

ANTYCZNA GRECJA WOBEC KULTURY XX WIEKU — REFLEKSJA NAD „ESEJAMI GRECKIMI”¹ STANISŁAWA VINCENZA

Marta DĄBROWSKA (Toruń)

„Ani nie jesteśmy samotni,
ani cudowność nie przeminęła na zawsze,
ponieważ człowiek jest istotą cudowną”².

Cz. Miłosz

Jedynie eseistyka jest w stanie pomieścić tak dużą liczbę zagadnień, jakie zajmowały umysł Stanisława Vincenza. Tylko ten gatunek otwiera przed pisarzem możliwość łączenia w jeden głos polifonii własnych zainteresowań. Vincenz stał się swoistym medium między antyczną Grecją a kulturową rzeczywistością swego czasu. W centrum jego zainteresowań zawsze znajdował się człowiek, który w wymiarze cielesnym i duchowym stanowi centrum kultury. Vincenza interesowało to, co jako ludzie uczyniliśmy ze świa-

¹ Na potrzeby niniejszego tekstu zaistniała konieczność wyodrębnienia „esejów greckich”, należy jednak podkreślić, że nie jest to wyróżnienie gatunkowe. Autorka arbitralnie, spośród mozaiki dzieł składających się na *opus magnum* Vincenza (jego syn Andrzej postulował, aby dorobek pisarski ojca traktować jako całość), wybrała eseje-kamyki z jej meandrycznego wzoru. Wyodrębnienie to i nazwanie zbioru terminem „eseje greckie”, zapożyczonym od Wincentego Grajewskiego, miało dać możliwość dokładniejszego opracowania wątków greckich; W. Grajewski, *Grecja Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin 1994. Ponadto wydana przez Andrzeja Vincenza książka *Eseje i szkice zebrane* zawiera w pierwszej części eseje poświęcone Grecji, niezależnie od czasu ich powstania, także czyniąc z esejów dotyczących Grecji całość opartą na koherencji tematycznej.

² Cz. Miłosz napisał, że gdyby szukać tez, to cytowane zdanie mogłoby stanowić główną tezę Vincenza; Cz. Miłosz, *Przedmowa*, [w:] S. Vincenz, *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 13.

tem, co na polu natury „uprawiliśmy”. Dlatego należy traktować autora *Pauzania* jako człowieka posiadającego określony typ wyobraźni, którą we wstępie do *Antropologii kultury* Andrzej Mencwel nazywa „antropologiczną”. Mencwel stwierdza:

To, że jedni jako antropologowie się określali, a drudzy takiego samookreślenia unikali, nie jest tu istotne. Nie nauka, lecz wyobraźnia jest korelatem tego wyboru i nie indoktrynacja, lecz inspiracja jest jego zadaniem³.

Inspiracją w przypadku Vincenza jest człowiek, którego zawsze stawia w centrum⁴. Warto zatem rozpatrywać „eseje greckie”, płynącą z nich naukę dotyczącą idealnego kształtu kultury (w tym historii, projektu państwa, sztuki i religii), z uwzględnieniem szczególnej w tych tekstach roli antropocentryzmu.

Vincenz widział człowieka kreatorem otaczającego go świata, interesowały go zatem „człowiek kultury”⁵ i „uprawiana” przez niego rzeczywistość. Nie dostrzegał konfliktu między naturą a kulturą, ponieważ ta druga jest, według Vincenza, nadbudowana nad fundamentem natury. Obydwie tworzą rzeczywistość człowieka dzięki temu, że to co naturalne zostaje poddane humanizacji, która nie jest walką i ujarzmieniem, ale konsekwencją istnienia człowieka, stanowiącego pomost między tym, co naturalne i tym, co kulturowe.

Vincenz widział niezwykłość człowieka w zdolności do afirmowania i s t n i e j a - c e g o i umiejętności kreowania, które do istnienia powołuje. Stąd zainteresowanie gospodarza z La Combe kulturą antycznej Grecji. Ta stała się według niego wzorem nieśmiertelnym i niedoścignionym, dzięki pionierstwu w stwarzaniu świata „uczłowieczonego”. W eseju *Polski wstęp do historii filozofii greckiej* czytamy:

[...] grecki naród pierwszy i jedyny w dziejach [...] stworzył pojęcie kultury. Podstawą bowiem łacińskiego wyrazu *cultura* jest greckie pojęcie uprawy roli, któremu Grecy nadali znaczenie: celowego uszlachetniania i formowania życia⁶.

Jako pośredniczącemu pomiędzy wymiarem ziemskim i transcendentnym, przypada człowiekowi rola tego, który ocala dla trwania, który chroni kulturową pamięć. Dzięki czemu istniejemy jako ludzie z wciąż od nowa otrzymywaną szansą samodoskonalenia.

Już Marek Zaleski w artykule poświęconym eseistyce Vincenza — *Pisane dla przyszłości*, w podobnym duchu komentował spojrzenie autora *Matej Itaki* na człowieka i kulturę. Według Zaleskiego, eseista miał silne przekonanie o niezniszczalności osiągnięć człowieka. „Tak jakby w świecie kultury nie istniało zjawisko entropii, nie było śmierci, jakby obowiązywało wieczne prawo zachowania twórczej energii”⁷. Vincenz traktował bowiem dziedzictwo Grecji jako źródło kultury, które jest nieustannie żywotne. Niesie bowiem wizję człowieka-cudu, istoty niezwyklej, której sens istnienia zawiera się w wysiłku twórczym.

³ A. Mencwel, *Wstęp: Wyobraźnia antropologiczna*, [w:] *Antropologia kultury*, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak, Warszawa 2005, s. 16.

⁴ Cz. Miłosz pisał o kontemplacjach antropologicznych Vincenza przypominających stanowisko Frobeniusa; Cz. Miłosz, *Przedmowa*, s. 13.

⁵ „Antropologię interesuje człowiek kultury” — czytamy w tekście Heinricha Rickerta; H. Rickert, *Człowiek kultura*, przeł. B. Borowicz-Sierocka, [w:] *Antropologia kultury*, s. 23.

⁶ S. Vincenz, *Polski wstęp do historii filozofii greckiej*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, s. 255.

⁷ M. Zaleski, *Pisane dla przyszłości. O esejach Stanisława Vincenza*, [w:] *Vincenz i krytycy*, oprac. P. Nowaczyński, Lublin 2003, s. 144.

W ujęciu greckim to uszlachetnianie i formowanie życia w pewnych proporcjach nadaje wartość życiu człowieka. Uczłowieczenie świata i przejście się tym człowieczeństwem — to centrum kultury greckiej⁸,

pisał Vincenz w *Polskim wstępie do historii filozofii greckiej*. Warto podkreślić, że chciał takiego samego „centrum” dla zdehumanizowanej kultury europejskiej XX w. Stąd jego eseistyka po sokratejsku podejmowała wysiłek uczenia dobra poprzez otwieranie człowieka na wiedzę o sobie, o świecie.

Kulturę grecką Vincenz komentował słowami: „Sygnetem tej [greckiej — M. D.] kultury jest człowiek. Jest najbardziej ludzka ze wszystkich”⁹. Fascynuje go zatem antropocentryzm, będący według niego poglądem prawdziwego Greka. Nie będzie nowym stwierdzenie, że Vincenz kulturę grecką idealizuje, ciekawym wydaje się natomiast, że ona jest dla niego wciąż żywą, istniejącą „symultanicznie” w przestrzeni mentalnej rzeczywistością. W „esejach greckich” Vincenz udowadnia, że myśl Greków nie pokryła się patyną, ponieważ jest częścią naszego krwioobiegu, odziedziczyliśmy ją wraz z „najlepszym ze światów”. Zostaliśmy jako ludzie powołani do swobody rozumowania, zatem pozostajemy wolni i powinniśmy istnieć w zgodzie ze wszechświatem w swojej wyjątkowości.

Stąd sprzeciw Vincenza wobec teorii Georga Hegla. Jako zdecydowany jej kontestator wybiera z niej eseista jedynie aspekt, który znawcom filozofii pozwalałby zarzucać mu jednostronność (czyż to nie efekt „doświadczenia” ideologii, znajdujących swe źródło, zdaniem Vincenza, właśnie w systemie niemieckiego filozofa?). Hegel pozostaje w „esejach greckich” tym, który zamknął człowieka w niewoli dialektyki, a jego rozwój umotywował tkwiącym w nim złem. Odebrał zatem wiarę w człowieczeństwo i uczynił z mocy Erosa (tak ważnego dla Vincenza ze względu na twórczą inspirację) mrzonkę. Dlatego eseista odnosił się do myśli heglowskiej z rezerwą i kąpił z niej po trosze:

Hegel orzekł tak mniej więcej: moralisci czułości mowią nam „człowiek jest dobry”, i wydaje się im, że powiedzieli coś wielkiego. „Człowiek jest zły — woła Hegel — od tego zaczynają się dzieje i jego rozwój duchowy”. Takie przewartościowanie, jakiego dokonał Hegel, przesuwa nas od wartości ludzkich do wartości cyklopów, lecz może sam filozof, gdyby się znalazł poza zasięgiem sławionego przezeń *Intelligenzstaat* i poza ochroną jego światłej a wydajnej policji, na jakichś bezdrożach Odysei, wśród żywiołów i wśród cyklopów, doceniłby dobroć mimowolną i szczerą cnotę życzliwości spontanicznej, którą nam odkrywa Homer¹⁰.

Człowieka widział bowiem eseista w innym wymiarze, w pełni jego duchowości, w tkwiącym w nim dobru. W cnotach, które ocalały przed okaleczeniem i marginalizacją, by być w pełni istotą ludzką, a nie cyklopem.

Człowiek był dla Vincenza przede wszystkim dobry i wolny (wobec dobra i zła). Odebranie lub demonizowanie mocy Erosa odbierało mu istotę tego wyboru — możliwość wykorzystania twórczego tchnienia. Dlatego „zły” Eros Zygmunta Freuda skłania Vincenza do polemiki również z jego teorią¹¹. Eseista był krytyczny, ponieważ nie

⁸ S. Vincenz, *Polski wstęp do historii filozofii greckiej*, s. 255.

⁹ Tamże, s. 256.

¹⁰ S. Vincenz, *Nowy przekład „Odysei”*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, s. 324.

¹¹ A. Mencwel stwierdza: „Nie ma wyobraźni antropologicznej bez kulturowego rozumienia osobowości, nie ma tego rozumienia bez krytycznego przyswojenia psychoanalizy”; A. Mencwel, *Wstęp: Wyobraźnia antropologiczna*, s. 17.

tylko nie podzielał zdania twórcy psychoanalizy co do kondycji człowieka, ale także co do istoty kultury, w której Freud upatrywał główne źródło naszego cierpienia.

Zanim jednak przyjrzymy się tekstom eseistycznym, warto prześledzić wpływ Freuda na kształtowanie się umysłowości Vincenza w latach jego studiów. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa pisała, że bywał na wykładach twórcy psychoanalizy (towarzyszyła im atmosfera sensacji), co dowodzi, iż z nowatorskimi ideami stykał się bezpośrednio. Sam Vincenz pisał w liście do Miłosza, że podczas pierwszego ze swoich wykładów Freud był zakłopotany, oraz, że „[...] z takiego zakłopotania wyłonił się problem sublimacji i logicznie biorąc, duchowej kultury całkiem wyraźnie wskazany *Symposion* Platona, w jego dramatycznym dyskursie o perypetiach Erosa”¹². Jak zawsze, Vincenz źródła wszelkiej myśli szukał w antycznej Grecji, a o samym Freudzie wyrażał się ciepło, choć z jego poglądami się nie zgadzał. Ołdakowska-Kuflowa pisała: „Vincenz słuchał Freuda z zaciekawieniem, jednak jego teoria kompleksów nie przypadła mu do gustu”¹³. I dalej: „[...] wykłady Freuda pozostawiły w nim trwałą niechęć do psychoanalizy [...]. Vincenz protestował przeciwko stosowaniu tej teorii jako narzędzia analizy dzieła literackiego [...]”¹⁴.

Polemikę podjętą z myślą Freuda można odnaleźć przede wszystkim w eseju *O dziedzictwie helleńskim*. We wspomnianym tekście Vincenz dowodził, że traktowanie dorobku kultury jako pochodnej tkwiących w nas kompleksów jest błędne. Eros był przez Vincenza i Freuda zupełnie inaczej pojmowany. Freud utożsamiał go ze sferą popędową, pisał: „Termin *libido* można znowu zastosować do objawów siły Erosa”¹⁵. Natomiast wizji istnienia Erosa w postaci nieureczywistnionych furii, które są „zgniecione, spętane w łonie człowieczym”¹⁶, Vincenz zaakceptować nie mógł. Pragnął zwrócenia uwagi na „emanacje zdrowe i szlachetne Erosa”¹⁷. Widział człowieka jako istotę wolną, podczas gdy Freud skupił się na jej zdeterminowaniu przez popędy i stracił ją do „lochu podświadomości”¹⁸. Vincenz pragnął zdrowia i szlachetności, zdecydowanie występował zaś przeciwko traktowaniu człowieka w kategoriach istoty bezwolnie podążającej za *id*.

Podczas gdy Freud skupiał się na chorobie, jaka nas nieustannie toczy, gdyż stanowi część naszej natury, Vincenz widział w nas zdrowie i szlachetność. Eros oznaczał dla eseisty siłę pozytywną, która daje rodzaj przekonania, że dążymy do piękna i sprawiedliwości. Bóstwo według niego wywiera na nas wpływ perswazyjny, nie jest niepoahamowaną siłą, jak libido, ale stanowi naturalny pęd człowieka ku doskonałości (warto podkreślić, że pisanie eseju — udoskonalanie, rzeźbienie swej intelektualności i duchowości, można uznać za tego porywu przejaw).

Kultura to według Freuda „[...] modyfikacja procesu życia, której podlega on pod wpływem postawionej przez Erosa i Ananke zadania: konieczności”¹⁹. Vincenz natomiast upatrywał w sztuce, a więc i kulturze, znaku porywu człowieka ku doskonałości i nieśmiertelności. Pisał, że: „[sztuka] ciągle ocala z przemijania i nicości, i stawia nam przed oczy umiłowanie nasze”²⁰. Vincenz nie widział zatem w kulturze zniewole-

¹² Cyt. za: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz. Biografia*, Lublin 2006, s. 59.

¹³ Tamże, s. 60.

¹⁴ Tamże, s. 68.

¹⁵ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 101.

¹⁶ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 235.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 116.

²⁰ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 250.

nia człowieka. Nie była ona dlań źródłem cierpienia (przez zakazy i nakazy), ale tworzyła możliwość samodoskonalenia i z tego potencjału wynikała.

Eseista używał terminologii Freuda, ponieważ uznawał ją za nowoczesną. Mówił o sublimacji, ale zaznaczał:

Kto zna psychoanalizę, zwróci na to uwagę, że o wiele mniej, prawie wcale nie zajmowało jej to, co sama nazywa sublimacją, lecz to, co nazywa kompleksami²¹.

Pisał:

Eros to także wiara, że wychowanie ludzkości musi być oparte na zainteresowaniu, a nie na nudzie i zakazie. Bo z czegoż więcej, jak z zakazu, braku swobody wynikają tak zwane kompleksy²².

Sublimację widział bowiem autor *Pauzaniusza* jako tę, która „[...] biorąc soki według korzeni ludzkich [...] może przesunąć środek ciężkości człowieka od porywu w stanie surowym i prymitywnym i utworzyć właściwą hierarchię”²³. Stworzyć świat wartości, zatem świat kultury.

Pośród jego bogactwa istotne miejsce przypada sztuce. W jej kwestii Vincenz także polemizował z Freudem. Twórczość nie była według eseisty kompensacją niezaspokojonego libido, kuracją na frustrację. Vincenz był zwolennikiem platońskiej koncepcji twórczości jako *furor divinus*. Pisał: „To nie człowiek jest twórczy, tylko przez niego tworzy ktoś, płynąc spoza niego i wypływając poza niego”²⁴.

Trzeba zaznaczyć, że autor *Pauzaniusza* nie poświęcił w „esejach greckich” zagadnieniom sztuki i estetyki wiele miejsca²⁵. Pełnię refleksji na ten temat zdaje się zawierać fragment eseju:

[...] wielka wszechstronność Greków, zarówno w sztuce, jak w myśli, zdaje się czerpać swe soki z ciągłego zdumienia w obliczu świata i z ogromnej wrażliwości. Niezliczone piękności malarskie i rytmiczne Homera, plastyczne obrazy chorób opisanych przez lekarzy ze szkoły Hipokratesa, czarujące obrazy historyczne Herodota i Tukidydesa są dziełami tego samego ducha. Także w sztukach nie naśladowujących bezpośrednio przyrody, jak muzyka i architektura, widać tę wielką wrażliwość Hellenów²⁶.

Szczególnie interesowała Vincenza architektura, podkreślał doskonale wykonanie każdej kolumny, każdego jej rowka, szorstkość faktury materiału (*O dziedzictwie helleńskim*). Był niczym Grek skupiony na wszelkim szczególe. Zarówno w tworzeniu, jak i w odbiorze dzieł sztuki — umiejętność dostrzegania piękna świata była bowiem dlań kluczowa. Vincenz zacytował francuskiego znawcę architektury greckiej, który o wrażliwości Greków napisał: „Gdzie my odnosimy jedno wrażenie, tam starożytny Grek odnosił dwadzieścia”²⁷, by wyrazić zachwyt nad helleńską zdolnością do pełni przeżycia w kontakcie z otaczającą rzeczywistością. Był świadomy, że wyczerpaniu na bogactwo różnorodności zjawisk oraz rozbudzeniu zmysłów zawdzięczamy możliwość czerpania wrażeń w obcowaniu ze sztuką.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 236.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 250.

²⁵ Własną wizję sztuki, nawiązującą do sztuki Greckiej wyraził Vincenz w tetralogii *Na wysokiej poloninie*.

²⁶ S. Vincenz, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 270.

²⁷ Wspomniany Francuz nazywał się Boutmy; tamże, s. 269.

Ta stanowiła dla Vincenza nieodzowną część natury i kultury, była sposobem na wykorzystanie pierwiastka twórczego znajdującego się w świecie. Gospodarz z La Combe podkreślał, że w sztuce nie chodzi o teoretyzowanie. Według niego, w Grecji nie estetyzowano, co zawsze kojarzy się z pozbawieniem sztuki jej istoty — przeżycia (zarówno w przypadku twórcy, jak i odbiorcy), ale „odczuwano nieustannie, na co [sztuka] wskazuje, że ciągle ocala z przemijania i nicości i stawia nam przed oczy umiłowanie nasze”²⁸. Dzięki temu sztuka nie stała się nigdy, według Vincenza, reliktem przeszłości. Karmiła się autentycznym przeżyciem, które było wciąż aktualne dzięki umiejętności obcowania człowieka z otaczającym światem. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* można znaleźć ciekawe spostrzeżenie: „Patrząc na sztukę grecką, można słusznie powiedzieć, że dziewczyna to źródło w postaci człowieka, a chłopiec to górski wodospad ucłowieczony”²⁹. Dla eseisty wszelkie wyobrażenia wynikają z głębokiego ludzkiego doświadczenia rzeczywistości.

Vincenz był wrażliwy na piękno klasycznej sztuki, można jednak wywnioskować, że ponad estetykę antycznego świata wyrosła w jego tekstach eseistycznych sfera etyki. Dlatego o sztuce mówił w kontekście jej wartości ocalającej, bo wyrażającej nasz porryw ku doskonałości. „Jakim to czarem nieuchwytnym, boskim owiana każda postać, jej ruchy i kędziory”³⁰, pisał Vincenz w *O dziedzictwie helleńskim*. Zachwycało go bowiem to, co niedostrzegalne, nad-materialne. O plastyce greckiej eseista stwierdził, że narodziła się ze światła oraz, że nie jest tak realistyczna, jak się nam wydaje (*Podkład religii starogreckiej*). Pisał: „I ona [sztuka grecka] raczej chce ucłowieczyć i ziścić ruchy świata, gesty kosmosu i szepty boga w postaciach ludzkich niż odtworzyć człowieka”³¹. Tym samym jednak, zdaniem Vincenza, dociera głębiej do jego istoty, by odkryć, że to właśnie istota ludzka nadaje sens wszystkiemu, co istnieje, a także, by ukazać związek sztuki z metafizycznym wymiarem bytu.

Jako kontekst do wypowiedzi Homera Huculszczyzny o sztuce w jej wymiarze etycznym, warto przywołać rozważania Platona. Ten, jak pamiętamy, usunąłby z idealnego państwa każdy przejaw sztuki, który nie pozostawałby w służbie dobra i prawdy. Sztuka była bowiem przez antycznego filozofa postrzegana przede wszystkim jako narzędzie wychowania³². Jak pisał Giovanni Reale: „[...] Platon nie przeczył mocy sztuki, ale «zaprzeczał, że sztuka ma wartość sama przez się»: sztuka albo służy prawdzie, albo służy fałszowi i *tertium non datur*”³³. Reale broni jednak Platona, którego koncepcja kłóci się ze współczesnym postulatem wolności sztuki, słowami:

Trudno bowiem zaprzeczyć, że sztuce wyzwolonej od prawdy metafizycznej i etycznej, często groziło to, że stawała się pustą grą, albo niekiedy pobudzała gorszą część naszej natury. Krótko mówiąc — często przyczyniała się do zagubienia człowieka w pustych pozorach, tak właśnie, jak to ukazywał Platon³⁴.

To właśnie pragnienie autentyczności było wspólne dla Platona i Vincenza. Ciekawe jest także rozróżnienie między pojęciami sztuki (bez wartości autonomicznej) i piękna (łączonego z Erosem i erotyką, a nie twórczością) w platońskiej myśli, które

²⁸ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 250.

²⁹ Tamże, s. 245.

³⁰ Tamże, s. 251.

³¹ Tamże.

³² Por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2008, s. 210.

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ Tamże.

omawia Reale — Vincenz ich tak wyraźnie nie oddzielał. Przeciwnie — łączył przecież poryw Erosa ze sztuką. Pisał:

W zjawiskach międzyludzkich czymś podobnym do sztuki jest cywilizacja i Eros idzie dalej w tym kierunku. Znajduje sztukę. Ucieleśnia świat żywych wartości, tak jakby były żywe dla oczu, dla uszu i wyobrażeń ludzkich, niezniszczalne, trwałe³⁵.

Sztuka unosząca się ponad czasem jest nieodzowna pięknu, Erosowi, jest szansą na przetrwanie sfery wartości. Ma zatem według Vincenza wymiar kulturowy, w niej trwa to, co ludzkość uznaje za wartościowe, zyskując wymiar ponadczasowości i uniwersalności³⁶.

Eseista wierzył ponadto w istnienie muzyki sfer, stwierdził: „Wszechświat dźwięczy i gra” — i dalej — „Jesteśmy nastrojeni podług tych samych proporcji, tych samych tonów, co struktura nieba gwiazdowego”³⁷. Vincenz uznał człowieka za dzieło stworzenia równe porządkowi kosmosu, określił istotę ludzką jako niezwykłą, bo posiadającą wymiar nie-cielesny. Według eseisty „[...] już samo zjawisko świadomości jest sztuką. Jest to jak kwiat wyniesiony ponad organizm [...]”³⁸.

Trzeba zauważyć, że kwiat ten wyrasta ze sfery transcendencji³⁹. Dlatego też Vincenz poświęcił dość dużo uwagi duchowości Hellenów. Dostrzegł w niej elementy spójne z wierzeniami tradycyjnymi⁴⁰. To religijność, w której ważny jest nie dogmat, ale zdolność do odczuwania *sacrum*. Ukazuje się ona jako poczucie nieustannej bliskości Bóstwa, „[...] wszędzie panuje zdziwienie dziecinne, ufność i podziw dziecięcy”⁴¹.

Vincenz był ostrożny w formułowaniu jakichś prawd związanych z wiarą czy religią. Skupia się na czymś innym, mianowicie ukazuje ich znaczenie dla człowieka, dla pełni jego duchowego rozwoju. Zdolność do kontaktu ze sferą duchową była według autora *Na wysokiej Połoninie* ocalająca, świat stawał się dzięki niej bliski, a jego prawa zrozumiałe. W esejach Vincenza dostrzegamy rodzaj religijności, którą można by nazwać eklektyczną, łączącą pierwiastki różnych wierzeń. Zyskuje się dzięki niej związek z otaczającym światem, odczuwa wyjątkowość położenia człowieka, który ma szansę na nieustanną odnowę, zgodną z rytmem przyrody. Vincenz pisał: „[...] źródłem mitów i wierzeń są głębie duszy ludzkiej i poprzez mity możemy dotrzeć do tej krynicy duchowej, z której wypłynęły”⁴². Człowiek w całej swej niezwykłości buduje bowiem rozumienie sfery transcendencji, jest pośrednikiem między ziemskim i duchowym. Towarzyszy mu pragnienie wznoszenia się ku doskonałości, co jest, jak wskazywał Vincenz, wspólne dla jego wizerunku w myśli helleńskiej i wymowie Ewangelii (*O dziedzictwie helleńskim*) (którą notabene traktuje Vincenz jako rozwinięcie greckiego wezwania do obrania określonej postawy wobec świata). Duchowy Grek, zdaniem eseisty, znaleźć powinien w religijności nie szereg reguł, ale sposób odczuwania i rozumienia.

³⁵ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 250.

³⁶ Por.: J. S. Pasierb, *Światło i sól*, Paryż 1983, s. 23 („Znaki czasu”, t. 43).

³⁷ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 251.

³⁸ Tamże, s. 250.

³⁹ Por.: A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz — Stempowski — Miłosz)*, Warszawa 1990, s. 62.

⁴⁰ S. Vincenz, *Mała Itaka*, [w:] tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 1, s. 169.

⁴¹ Tenże, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 246.

⁴² Tenże, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 259.

Najbardziej interesowała Vincenza sfera religii w fazie archaicznej, kiedy oddalenie rozmaitych wierzeń było niewielkie i możliwe było dostrzeżenie ich jednego źródła. Można z „esejów greckich” wysnuć obraz religijności, która w ich twórcy każe widzieć zwolennika czegoś w rodzaju ekumenizmu, nie tylko jednak w obrębie kościołów chrześcijańskich. Na polu religii powinna bowiem, według Vincenza, obowiązywać wolność i powszechne porozumienie. Jak w pozostałych sferach kultury, powinno stosować się metodę perswazji, pozwalającą budować łączące ludzi mosty. Jak trafnie zauważył Andrzej Stanisław Kowalczyk:

[...] na próżno szukalibyśmy w jego [Vincenza] esejach jednoznacznych deklaracji wyznaniowych. Będąc katolikiem, unikał manifestowania swej przynależności kościelnej. Może wynika to z właściwej Vincenzowi niechęci do powoływania się na instytucje czy propagowania czegokolwiek. Wyciągnął on wnioski z etymologii greckiego przymiotnika „katholikos”, który znaczy powszechny, ogólny⁴³.

Vincenz nie wskazywał na określoną religię, chodziło mu raczej o wiarę w świat duchowy i wspomniane głębokie odczucie *sacrum*, o umiejętność „uświęcania” rzeczywistości (najbliżej mu jednak do myśli chrześcijańskiej, wybiera z innych wierzeń elementy, które kojarzy z wpojoną sobie wiarą dzieciństwa). Duchowość Vincenza to obraz przenikających się: cudowności religijnej i cudowności przyrody. Dlatego autor *Pauzaniusza* zwraca się ku ludziom silnej wiary wynikającej z przywiązania do ziemi, którzy „[...]nie podejmują żadnego kroku bez modlitwy albo magii, to znaczy bez nieustannej obecności czyhających niebezpieczeństw, bez wdzięczności dla Boga i wobec przodków”⁴⁴. Najważniejszymi elementami sfery duchowej były zatem dla Vincenza szacunek wobec zmarłych i Boga (dzieło stworzenia traktował jako doskonałość — wystarczy wspomnieć o pięknie świata odczuwanym przez niego samego i uwielbianego przezeń Homera).

A religijność grecka? W świecie homeryckim „[...] oddech bogów zewsząd tchnie na człowieka”⁴⁵, wszystko, włącznie z jego duszą, przepelnia bóstwo, ale Vincenz zaznaczył, że daleko tej religijności do panteizmu. Nie chciał kreślić jej obrazu jako słabej, zanikającej⁴⁶. Traktował ją jako jedno ze źródeł koncepcji, które stały u początków zmian w człowieku — jego świadomości. W *Polskim wstępie do filozofii greckiej* pisał:

Dzieje myśli helleńskiej są wyrazem młodości ducha, porywającej się bez precedensów w przeszłości, bez środków „technicznych” na stworzenie filozofii, a w dalszym ciągu techniki, na zrozumienie świata, na stworzenie etyki, a z pomocą koncepcji filozoficznych i religijnych na przemianę człowieczeństwa⁴⁷.

Religia grecka dała podstawy do traktowania Boga i duszy, jako pozostających poza światem i uwydatniła „[...] chęć wcielenia boskich pierwiastków w człowieka”⁴⁸. Vincenz podkreślał ponadto, że istota tej religii polegała nie tyle na nadawaniu bogom cech ludzkich, ale pozwoliła na „[...] ziszczenie świata i jego tajemnic w człowieku”⁴⁹.

Gdzie szukać wzorca, aby to stało się możliwe? Wzorem kultury pełnej i opartej na solidnych podstawach była dla Vincenza kultura w świecie homeryckim. Wyraża się

⁴³ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 62.

⁴⁴ S. Vincenz, *Mała Itaka*, s. 173.

⁴⁵ Tenże, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 245.

⁴⁶ Tak postrzegał Vincenz panteizm; tamże.

⁴⁷ S. Vincenz, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 255.

⁴⁸ Tenże, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 245.

⁴⁹ Tamże.

ona w słowach: *arete* — oznaczającym cnotę i stanowiącym podstawę etyki wszechczasów, *aidos* — tłumaczonym jako takt, delikatność, umiar, dobre maniery, *kseneia* — oznaczającym gościnność, *eidōs* — tłumaczonym jako „rozumne czynienie”⁵⁰ i „atmosfera wewnętrzna duszy”⁵¹ oraz *harmonia* — o znaczeniu dziś znanym (pierwotnie określającym spoidła przy wiązaniu okrętu oraz spoidła nieba i wszechświata). Nieprzypadkowo Vincenz wymienił szereg tych pojęć, są one bowiem fundamentem, który powinien trwać zarówno w człowieku, jak i w świecie, zapewniając ciągłość kultury, u której podstaw się znajdują.

Są zatem dziedzictwem kultury — czyli aspiracji i cnót, które „[...] przez Homera odziedziczyła Grecja, a my od niej”⁵². Powinniśmy ten spadek traktować jako najważniejsze z zadań. Udało się mu sprostać antycznym Grekom. Cytując za Vincenzem piękne słowa Livingstona: „Grecy stworzyli ideał ludzki, bo pragnęli go. Pukali i było im otworzono”⁵³. Zdaniem Vincenza, Hellenowie stworzyli ideał kultury, który może być wzorem, gdy tradycja jest zagrożona (tuż po II wojnie światowej), ponieważ w ich pojmowaniu „kultura zewnętrzna łączyła się organicznie z duchową”⁵⁴, a porywowi duszy przewodził umysł. Vincenz wielokrotnie podkreślał, że nieodzownym towarzyszem Erosa był dla Hellena rozum, zatem kultura grecka była na wskroś przeniknięta racjonalizmem (*O dziedzictwie helleńskim*). Dlatego słuszne stwierdzenie Marka Zaleskiego: „Vincenz był zawsze po stronie «jasnej» dziedzictwa helleńskiego rozumu i racjonalizmu, a przeciwko doktrynom irracjonalistycznym, fascynacji ciemnymi siłami w historii kultury [...]”⁵⁵, jest również jednostronne. Człowieka, zdaniem Vincenza, kształtuje zarówno poryw, jak i myśl. Wiele uwagi poświęca obok Erosa — *ratio* i perswazji, które chronią człowieka przed „cierpieniami” (postrzeganymi przez Freuda jako nieuniknione⁵⁶) i pozwalają właściwie odbierać potęgę natury. Grek (również ten duchowy) czuje się po prostu jej częścią, „uczłowiecza ją”.

Wspomniana „jasna” strona dziedzictwa dała również Vincenzowi podstawę do podjęcia próby rozwikłania jednego z najbardziej ważkich problemów rzeczywistości XX w. — kwestii przynależności państwowej i systemu politycznego, który w najbardziej efektywny sposób zaspokajałby potrzeby swych obywateli.

XX w. stał się świadkiem rozmaitych form nacjonalizmu i totalitaryzmu, a jednym z zadań, jakie zdaje się sobie stawiać poświęcona Grecji eseistyka Vincenza, jest ukazanie modelu państwa, który ocalałby godność jednostki i tym samym zapewniał trwanie pojęcia człowieczeństwa. Marek Zaleski trafnie stwierdził, komentując teksty eseistyczne Vincenza: „Kondycja obywatelska, współnictwo w wolności to jeden ze stałych wątków jego pisarstwa”⁵⁷. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* Vincenz konstatawał: „[...] w ciągu wielu wieków na tle indywidualizacji szczepów, niezliczonych kolonii Hellada wykazała nieogarnioną wprost wielopostaciowość form państwowych, a także teoryj państwowych”⁵⁸ i podkreślał, że „[...] wszędzie [w Grecji] dochodziła do

⁵⁰ Tamże, s. 244.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 243.

⁵³ Tamże, s. 244.

⁵⁴ Tamże, s. 241.

⁵⁵ M. Zaleski, *Pisane dla przyszłości*, s. 143.

⁵⁶ Ich źródłem są głównie: potęga natury, kruchość ciała, niedoskonałość struktur organizujących stosunki międzyludzkie; Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 75.

⁵⁷ M. Zaleski, *Pisane dla przyszłości*, s. 144.

⁵⁸ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 247.

głosu opinia i udział ludu”⁵⁹. Wyraźnie przedstawia się wizja państwa według eseisty — jest ono ostoją wolności słowa, która stwarza pole indywidualnego rozwoju człowieka w obrębie zbiorowości.

Jak zawsze, autor *Małej Itaki* starał się ukazać właściwe znaczenie słów, dlatego dokładnie wyjaśnił, czemu pojęć: „państwo” i „ojczyzna” nie traktuje jako tożsamy. Kształtu idealnego państwa upatrywał Vincenz oczywiście w starożytnej Helladzie (choć żałował, że „uniwersalne, naprawdę helleńskie państwo nigdy nie powstało”⁶⁰). Zaznaczał, że u podstaw wszelkiej państwowości stoi bowiem grecka *polis*. Umożliwiała ona każdemu z obywateli „rządzenie samym sobą”. Tym samym państwo (stwierdził Vincenz za Platonem) oznaczało demokrację i wolność kontemplacji, było „miejszem wykształcenia Hellady”⁶¹.

Najistotniejsze, że dzięki Grekom zostały sformułowane dwa podstawowe pojęcia — *agora* i *patris*. W eseju *Polski wstęp do filozofii greckiej* czytamy: „*Agora* wyrabia mówców, wyrabia opinie, ścieranie się zdań, myślenie, perswazję i argumentowanie”⁶². Znajdując najwyższe uznanie dla sprawowanej przez agorę funkcji, Vincenz podkreślał, że w każdym państwie konieczna jest świadomość polityczna obywateli, ponieważ to ona tkwi u źródeł demokracji. Natomiast pojęcie ojczyzny — *patris* „[...] łączy korzenie człowieka w domu ojcowskim z państwem”⁶³. Należy zatem pamiętać, że pojęcia „państwo” i „ojczyzna” były dla autora *Pauzanasza* sobie nieodzowne. Państwo oznaczało według niego zorganizowane struktury umożliwiające życie publiczne jednostki, natomiast pojęcie ojczyzny wiązało się z zakorzenieniem i życiem wewnętrznym człowieka. Ojczyzna tworzyła bowiem ostoję dla jego duchowości.

„Zakorzenienie” jest pojęciem, które pozwala szukać kontekstu dla rozważań Vincenza w pismach Simone Weil⁶⁴. O jego zafascynowaniu myślą francuskiej mistyczki świadczy chociażby esej Vincenza jej poświęcony. Uwag na temat kontaktów z myślą Weil nie brakuje także w biografii pisarza autorstwa Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej⁶⁵. Rozumienie zakorzenienia przez Weil w pełni tłumaczy akapit otwierający jej tekst na ten temat:

Zakorzenienie jest być może najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej. Zarazem jest to potrzeba, którą zwykle trudno określić. Istota ludzka ma korzenie, jeżeli rzeczywiście, w sposób aktywny i naturalny, uczestniczy w egzystencji wspólnoty przechowującej jakieś skarby przeszłości i obdarzonej przecuciem jutra. [...] Każda istota ludzka potrzebuje różnorodnych korzeni. Otrzymuje ona prawie wszystko w swoim życiu moralnym, intelektualnym, duchowym za sprawą środowisk, których jest naturalną częścią⁶⁶.

Niezbędna jest zatem człowiekowi ojczyzna duchowa, umiejętność stworzenia więzi z rodzimą przestrzenią. (Ciekawe, że Weil właśnie Hellenów uważała za lud, który potrafił zapuścić korzenie, osiedlając się po czasie wędrówki⁶⁷). Związek z „bliższą”

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 243.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por.: A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 50–54.

⁶⁵ Esey powstał po wizycie, jaką Vincenzowie złożyli matce Simone Weil. Ponadto Vincenz pomagał Czesławowi Miłoszowi w tłumaczeniu i opracowaniu pism Weil; M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz*, s. 287, 346.

⁶⁶ S. Weil, *Zakorzenienie*, [w:] *tejsze, Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Paryż 1958, s. 247.

⁶⁷ Tamże, s. 249.

ojczyzną był dla Vincenza niezmiernie ważny. Wystarczy wspomnieć chociażby *Małą Itakę. Dialog nocny*, gdzie znajduje się wypowiedź dotycząca ojczyzny, która tworzy „[...] suwerenne odczucie świata, jako że zakorzenia się w tym, co ludzkie, i dlatego udziela wszechobecności życia”⁶⁸. Państwo winno być zatem związkiem „bliższych” ojczyzn, dzięki którym człowiek czuje przynależność stanowiącą fundament jego duchowości, a nie czymś narzuconym. W *Małej Itace*, o „odgórnym” cywilizowaniu Vincenz pisał wprost, że prowadzi do oglupienia człowieka. I utrzymywał, że „podobnie było tam, gdzie organizowano państwo i społeczeństwo od góry, za pomocą inteligencji”⁶⁹, niszczącej kulturę przodków. Konflikt pomiędzy ojczyzną a państwowością powstaje, zdaniem eseisty, jeśli brak uszanowania dla tego, co tradycyjne i zakorzenione w człowieku.

Andrzej Stanisław Kowalczyk jako pierwszy wskazywał na bliskość rozważań Weil wobec myśli Vincenza: „Simone Weil — pisał — ściśle odróżnia ojczyznę, miejsce ludzkiego zakorzenienia od państwa”⁷⁰. Zauważył także, że Weil „podobnie [w odniesieniu do Vincenza — M. D.] rozgranicza poczucie zakorzenienia i współczesny patriotyzm ewoluujący ku nacjonalizmowi i kultowi państwa”⁷¹.

Autor *Pauzaniusza* ubolewał:

Cała bujność indywidualna państw i plemion ateńskich przerodziła się w powszechne szaleństwo indywidualistyczne, a raczej — jak byśmy dziś rzekli — nacjonalistyczne⁷².

Był bowiem, podobnie jak Weil, przeciwny pysze narodowej prowadzącej do aktów przemocy, uczuciom, które prowadziły człowieka do patologii, bo źle pojmowaną miłością ojczyzny usprawiedliwiały użycie siły. „Współczesny kult państwa był Vincenzowi zupełnie obcy, choć rozumiał on wymogi racji stanu”⁷³, czytamy u Kowalczyka. Stwierdzenie badacza bardzo trafnie określa postawę ideową Vincenza, a jej obrazu dopełnia fragment jednego z „esejów greckich”. Ich autor komentując walki helleńskich państw stwierdza: „Zbyt późno także przyszło przekonanie, że Hellenowie nie powinni niszczyć Hellenów”⁷⁴. (To tak jakby stwierdził, że człowiek nie powinien niszczyć drugiego człowieka; duchowym Hellenem jest przecież dla niego każdy z nas, ludzi o określonej tradycji.) Przyczyn upadku Hellady upatrywał Vincenz w rywalizacji i braku solidarności.

Bardzo ciekawie, za pomocą analogii, przedstawił twórca *Małej Itaki* sytuację podbitej Grecji i odniósł ją do współczesnych realiów politycznych.

Macedonia zniwelowała Helladę — pisał w eseju *O dziedzictwie helleńskim* — i użyła jej tak prawie, jakby Rosja za jakieś lat pięćdziesiąt zorganizowała Europę jako zależną od siebie całość i pchnęła ją na Azję lub Południową Amerykę dla korzyści zdobywczych i cywilizacyjnych⁷⁵.

Ideału państwa szukał Vincenz u Platona. Pomocne dla kolejnych rozważań będzie przypomnienie najważniejszych uwag założyciela Akademii, które zawiera *Politeia*

⁶⁸ Na tę kwestię zwracał także uwagę Stanisław Kowalczyk; A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 179.

⁶⁹ S. Vincenz, *Mała Itaka*, s. 169.

⁷⁰ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 52.

⁷¹ Tamże.

⁷² S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 248.

⁷³ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 53.

⁷⁴ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 248.

⁷⁵ Tamże.

(przy szczególnym uwzględnieniu sfer odpowiadających zainteresowaniom Vincenza). Doskonałe opracowanie tego zagadnienia odnajdujemy w pracy Giovanniego Realego. Włoski badacz podkreśla, że koncepcja Platona nie miała nic wspólnego z komunizmem, ani (jak chciał Karl Popper) z nazizmem. Autor *Politei* podstawą państwa czynił bowiem etykę. Reale konstatuje:

[...] platońskie państwo jest tylko powiększonym obrazem człowieka: Plato chce poznać i uformować doskonałe państwo po to, by poznać prawdziwego i uformować doskonałego człowieka⁷⁶.

Dowiadujemy się także, że źródłem państwa była ludzka potrzeba, bo nikt nie wystarcza sam sobie⁷⁷. U podstaw zadań państwa znajdowało się, zdaniem Platona, wychowanie (*paideia*), kluczowa w jego funkcjonowaniu była mądrość — posiadana przez klasę, która rządzi, męstwo — cechujące klasę wojowników oraz umiarkowanie — zapewniające harmonię między klasami. Ważna była dla Platona także sprawiedliwość, według której każdy miał swoją funkcję w państwie i wypełniał ją jak najlepiej (sprawiedliwość zgodna z naturą, będąca zdrowiem, pięknem, dobrym stanem duszy⁷⁸). U Platona dusza i państwo znajdują związek — myśl, gniew, pożądanie są bowiem dla niego cechami zarówno państwowości, jak i wnętrza człowieka. Pominąć wypada platońskie rozważania o ścisłym podporządkowaniu jednostki interesowi państwa, dlatego że Vincenzowi były one obce. Traktował bowiem człowieka jako indywidualność (na stosunek jednostki i zbiorowości w esejach Vincenza zwrócił uwagę Marek Zaleski⁷⁹). Nie zgodziłby się także na sposób odczytania *Politei* przez dwudziestowiecznych ideologów i dlatego zapewne skłonilby się do opinii Realego, który usprawiedliwia filozofa słowami:

[...] Platon, podobnie jak wszyscy Grecy przed nim (a także po nim, aż do powstania nurtów hellenistycznych), nie mieli jasnej koncepcji człowieka jako indywidualności i niepowtarzalnej jednostki i dlatego nie mogli pojąć, że właśnie w tym „byciu indywidualnością” jednostkową i niepowtarzalną tkwi najwyższa wartość człowieka⁸⁰.

W Platonie widział bowiem Vincenz to, co najlepiej komentują słowa Jaegera: „[...] ideał panowania filozofów, opartego na zdolności dociekliwego intelektu ludzkiego do poznania boskiego Dobra”⁸¹. O dokonaniach Akademii Platońskiej napisał Vincenz w eseju *Polski wstęp do filozofii greckiej*: „Te poczynania dały ludzkości w spadku prawdziwą i największą wolność — wolność ziszczania idei”⁸². Gospodarz z La Combe skupił się zatem na tym, co u Platona możemy znaleźć pozytywnego i odciął się od traktowania jego *Państwa* jako podstawy dwudziestowiecznych koncepcji totalitarnych (wskazywał między innymi, że podczas wcielania w życie projektu idealnego państwa na Sycylii, Plato skłonił jej władcę do prowadzenia polityki ugody: „W pojednawczej polityce Diona, nie kroczącej uтором partyjnym torem, nie uprawiającej eksterminacji i banicji przeciwników politycznych, widzimy wpływ Platona”⁸³).

⁷⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 291.

⁷⁷ Por.: tamże, s. 288.

⁷⁸ Tamże, s. 299–300.

⁷⁹ M. Zaleski, *Pisane dla przyszłości*, s. 144.

⁸⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 305.

⁸¹ Cyt. za: tamże, s. 309.

⁸² S. Vincenz, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 266.

⁸³ Tamże, s. 261.

Stworzenie państwowości, która wyrastałaby z pojęcia ojczyzny, jest traktowane przez Vincenza jako zadanie (wpisujące się w powinność budowania kultury). Wskazywał na pozytywne rozwiązania Akademii Platońskiej dotyczące państwa. Chodzi o to — napisał Vincenz — w odniesieniu do członków Akademii, że „[...] dali oni myśli i idei to królewskie zadanie przetwarzania społeczeństw i władania nimi, a nie służenia”⁸⁴. U źródeł państwa (zupełnie jak u Platona), powinna według Vincenza stać mądrość jego rządzących, dlatego podkreślał, że „[...] intencja reform demokracji ateńskiej szła właśnie w kierunku fachowego przygotowania kierowników politycznych i racjonalnego wychowania ludu”⁸⁵. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* Vincenz za Platonem proponował, aby: „[...] w państwie rządził intelekt, aby urzędowali urzędnicy zawodowi — wyjaśniając, że — postulat Platona dzisiaj urzeczywistniony jest w państwach, gdzie urzędnicy odbierają wykształcenie uniwersyteckie”⁸⁶. Z koncepcji antycznego filozofa odczytał dla współczesności przesłanie mądre i możliwe do realizacji.

Ideałem dla Vincenza było ponadto państwo bez cech ksenofobii, otwarte na gości, tolerancyjne. Cechy te odnajdował w Helladzie — „[...] gościnność była chlubą Hellenów, wyrazem ich tolerancji, ciekawości, chłonności i głębokiego człowieczeństwa”⁸⁷. Dlatego autora *Pauzaniusza* zachwycali Hellenowie, będący wzorem właściwej postawy wobec innych nacji, życzliwi wobec nich, otwarci na nowość, pozbawieni ograniczeń wynikających z poczucia zagrożenia własnej państwowości.

Andrzej Stanisław Kowalczyk odczytał z eseistyki Vincenza konkretne przesłanie:

Prawdziwie odrębny naród to ten, który dzieli się swym cywilizacyjnym dorobkiem z innymi narodami, który asymiluje elementy innych kultur. Nie może być zatem mowy o jakiegokolwiek etnicznej czy rasowej segregacji⁸⁸.

Ta według eseisty prowadziła do zagrożenia podstawowych wartości w świecie człowieka, które przetrwały między innymi w postaci prawa. Jego źródła także szukał Vincenz w Grecji, chociaż doceniał również znaczenie Rzymu, jako pośrednika między greckim duchem a współczesnością. „Dopiero teraz, kiedy sprecyzowane i plastyczne prawa jednostek zostały zagrożone przez totalizmy, uwydatnia się waga długiej i wiekowej kultury prawnej”⁸⁹, czytamy w eseju *O dziedzictwie helleńskim*. Vincenz starał się ukazać najważniejsze elementy dorobku kulturowego Hellady, by czytelnik potrafił odnaleźć drogę do odbudowania godności człowieka w dobie zagrożenia przez totalność systemów, które go z niej obdzierają.

Jako podsumowanie rozważań nad państwem, warto zacytować za Vincenzem: „Nie bogactwo, nie rozkosze, nie honory, nie długość życia, nie zdrowie, nie siła, nie piękno — lecz pokój”⁹⁰, by podkreślić, co starał się nam ukazać jako najistotniejsze w sferze polityki. Andrzej Stanisław Kowalczyk trafnie stwierdził:

To prawda, że Hellada jest dla Vincenza pod wieloma względami ideałem, ale autor *Powojennych perypetii Sokratesa* przywołuje ów wzór nie po to, aby skompromitować współczesność, lecz aby ją wzbogacić i uczynić ją lepszą⁹¹.

⁸⁴ Tamże, s. 266.

⁸⁵ Tamże, s. 267.

⁸⁶ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 248.

⁸⁷ Tamże, s. 244.

⁸⁸ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 48–49.

⁸⁹ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 252.

⁹⁰ Tamże, s. 253.

⁹¹ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 77.

Dlatego też Vincenz pisał, komentując działalność Pauzanasza, że „nalazł tradycję homerycką, zmierzającą do solidarności Grecji”⁹², o której „bez żadnej przesady można powiedzieć, że jest w niej załączek dla przyszłościowej idei ludzkości”⁹³. Pokój i solidarność — oto według Vincenza spadek ideowy Grecji. To najbardziej istotna z „zapowiedzi starożytności na przyszłość”⁹⁴.

Niezwykle ważne było dla Homera Huculszczyzny, by przeszłość stanowiła naukę dla przyszłych pokoleń. „Czym jest historia pisana”⁹⁵ — nagłówkiem sformułowanim jak pytanie w *Polskim wstępie do filozofii greckiej* rozpoczął Vincenz swe rozważania nad dziedziną wiedzy, która zajęła niekwestionowane miejsce w dorobku kulturowym ludzkości. Zanim przejdziemy do jasno sformułowanego we wspomnianej „próbie” przesłania, warto przyjrzeć się rozsianym w „esejach greckich” uwagom na temat historii. Według autora *Na wysokiej połoninie* jej istota tkwi w próbie zbudowania spójnego spojrzenia w głąb dziejów, gwarantującego wspólnotę międzyludzką na polu odczuwanego dziedzictwa kulturowego. Dlatego też przyświecała rozważaniom Vincenza idea historyczności, która, jak pisał Miłosz: „[...] z zimnej, schematycznej i zubażającej przekształci się w ciepłą, złożoną i wzbogacającą”⁹⁶. Ma zatem być źródłem duchowej przynależności, a nie uproszczeniem, przez które łatwo o przekłamania. Te doprowadziły do konfliktów, pozwoliły produkować mity w retorcji (*Mała Itaka*), uczynić historię instrumentem polityki, w której niewoli zapomina się o jednostkowości potrzeb każdego człowieka. Historia zaś powinna, zdaniem Vincenza, służyć indywidualności, a nie ją sobie podporządkowywać. Mieć świadomość przeszłości znaczy, zdaniem eseisty, odnajdować swoje miejsce w świecie. Trzeba dodać, że człowiek zawsze zajmuje w nim miejsce centralne.

W rozwoju dziejów widział Vincenz możliwość oparcia się na dziedzictwie, co pozwoliłoby świadomie uczestniczyć człowiekowi w wydarzeniach. By było to możliwe, historia powinna stawiać wymagania wobec wyobraźni, a nie pamięci (tu pojmowanej jako zdolność do odtwarzania faz, etapów i dat), by „mogła być przeżywana jako obecność, która trwa i powraca [podkr. — M.D.]”⁹⁷. Zdaniem eseisty „[...] historyczne daty ani nawet czuwanie i przeżywanie nieustanne przeszłości nie dadzą nam tego”⁹⁸. Vincenz w historii dostrzega cykliczność, prawidłowość wiecznych powrotów. Człowiek, by historia stała się przestrzenią sensu, nie może traktować jej jako minionego, ale widzieć w niej wciąż aktualne i żywo partycypujące w terażniejszości.

Dlatego jednym z historyków, o którym pamiętał Vincenz i któremu poświęcał wiele uwagi, był Tukidydes, którego zapisy były próbą odpowiedzi na pytanie: jak udostępnić przeszłość? Jego dzieło ukazuje, że można tego dokonać za pomocą wartościowania wydarzeń i wykazania związku przyczynowego między nimi⁹⁹. Vincenz chwalił podejście Tukidydesa, bo jak pisał w *Pauzaniu*: „[...] prędzej albo później podobne zdarzenia mogą się powtórzyć”¹⁰⁰. Ponadto podziwiał ideę historii powszechnej u historiografa, która była podstawą do pogodzenia różnych stanowisk. Niezmien-

⁹² S. Vincenz, *Pauzaniusz*, [w:] tegoż, *Eseje i szkice zebrane*, Wrocław 1997, s. 51.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 253.

⁹⁵ Tamże, s. 256.

⁹⁶ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, s. 13.

⁹⁷ S. Vincenz, *Pauzaniusz*, s. 61.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ S. Vincenz, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 257.

¹⁰⁰ Tenże, *Pauzaniusz*, s. 53.

ność kryteriów, jakimi posługiwał się Tukidydes, zdaniem eseisty dawała szansę budowania dialogu między narodami. W eseju *O dziedzictwie helleńskim* o wysiłkach Tukidydesa Vincenz napisał:

Można różnie patrzeć na naukowość historii i różnie myśleć o korzyściach ze studium historii, ale samo pojęcie uniwersalnych dziejów to wielki krok do porozumienia się ludzi¹⁰¹.

Fascynował Vincenza również Herodot, którego wspominał w *Pauzaniaszu*. Pisał o nim, że był „czarującym gadułą”¹⁰². Istotniejsze jest jednak to, że podkreślał Herodota przywiązanie do prawdy (zauważmy, że dzięki temu został on uznany już nie za logografa, ale pierwszego historyka) i jego zatroskanie o mądrość ludzkości.

Wiemy już zatem, czym powinien kierować się historiograf, którego godność Vincenz (za Tukidydesem) uznawał za królewską¹⁰³ — mianowicie prawdą, powszechnością znaczenia wydarzeń oraz dbałością o poszerzanie wiedzy ludzkości.

Niepokoilo Vincenza traktowanie historii jako narzędzia kontroli umysłów. Wspominał w związku z tym Polybios. Ten chciał wykorzystania dziejopisarstwa jako organu kierowniczego świadomości państwowej, co wyraził w słowach: „Historia [...] ma czuwać nad losami państwa i jej wiedza, oparta na naukowych argumentach i dowodach winna służyć państwu”¹⁰⁴. Zadanie historii w świecie sobie współczesnym widział jednak Vincenz odmiennie. Jest jego zdaniem wciąż niezwykle ważkie właśnie dlatego, że nauka o dziejach nie może być „na służbie”. W *Pauzaniaszu* czytamy o skutkach wykorzystywania historii w sposób instrumentalny:

Nigdy dotąd zadanie historii nie było postawione tak radykalnie, a zarazem rzec można bez przesady, tak niebezpiecznie dla samej historii. Czuwanie z nieustannie zwróconym spojrzeniem ku przeszłości człowieczeństwa, staje się kardynalnym narzędziem, a człowiek historyczny, tak jak go zaatakował proroczo Nietzsche po roku 1870, ostrzegając Niemcy przed groźbami zwycięstwa, coraz bardziej zajmuje miejsce człowieka żyjącego swoim życiem, swoim własnym stylem i w swojej epoce¹⁰⁵.

Vincenz obawiał się przesady tkwiącej w traktowaniu człowieka wyłącznie w jego wymiarze historycznym, która prowadzi do zachwiania indywidualności jednostki, odbiera jej wolność. Stąd już tylko krok do polemiki z myślą Georga Wilhelma Hegla, wspomnianego już w kontekście rozważań o kondycji człowieka. Wypada pokrótce przypomnieć przesłanie twórcy klasycznego systemu idealistycznego.

Heglizm sprowadził człowieka do roli trybiku w machinie historii. Jego twórca uznał, że aby zbudować pojęcie historii, musimy wyjść od idei postępu. Tę zaś utożsamiał z historią, ukazaną od strony mechanizmu napędowego i w ten sposób zbudował system, w którym dzieje miały przypisany plan rozwoju¹⁰⁶. Vincenz napisał w *Pauzaniaszu*, odnosząc się zapewne do „spadku” po Heglu, że:

Historia, tak jak się ją pojmuje teraz, ma tylko jedną dymensję złożoną z dwóch odcieniów: przeszłość poza nami i przyszłość przed nami, którą czasem widocznie samowolnie przezywamy postępem. Samowolnie dlatego, że dzieje się to dzięki zaborczej i sa-

¹⁰¹ Tenże, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 249.

¹⁰² Tenże, *Pauzaniasz*, s. 43.

¹⁰³ Tamże, s. 57.

¹⁰⁴ Tamże, s. 53.

¹⁰⁵ Tamże, s. 54.

¹⁰⁶ E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu*, Warszawa 1975, s. 36–37.

mozwańczej pretensji, że przyszłość ma być pewnego rodzaju udoskonaleniem terażniejszości¹⁰⁷.

Autor *Małej Itaki* nie wierzył bowiem w dzieje, które mają określony tor rozwoju, ponieważ ulepszanie świata widział przede wszystkim jako zadanie ludzkości. Nie oznaczało to jednak u Vincenza pesymizmu, który towarzyszył innym polemistom Hegla, chociażby Fryderykowi Nietzschemu. Jako przeciwnik idei postępu Nietzsche widział bowiem w historii dowód na zmierzanie ludzkości ku upadkowi. Jego zdaniem, stulecia zrobiły z człowieka karła, nad którym wisi skazujący wyrok historii¹⁰⁸. Myśli Vincenza nie towarzyszyło tego rodzaju przekonanie. Przeciwnie, w świadomości eseisty historia to pole rozwoju ludzkości, które pozwala uobecnić przeżyte i uczynić je pulsującym źródłem dla terażniejszości. Dlatego Vincenz pragnął odkrycia nowych faktów (dotyczących sfery zarówno materialnej, jak i duchowej), które zatoniły niczym Atlantyda. Pisał, że wtedy „[...] staralibyśmy się może jednak jakoś uszeregować je za pomocą różnych analogii [...]”¹⁰⁹, wierzył bowiem, że to nowe wyzwanie ubogaciłoby człowieka.

Czas powrócić do treści eseju *Polski wstęp do filozofii greckiej* i jego przesłania. Autor poruszył w nim kluczowy problem — zagadnienie obiektywizmu i subiektywizmu opisów historii. Vincenz stwierdził: „[...] historia pisana, jest wyborem faktów i zdarzeń z życia ludzkiego w czasie, wyborem dokonany pod pewnym punktem widzenia”¹¹⁰. Podkreślał, że subiektywizm stoi u źródła historycznych badań, ponieważ są one efektem starań konkretnego człowieka. Za ważne Vincenz uznał jednak te fakty, „[...] które mają znaczenie dziejowe największe, które ogarniają grupy ludzkie największe, okresy czasu jak najdłuższe”¹¹¹, wskazywał zatem, że najistotniejsze w rozważaniach historyka jest dążenie do obiektywizmu. Dopowiedzeniem w tej kwestii jest fragment eseju *O dziedzictwie helleńskim*: „Powszechna historia — podkreślał Vincenz — to taka, w której miałyby rządzić takie same prawa w przyszłości, jak dziś i jak w przeszłości”¹¹². Eseje Vincenza są głosem człowieka oczarowanego przez muzę *Głoszącą sławę*. Świadomego zagrożenia wynikających z braku właściwego, odpowiedzialnego jej traktowania. Autor *Wstępu do filozofii greckiej* wyszedł naprzeciw Klio, by głosić prawdę o niej samej i określić powinność swojej „zatroskanej o pokój”¹¹³ epoki, a tym samym przyczynić się do ocalenia dziedzictwa kulturowego.

Rozważania o kulturze Stanisława Vincenza należy uzupełnić uwagami na temat *lore*, tylko pozornie bardzo oddalonego od kultury greckiej — eseista dostrzega zaskakująco trafne powiązania folkloru i kultury starożytnej. Według Vincenza w obrębie samej kultury można wyróżnić jej dwie sfery — kulturę w powszechnym, wartościującym pojmowaniu, wysoką, „arystokratyczną”, i tak zwaną „tradycyjalną”, opartą na prawdach starowieku, i w tym znaczeniu starożytną. W eseju *Mała Itaka* czytamy: „[...] słowa kultura używa się w związku ze świadomą, intelektualnie wysoko rozwiniętą, nawet duchowo arystokratyczną czynnością”¹¹⁴, dlatego Vincenz odróżnił ją od *lore (folk-lore)* — używaną „dla oznaczenia prymitywnych, archaicznych i starożyt-

¹⁰⁷ S. Vincenz, *Pauzaniaasz*, s. 60.

¹⁰⁸ E. Bienkowska, *Dwie twarze losu*, s. 34.

¹⁰⁹ S. Vincenz, *Polski wstęp do filozofii greckiej*, s. 257.

¹¹⁰ Tamże, s. 256.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² S. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 249.

¹¹³ Tenże, *Pauzaniaasz*, s. 42.

¹¹⁴ Tenże, *Mała Itaka*, s. 163.

nych treści duchowej tradycji”¹¹⁵. Pisarz w eseju *Mała Itaka* skupił swe rozważania na drugiej z wymienionych, na jej odwieczności i żywotności.

Warto jednak podkreślić, że nie deprecjonował kultury wysokiej i nie stawiał jej w opozycji do tego, co ludowe i tradycyjne. Andrzej Stanisław Kowalczyk słusznie zauważył, że „dla Vincenza głębą europejskiej cywilizacji jest kultura ludowa” i dalej, że folklor traktował jako „[...] ważne uzupełnienie tradycji światowej, reprezentowanej przez dwory, miasta, akademie, szkoły, uniwersytety, kościoły”¹¹⁶.

Vincenz pisał:

Mimo lokalne różnice można ostatecznie porównać *folk-lore* europejski z wielkim dziełem sztuki [...]. Bo oto co jest domeną tego wielkiego dzieła sztuki: życie, płodzenie, związek i utrzymanie się społeczeństwa aż do walki ze śmiercią. Dlatego też *folk-lore* jest w pewnym sensie uniwersalny [...]¹¹⁷.

Poddany rytmowi natury, wypełniony świętami, które zapewniają przetrwanie starożytnej *Mneme*, przekazywanej w kręgu rodzinnym. Przykładem wpajania umiejętności z pracą fizyczną z pokolenia na pokolenie były dla eseisty eposy Homera — tkanie, orka, garncarstwo jako umiejętności warstw królewskich (u Homera widział Vincenz wzór kultury tradycyjnej, tworzącej uniwersum wartości). W tym świecie człowiekiem opiekują się także zjawiska przyrody. Sama natura jest szkołą, uczy przepowiednia wysnuta z szumu świętego dębu, czy mowa skał i drzew¹¹⁸. Wzorem byli zatem, jak zawsze dla Vincenza, Grecy. Tradycyjne przetrwało w największym dziele, leżącym u podstaw greckiej kultury. Homer to dla eseisty podstawa obyczajowości starożytnej, a ta jest przecież niczym innym, jak greckim starowiekiem. Grecja była dla niego wzorem żywotnej wciąż kultury wywodzącej się z bogatego świata eposów.

„Kultury tradycyjne”¹¹⁹ są podtrzymywane podobnie jak w antycznej Grecji. Zdaniem Vincenza ich siła tkwi w przywiązaniu do ziemi (jako przykład podaje Ateńczyków), pisał: „Przecie skłonność do takiej wiary [przekonania, że istnieją rasy autochtoniczne — M.D.] trwa i powraca na nowo jako projekcja duchowego dziedzictwa, jako odpowiedzialność za to dziedzictwo i jako jego umiłowanie”¹²⁰. Dlatego dalsza „uprawa” znajduje swój sens, gdyż czujemy się związani z miejscem, ziemią (jak pamiętamy, Simone Weil nazwała to przywiązanie zakorzenieniem).

Istotne w „kulturze tradycyjnej” jest również przekonanie o naturalności rytmu życia i umierania, ich nieodzowności. Vincenz wspominał dziady jako przejaw pamięci o zmarłych. Przywołał piosenkę pasterki, której treść ukazuje, że, „[...] jest stałe obcowanie z tutejszymi [żywymymi] i z tamtejszymi [zmarłymi] także. To, co jest tam, nie jest jednak zbyt daleko. To wszystko jest gdzieś wokół nas”¹²¹.

Co ma znaczenie w kulturze ludowej? Poczucie przynależności do miejsca, pamięć, ścisły związek z naturą, jej cyklem narodzin i śmierci. Niewątpliwie kultura tradycyjna w swym przywiązaniu do przeszłości, do trwania, staje się ocalająca. Było w Vincenzie coś z romantyka szukającego autentyczności w tym, co ludowe. Fascynowała go siła pamięci, trwałości, zatem rytmu, do którego wszystko należy,

¹¹⁵ Tamże, s. 162.

¹¹⁶ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 55.

¹¹⁷ S. Vincenz, *Mała Itaka*, s. 165–166.

¹¹⁸ Tamże, s. 172.

¹¹⁹ Tego określenia używa Vincenz w eseju *Mała Itaka* (s. 169).

¹²⁰ S. Vincenz, *Mała Itaka*, s. 172.

¹²¹ Tamże, s. 177.

który wszystko ogarnia. Pisał: „Jakżesz można by inaczej wytrzymać tak wiele twardości, tak wiele okrucieństwa, które przynosi ze sobą niemal każda epoka i każde życie człowieka”¹²². Tym samym tytułowa mała Itaka była dla niego punktem odniesienia, ostoją człowieczeństwa.

Wizja kultury Vincenza stała w opozycji do filozofii Hegla i Nietzschego czy „nowinek” Freuda, była za to bliska myśli chrześcijańskiej, podkreślającej godność człowieka¹²³. Eseista nie uległ najpopularniejszym teoriom, które zdeterminowały myśl dwudziestowieczną bądź w XX w. powstały. Odnalazł bowiem inspirację w antycznym świecie Hellady. Wierzył w to, że myśl grecka jako ta, która wyprzedziła swój czas (*Polski wstęp do filozofii greckiej*), wskazuje nam kierunek rozważań o człowieku, a więc i powołanej przez niego do istnienia kulturze. Był to kierunek ocalający przed poczuciem kryzysu, pozwalający przetrwać po kolejnym kataklizmie dziejowym, na nowo odrodzić się człowieczeństwu. Grekiem, Hellenem może być każdy z nas, Vincenz był tego żywym przykładem. Zyskał obywatelstwo światowe, bo każda ze sfer kultury była dla niego zadaniem, zobowiązującym do jej zgłębienia.

Eseista był świadomy, że kultura jest zagrożona (*O dziedzictwie helleńskim*), ale wierzył również, iż ma ona szansę przetrwać, ponieważ wciąż istniał człowiek jako centrum wszechświata (jak wspomniano, myśl Vincenza nosi znamię antropocentryzmu¹²⁴). A wraz z nim możliwość powrotu do fundamentalnych wartości i podjęcia wspólnego wysiłku dla przyszłości, w oparciu o przeszłość. Czym była zatem kultura według Stanisława Vincenza? Wieczną pamięcią, domem ludzkości i źródłem jej ocalenia, sferą twórczości i znakiem wyjątkowości człowieka.

ANCIENT GREECE IN VIEW OF THE 20TH CENTURY CULTURE. A REFLECTION ON THE „GREEK ESSAYS” BY STANISŁAW VINCENZ

The article raises the problem of the role of antiquity in the “Greek essays” of S. Vincenz, placing a thesis of a “mediumistic” role of the writer as a mediator between ancient Greece and the present, it also introduces the definition of “anthropological imagination.” An issue of a “vision of Vincenz’s culture” brings to the forefront here, asking for a role of Hellenic culture in the writer’s outlook on life. It is the revelation of polemics between Vincenz and Hegel as well as Freud whose lectures the writer once used to listen to, explanation of the primacy of ethics over aesthetics and the role of tradition in the world endangered by the 20th century totalitarianisms, that is crucial here.

KEY WORDS: S. Vincenz; essay writing; ancient motives.

(m.sz.)

¹²² Tamże, s. 176.

¹²³ W *Filozofii kultury* A. S. Kowalczyk pisze o kryzysie kultury jako o kryzysie samego człowieka, jego zdaniem terapia kultury jest możliwa wyłącznie dzięki dbałości o godność osobą człowieka; A. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 2005, s. 164–169.

¹²⁴ A. S. Kowalczyk określa postawę Vincenza mianem „chrześcijańskiego antropocentryzmu”; A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej*, s. 81.