

PÁL S. VARGA

WIZJE HISTORII W „TRAGEDII CZŁOWIEKA” IMRE MADÁCHA

Tragedia człowieka, dzieło węgierskie, w oparciu o literaturę europejską i historię myśli oraz ciężkie, ale wyjątkowo bogate historyczne doświadczenia Węgier, pozwala wyciągnąć wniosek, że ludzkość w tragiczny sposób będzie zmuszona uznać swój błąd, jeżeli sądzi, iż dzięki wiedzy osiągnęła władzę sterowania historią.

Główną przyczyną wyobcowania literatury węgierskiej jest być może to, że chociaż pozostaje ona organiczną częścią literatury europejskiej – od średnio-wiecznej literatury łacińskojęzycznej poprzez renesans, barok, aż do romantyzmu i pozytywizmu, w każdej epoce osadzona była w historii literatury europejskiej – już samo pytanie o związek historii Europy Środkowo-Wschodniej z historią Węgier oddalało i oddala najważniejsze węgierskie dzieła literackie od narodów o losach im wspólnych bądź zbliżonych. *Tragedia człowieka* autorstwa Imre Madácha, węgierski utwór reprezentujący europejską poezję humanistyczną, wymieniany jest zazwyczaj wśród pocieszających wyjątków od tej reguły. Madách unikał nacechowania dzieła specyfiką węgierską – *Tragedia...* jest wielką wizją (europejskiej) historii ludzkości i została przetłumaczona na wiele języków (wywarła wpływ na takich pisarzy, jak Virginia Woolf czy James Joyce). Chociaż do dziś wystawiana jest na scenach teatrów całego świata, jest jednak mało znana nie tylko w tych krajach, gdzie utwór zdobył uznanie, ale nawet na Węgrzech. W interpretacji tego dzieła, mimo że ma ono wiele cech charakterystycznych dla środkowo-wschodnioeuropejskiego sposobu widzenia świata, wiodącą rolę grały zawsze zachodnioeuropejskie teorie literatury. Celem poniższej analizy jest wykazanie, że dziewiętnastowieczna literatura węgierska – a zwłaszcza *Tragedia człowieka* – stoi bliżej tego nurtu w historii myśli europejskiej, który – pomimo swej wagi – aż do pojawienia się dwudziestowiecznej filozofii egzystencjalnej odgrywał rolę podrzędną, a nawet był odrzucany.

Tragedia człowieka powstała w tym okresie historii myśli europejskiej, kiedy ścierały się ze sobą rozmaite poglądy na historię. Madách, który nie tylko doskonale znał te poglądy, ale i bezpośrednio doświadczył biegu historii, angażując się w węgierskie walki wyzwolenicze w latach 1848-1849, na trzy sposoby skonstruował w *Tragedii...* obraz historii, a poszczególne części tego potrójnego obrazu krytycznie z sobą zestawiał. Zestawienie owych różnorod-

nych wizji historii warto dokładnie przeanalizować z kilku powodów. Jednym z nich, rzadko branym pod uwagę przez badających dzieło pod kątem historii myśli, jest to, że historii nie da się ująć w tezy i dostosować do dziewiętnastowiecznych prądów w historiozofii, jakkolwiek pewne motywy czy elementy strukturalne tej wizji znaleźć można w dziełach I. Kanta, G. W. F. Hegla, Ch. Fouriera czy materialistów. Kolejny powód: *Tragedia człowieka* nie jest traktatem filozoficznym, lecz dziełem sztuki. Ogólnie można powiedzieć, że postać Adama, jednego z głównych bohaterów dzieła, ujawnia historyczną teleologię romantyczną, opartą na laicyzacji poglądów dotyczących historii zbawienia i widzącą w historii główną drogę ziemskiego spełnienia się istnienia ludzkiego. Lucyfer dokonuje racjonalistycznej oceny tejże teleologii historycznej, podczas gdy pogląd reprezentowany przez Ewę przejawia pokrewieństwa z historyzmem. Sądzi ona bowiem, że właściwy sens życia ludzkiego jest ściśle związany z niepojętym dla człowieka zamysłem Boga. W dziele żywy jest każdy z tych trzech poglądów. Ukazane są one we wzajemnym ścieraniu się oddziaływaniu zabarwionych psychologicznie postaci, przy czym jeden z tych poglądów, mianowicie wyrażany przez Adama, w wyniku krytycznej konfrontacji z innymi poglądami powstaje jako osobiste spojrzenie na świat, nabyte poprzez cierpienie.

Zrozumienie utworu utrudnia również to, że – jak już wspomniano – w jego zakończeniu główna rola przypadła właśnie temu elementowi widzenia świata, który w tradycji dziewiętnastowiecznej historiozofii był zazwyczaj lekceważony, a mianowicie zasadzie historyzmu uwzględniającej fakt, iż historia posiada ostateczny sens, leżący jednak poza możliwościami racjonalnego poznania ludzkiego. Znamienne jest to, że ten element historyzmu odrzuca też hermeneutyka, mimo że rozwija ona pogląd o historycznym sposobie pojmowania dziejów: „Szkoła historyczna [zaś] wpędziła się w autowykładnię teologiczną. Aby zachować własną istotę – postępujące naprzód badanie – musiała własne skończone i ograniczone poznanie odnieść do boskiego ducha, któremu rzeczy są znane w ich wypełnionej postaci”¹.

Dlatego właśnie postaram się unaocznic kontekst, w którym rozwiązanie to mogło powstać, a mianowicie fakt, że spojrzenie na człowieka i historię w dziewiętnastowiecznej literaturze węgierskiej stoi zasadniczo bliżej historyzmu niż apriorystycznego poglądu Kanta czy stworzonej przez Hegla koncepcji opartej na pojęciu Ducha.

Madách początkowo był poetą na wskroś romantycznym. Jego romantyczne początki jednak ograniczyła antropologiczna aporia, bardzo szybko więc zaczął przejawiać skłonności do krytycznego konfrontowania sprzecznych poglądów. Jednym z charakterystycznych dla dzieł Madácha motywów romantycznych jest dywinatoryczne pragnienie ducha ludzkiego. Główny bohater

¹ H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 210.

wczesnego dramatu Madácha *Férfi és nő* [Mężczyzna i kobieta], półbóg Herakles, jest istotą rzuconą pomiędzy dwa światy – nieśmiertelny duchowy i przemijający materialny, a jego doczesne pożądanie przemijającego piękna przeszkadza w utrzymaniu godnego, Boskiego pochodzenia stanu duchowego. Jednak śmierć cielesna nie uczyni Heraklesa szczęśliwym: jego unoszącą się do nieba czystą duszę po wieczne czasy dręczyć będzie wspomnienie utraconej rozkoszy miłości ziemskich; w porównaniu z tą rozkoszą czysty byt duszy jest tylko namiastką istnienia. Drugim wielkim przeżyciem romantycznym, ukazującym odwrócenie wspomnianej sprzeczności, jest dywinatoryczna siła uczucia. Te wiersze Madácha, w których uczucie uobecnia w nas boskość bezpośrednio, bez udziału wiedzy, przedstawiają działanie reflektującego ducha ludzkiego jako siłę destrukcyjną: owoc z drzewa poznania jest dlatego szatański, że niszczy pierwotną wspólnotę Boga i człowieka, której człowiek w swych instynktach i uczuciach doświadcza jako zastanej.

W *Tragedii człowieka* do paradoksalnego kontekstu dostosowuje się obietnica szatana kuszącego człowieka osiągnięciem stanu boskości. Drzewo, którego owocu człowiek skosztował, symbolizuje wiedzę racjonalną, podczas gdy drugie, z którego nie udało mu się zerwać owocu, symbolizuje życie wieczne². W wyniku połowicznego buntu Adam traci stan naiwnej ufności wobec istnienia, staje się przypominającym Heraklesa półbogiem, którego duchem kieruje pragnienie dążącego do nieskończoności poznania, lecz niewidzialne, a jednocześnie niedające się rozerwać nici życia wiążą tę duszę z doczesnością. Na Ewę jabłko poznania ma odmienny wpływ: poprzez swój bunt Ewa zrywa wprawdzie z Bogiem, ale do końca będzie nią władała tkwiąca w pierwotnym, instynktownym nastawieniu i uczuciach, wciśnięta w intelekt bezpośrednio wiedza metafizyczna.

Adam, który dobrowolnie opuszcza Eden, ponieważ panująca tam naiwna harmonia nie zadowala już jego oświeconej duszy, będzie odtąd działał pod wpływem naznaczonej klęski swego dążenia do boskości. W przedstawiającym ewentualną przyszłość ludzkości śnie, zesłanym na pierwszą parę ludzką przez szatana w celu ukazania błędów stworzenia, Adamem aż do ostatniej sceny senny kieruje pragnienie spełnienia swojego dążenia. W pierwszym z obrazów sennych (por. „Obraz IV”) staje się on Faraonem, czyli ubóstwionym królem: próbuje zastąpić utracone życie wieczne unieśmiertelnieniem wspomnienia o sobie, wspomnienia własnej sławy. „Ale przez dzieło, które tworzę” – mówi o piramidzie – „[...] uchwyciłem jedną z dróg, / Co mnie zawiedzie do wielkości. / Sama natura sztukę tę podziwia, / Eonom przekazując imię me. / Nie zwałą tego burze czy trzęsienie ziemi, / Mocniejszy człowiek niżli każdy bóg” („Ob-

² Madách w „Obrazie II” zmienił nieco wersję Starego Testamentu (por. Rdz 1, 2-3), pisząc nie o jednym, ale o dwóch drzewach, mianowicie o drzewie wiedzy i o drzewie życia wiecznego.

raz IV”, s. 27)³. Jakkolwiek scenę tę ze względu na jej tematykę można by nazwać historyczną, rozgrywa się ona jednak w psychice Adama: tak jak Herakles broni się on przed pragnieniami związanymi z ziemskim bytem i podobnie jak on stwierdza, że z tego powodu powstała w jego duszy pustka. Pod wpływem pociągającej kobiecości niemal przyznaje, iż nie da się iść drogą prowadzącą do osiągnięcia boskości. Nie doszedłby jednak do tego wniosku, gdyby nie musiał uprzytomnić sobie, że człowiek na próżno wyrzekł się doczesności, na próżno złożył uczucia i doznania zmysłowe na ołtarzu wiecznej wielkości duchowej; sława, w której nieskończoność wierzył, jest jedynie chwilową, głupią zabawą w porównaniu z wiecznością: za kilka tysięcy lat piramidę zasypie piasek. W tym momencie Adam wkracza na scenę historii, w jego postać zaś „wślizguje się” romantyczna teleologia historyczna, pojęta jako zlaicyzowana, ziemska historia zbawienia. Rozczarowany Faraon wyrzeka się bowiem wieczności i wszechwiedzy jako atrybutów Boskich – od tej chwili drogę do spełnienia się obietnicy „będziesz taki, jak Bóg” odkrywa w naśladowaniu Boskiego dzieła stworzenia. Chce być twórcą takiego świata, jaki będzie domem odpowiadającym jego naturze półboga, istoty pośredniej, jednak w akcie wyznaczenia celu wchodzi w grę doświadczenie ludzkiej potrzeby takiego świata, w którym jednakowo ważne będą oba składniki natury ludzkiej: duchowość i cielesność.

Podobne „wkroczenie na pole historii” dostrzec można w filozofii Kanta. Kantowski idealny człowiek, przypominający wzbogacony o romantyczny dywinatoryzm i ufny we własną moc podmiot, opiera się na absolutnym prawie wewnętrznym; Kant uprzytomnił sobie jednak w późniejszym okresie, że człowiek w swym indywidualnym bycie nie może osiągnąć tego idealnego stanu, dlatego też „odkrył” teleologiczną historię. W jego rozprawie z 1784 roku zatytułowanej *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* czytamy: „Rola człowieka jest [...] bardzo szczególna. Jak to jest z mieszkańcami innych planet, jakie właściwości ma ich natura, tego nie wiemy. [...] Być może, że u nich każde indywiduum może w swoim życiu w pełni zrealizować swoje powołanie, u nas jest inaczej – tylko gatunek może się tego spodziewać”⁴.

Twierdzenie to mogłoby być tezą wyjściową całej romantycznej teleologii historycznej, także wypowiedzi Adama: ów porządek dyskursywny będzie do ostatniej chwili ukazywać w jednolitej strukturze narracyjnej pojawiające się w szeregu obrazów sennyh zdarzenia historyczne, co wynika z zamiaru naśla-

³ Dzieło węgierskiego dramaturga doczekało się do tej pory trzech przekładów na język polski: *Tragedya ludzkości*, tłumaczył Juliusz Hen-Wójcikiewicz, Kraków 1885; *Tragedya człowieka*, przełożyła z niemieckiego Teresa Prażmowska, Warszawa 1899. Korzystaliśmy z tłumaczenia Lwa Kaltenbergha (*Tragedia człowieka. Poemat dramatyczny*), PAX, Warszawa 1960. Warto wiedzieć, że znakomity tłumacz, Bohdan Zadura, pracuje nad współczesną wersją *Tragedii...* (przypis tłumaczy).

⁴ I. K a n t, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995, s. 42.

dowania dzieła stworzenia i służy wyobrażeniu celu doskonałego społeczeństwa. Adam nie jest wstrząśnięty tym, że osiągnięcie jego celów jest skazane na klęskę; to nie „żywotny dziecka zmysł”, nie naiwność niebędąca w stanie uznać bezsensowności walki skłania go ciągle do nowych zmaganiań, jak to oświadczył Lucyfer, ale sama logika jego wywodu. W wywodzie tym pasmo klęsk myśli historycznej naświetla sens dalszej walki, wskazując niedostatki, które należy uzupełnić dla uniknięcia porażki. Według logiki Adama bezwzględną klęskę poniosła idea równości, ponieważ do głosu nie mogła dojść idea miłości, która byłaby w stanie powstrzymać (równych sobie) ludzi przed nadużywaniem wolności (zwycięstwa idei miłości spodziewa się Adam, przechodząc ze starożytnych Aten – por. „Obraz V” – do chrześcijańskiego Bizancjum – por. „Obraz VII”). Idea miłości nie może jednak zwyciężyć, gdy prowadzi ludzi do fanatyzmu, dlatego Adam jako Kepler naucza u progu nowożytności, że ludzkość musi wreszcie dojrzeć. W rewolucji francuskiej – w zwycięstwie idei wolności, równości i braterstwa oraz w dojściu rozumu do władzy – dostrzega potwierdzenie swoich słów i żywi nadzieję, że kiedy ucichną nawałnice historii, urzeczywistni się wreszcie wielki projekt. Jego wiary w słuszność własnej wypowiedzi historycznej nie przekreśla fakt, że kiedy zaistniały określone warunki i rewolucja się skończyła, nastąpiły brutalne czasy wolnego, pełnego rywalizacji kapitalizmu. Znowu odkrywa on usterki, które trzeba naprawić, aby zaistniał „raj na ziemi”. Nietrudno przewidzieć, że i tym razem popełnia błąd. Mówi zatem: „Jestem więc znowu zawiedziony! / Przegnać upiory nie wystarczy, / By siłom nowym dać zwycięstwo. / Z maszyny, z tego mechanizmu / Śrubę wyrwałem zasadniczą, / Która trzymała wszystko razem: / Wiarę. Nic w miejsce silniejszego / Nie dałem jako jej zastępstwo” („Obraz XI”, s. 118). W poszanowaniu wartości i w tradycyjnej wobec nich czci Adam odkrywa ideę pokrewną miłości, odrzuca zatem to, o co niegdyś walczył. Bez trudu więc dochodzi do wniosku, który podsuwa mu jego własna logika wypowiedzi, że poszanowanie wartości nie przeszkadza w osiągnięciu celu, a jest wręcz przeciwnie. Jeżeli nawet spowalnia plany „stwórcy świata”, to jednocześnie wspomaga działanie „mechanizmu”, który został wprowadzony w nich przez Stwórcę.

Metafora „mechanizmu” zalicza się do tego rodzaju toposów, które we frazeologii Adama wyrażają ambicję naśladowania dzieła stworzenia. Kiedy Adam oświadcza: „Z maszyny, z tego mechanizmu / Śrubę wyrwałem zasadniczą”, czytelnik przypomina sobie słowa zadowolonego Pana wypowiedziane nad stworzonym światem: „Wszechświata stanął mocny gmach, / Jest dobry, twórca spokój ma, / Gdy cykl eonów płynie w krąg / Jak nieprzerwany, wieczny prąd” („Obraz I”, s. 7). Tego rodzaju zależności frazeologiczne odnajdujemy również w wypowiedziach Lucyfera. W pierwszej swej większej wypowiedzi, krytykującej dzieło stworzenia, nieco ironicznie przepowiada on (choć nie używa metafory „mechanizm”, ale „uczona ludzka kuchnia”), że człowiek będzie naśladował Boskie działanie stwórcze. W wypowiedziach Adama aż do

końca obserwujemy logikę teleologizmu. Przy końcu sceny w Egipcie (por. „Obraz IV”), podążając za tą logiką żegna się z usiłowaniem osiągnięcia boskości, które kończy się niepowodzeniem: „Ku nowym celom, Lucyferze! / W tym błędnym kole jużem dość / Roztrwonił tak cennego czasu” (Obraz IV”, s. 35). Dowodzi to, że sceny, w których Adam staje się bierny na skutek rozczarowania, są tylko epizodami w dążeniu do celu. Doznawszy zawodu w średniowiecznym chrześcijaństwie, w postaci Keplera Adam próbuje uciec w wiedzę będącą celem samym w sobie. W Bizancjum mówi: „Świat toczy się, jak toczyć chce, / Nie sięgnę już po jego ster” („Obraz VII”, s. 74), ale na początku sceny praskiej (por. „Obraz VIII”) cesarz Rudolf ostrzega go jako Keplera, mówiąc: „Pozwól, niech świat jak chce się toczy, / Nie próbuj jego wad naprawiać” („Obraz VIII”, s. 77).

Obrazy senne następujące po wizji dziewiętnastowiecznego kapitalizmu ukazują tak wielką zmianę warunków życia ludzkiego, że dla Adama coraz trudniejsze, a wreszcie niemożliwe będzie dopasowanie własnych doświadczeń do naśladowanego Stwórcę sposobu wypowiedzi, opartego na teleologii historii. Pierwszy taki obraz (odsłaniający przyszłość z punktu widzenia epoki Madácha) ukazuje początek agonii ziemskiego bytowania: Słońce zaczyna gasnąć, wyczerpują się zasoby Ziemi; tysiące ludzi sterowane przez surowych uczonych żyją w falansterze (por. „Obraz XII”). W czasach dwudziestowiecznych dyktatur chętnie interpretowano tę scenę jako alegorię komunizmu i (lub) faszyzmu. W dziele Madácha jednakże bezlitosne sterowanie życiem społeczeństw zamkniętych w falansterze staje się niezbędne, ponieważ każda ludzka siła powinna skoncentrować się na postępie wiedzy, która stara się uzupełnić uszczuplone bogactwa Ziemi i gasnący blask Słońca. Adam, przybywając do jednego z falansterów, na podstawie swych pierwszych doświadczeń sądzi, że jest bliski osiągnięcia celu i długo nie pojmie wagi tej sytuacji – po prostu nie rozumie, że szlachetne idee, które przeszłość historyczna wprowadziła w życie, trzeba było złożyć na ołtarzu idei „egzystencji” – pozostania przy życiu, przetrwania ludzkości. Prawdą jest, że niełatwo mu to zrozumieć; uczony kierujący falansterem, zaślepiony władzą i autorytetem, nie zabiega przecież o ocalenie ziemi, ale – podobnie jak Adam – chce naśladować dzieło stworzenia: chce wysyntetyzować życie w retorcie. Bóg oczywiście nie pozwala, by eksperyment się powiódł – retorta pęka. Klęska ta rzuca światło na los Adamowych dążeń do osiągnięcia boskości poprzez naśladowanie aktu stworzenia: daje się przeczuć, że wielki humanistyczny metawywód, zarówno Wiedzy, jak i Historii, spotka ten sam los.

Po rozczarowaniu w scenie w falansterze Adam nie potrafi już tak jak wcześniej myśleć racjonalnie, wplatać się w teksturę celowości historii. W chwilowym uniesieniu podejmuje decyzję bardziej radykalną niż wówczas, gdy jako Faraon wyrzekł się uczuć: chce strząsnąć z siebie ziemski proch, aby wreszcie wszystko, co w jego duszy wzniosłe i szlachetne, mogło wypełnić czystą formę. Lucyfer chętnie unosi się z nim poza krąg przyciągania ziemskiego, albowiem

poprzez fizyczną śmierć Adama, poprzez gwałtowne rozdzielenie ciała i duszy, mogłaby runąć Boska koncepcja stworzenia. By osiągnąć stan czystej duszy, Adam przeprowadził kolejny – tym razem radykalny – eksperyment, ale i teraz wynik był taki sam, jak wcześniej: jak mówił przeszkadzający temu rozdzieleniu Duch Ziemi, przypominając tragiczne wnioski dążącego do czystego bytu duchowego Heraklesa: „Łacno swą duszę osierocisz / Krążącą w pustce po wszechświecie, / Wyrazu, formy szukającą / Na próżno w obcym dla niej świecie. / Nic nie poczuje, nic nie dozna, / Jedynie tężeć będzie w zgrozie. / Wszystko, co twoim jest uczuciem, / Co myślą i rozumem mienisz, / Pochodzi z tego materiału, / Który nazywasz prochem ziemi” („Obraz XIII”, s. 138). Adam więc – z braku czegoś lepszego – wraca na Ziemię, ale po drodze uświadamia sobie, że koncepcja celowości historii jest nie do przyjęcia. Ale ponieważ jedynie w obrębie takiego sposobu myślenia jest w stanie przyjąć jakikolwiek sens istnienia ludzkiego, godzi się raczej na logiczną sprzeczność: degraduje i odrzuca samo pojęcie celu, aby ocalić teleologię – a z nią jedyny możliwy sens ludzkiego istnienia. W procesie poznania jednak porzuca i to stanowisko. Madách z wielką siłą psychologiczną szkicuje ten proces, kiedy paradoksalna argumentacja staje się rozpaczliwym zwodzeniem samego siebie, autosugestią człowieka coraz szybciej uciekającego przed nicością. Poprzez sformułowanie koncepcji bezcelowego postępu Adam, zarówno sam przed sobą, jak i przed Lucyferem, coraz bardziej stara się stwarzać pozory, że jeszcze chodzi o cel, o sens, o ideał, a nie o przerażającą wizję ewentualnego niefizycznego unicestwienia człowieka. Jego pozbawiona wszelkich podstaw przepowiednia (wiedza oprze się słowu uczonego, według którego za cztery tysiące lat ziemia zginie, wiedza „zwycięży! Czuję! Wiem!”), rozpaczliwe wyrażenie pragnienia: wiedza niech tylko ocali ziemię – „Gdy tylko ziemię oni zbawią, / Jeśli ją mogą uratować” („Obraz XIII”, s. 140) – pokazuje, iż rzeczywiście wszystko mu już jedno, oby tylko ludzkość nie wyginęła.

Całkowite załamanie się teleologicznego sposobu myślenia ukazuje ostatni obraz senny (por. „Obraz XIV”). Adam dowie się, że wiedza nie ocaliła ziemi, słońce gaśnie, otępiała, upodlona ludzkość pędzi żywot u progu zupełnej zagłady. Poznanie takiego zakończenia sprawia, że dyskurs świeckiej historii zbawienia (niech będzie to dyskurs Adama, Fausta, Kanta, Hegla czy kogokolwiek innego) traci wszelką możliwość przypisania jakiegokolwiek sensu bytowi ludzkiemu, ale i szansę na to, by pomóc człowiekowi zgodzić się na to bezsensowne istnienie. Droga Adama nieuchronnie prowadzi na krawędź skały, skąd może się rzucić w przepaść; jego jedynym celem jest teraz nie dopuścić do tego, by ludzkość zaistniała i aby nadeszło to, co jest najstraszniejsze, a co widział we śnie, czemu na imię historia.

Wypowiedzi Adama w snach o tematyce historycznej Madách konfrontuje z wypowiedziami Lucyfera. Lucyfer nie jest szatanem w typie Mefistofelesa z europejskiej literatury; jest raczej następcą wyniosłych postaci szatana z lite-

ratury angielskiej, niosącym światło księciem intelektu, postrzegającym zespolenie umysłu i materii w fakcie stworzenia człowieka – jako wyszydzenie czystej umysłowości. Człowiek to, według niego – „ciśnięta w błoto iskra” („Obraz I”, s. 9).

Ciągła polemika z Adamem nie jest pozbawiona cech paradoksalnych: Lucyfer argumentuje tak, jakby celem Adama było osiągnięcie stanu czystego ducha i wykorzystuje sceny historyczne, by udowodnić człowiekowi, że „w was się zwierzę pierwsze budzi”. [...] „A kiedy je przytrzymasz nieco” – ciągnie – „Wtedy się człowiek znów unosi / I gardzi, pełen próżnej pychy, / Tym, co w nim jest najistotniejsze” („Obraz XIV”, s. 144). Jego pogląd na filozofię historii można by więc scharakteryzować jako całkowite odrzucenie historiozoficznej koncepcji Hegla. Sugeruje on, że – jak dowodzi historia – byt naturalny nigdy nie zdoła wznieść się tak wysoko, by uwolnić z siebie czystego ducha. Argumentacja ta sprawia, że Adam już na początku historycznej drogi oddala się od traktowania osiągnięcia stanu czystego ducha jako celu swego ziemskiego życia nawet wtedy, gdy utraciwszy dopiero obrany cel na nowo próbuje go osiągnąć, oderwać swoją duszę od ziemi. Chociaż uporczywa krytyka Lucyfera w kolejnych obrazach sennych o tematyce historycznej boleśnie dotyka dumnych ambicji duchowych Adama, to jednak utwierdza go w – nabytym na początku historycznej drogi – przekonaniu, że celem ludzkiego istnienia nie jest osiągnięcie stanu czystej duszy. Najbardziej artystyczną cechą kompozycji *Tragedii...* wydaje się być owa dwugłosowość: Adam i Lucyfer ze swoimi – zupełnie różnymi – sposobami wypowiedzi potrafią zintegrować te same wydarzenia historyczne. W wywodach Adama kolejne klęski naświetlają potrzebę i szansę obrania nowych celów (aż do chwili, kiedy obranie celu staje się niemożliwe), Lucyfer zaś w szeregu klęsk widzi coraz silniejszy zbiór argumentów potwierdzających bezsens ludzkiego istnienia. Z porównania wypowiedzi obu tych postaci, ich pojmowania historii wynika, iż Adam w ostatniej scenie nie dlatego staje nad przepaścią, że chce zaprzeczyć podważanej przez Lucyfera słuszności własnych przekonań na temat historii, a co za tym idzie – potwierdzić słuszność przekonań Lucyfera. Gdyby tak było, nie istniałaby dla niego droga powrotu z krawędzi skały i chciałby popełnić samobójstwo nie tylko po to, by udaremnić rzeczywiste nadejście historii widzianej w zatrważających snach, ale i po to, by oderwać duszę od bytu materialnego, iść do końca tą drogą, z której wcześniej, chcąc ostatecznie oderwać się od ziemi, pełen obaw i nadziei zawrócił. Nie o to jednak chodzi. Utraconą wypowiedź historyczną, a przez to i szansę nadania sensu istnieniu rekompensują słowa nie Lucyfera, lecz Ewy.

Ewa nie bierze bezpośrednio udziału w ciągłym sporze Adama z Lucyferem. Związku życia ludzkiego z pochodzeniem Boskim doświadcza nie na drodze racjonalnego poznania, ale bezpośrednio, poprzez swoje instynkty i uczucia. Nie za pomocą wiedzy, ale miłości, piękna, poezji i muzyki rozumie bliskość Boga. Zaprzecza tym Adamowej teleologii historycznej właściwie nie mniej, niż

Lucyfer, nie dba bowiem o to, co ludzkość osiąga podczas życia na ziemi. Według niej dzieje bytu ziemskiego będą oceniane nie przez pryzmat ostatecznego celu historii, lecz na podstawie wspomnienia pozostawania w bliskości z Bogiem. Z tego punktu widzenia istnieje – na pozór paradoksalna – zależność między wypowiedziami Lucyfera i Ewy. Lucyfer bowiem nie zawsze jawi się jako krytyk dzieła stworzenia i demaskator bezsensowności ludzkich zmaganiań. Kilkakrotnie każe Adamowi przyjąć do wiadomości, że człowiek nie może dostrzec właściwego sensu istnienia ze względu na swoje wąskie horyzonty:

Na orła spójrz, co mknie wśród chmur,
 Albo na kreta, drążącego ziemi głąb:
 Każdego z nich otacza innych granic krąg.
 Królestwo duchów to dla ciebie obcy świat.
 Dla ciebie człowiek tworzy miarę miar.
 Psi posąg pozostanie dalej psem:
 W orszaku twoim czci cię pies.
 Jak ty dla niego jesteś: los i pan,
 Co łaską go lub klątwą darzysz,
 Tak my patrzymy na wasz tłum,
 Dumnego świata duchów władcy.

(„Obraz II”, s. 16)

W jednym z punktów zwrotnych dzieła Lucyfer potwierdza i akcentuje ten sąd. W zakończeniu sceny londyńskiej (por. „Obraz XI”) podkreśla, że zobaczone przed chwilą zdarzenia, zdaniem Adama – człowieka o ograniczonym umyśle – są walką psów o ochłap („Ci tu się gryzą, niby psy o kość” – „Obraz XI”, s. 118). Bóg i aniołowie (Lucyfer tym razem zalicza do nich również siebie) dobrze wiedzą, jaki jest głębszy sens tych wydarzeń:

Ześ ty rozumem ludzkim, pełnym ograniczeń,
 Zobaczył tam jedynie różnych grup splątanie,
 Więc myślisz pewnie, że ten wartki warsztat życia
 Jest pozbawiony kierownictwa i systemu?
 Rzuć tylko okiem na tę ciżbę, okiem ducha,
 Na sprawy, które ich przejmują, męczą, trwożą,
 Na sprawy, z których my – nie oni – odniesiemy korzyść.

(„Obraz XI”, s. 118)

Adam w wyjątkowej chwili jest świadkiem tego, że dusza Ewy wznosi się ponad podłą mieszaninę brudu i upadku i wlatuje w niebo. Ciąg dalszy poematu świadczy jednak o tym, jak dalece Adam nie rozumie, na co wskazuje ten widok „mieszkańcom królestwa ducha” (s. 16): po kolejnym rozczarowaniu dochodzi do wniosku, że powinien wydzwignąć się z prochu ziemi, wyrwać się z kręgu spraw świata materialnego, czyli powrócić do odrzuconego niegdyś planu osiągnięcia boskości. Kiedy zaś Lucyfer spełnia to życzenie, Adam nie rozumie, że w czasie lotu nie tylko nie spotka duszy Ewy, ale najprawdopodobniej będzie musiał się od niej ostatecznie odłączyć.

W przytoczonych wyżej wypowiedziach Lucyfera – i w pokrewnych im cechach poglądów Ewy – wymowa *Tragedii...* zbliża się tu do koncepcji J. G. Herdera, wielkiego prekursora historyzmu. Herder, który pod wpływem J. G. Hamanna, krytykującego oświecenie z punktu widzenia pietysty, zaprzecza, że człowiek dąży do realizacji obranego przez siebie celu poprzez historię. Pisze on we wczesnej rozprawie dotyczącej filozofii dziejów: „Epopėja Boga przewija się przez każdą epokę, poprzez wszystkie kontynenty i generacje ludzkości, jest jego tysiąckrotnie rozmnożoną baśnią, mającą jeden wielki sens! Ty, człowieku, jesteś tylko robactwem przyziemnym, spójrz w niebo i znów na ziemię! – uważasz się za jedyne centrum istot ożywionych i nieożywionych, ku któremu wszystko płynie; czyż nie współdziałaś z nimi dla celów nie do końca dla Ciebie jasnych, a zresztą nikt, nigdzie nie pytał Ciebie o sens tego, co by [...] miało miejsce poza ludzkością?”⁵.

Zauważmy, że zależność ta nie jest przypadkowa; takie właśnie pojmowanie historii wyziera z wypowiedzi Ewy. Kobięce instynkty podpowiadają Ewie – z typową dla instynktów pewnością – że *i s t n i e j e* wyższy sens, który Lucyfer – jako mieszkaniec „królestwa duchów” – *z n a*, podobnie jak pozostali aniołowie. Siła jej instynktownej wiedzy ukazuje się zawsze wtedy, gdy w teleologicznych wywodach Adama powstaje zamęt. Chyba najbardziej wyraźnie widać to w scenie rzymskiej (por. „Obraz VI”). Jesteśmy w tej fazie, gdy Adamem i jego ambicją kształtowania historii wstrząsnął, zaraz na początku, upadek demokracji ateńskiej. Adam jeszcze nie widzi, że do idei równości może dołączyć inną ideę i w ten sposób na nowo otworzyć drogę do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia na ziemi. Nie znajdując drogi wiodącej do celu, chce się zatracić w bezsensownych rozrywkach. Ewa nic o tym wszystkim nie wie, ale jej instynkt buntuje się przeciwko roli, jaką miałyby odegrać w orgiach. Nie w imię jakiegoś kantowskiego „prawa obyczajowego”, ani tym bardziej w imię kontynuowania wielkiego projektu Adama występuje przeciw światu pożądajacemu rozkoszy; kiedy słyszy muzykę, ożywa w niej wspomnienie raju: „Gdy słyszę muzykę i śpiew, / Nie słucham treści słów i zdań, / Opływa fala dźwięcznych drgań / I niesie mnie jak statek w dal / Wśród sennych rozkołysań fal. / I wtedy widzę jak przez sen / W pustyni, gdzieś, daleko, hen, / Pod jedną z rozłożystych palm / Siebie, dziecinną i bez win, / I wzniosła czystość mi się śni” („Obraz VI”, s. 52). Pod wpływem słów Ewy Adam mówi podobnie: „«I wtedy widzę jak przez sen / W pustyni, gdzieś, daleko, hen, / Pod jedną z rozłożystych palm / Siebie, dziecinną i bez win / I wzniosła czystość mi się śni». Tak przecież powiedziałaś” (s. 53). Wspomnienie Edenu nie skłania go jednak do tego, by wspominając bliskość Boga, na nowo ocenić swą sytuację, lecz prowadzi go raczej do tego, by objawiającą się w duszy Ewy myśl, miłość wbudować w wielki

⁵ J. G. H e r d e r, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, w: *Herders Sämmtliche Werke*, t. 5, red. B. Suphan, Berlin 1891, s. 559n. (tłum. fragmentu – A. Łuka).

projekt historyczny. Podobny proces zachodzi kilka scen później: w kształtującym historię wielkim wirze rewolucji francuskiej (por. „Obraz IX”) Ewa jest postacią, w której żywe jest uczucie poszanowania, czci wobec przeszłości. Daje temu wyraz nie po to, by wspomóc Adamowy wielki projekt historyczny, ale dlatego, że jej niezachwiany instynkt kobiecy odkrywa w szacunku szansę poczucia bliskości z Bogiem w bezlitosnym i bezbożnym świecie. Następnie Adam, pod koniec sceny londyńskiej (por. „Obraz XI”) ideę poszanowania uważa za część własnego mechanizmu, za „zasadniczą śrubę”, nie uświadamiając sobie, że Ewa uformowała swój punkt widzenia, spoglądając nie w przyszłość, ale do wewnątrz, do swego serca, a jednocześnie w górę – na Boga.

Odmienne punkty widzenia każdego z tych dwojga, jak i jakościowa nadwyżka wiedzy Ewy w scenie końcowej, pełnią kluczową rolę w poemacie. Ewa nawet teraz nie wie, co wrze w Adamie – czuje tylko, że jest zgnębiony, kiedy podchodzi do niego, stojącego na krawędzi skały, i oznajmia, że spodziewa się dziecka. Słyszając tę wiadomość, Adam „pada w proch przed Panem”. Oznacza to, że przyszłe macierzyństwo Ewy nie powstrzymuje go fizycznie przed samobójstwem ani nie p r z e k o n u j e o bezsensowności takiego czynu (Madách mógłby też wykorzystać pomysł wspólnego samobójstwa z *Raju utraconego* Milтона), ale nagle Adam doznaje olśnienia, dostrzegając, że sensu istnienia można poszukiwać nie tylko na drodze racjonalnego poznania, jaki prezentuje on i Lucyfer. Dziecko jawi się Adamowi jako s y m b o l sensu tak monumentalnego, że z jego znaczeniem można się zetknąć nie na drodze racji, ale instynktu, uczucia, intuicji. Nareszcie pojmuje: owoc z drzewa poznania nie pomógł w zrozumieniu sensu istnienia, lecz nie oznacza to, że istnienie jest bezsensowne, ale że sensu nie należy szukać na drodze racjonalnego poznania. Jak w scenie rzymskiej, kiedy powtarzając posłusznie słowa Ewy, rozpoznaje dawne szlachetne zadanie swej duszy, tak teraz pokornie podąża za Ewą, która słyszając pieśń aniołów wykrzykuje: „Tę pieśń rozumiem. Dzięki ci, mój Panie!” Adam, wciąż jeszcze niepewny, wzdycha: „Dorozumiewam się jej ledwie. / Wyruszę w ową najszczytniejszą z dróg” („Obraz XV”, s. 153). O ile jednak w scenie rzymskiej Adam mógł powrócić od punktu widzenia Ewy do własnego teleologicznego wywodu historycznego, o tyle teraz poznanie ewentualnych kolei historii uniemożliwia mu taki powrót. „Gdybym o końcu swym zapomnieć mógł!” – brzmią jego ostatnie słowa. Rozumiejąc nierealność Lucyferowego programu dążenia do osiągnięcia stanu czystego ducha oraz klęskę własnego planu stworzenia społeczeństwa idealnego, Adam może wybierać tylko między samobójstwem a zawierzeniem bezgranicznej Woli, która przez symbol Dziecka objawiła znaczenie swych zamiarów. Adam wybiera to drugie. Jego decyzja – a z nią zakończenie dzieła – niejednokrotnie spotykała się z krytyką. Krytycy nie dostrzegali jednak, że Adam nie wraca do naiwnego rajskiego stanu: jako istota wolna i dojrzała – świadomie wybiera stan zawierzenia.

Decyzję Adama potwierdzają też słowa Pana. Wzywając Adama do zawiezenia Boskim zamiarom i zwracając uwagę na intuicyjne zdolności kobiecej duszy, Pan oświadcza także, że człowiek nie może poznać ostatecznego wyniku własnych zmagania, co więcej – nazywa brak ostatecznej wiedzy rękojmią wielkości moralnej i słusznych aktów historycznych:

Nie próbuj tej zagadki zgłębiać,
Którą Bóg w ręce trzyma swojej
Czy gdyby miała być nagrodą
Cierpień i cnoty wieczność duszy,
Która się zdaje przemijalna,
Zniósłbyś cierpliwie życia brzemię?
A gdybyś wiedział, że twa dusza
Wdeptana będzie w ziemi prochy,
Co mogłoby się stać tym bodźcem,
Który wytwarza twórczy ferment,
Chwilę dający dla wielkości?
A teraz, dzisiaj, w mgły spowita
Przyszłość ci z dala czasem błyska,
Dźwigającemu ciężar bytu,
I wspiera w krótkim twym istnieniu
Poprzez wieczności zew daleki.
A jeśli, dumny z tego zewu,
Dasz się ponosić zbytnej pysze,
Okiełza ciebie krótkość bytu
Cnotę i wielkość zachowując.
(„Obraz XV”, s. 151n.)

W interpretacji *Tragedii...* powszechna jest opinia, że słowa Pana – a tym samym końcowa wymowa dzieła – mają związek z jedną z tez etyki Kanta. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant twierdzi, że „wyważona jest mądrze przystosowana proporcja między władzami poznawczymi człowieka a jego przeznaczeniem praktycznym”⁶, gdyby bowiem człowiek był pewny tego, że za swe czyny otrzyma po śmierci nagrodę lub karę, źródło jego moralności wypływałoby nie z wnętrza człowieka, ale z zewnątrz, i tak „moralna [...] wartość czynów, od której przecież jedynie zależy wartość osoby i nawet świata w oczach najwyższej mądrości, nie istniałaby wcale”⁷. Dzieło nie kończy się jednak wezwaniem Pana. Chór anielski śpiewa, że ludzkie życie na ziemi jest współdziałaniem z Bogiem w urzeczywistnianiu planu zbawienia; słysząc to Ewa oświadcza, że rozumie tę pieśń i ku zawierzeniu Bogu pociąga również Adama.

Dla zrozumienia wypowiedzi Ewy – a co za tym idzie zakończenia *Tragedii...* – warto poczynić krótką dygresję z zakresu historii filozofii. W europejskiej

⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 234.

⁷ Tamże, s. 235.

filozofii nowożytnej D. Hume jako pierwszy przypisywał funkcję poznawczą wierze jako wiedzy bezpośredniej, wynikającej z instynktownego nastawienia ludzkiego, ale pogląd ten nie odegrał znaczącej roli w dominującym wówczas nurcie filozofii. Według Kanta – cichego przeciwnika Hume’a: „pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko rzeczy poza nami”⁸.

W przeciwieństwie do niego wspomniany już wcześniej krytyk oświecenia, Hamann, przemyślał tezę Hume’a w sposób pozytywny; „przeciwstawiał on wiedzę bezpośrednią: wiarę jako całkowicie odmienną intuicję, oświeceniowemu ideałowi poznania”⁹. Według Hamanna „istnienie ludzkie i wszystkich istot poza człowiekiem jest przedmiotem wiary (Glaube) i w żaden inny sposób nie może być definiowane. Jeśli apelujemy do wiary czy do wierzeń, zawiera to w sobie twierdzenie następujące: liczy się tylko poznanie bezpośrednie, trzeba więc odrzucić wszystkie pozostałe formy poznania, które klasyfikują, dzielą i pośrednio docierają do głębi rzeczy”¹⁰. Fichte rozwinął pozytywną tezę Hamanna dotyczącą epistemologicznej funkcji wiary. W swoim dziele *Powołanie człowieka* (1799), składającym się z trzech ksiąg: „Wątpliwość”, „Wiedza”, „Wiara”, twierdzi on, że człowiek znajduje w sobie jako wrodzony dar nie jakąś wiedzę, nie kategorie a priori, ale – jak czytamy w trzeciej księdze – „absolutny, niezależny i samodzielny instynkt”. Dalej zaś Fichte pisze: „Sam dobrowolnie chcę nadać sobie to określenie i powołanie, które mi podsuwa popęd, i w postanowieniu tym uchwycić chcę jednocześnie myśl o realności i prawdziwości tego popędu i o realności tego wszystkiego, co on zakłada”. I dalej: „Znalazłem narzędzie, którym uchwytuję tę realność, a wraz z nią prawdopodobnie i wszelką inną realność. Narzędziem tym nie jest wiedza – żadna wiedza nie może siebie samej uzasadnić ani dowieść, wszelka wiedza zakłada coś jeszcze wyższego jako swoją podstawę, i to wznoszenie się coraz wyżej nie ma końca. Jest nim wiara, owo dobrowolne poleganie na poglądzie, która nasuwa się nam w sposób naturalny, ponieważ tylko przy takim poglądzie możemy wypełnić nasze powołanie”¹¹.

Wiara jako pierwotny sposób poznania w sposób naturalny prowadzi do uczuć religijnych. I tu dochodzimy do wykazującego paralele z Kantem zakończenia dzieła Madácha. Filozofia Kanta, można rzec: „próbowała ten zmysł uciszyć poprzez uruchomienie innego, mianowicie zmysłu wobec moralności absolutnej, nazwanego przez niego imperatywem kategorycznym”¹². Według Fichtego Kant nie doszedł do niczego przy pomocy samego pojęcia prawa moralnego, ugruntowanego w czystym umyśle, i był zmuszony wprowadzić

⁸ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 50.

⁹ Cyt. za: J. K e l e m e n, *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában* [Język i historyczność w niemieckiej filozofii klasycznej], Budapeszt 1990, s. 86.

¹⁰ Cyt. za: tamże, s. 92.

¹¹ J. G. F i c h t e, *Powołanie człowieka. Księga trzecia: Wiara*, Warszawa 1956, s. 118.

¹² Tamże.

zmysł aprioryczny wobec czystej moralności, przez co osiągnął coś zupełnie przeciwnego, niż oczekiwał; nie tylko nie „uciszył” uczucia do Boga, ale obudził potrzebę jego nasycenia. Przed posłusznym prawu moralnemu człowiekiem Kanta zakryte pozostaje znaczenie jego czynu, zależne od zamiarów Boga.

Człowiek wierzący osiąga najwyższy poziom. Religia otwiera mu znaczenie jedyne go wiecznego prawa. Człowiek religijny jest w stanie pojąć to prawo i czuje, iż stanowi ono w nim prawo wiecznego rozwoju jedyne go życia. Ewa jest więc w tym rozumieniu „wierząca”: naprawdę czuje, że prawo boskie żyje w niej jako „prawo wiecznego rozwoju jedyne go życia”. Jej istotę stanowi elementarna ufność w stosunku do istnienia stworzonego przez Boga, ufność, która nie pyta, co będzie dalej – oddaje się natomiast odczuwanym jako mające dobre zamiary siłom kosmicznym. Poprzez pamiętne wezwanie przeczące racjonalnej możliwości poznania sensu ziemskich zmaganiań Pan zwraca się do myślącego umysłu Adama; po tym jednak mówi:

Uważaj pilnie, gdy usłyszysz
 Wewnętrzny, wyrazisty głos
 [...] Kiedy hałas
 Spraw małych głos przygłuszy ten,
 Wtedy twej żony dusza czysta
 Usłyszysz głosu tego dźwięk, [...]
 Ona ten głos przez krew serdeczną
 Na pieśń i słowo swe przełoży.
 („Obraz XV”, s. 152)

Następnie rozlega się pieśń chóru anielskiego, a po nim okrzyk szczęścia Ewy: „Tę pieśń rozumiem. Dzięki ci, mój Panie!”.

Tak więc Madách, który jako młody człowiek był świadkiem najbardziej dynamicznego dziesięciolecia w węgierskiej historii dziewiętnastego wieku, następnie zaś przeżył okres reform, który przerodził się w rewolucję i walki wyzwolenicze, a w końcu w całkowitą klęskę, doszedł do przekonania, że nowożytny człowiek, uważając, że historia jest sposobem realizacji jego własnych celów, a przy tym pragnąc być sam sobie bogiem, wszedł na wzniosłą drogę, ale czyniąc to, popełnił wielki, obrażający Boga grzech pychy, który nie może pozostać bezkarny. Bóg w *Tragedii...* przebacza, ponieważ droga Adama do samoubóstwienia gra określoną rolę w wielkim planie Boskim. „Niech cię pycha nie oślepią” – śpiewają aniołowie – „To, co czynisz, czynisz po to, / Żebyś pana uczyć mógł. / Pomnij: Panaś jest narzędziem, / Które działa jego czcąc, Niech dla ciebie dosyć będzie, / Gdy cię uzna jego moc” („Obraz XV”, s. 153). Jednakże z pomocą Ewy daje mu do zrozumienia i każe uznać, że sens historii jest inny, niż myślał: stoi ona ponad zamysłami ludzkimi. Tu dochodzi Madách do wniosku podobnego do wniosków Herdera czy Fichtego: człowiek to stworzenie, którego godność nie polega na tym, że samo może być sobie panem, ale

na tym, że uznaje swoją słabość i jako wolna i dojrzała istota wybiera stan zawierzenia oraz godzi się na swą rolę we wszechświecie.

Ten antropologiczny przełom na polu historyzmu węgierska literatura może zawdzięczać poprzednikowi Madácha Ferencowi Kölcseyemu, autorowi węgierskiego hymnu narodowego. Kölcsey, który w młodości jako pierwszy opiewał romantyczną tęsknotę duszy za nieskończonością, w napisanym u kresu życia wierszu *Vanitatum vanitas* doszedł do wniosku, że wszelkiego rodzaju sprawy ludzkie są błahe i daremne: „Nasza ziemia to mrowisko / Błyskotliwa kariera Aleksandra to polowanie na zające, bieganie za sarnami / Podboje Napoleona i zwycięstwo pod Waterloo, wszystko to tylko walki kogutów / Dzieła Fidiasza to wyżłobione kawałki kamienia”¹³.

Ktoś zapatrzony w nieskończoność nie dostrzega realnego człowieka; człowiek jest w rzeczywistości śmiertelną, ograniczoną istotą i może to zrozumieć tylko ten, kto na tej płaszczyźnie przygląda mu się od wewnątrz. Droga Kölcseyego nie wiedzie jednak ku „biedermeierowi”, jak to się dzieje w romantyzmie europejskim, który swoje wcześniejsze osiągnięcia chciał przybliżyć rzeczywistości¹⁴. W jego argumentacji wyczuwalny jest zawsze posmak tragizmu, posmak udaremnionego pragnienia boskości, ale właśnie to poddaje bezlitosnej krytyce zarozumiałe filozofie nowożytne i ambicje historyczne. Pragnąc wszystko zdemaskować i poznać filozofię Kölcsey krytykuje już nie tylko tym, czym krytykował filozofię Platona i Arystotelesa w *Vanitatum vanitas* („Głupota mędrca, nanizana (na nitkę) niewiedza”), ale i pełną pychy chęcią wyłamania się z ciasnego kręgu, w jaki wciśnięty jest człowiek. W swoim dziele o filozofii religii z 1925 roku pod tytułem *Nemzeti hagyományok* [Tradycje narodowe] pisze (niewątpliwie czerpiąc natchnienie z wiersza Schillera pod tytułem *Przed posągiem w Sais*): „Niech święta będzie dla nas religia, jeżeli pragniemy znaleźć w niej spokój i szczęście. Niech stanie się dla nas jak zakryty welonem obraz, którego nie można odsłonić, i filozofia, która do tego jest tylko zdolna, nie zyskała więcej jak tylko oszołomienie i oszukanie”.

Podobnie jak Fichte, Kölcsey uważa biorącą początek z naturalnej obserwacji wiarę ludzką za podstawę wszelkiej możliwej wiedzy i ironicznie odnosi się do niedowierzającego poznawczej funkcji wiary twierdzenia Kanta, utrzymując tym samym, że skoro filozofia nie była nawet zdolna dowieść istnienia świata, nie należy się po niej wiele spodziewać. Na koniec oznajmia: „ludzkości nie pozostało nic więcej, jak tylko być zawieszoną pomiędzy wiecznymi walkami i sprzecznościami, albo wrócić tam, skąd uciekła: d o w i a r y”.

Pietystyczna krytyka woluntarystycznej wizji człowieka oświecenia również Herdera doprowadziła do stwierdzenia, że ludzkość nie ujmuje historii w jej

¹³ Tłum. fragmentu – A. Łuka (przypis tłumaczy).

¹⁴ Zob. V. N e m o i a n u, *The Taming of Romanticism. European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge 1984.

uniwersalnej całości. Wspomniane dzieło Herdera dotyczące filozofii dziejów wskazuje na sens powołania całej ludzkości do udziału w stojącej ponad ludzkimi dążeniami historii zbawienia, a jego autor wyciąga stąd wniosek, że człowiek, znikoma istota, może daremnie dochodzić znaczenia Boskiej myśli; jeżeli chce sprostać przeznaczeniu, w swoim ciasnym kręgu powinien czynić wszystko to, co może uczynić. I tak oto odsyła człowieka do jego własnej wspólnoty – ojczyzny i narodu. Na ogół nie wspomina się, że owe poglądy Herdera, mające nadzwyczajny wpływ na środkowo-wschodnioeuropejskie ruchy narodowe, są nierozzerwalnie związane z antropologią. Kölcsey wiedział o tym bardzo dobrze i – opierając się na tej zależności antropologicznej – napisał w roku 1826 swą najznamienitszą rozprawę *Nemzeti hagyományok* [Tradycje narodowe].

Podobną drogą szedł największy węgierski poeta romantyczny Mihály Vörösmarty, drugi po Kölcseym wzorzec Madácha. W młodzieńczym wierszu programowym z roku 1825, zatytułowanym *Földi menny* [Niebo ziemskie], Vörösmarty pisał: „Nieba także na ziemi szukać należy, / Nieba, bo ziemia i tak skazana na zagładę, / Skazani na zagładę, którzy na niej żyją”¹⁵. Poeta ten, z podziwem patrząc na poczynania Napoleona i widząc w nich wielkość przekraczającą bariery ludzkiego istnienia, w klęsce pod Waterloo ujrzał Boską karę zesłaną człowiekowi owładniętemu pychą („z powodu swej wielkości musiał upaść [...] podobnego sobie nie mogli znieść bogowie”).

W *Rozmyślaniach w bibliotece*, szkicując obraz człowieka pragnącego ubóstwienia poprzez przejście do historii, Vörösmarty wspomina wieżę Babel, ukaranie dążącego do ubóstwienia człowieka:

W mrówczym wysiłku gromadzmy to wszystko,
Co mózg nasz tworzy w natchnionej godzinie,
I układając kamyk na kamyku
Budujmy Babel nadchodzących czasów,
Aż nam urośnie po gwiazdy wysokie.
A gdy zajrzawszy przez niebieskie bramy
Anielskich chórów posłyszemy dźwięki,
Gdy każdą kroplę naszej ziemskiej krwi
Przepali płomień najwyższej rozkoszy,
Wtedy jak dawne rozejdźmy się ludy,
Aby od nowa cierpliwie się uczyć¹⁶.

Kara ta ma jednak głębsze znaczenie dla człowieka myślącego zgodnie z logiką historyzmu: Bóg pomieszał ludziom języki, aby odesłać ich na właściwe im miejsce. Tak więc na pytanie „co nam czynić na tym świecie?” pragnący

¹⁵ Tłum. fragmentu – A. Łuka, S. S. Laurinyczne (przypis tłumaczy).

¹⁶ M. V ö r ö s m a r t y, *Rozmyślania w bibliotece*, tłum. Z. Jankowski, w: *Antologia poezji węgierskiej*, wybór i układ I. Csapláros, G. Kerényi, A. Sieroszewski, redakcja poetycka M. Jastrun, Warszawa 1975, s. 155.

wyżyn niebieskich człowiek, który zrozumiał sens kary, nie może odpowiedzieć inaczej, jak tylko:

Walczyć
 O najwznioślejsze, ze wszystkich sił swoich.
 Przed nami losy naszego narodu.
 Gdy go dźwigniemy z niewolnej topieli
 I w jasnym zmaganiach duchowych promieniu
 Tam podniesiemy, gdzie moc nasza sięga –
 Wtedy odchodząc ku ojcowym prochom
 Powiemy życiu: Dzięki za twą szczodrość,
 Dobra to była i męska robota.

Wystarczy zestawić te słowa z dialogiem Fichtego *Der Patriotismus und sein Gegenteil* [Patriotyzm i jego przeciwieństwo] (1807), by dostrzec, że wyznanie to ma swe źródła w antropologii historyzmu: „Gdziekolwiek panuje wola, aby osiągnąć cel rodu ludzkiego, nie pozostaje ona bezczynna, lecz wybuchą, pracuje i działa zgodnie ze swym kierunkiem. Jednak może ona ingerować tylko w swoje najbliższe otoczenie, gdzie bezpośrednio, jako żywa siła, jest obecna i żyje. [...] Dlatego wszelki kosmopolita z konieczności, poprzez swoje powiązanie z narodem, staje się patriotą; a każdy, kto w swoim narodzie jest najsilniejszym i najaktywniejszym patriotą, właśnie dlatego też będzie najbardziej aktywnym obywatelem świata, gdyż ostateczny cel wszelkiej edukacji narodowej leży zawsze w tym, by edukacja ta rozszerzyła się na cały ród ludzki”¹⁷.

Po klęsce węgierskich walk wyzwoleniczych Vörösmarty utracił wiarę w to, że człowiek może wyciągnąć wnioski z kary, którą poniósł za swe pragnienie boskości. W wierszu *Wprowadzenie* (Előszó, 1850) ukaraniem ludzkości za gorliwe starania o „pomyślność ludzką” jest kosmiczna zagłada, która przeczy możliwości istnienia wszelkiego sensu.

Madách musiał podjąć próbę oderwania się od tego depresyjnego punktu. *Tragedia człowieka*, dzieło węgierskie, w oparciu o literaturę europejską i historię myśli oraz ciężkie, ale wyjątkowo bogate historyczne doświadczenia Węgrów, pozwala wyciągnąć wniosek, że ludzkość w tragiczny sposób będzie zmuszona uznać swój błąd, jeżeli sądzi, iż dzięki wiedzy osiągnęła władzę sterowania historią. I z tego nie tylko Węgrzy, nie tylko mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej mogą wyciągnąć wnioski u progu dwudziestego pierwszego wieku.

Tłum. z języka węgierskiego Agata Łuka, *Szilva Szilágyi Laurinyczné*

¹⁷ J. G. Fichte, *Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807*, w: *Fichtes Werke*, t. 7, red. I. H. Fichte, Berlin 1971, s. 228n. (tłum. fragmentu – H. Ulrich).