2007.

Hamvas B., *Az öt génius*, Budapest 2015.

Hamvas B., *Silentium/ Titkos jegyzőkönyv/ Unicornis*, Budapest 2006.

Hamvas B., *A láthatatlan történet/ Sziget*, Budapest 2001.

Hamvas B., *Az ősök nagy csarnoka I.* Budapest 2003.

Hamvas B., *Az ősök nagy csarnoka II.*, Budapest 2003.

Hamvas B., *Az ősök nagy csarnoka III.* Budapest 2005.

Hamvas B., *Az ősök nagy csarnoka IV.* Budapest 2013.

Hamvas B., *Naplók*, t. I (1942-1952), t. II. (1952-1968), Budapest 2010.

- Hamvas B., *Levelek* (listy 1930-1968), Budapest 2011.
- Hamvas B., *Művészeti írások*, t. I., Budapest 2014.
- Hamvas B., *Művészeti írások*, t. II., Budapest 2014.
- Hamvas B., *Ördögösök*, Budapest 2015.
- Hamvas B., *Nehéz nem satírárt írni*, Budapest 2016.
- Hamvas B., *Álarc és koszorú*, Budapest 2017.
- Hamvas B., *Szellem és egzisztencia. Karl Jaspers filozófiája*, Pécs 1941.
- Hamvas B., *Hagyomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent munkáiból*, Budapest 2011.
- Hamvas B., *Poétika. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Budapest 2013.
- Hamvas B., *A háború nagysága és az ember kicsinysége*, „Társadalomtudomány” 1943/23.
- Hamvas B., *Szellem és háború*. „Társadalomtudomány”, 1939/2.
- Hamvas B., *Szellem és hatalom*, w: *Hamvas Béla: Közös életrend*, Budapest 1988.
- Hamvas B., *Három nap Dunántúl*, „Szövétnék”, 1913/4.
- Hamvas B., *Füstparipán*, w *Diárium*, Budapest 1945.
- Hamvas B., Katalin K., *Forradalom a művészetben*, Budapest 1947.
- Hamvas B., *Óda a XX. századhoz* w: *Arkhai*, (dostęp: 28.03.2023)
<https://www.fajltube.com/irodalom/konyvek/hamvas-bela-oda-a-xx73514.php>
- Hamvas B., *A Világválság*, Budapest 2022.
- Hamvas B., *Stonehenge, a szikla eksztázisa*, „Napkelet” Budapest 1934,
<https://terebess.hu/kert/stonehenge.html> (21.03.2023)
- Hamvas B., *Norvég elbeszélések Aanrud, Bojer, Duun, Egge es Kinck novellái – Kner – Kiadas*, „Nyugat” 1932/9-10.
- Hamvas B., *Osbert Sitwell*, „Nyugat” 1931/22.
- Hamvas B., *James Joyce: Anna Livia Plurabelle*, „Nyugat” 1931/9.
- Hamvas B., *Cabell «Jurgen»-je*, „Nyugat” 1931/2.

Hamvas B., *A Ballantraei földesúr Stevenson Robert Louis regénye*, „Nyugat”, 1930/24.

Hamvas B., *Nietsche – jubileum*, „Nyugat” 1930/23.

Hamvas B., *Dreiser Theodor es az «Amerikai tragedia» Nepszava-kiadas*, „Nyugat” 1930/18.

Hamvas B., *Aldous Huxley s a «velemenyregegy»*, „Nyugat” 1930/15.

Hamvas B., *James Joyce Ulysses-e*, „Nyugat” 1930/11.

Hamvas B., *Filozofia wina*, tłum. T. Olszański, Warszawa 2001.

Hamvas B., *Godzina Owoców*, tłum. T. Worowska, Warszawa 2024.

Hamvas B., *Księga gaju laurowego i inne eseje*, tłum. T. Worowska, Warszawa 2022.

Hamvas B., *Orfeusz*, tłum. S. Woronowicz, „Literatura na Świecie” 1989/1, s.47-68.

Hamvas B., *Posejdon*, tłum. S. Woronowicz, „Literatura na Świecie” 1989/1, s.69-86.

Hamvas B., *Drzewa*, tłum. E. Sobolewska, „Literatura na Świecie” 1989/1, s.87-93.

Hamvas B., *Nowoczesna Apokalipsa*, tłum. N. Korszyńska, „Frona” 1994/2-3, s.425.

Hamvas B., *Theios anthropos*, tłum. T. Worowska, „Zeszyty Literackie” 2018/2,
s.13-14.

Podstawowa literatura przedmiotu

Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. S. Krzemień-Ojak, Warszawa 1986.

Adorno T. W., *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1990.

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty-Warszawa 2004, s. 143-150.

Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002.

Arendt H., *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa 2016.

Arystoteles, *Polityka*, przekł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004

Babič S., *Aki felfedezte az emberiség szétszakadt szálait*, w: *Irodalmi Szemle*, Budapest 1995,
s.1112-1125.

- Babits M., *Nyugat és a nyugat*, t. I, Budapest 1932.
- Baran B., *Saga Heideggera*, Kraków 1988.
- Bibó I., Az európai társadalomfejlődés értelme, w: Bibó István: *Válogatott tanulmányok: 1971–1979*, t. III. Budapest 1986, s. 6–123.
- Bibó I., *Eseje polityczne*, tłum. J. Snopek, Kraków 2012.
- Bibó I., *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...* w: Bibó István: *Válogatott tanulmányok: 1935–1979*, t. IV. Budapest 1990, s. 265–282.
- Blackburn S., *Oxfordzki słownik filozoficzny*, tłum. J. Woleński, Warszawa 2004.
- Bocheński I. M., *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 1985 nr 366, s. 3-17.
- Böhner Ph., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przekł. S. Stomma, Warszawa 1962.
- Boldenyi J., Rogalski L., Wójcicki K. W., *Dzieje Węgier pod względem historycznym, artystycznym, literackim i społecznym*, Warszawa 1963.
- Boldog Z. Wywiad z Ágnes Heller, „A kultúrember lelke” 2011/1, (dostęp: 6.04.2023); http://boldogsag.net/index.php?option=com_content&view=article&id=13403:a-kulturember-lelke-interju-heller-agnessel&catid=961:ifjukori-gondolkodoi-idealom-cseppben-a-tenger&Itemid=576
- Bremer J., *Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy*, „Roczniki Filozoficzne” 2012 nr 50, s. 27-49.
- Bugajak G., *Początek świata w nauce i religii - w poszukiwaniu możliwości syntezy*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1996 nr 2, s. 135-147.
- Bulira W., *Teoria krytyczna szkoły budapesztańskiej*, Toruń 2018.
- Camus A., *Człowiek absurdalny*, przekł. J. Guze, w: tegoż, *Eseje*, Warszawa 1984, s. 149-163.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przekł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Delsol Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przekł. M. Kowalska, Kraków 2011.
- Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, przekł. J. Frosfeld, Warszawa 1989.
- Coplestone F., *Filozofia współczesna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981

- Coplestone F., *Filozofie i kultury*, tłum. A. Malanowski, Warszawa 1986, s. 177.
- Coplestone F., *Historia filozofii* t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000.
- Cyceron, *O starości*, przekł. Z. Cierniakowa, w: tegoż, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010, s. 219-255.
- Cygielska E., *Nyugat*, „Literatura na Świecie” 2002 nr 7-8, s. 274-275.
- Darabos P. *Hamvas Béla-egy életmű fiziognómiája*, t. I-II., Budapest 1997.
- Dienes O., *Hamvas Béla életműkiadása két kötetéről* w: *Theiosz Antróposz*, Székesfehérvár 2004, s. 172-206.
- Divéky A., *Historia Węgier*, Budapest 1942.
- Dobrowolski N. J., *Wiedza i fikcja. Rozważania o relacjach pomiędzy filozofią a literaturą*, „Twórczość” 2017 nr 11, s. 69-85,
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przekł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg i M. Oleksiuk, Warszawa 1994.
- Elemér J. *Adalékok a magyar filozófia történetéhez*, Kolozsvár 1943.
- Erdelyi J., *A bölcsészet Magyarországon*, Budapest 1885.
- Faragó F., *Hamvas Béla kereszténység szemlélete*, (dostęp: 27.03.2023); https://www.szepo.com/cikk/farago_ferenc_hamvas_Béla_keresztenyseg_szemlelete/
- Farkas S., *Válságból válságba*, (dostęp: 25.02.2023); <https://www.szepo.com/cikk/farkas-szilard-valsgabol-valsgaba/>
- Felczak W., *Historia Węgier*, Wrocław 1983.
- Felderi D. W., *Założenia dialektyki*, Warszawa 1977.
- Fros H., Sowa F., *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 2005, kol. 304-306.
- Gábor C., *Szótárkönyv. Hamvas szótár. Éva szótár. Magyar-magyar nagyszótár.*, 2001. (dostęp: 28.03.2023); <https://docplayer.hu/21070980-Czako-gabor-hamvas-szotar.html>
- Gadamer H. G., *Historia filozofii*, „Zbliżenia Polska-Niemcy” 1996 nr 14, s. 78-87.
- Gadamer H. G., *Refleksje końcowe* w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s.175-177.

- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Kraków 1993.
- Ghyka C. M., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przekł. I. Kania, Kraków 2001.
- Golka M., *Kultura jako system*, Poznań 1992.
- Gorki M., *Literatura i walka klas*, w: tegoż, *O literaturze. Referat wygłoszony na Zjeździe Pisarzy Radzieckich w dniu 17 sierpnia 1934 r.*, Warszawa 1951. Zimoń H., *Monoteizm pierwotny*, Lublin 2001.
- Grondin J., *Piękno metafizyki*, tłum. M. Marczak, Warszawa 2021.
- Grzesik R., *Hungaria-Slavia-Europa Centralis. Studia z dziejów kultury środkowoeuropejskiej we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 2014.
- Grzesik R., *Polska Piastów i Węgry Arpadów we wzajemnej opinii (do 1320 roku)*, Warszawa 2003.
- Gyergyai A., *A Nyugat árnyékában*, Budapeszt 1968.
- Györffy G., *Święty Stefan I. król Węgier i jego dzieło*, tłum. T. Kapturkiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Od obrazów świata do świata życia*, tłum. A. Romaniuk, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2015 nr 3, s. 11-37.
- Heidegger M., *Czas światooobrazu*, tłum. w: *Drogi Lasu*, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, tłum. Warszawa 2004.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek, Tarnów 1996, s. 13-27.
- Heller M., *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, pod red. S. Budzika i S. Wszółka, Tarnów 1996.
- Himmelfarb G., *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenia*, tłum. K. Wudarska, Warszawa 2018.
- Hołda M., P. Tambor, *Niebiańskie poznanie. Spekulacje w nauce i filozofii*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje*, S. Konarska-Zimnicka, P. Tambor, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2017, s. 135-156.

Horkay L., *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX század végéig*, Budapest 1977.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1960.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1987.

Jakiej filozofii Polacy potrzebują?, wyb. i wstęp W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przekł. D. Stroińska, Łódź 2012

Kahn C.H., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, tłum. M. Filipiuk, Warszawa 2018.

Kajtoch W. *Językowe obrazy świata i człowieka w prasie młodzieżowej i alternatywnej*, Kraków 2008.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

Kasperski E., *Poezja a filozofia. Dwuznaczne relacje*, w: tegoż, *Metody i metodologia (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze)*, red. nauk. Ż. Nalewajk, Warszawa 2017, s. 365-379,

Kemény K.: *Élet és életmű - Hamvas Béla*, Budapest 2009.

Kibédi Varga S., *Magyar és Német filozófia*, Budapest 1940.

Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995

Kierkegaard S., *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, przekł. wstęp i posłowie J. A. Prokopski, Kęty 2007.

Kijewska A., *Księga Pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999.

Kleszcz R., *Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018 nr 3, s. 199-222.

Koj L., *Pierwsze kroki systematycznej analizy filozoficznej w: Odwaga Filozofowania*, Poznań 2002, s. 531-548.

Koj L., *Problemy semiotyki logicznej*, Warszawa 1991.

Kołakowski L. *Cywilizacja na ławie oskarżonych w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 72-84.

Kołtuniak Ł., *I. Bibo intelektualista, który leczył Węgrów ze strachu* (dostęp: 03.02.2023); <https://teologiapolityczna.pl/istvan-bibo-intelektualista-ktory-leczy-l-wegrow-ze-s-achu-tpct-30->

Kołtuniak Ł., *Istvan Bibo – intelektualista, który oduczal Węgrów strachu*, „Teologia Polityczna” (dostęp: 27.10.2016).

Kopyś T., *Historia Węgier 1526-1989*, Kraków 2018.

Kornis G. *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése*, Budapeszt 1907.

Kornis G., *A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia*, Budapeszt 1926.

Koselleck R. *Kilka problemów z dziejów pojęcia kryzys*, tłum. D. Lachowska w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 59-71.

Kosztolányi D., *Miejsce języka węgierskiego na kuli ziemskiej*, tłum. T. Worowska, „Literatura na Świecie” 2002 nr 7-8, s.150-175.

Kovács G., *Forradalom, életmód, hatalom, kultúra: A politikai gondolkodás a hatvanas években* w: Kovács Gábor: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*, Budapest 2008, s. 123–174.

Krajewski W., *Naukowy obraz świata a filozofia. Wzajemne oddziaływanie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, A. Latawiec, A. Lemańska (red.), Warszawa 1998, s. 78-84.

Krakowiak M., *Mierzenie się z esejem: studia nad polskimi badaniami eseju literackiego*, Katowice 2012.

Krapiec M. A., *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000.

Krapiec M. A., *Dzieła*, t. VII, *Metafizyka*, Lublin 1995.

Kuprianowicz S. *Gatunkowa atrybucja eseju politycznego w kontekście poglądów Noama Chomsky'ego na język i społeczeństwo*, Gdańsk 2019.

Kurucz A., *A transzparenciától a luciditásig Hamvas Béla egzisztenciaértelmezésének fény-metaforikája*, „Papers of Hungarian Studies” 2018 nr 3, s. 57-76.

Kurylewicz G., *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego co istnieje*, Warszawa 2004, s. 22-25.

Kutschera von F., *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007.

Lakatos I., *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995.

László E., *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1978.

Lemańska A., *Kilka uwag o współczesnych obrazach świata*, w: A. Latawiec, A. Lemańska (red.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, Warszawa 1998, s. 140-151.

Lendvai P., *The Hungarians. A Thousand Years of Victory in Defeat*, transl. A. Major, Princeton University Press 2003.

Lewandowski A., *Egzystencja i transcendencja: Jaspersowska interpretacja życia i myśli Nietzschego*, w: K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przekł. D. Stroińska, Łódź 2012

Libera Z., *Ignacy Krasicki - myśliciel. Refleksje nad „Uwagami”*, Warszawa 1997.

Lukács G. *A demokratizálódás jelene és jövője*, Budapest 1988.

Lukács G. *A társadalmi lét ontológiájáról*, t. I–III, Budapest 1976.

Lukács G., *Metafizyka tragedii*, „Kultura i tragiczność”, 2007 nr 10, s. 59-71.

Lukács L., *A Vigília beszélgetése Kemény Katalinnal Hamvas Beraról II*, „Vigília”. 1987/9, s. 699-706.

M. Cygan M., *Prepozytywistyczna (?) koncepcja filozofii narodowej Michała Wiszniewskiego, cz. 2. Charakter i język filozofii narodowej*, „Logos i ethos” 2020 nr 2, s. 87-110.

M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski 1970.

Markiewicz H., *Młoda Polska i „izmy”*, w: *Z problemów literatury polskiej. XX wieku. Młoda Polska*, red. K. Wyka, t. I., Warszawa 1965, s. 7-51.

Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.

Markowski M.P., *Anty-Hermes*, w: M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Warszawa 1999.

Markowski M.P., *Cztery uwagi o eseju*, w: *Polski esej*, pod red. M. Wyki, Kraków 1991.

Mentzel Z., *Czas niezwykły czas niespokojny cz. I*, Kraków 2007.

- Mester B. *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztol a lázadó ikaroszig.*, Kolozsvár–Szeged, 2006.
- Meszarosza A. wykład wygłoszony 7.02.2017 roku na Węgierskiej Akademii Nauk MTA, tłum. własne, <https://www.youtube.com/watch?v=X0tFQXe4WP0> (19.04.2020).
- Montaigne M. E. de., *Próby*, przekł. T. Żeleński, t. I, Warszawa 1985.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998.
- Morawski S. *Krucjata Lukácsa przeciw awangardzie* „Pamiętnik Literacki” 1979 nr 3, s. 153-184.
- Nagy A., *Węgierski Kierkegaard*, „Tekstualia” 2014 nr 3, s. 89-114.
- Nowak L., *O naturze dialektyki marksistowskiej*, „Studia Filozoficzne” 1974 nr 3, s. 3-20.
- Nowak P., *Szkicownik mizantropa*, Warszawa 2023.
- Olszański T., *Nobel dla papryki*, Warszawa 2011.
- Ostrowski J. W., *Wyobraźnia ejdetyczna Stanisława Wyspiańskiego*, Poznań 1934.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przekł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Palkovics T. *A kárhozattól a védtelenségig. Néhány szempont Hamvas Béla háborúfelfogásának megközelítéséhez*, „Tempelvölgy” 2018 nr 1, s. 42-51.
- Panic I., *Początki Węgier. Polityczne aspekty formowania się państwa i społeczeństwa węgierskiego w końcu IX i w pierwszej połowie X wieku*, Cieszyn 1995.
- Pannwitz R. *A hétköznapi értéke* (dostęp: 26.03.2023); <https://hamvasBéla.hu/Rudolf-Pannwitz-A-hetkoznap-erteke>
- Percz L. *Társadalomléktan, pro és kontra: A Bibó–Lukács-vitáról w: Háttér előtt: Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről*, Pozsony-Budapest 2013, s. 101–110.
- Percz L., *Ellenfelekből szövetségesek? Bibó és Lukács az újbaloldalról*. (01.08.2018) <https://ligetmuhely.com/liget/ellenfelekbol-szovetsegesek/>
- Perelman Ch., *Dialektyka i dialog*, „Studia Filozoficzne” 1975 nr 5, 79-86;
- Pfeifer V., *Magyar filozófusok a XVIII század végén*, Szeged 1941.
- Piłat R., *O rozsądku i jego szaleństwach*, Warszawa 2019.

- Prokopski J. A., *Hegel-Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do dzieł*, Kęty 2022.
- Renan E., *Averroès et l'averroïsme*. Préface A. Libera, Paris 2002.
- Ricoeur P., *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?* w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1990, s. 36-58.
- Romsics I., *Historia Węgier*, Poznań 2018.
- Rożdżeński R., *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologia*, „Logos i Ethos” 1991 nr 1, s. 17-26.
- Ruth L., *A vilagnak nincsen olyan resze amelyben magasabb erok ne tartozkonanak w: Fényvaluta. 110 éve született Hamvas Béla*, pod red. Ruth László i Botond Szathmári, Budapest 2007, s. 129-141.
- Sajdek W., *Jakiej filozofii pedagodzy potrzebują? O początkach pedagogiki uniwersyteckiej w Krakowie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2016 nr 2, s. 345-358.
- Sándor P. *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*, t.6, Budapest 1946.
- Sándor P., *A magyar filozófia története 1900-1945*, Budapest 1973.
- Schwaiger G., *Oświecenia a katolicyzm*, przekł. L. Bienkowski, „Concilium” 1966/7 nr 1-10, s. 373-382.
- Sennyey T. W., *Hamvas Béla ezerarcú és egyszerű élete és műve*, Budapest, 2019.
- Sikora I., *U źródeł eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1974 nr 3, s.
- Sitwell O., *The men who lost himself*, Nowy York 1930.
- Słownik pojęć filozofii Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001.
- Smaga J., *Setna rocznica urodzin Maksa Gorkiego (uwagi na marginesie jubileuszu)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 1970, z. 34, s. 75-93.
- Snopek J., *Istvan Bibó, eseje polityczne*, Kraków 2012.
- Snopek J., *Węgry zarys dziejów i kultury*, Warszawa 2002.
- Sochoń J., *Metamorfozy Leśmianowskiej metafizyki*, w: B. Leśmian, *Nieskończoność róży*,
- Sochoń J., *Mowa wewnętrzna. Sceny z życia duchowego*, Warszawa 2017.
- Sochoń J., *Muzyczność literatury: Leśmian i inni...*, w: tegoż, *Poszukiwanie literatury*,
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 18-23.

- Sochoń J., *Renan*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.8, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2007, s. 742-744.
- Sochoń J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermetyczne*, Warszawa 1998.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 153-162.
- Somos R., *Kornis Gyula tudományfilozófiája*, „Magyar filozófia szemle” 2019/1, s. 104-121.
- Sroka S. A., *Historia Węgier do 1526 roku w zarysie*, Kraków 2000.
- Steiner G., *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przekł. B. Baran, Warszawa 2016.
- Stępień A., *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, w: *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 35-42.
- Stępień A., *Uwagi o strukturze i typach światopoglądów*, w: „Studia i szkice filozoficzne”, t. I, Lublin 1999, s. 43-47.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 11-34.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *Trzy modele historii dialektyki*, „Studia Filozoficzne” 1974 nr. 2, s. 89-111;
- Szász F. *Az indulo Nyugat es osztrak irodalom*, „Helikon” 1976/2-3, s. 249-267.
- Szawerdo E., *Nyugat na Węgrzech i Wiadomości literackie w Polsce*, Warszawa 2006.
- Szczepański J., *Aspoleczna towarzyskość, czyli Kanta przyczynek do rozważań o naturze ludzkiej*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2010, s. 167-172.
- Szilagyi I., *Hamvas Béla es a Diarum-kor Lulacs-vitaja w: Fényvaluta. 110 éve született Hamvas Béla*, red. Ruth L. i B. Szathmári, Budapeszt 2007, s. 17-25.
- Szondi P., *Geometria literatury. Eseje*, przekł. Ł. Musiał, Warszawa 2020.
- Świeżawski S., *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949, s. 20-22;
- Thiel K., „Az antropologiai alapállás” megvalósítási kísérlete Hamvas Béla életművében, „Tanulmányok a filozófia köréből”, 1999 nr 25, s. 4-14.

- Thiel K., *Az „álmjósítás” mint konfesszió (Elemző összehasonlítás Nietzsche Ecce homo c. írása és Hamvas Béla Interview c. öninterjúja alapján)*; http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/2088/1/29-37_Thiel.pdf
- Thiel K., *Krízis és katarzis – Hamvas Béla válságértelmezése*, http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/6356/1/217_225_Thiel.pdf
- Thiel K., *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*, Veszprém 2002.
- Tieghem Ph. Van., *Główne doktryny literackie we Francji. Od Plejady do surrealizmu*, przekł. M. Wodzyńska, E. Maszewska, Warszawa 1971.
- Tihanow G., *Pan i niewolnik. Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, przekł. M. Adamiak, Warszawa 2010.
- Tischner J., *Kryzys myślenia*, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 85-94.
- Tomkowski J., *Polski esej literacki. Antologia*, Wrocław 2017.
- Ugniewska J., *Podróżować, pisać. O literaturze podróżniczej i współczesnych pisarzach włoskich*, Warszawa 2011.
- Várnai P. *Azért élek itt, mert itt vagyok honpolgár*, wywiad z Agnes Heller (dostęp: 23.07.2019); <https://akibic.hu/2016/06/28/azert-elek-itt-mert-itt-vagyok-honpolgar/>,
- Veres I., *Hiány és létteljesség - Fejezetek a magyar filozófia történetéből*, Budapest 2017.
- Vuarnet J.-N., *Filozof-artysta*, przekł. K. Matuszewski, Gdańsk 2000.
- Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013.
- Weiss J., *A filozófusper és következményei történeti-filozófiai rekonstrukció*, Előadás a Német–Magyar Filozófiai Társaság konferenciáján Budapesten a Goethe Intézetben (dostęp: 07.03.2023); http://fordulat.net/pdf/10/Fordulat10_Weiss.pdf
- Whitehead N. A., *Process and Reality*, New York 1929.
- Wildiers N. M. *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1985.
- Wilkoń T., *Katastrofizm w poezji polskiej w latach 1930-1939. Szkice literackie*, Katowice 2016.
- Wojtak M., *Od tekstu do gatunku. Genologiczna analiza konkretnej wypowiedzi prasowej w: Tekst, Dyskurs, Komunikacja*, Rzeszów 2020, s. 97-110.

Woronowicz S., *Powrót Hamvasa*, „Literatura na Świecie” 1989 nr 1, s. 94-105.

Wróbel Cz., *Katastrofizm – filozofia końca czy sposób diagnozy rzeczywistości*, „Historyka”, T. XXXV, 2005, s. 69-78.

Závodszy L., *A szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904. (dostęp od: 11.12.2022)
http://rcin.org.pl/Content/8318/WA308_14762_III15822_SZENT-ISTVAN_I.pdf

Zawadzki A., *Constantin Noica: filozof i diarysta*, w: C. Noica, *Dziennik filozoficzny*, przekł. I. Kania, Warszawa 2023, s. 81-103.

Zielewska – Rudnicka B., *Filozoficzne oblicze kłamstwa*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, Olsztyn 2009 nr 15, s. 155-163.

Zimoń H., *Monoteizm pierwotny*, Lublin 2001.

Żeleński T. (Boy), *Antologia literatury francuskiej*, Wrocław 1950.

Żywot św. Stefana króla Węgier, czyli Kronika Węgiersko-polska, przekł., wstęp i komentarz R. Grzesik, Warszawa 2003.