

URSZULA KOWALCZUK
Instytut Literatury Polskiej
Uniwersytet Warszawski

„TRAGEDIA”/„TRAGIZM”/„TRAGICZNOŚĆ” W DYSKURSIE KRYTYCZNYM WALEREGO GOSTOMSKIEGO

Słowa kluczowe: Walery Gostomski, tragedia, Nietzsche, Tolstoj, etyka

Keywords: Walery Gostomski, tragedy, Nietzsche, Tolstoy, ethics

Kto uważnie przegląda współczesne piśmiennictwo polskie, spotyka się z wyrazem „tragiczny” bardzo często. Częstotliwość ta zwiększa się w miarę zmniejszania się wieku autorów i zbliżania się ku hasłom PPS. Jest dziś modą mówić: „tragiczny”, albowiem tragiczność należy do repertuaru rzeczy „dostojnych”. [...] Mówi się dziś z lubością o ludziach, chwilach, książkach, a nawet, jak widzimy, pomyłkach tragicznych, tak jakby nie ulegało wątpliwości, że przymiotnik „tragiczny” zawiera w sobie coś ogromnie cennego, coś ze wszech miar godnego pożądania, coś w czym kulminuje natura ludzka. Czy tak jest istotnie – ta kwestia wymaga rewizji¹.

Kiedy autor tych słów, Karol Irzykowski, pisał je w 1910 roku, podsumowywał w zasadzie zjawisko kulturowe, którego objawy można było obserwować co najmniej od blisko dekady. Mimo sarkazmu, nie mylił się zasadniczo. Przegląd ówczesnego piśmiennictwa potwierdza bowiem jego rozpoznanie zarówno co do powszedniości i niejasności użycie pojęcia tragiczności (i tragedii) oraz jego graniczącego niekiedy z banalizacją dowartościowania², jak i co do tego, że złożona kwestia emancypacji przymiotnika „tragiczny” „wymaga rewizji”. Odnotowany przez niego proces był wszak tyleż zjawiskiem nowym, ile konsekwencją przemieszczania się pojęć i kategorii w obrębie paradygmatu nowożytnego. Jak wiemy,

Dominująca pozycja tragizmu w świadomości nowożytnej ma związek z oddzieleniem go od tragedii jako gatunku literackiego. Uwolnienie kategorii tragizmu od gatunkowych uwikłań

¹ K. Irzykowski, „Dostojny bzik tragiczności”, in idem, *Wybór pism krytycznoliterackich*, ed. W. Głowala (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975), 55, 58-59.

² Irzykowski pisał błyskotliwie: „i tragizm się mimikryzuje” – „wytępiony pod postacią lwów mści się i powraca w formie bakterii”. Ibidem, 63.

i jej ufilozoficznienie dokonało się na początku wieku [XIX – U.K.] na gruncie niemieckiej myśli idealistycznej³.

Lektura tekstów literackich, krytycznych czy publicystycznych, a także dotychczasowe ustalenia badaczy pozwalają uznać, że praktyka artystyczna, teoretyczne ustalenia w zakresie estetyki, pomysły filozoficzne i wypowiedzi o różnym stopniu specjalizacji współtworzyły matrycę aktualizacji, przekształceń i zaprzeczeń usankcjonowanego tradycją wzorca tradycji i sposobów rozumienia, definiowania i opisywania tragiczności oraz warunków jej konstytuowania się, przemian a nawet zaniku. Przynależąc do szeroko pojmowanego, a na przełomie XIX i XX wieku bardzo różnicującego się paradygmatu humanistycznego, tragedia/tragiczność/tragizm – jak przed laty wykazał już Bohdan Dziemidok, pamiętając o patronacie Artura Schopenhauera i Fryderyka Nietzschego, do których trzeba by dodać przynajmniej jeszcze Theodora Lippsa, a zapewne i Sørensa Kierkegaarda – były przede wszystkim kategoriami ontologicznymi czy antropologicznymi, a w dalszej dopiero kolejności estetycznymi. Jak można ująć sumująco w odniesieniu do ówczesnych autorów:

Tragizm był dla nich głównie określoną wizją życia ludzkiego, a więc kategorią światopoglądową, tragedia zaś najwyższą i najpełniejszą formą życia. Pojęcie „tragizm” używane było często zamiennie z pojęciami „wielkość”, „wzniosłość” i „piękno”⁴.

Ale także, co trzeba dodać – „niespełnienie”, „nieszczęście”, „walka sprzeczności”.

Choć „koniec XIX wieku wskrzesza pogrzebaną już na pozór tragedię”⁵, to ówczesne dyskusje często wyłaniają pytanie o jej możliwości w sytuacji, gdy:

³ E. Nawrocka, „Tragizm”, in *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, ed. J. Bachórz et A. Kowalczykowa (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991), 958. Warto również przypomnieć za autorką tego hasła, że „Problem tragizmu bywał rozwiązywany w w. XIX na podstawie sformułowanych przez estetyków niemieckich trzech podstawowych schematów: 1) nieuchronna zagłada wielkich wartości (typ tragizmu rozwinięty w dojrzałej twórczości Schillera); skazana na niepowodzenia walka człowieka z jakimiś nieznanymi siłami (jej wyrazem jest zinterpretowany przez Hegla tragizm w *Królu Edypie* Sofoklesa); 3) kolizja równouprawnionych racji (którą w opinii Hegla reprezentują Antygona i Kreon w *Antygonie* Sofoklesa)”. Ibidem. Władysław Tatarkiewicz twierdzi natomiast, że przez wiele lat po Arystotelesie „nie próbowano znaleźć obiektywnych właściwości tragizmu. I nie zaświtała myśl, że w tragizmie może chodzić o cechę nie tylko sztuki, ale samego życia. Można chyba przyjąć, że pierwszym, który myśl tę powziął, był Max Scheler. I że stało się to w roku 1915: w lat 2237 od śmierci Arystotelesa. Scheler implicite przyjął, że tragiczność jest kategorią nie tylko sztuki, ale i życia, nie tyle estetyczną, co etyczną”. W. Tatarkiewicz, „Tragedie i tragizm”, in Arystoteles, Dawid Hume, Max Scheler, *O tragedii i tragiczności*, trans. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, ed. W. Tatarkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976), 14.

⁴ B. Dziemidok, „Teoria tragizmu w estetyce okresu Młodej Polski (1890-1918)”, in *Studia z dziejów estetyki polskiej. 1890-1918*, ed. S. Krzemień-Ojak et K. Rosner (Warszawa: PWN, 1972), 59.

⁵ I. Sławińska, *Tragedia w epoce Młodej Polski: Z zagadnień struktury dramatu* (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1948), 65.

konflikt tragiczny tak często ma charakter wewnętrzny i nie jest związany z próbą sprostania zewnętrznym wobec jednostki siłom; człowiek zbyt słaby na konfrontację z przeciwnościami losu lub wiedziony religijną pokorą godzi się na rolę ofiary; wzrasta świadomość, że życiem nazbyt często rządzi przypadek, a nie konieczność⁶, a z drugiej strony – tragiczność oznaczająca osiągnięcie pełni ludzkich możliwości w pewnym sensie przestaje być tragiczna (Brzozowski), ale też „w świecie w którym wszystko jest tragiczne, właściwie nic nie jest tragiczne” (Sobeski)⁷.

Sytuacja konstytuująca się na przełomie wieku XIX i XX jest oczywiście kolejnym etapem przemian, jakie zachodziły w tym zakresie przez cały wiek XIX. Jak trafnie napisała Ewa Nawrocka,

Wiek XIX przenika poczucie totalnej tragiczności: czasu historycznego, historii narodowej, losu pokoleń, indywidualnych biografii, podstawowych momentów egzystencji (miłość, śmierć), a zarazem myśl o potrzebie i możliwości jego przewyciężenia przez restytucję naruszanego ładu bądź ustanowienie jego nowej postaci⁸.

Wojciech Gutowski, badając „dwie modalności młodopolskiego tragizmu 1) jako wartości kulturotwórczej oraz 2) jako kategorii integrującej różne poziomy bytowe świata”⁹, zwraca uwagę, że:

W Młodej Polsce współlistniają i przenikają się (jak warstwy tekstu w palimpseście) dwie odmiany tragizmu, nazwijmy je: **konwulsyjną** i **ekstатыczną**.

Tragizm **konwulsyjny** odsłania istnienie jako egzystencjalną pułapkę. Nieustające protesty człowieka uwikłanego w konflikt ze słowo-bytem, przypominają szamotaninę konwulsjonera i jedynie potęgują zło. [...]

Tragizm **ekstатыczny** natomiast wyraża pełnię, afirmację istnienia ze wszystkimi jego sprzecznościami, łączy człowieka z pozaindywidualną intensywnością życia. Jego hasłem może być dewiza bohaterki dramatu Micińskiego: „Odrodzenie ludzkości przez coraz większą tragedię!”¹⁰.

⁶ Vide B. Dziemidok, op. cit., 64-66, 75.

⁷ Vide ibidem, 90, 97; W. Szturc, „Tragedia i jej zanikanie w literaturze polskiej XVIII i XIX wieku: Kilka pytań i kilka odpowiedzi”, in *Problemy tragedii i tragizmu: Studia i szkice*, ed. H. Krukowska et J. Ławski (Białystok: Instytut Filologii Polskiej w Białymstoku, 2005), 97-104; M. Obrusznik-Partyka, „Pozytywistyczne wydziedziczenie tragizmu (?): Rekonesans”, in *Problemy tragedii i tragizmu*, 105-113; M. Dybizbański, *Tragedia polska drugiej połowy XIX wieku: Wzorce i odstępstwa* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009), 9-14; D. Kielak, *Figury kryzysu: Rzeźba w młodopolskiej powieści o artyście* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2007), 178-193.

⁸ E. Nawrocka, op. cit., 958.

⁹ W. Gutowski, „Młodopolski palimpsest tragiczności”, in *Problemy tragedii i tragizmu*, 116.

¹⁰ Ibidem, 118. Cf. „Łatwo zauważyć, że naczelną figurą tragizmu konwulsyjnego jest antynomia (ściślej: kolisko, sekwencje antynomii), zaś główną figurą tragizmu ekstатыcznego: oksymoron (jedność przeciwieństw). Warto dodać, że w obu wersjach tragizmu ważną funkcję pełni jeden z kluczowych, archetypicznych wzorów imaginacji epoki: dwutaktowy ruch wertykalny: zejście w głąbię (*katodos*) i wchodzenie wwyż, wzlot (*anodos*)”. Ibidem, 122.

Możliwy był – o czym poniżej – także inny wariant wskazanego w finalnym cytacie projektu: postulowanie odrodzenia ludzkości poprzez opisanie współczesnych projektów etycznych jako tragedii kultury oraz skonfliktowanych z nią jej twórców i bohaterów.

1.

Mając przekonanie o złożoności i wadze zarysowanych powyżej kwestii, chciałabym się ku nim przybliżyć, uzupełniając dotychczasowe ustalenia badaczy o jeden zapomniany przykład – dorobek Walerego Gostomskiego (1854-1915), sytuującego się na pograniczu pozytywistyczno-młodopolskich wpływów wykorzystywanych do samodzielnych zadań skoncentrowanych na literaturze (kulturze) polskiej i powszechnej oraz na promocji zagrożonych kryzysem chrześcijańskich fundamentów Europy. Z bogatego zbioru tekstów autora wybieram tylko te, które już swoim tytułem sygnalizują związek z tragedią/tragizmem/tragicznością, oraz studia dopełniające podejmowane w nich zagadnienia¹¹. Powikłanie linii problemowych w pracach Gostomskiego, autorskie rozkładanie akcentów, znaczenie i zakres zagadnień skłaniają mnie do skoncentrowania uwagi przede wszystkim na artykułach o Nietzschem i Tołstoj¹². Wysoka frekwencyjność pojęć z interesującego mnie zakresu oraz ich funkcjonalność w wypowiedziach Gostomskiego – np. *Tragiczność w życiu i poezji*, 1904; *Tragedia artysty (Ryszard Wagner i jego ideał artystyczny)*, 1904; *Tragedia myśliciela (Fryderyk Nietzsche i jego ideał humanitarny)*, 1906; *Tragedia sumienia (Lew Tołstoj i jego ideał etyczny)*, 1908¹³; *Tragedia duszy polskiej. Stanisław Wyspiański i jego ideał duszy narodowej*, 1912¹⁴ – pozwalają dostrzec, że były one przez niego wykorzystywane zgodnie z ogólną, chciałoby się powiedzieć: dwubiegunową, zasadą nadawania im szczególnego znaczenia i obniżania tegoż poprzez modulacje ilościowe (nadużycie) i jakościowe

¹¹ „Gostomski Walery”, in *Bibliografia Literatury Polskiej „Nowy Korbut”*, vol. 14: *Literatura pozytywizmu i Młodej Polski*, ed. Z. Szwejkowski, J. Maciejewski et al. (Warszawa: PIW, 1973), 120-123; J. Rużyło-Pawłowska, „Gostomski Walery”, in *Polski Słownik Biograficzny*, vol. 8 (Wrocław – Kraków – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959-1960), 369-370.

¹² Studia o Nietzschem i Tołstoju wysoko ocenił między innymi Henryk Galle, znajdując w nich argumenty na to, że mimo hołdowania ideałom chrześcijańskim nie jest Gostomski bynajmniej stronnicy. Vide H. Galle, „Walery Gostomski «Z przeszłości i terażniejszości»”, *Książka*, no. 4 (1904): 139.

¹³ Większość przywołanych tu i w innych miejscach mojego artykułu prac Gostomskiego jest interesującym przykładem młodopolskiego „portretu duchowego twórcy”, przekształcającego pozytywistyczny model portretu literackiego miniaturyzującego monografię typu życie i dzieło. Vide M. Głowiński, *Ekspresja i empatia: Studia o młodopolskiej krytyce literackiej* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997), 138.

¹⁴ Zwłaszcza tekst o Wyspiańskim, podejmujący problematykę narodową, wymaga osobnego podejścia. Ten artykuł był już przedmiotem badania i wysokiej oceny Michała Głowińskiego. Vide M. Głowiński, *Ekspresja i empatia*, 327-351. O innych pracach krytyka vide T. Weiss, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914* (Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; PWN, 1961), 29-33.

(synonimizowanie i brak pojęciowej precyzji). Zarazem jednak zasada ta stosowana jest przez Gostomskiego z inwencją, służy trafnym diagnozom kulturowym i przekraczaniu ograniczeń ówczesnego języka krytyki. Jak pisał przed laty Michał Głowiński, ówczesni krytycy:

chętnie posługiwali się terminologią ogólną, czerpaną z różnych nauk, socjologii, filozofii, psychologii, historii, sięgali zaś po formuły metaforyczne wówczas, gdy przystępowali do opisu dzieła literackiego. Po prostu nie mieli narzędzi, jakimi mogli operować; instrumentarium krytyczne, za pomocą którego dałoby się je opisać, było stosunkowo ubogie¹⁵.

Wypracowywanie metody i poszukiwanie narzędzi było, jak sądzę, jeszcze trudniejsze, gdy krytyka literacka przeradzała się w krytykę kultury, a tak właśnie było w przypadku studiów Gostomskiego. Odwołania do tragedii i tragiczności jako figur służących diagnozie problemów współczesności (będących i quasi-terminami, i metaforami) jest więc nie tylko świadectwem ulegania przez autora pojęciowym modom, ale przede wszystkim dowodem wysiłku wypracowywania własnej „metody budowania krytycznego dyskursu”¹⁶. Przypomnijmy przy tym, że terminologia krytycznoliteracka jest:

sprawą kluczową przy rozpatrywaniu stosunków łączących retorykę z systemem pojęciowym. [...] Terminy to jakby miejsca ścisłego sklejenia obu płaszczyzn: w planie retoryki należą one do najbardziej stylistycznie wyrazistych („nacechowanych”) elementów wypowiedzi, zarazem ich znaczenia są w obrębie systemu pojęciowego punktami węzłowymi, ośrodkami, wokół których krystalizują się zasadnicze idee doktryny krytycznej¹⁷.

Dla „doktryny krytycznej” Gostomskiego ważne jest przede wszystkim badanie i promowanie wartości etycznych współwystępujące wszak z poszanowaniem piękności formy (choć bez akceptacji hasła „sztuka dla sztuki”) i pozbawione ideologicznego czy dydaktycznego nacisku¹⁸. Co ważne ponadto, autor

¹⁵ M. Głowiński, „Próba opisu tekstu krytycznego”, in *Badania nad krytyką literacką*, seria druga, ed. M. Głowiński et K. Dybiak (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1984), 76.

¹⁶ Ibidem, 85.

¹⁷ J. Sławiński, „Krytyka jako przedmiot badań historycznoliterackich”, in *Badania nad krytyką literacką*, ed. J. Sławiński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974), 23-24.

¹⁸ P. Chmielowski, „Gostomski Walery, «Z przeszłości i teraźniejszości. Studia i szkice krytyczno-literackie», Warszawa 1904”, *Pamiętnik Literacki*, no. 1 (1904): 151-152; I. Chrzanowski, „Walery Gostomski, «Z przeszłości i teraźniejszości», Warszawa 1904”, *Tygodnik Ilustrowany* 1 (1904): 260; W. Hahn, „Wspomnienie pośmiertne”, *Pamiętnik Literacki* 13 (1914/1915): 427; B. Chlebowski, „Ś.p. Walery Gostomski”, *Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego VIII* (1915): 140; T. Grabowski, *Krytyka literacka w Polsce w epoce realizmu i modernizmu (1863-1933)* (Poznań, 1934), 163. Jako wyjątkową na tym tle należy potraktować opinię J. Flacha, który pisał o Gostomskim, że „ze wszystkich krytyków-estetyków, zajmujących się nowszą literaturą, jest on najbardziej chrześcijańskim, dokładniej mówiąc, katolickim. [...] W ogóle wygląda z tych kart natura dobra, łagodna, szlachetna, lecz – jak się to często przy takim temperamencie i usposobieniu zdarza – pochopna do optymistycznych złudzeń z jednej strony, a dobrotliwego moralizatorstwa upominania z drugiej”.

„okazywał zmysł estetyka, któremu nie wystarczał filologizm w epoce stosowanej psychologii”¹⁹. Już Piotr Chmielowski nazywał Gostomskiego „psychologiem-estetykiem”²⁰, a te psychologiczne skłonności czyniły go zapewne krytykiem empatycznym i uwrażliwionym na objawy podmiotowej ekspresji, której musi sprostać dyskurs krytyczny²¹. Osobna kwestia związana z perspektywą krytyczną Gostomskiego, a ważna w kontekście interesujących mnie zagadnień, to strategie popularyzatorskie. Trafnie pisał o nich Chmielowski:

[...] pełność tego stylu przechodzi często w rozwlekłość, skutkiem czego nie zawsze to, co jest istotnie świeżym pomysłem autora, utkwii w pamięci czytelnika, gdyż tuż obok tych oryginalnych, znajdzie dużo twierdzeń już spowszedniałych i w sposób powszedni wyrażonych. Ale niewątpliwą zaletą Gostomskiego jest jasność, przystępność i potoczność jego dykcji – wyborne zalety popularyzatorskie²².

Choć ustalenia dotyczą prac wcześniejszych niż te, którymi się zajmuję, uznaję ich zasadność także w odniesieniu do wszystkich pozostałych.

Wypada zacząć od pracy najwcześniejszej spośród powyżej wymienionych – *Tragiczność w życiu i poezji*. Jedno z inicjalnych pytań tekstu Walerego Gostomskiego brzmi: „Dlaczego nowoczesna poezja europejska nie wydaje wcale tragedii?”²³. Nie wokół niego jednak została zorganizowana wypowiedź autora. Jest to bowiem pytanie o chorobowy symptom zjawisk kulturowych. Krytyka interesuje zaś przede wszystkim ich złożony przebieg i genealogia (a chciałoby się wręcz rzec – etiologia). Dlatego wybiera diachroniczną perspektywę oglądu przemian „żywiołu tragicznego w życiu i w poezji różnych epok cywilizacyjnych” (T, 12), a przedmiotem jego namysłu są jakości konstytuujące tragedię – żywioł tragiczny, tragiczność, tragizm. Rozumiane są one przez niego jako synonimiczne i mają walor tyleż estetyczny, co antropologiczny.

Gostomski przekonuje, że „istnieją pewne stany i nastroje duszy ludzkiej, pewne przejawy czynów ludzkich, które krystalizują się bardzo różnokształtnie w poezji jako tragiczny ich żywioł” (T, 12) i są związane z dążeniem człowieka do najwyższych form rozwoju oraz z uznaniem bądź przecuciem istnienia potęg od człowieka silniejszych. Tragizm ujawnia się w konfrontacji „najwyższego stopnia spotęgowanego człowieczeństwa” (T, 14) z mocami poza- czy ponadludzkimi.

J. Flach, „Walery Gostomski, «Z przeszłości i terażniejszości»”, *Przegląd Polski* 152 (1904): 144. Vide J. Rużyło-Pawlowska, *Walery Gostomski*, 370.

¹⁹ T. Grabowski, op. cit., 163.

²⁰ P. Chmielowski, *Dzieje krytyki literackiej w Polsce, z przedmową B. Chlebowskiego* (Warszawa: Gebethner i Wolff, 1902), 413. Chmielowski podkreślał też, że Gostomski, znając teorię Taine’a, rzadko ją stosuje, „więcej do niego przemawia krytyka niemiecka, poszukująca «idei» dzieła”. Ibidem, 413.

²¹ Vide M. Głowiński, *Ekspresja i empatia*, 34.

²² P. Chmielowski, *Dzieje krytyki literackiej w Polsce*, 415.

²³ W. Gostomski, „Tragiczność w życiu i poezji”, *Pamiętnik Literacki*, no. 1 (1904). Dalej to źródło oznaczam skrótem T z numerem strony.

Pragnienie osiągnięcia i przekroczenia ludzkiej miary istnienia jest w tym ujęciu równoznaczne z poznaniem granic możliwości jednostki. Można zatem powiedzieć, że tragiczność służy szacowaniu ekstremów człowieczeństwa. Żywioł tragiczny rodzi się bowiem „z poczucia kresu przyrodzonego, jaki u szczytu swych dążeń napotyka najwyżej rozwinięte natury ludzkie w epokach najbujniejszego swego rozkwitu” (T, 27)²⁴. O ile więc tragedię, będącą poetyckim kształtem tak pojmowanych przeżyć duchowych, warunkuje „wysoka miara poezji i arcyzmu” (T, 10), o tyle tragiczność jest funkcją wysokiej próby ludzkich doświadczeń – głębokości przeżyć, skali aspiracji, horyzontu wolności.

Krytyk wskazuje ważne cywilizacyjne stadia zmiany warunków konstytuujących tragiczność życia (i – w dalszym planie – tragiczność w poezji). Szczególny moment to pojawienie się nowożytnego tragizmu, nieodłącznie związanego z kryzysem wiary w ideały chrześcijańskie i przecenianiem zdobyczy antropocentryzmu. Jak przypomina bowiem Gostomski, „chrześcijaństwo z natury swej zdaje się być przeciwieństwem tragiczności, pojętej [...] jako starcie dążeń ludzkich z przyrodzoną ograniczonością najpotężniej i najwyżej nawet rozwiniętych typów naszego jestestwa ziemskiego” (T, 14). Jego trafna uwaga zgadza się z sądami dzisiejszych badaczy. Romana Kolarzowa pisze na przykład:

W moim przeświadczeniu tkwiąca w każdej myśli religijnej nauka o warunkach życia godziwego, każde obecne w historii filozofii pytanie o sens życia, wraz z towarzyszącymi mu zaleceniami są ofertami korekty determinant cierpienia i próbami mediacji – oswojenia lub uchylenia – jawności skandalu, jakim jest świadomość (lub przedświadoma intuicja) tragiczności²⁵.

Kiedy następuje kres ufności w opatrność i nadwątlenie nadziei na życie pozaziemskie, rodzi się nowa postać żywiołu tragicznego:

Wynika on teraz ze starcia najwyżej spotęgowanych dążeń człowieka nie z fatalizmem greckiej *n a n k e*, lecz z fatalizmem własnych jego namiętności ziemskich, które łamią skrzydła jego ducha, w nadziemskie unosząc je sfery [T, 16].

Pierwsze sygnały takiej zmiany przyniosła inicjalna faza nowożytności, a więc przełom renesansowy, kolejne to – Wielka Rewolucja Francuska i pozytywizm. Gostomski nie jest w swoich wywodach precyzyjny, ale jest konsekwentny. Pokazuje kryzys kultury nowoczesnej jako obniżanie się ideałów ludzkości i degradację żywiołu tragicznego – „odtąd tragiczność coraz bujniej rozwijała się w życiu i poezji, tragiczność zwątpienia, tragiczność powstających przeciw duchowi żądz i namiętności” (T, 16). W ten sposób sprzeczności wyводу krytyka (powtarzająca się konstatacja o zanikaniu żywiołu tragicznego i powyższe przeświadczenie

²⁴ Vide „Przemocą nieomal narzuca się nam stąd wniosek, że byt ziemski nie może w pełni zaspokoić pragnień człowieka i to najwyższych, najszlachetniejszych jego pragnień” (T, 27).

²⁵ R. Kolarzowa, *Przekroczyć estetykę: Tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce początku XX wieku* (Kraków: Universitas, 2000), 40.

o jego zintensyfikowaniu) ujawniają zdecydowaną zmianę kryteriów definiowania. Gostomski nie dba tu o dookreślenie różnicy między tragizmem starożytnym a nowożytnym. Skupia się raczej na wykazaniu ambiwalencji i przeciwieństw rządzących życiem zawieszonym między dwoma porządkami: boskim i ludzkim. Kwestionowanie pierwszego z nich jest następstwem zawierzenia przez człowieka własnym możliwościom i władzom.

W innym tekście Gostomskiego znajdujemy jednak bardzo interesujące uzupełnienie tych kwestii²⁶. Dokonuje się to poprzez odwrócenie perspektywy patrzenia na relację zależności między sposobami ustalania i manifestowania ludzkiej wolności a poczuciem lub faktem tragiczności istnienia. W ujęciu Gostomskiego ważne okazuje się wykazanie współbieżności przekształceń (i dekompozycji) idei *humanitas*²⁷ oraz autentyczności lub zafałszowań tego, co można nazwać zmysłem czy intuicją tragiczności. Na marginesie należałoby dodać, że krytyk w tym i w innych swoich tekstach nie zawsze dostrzega (lub nie zawsze zaznacza) różnicę między tragicznością jako własnością ludzkiej kondycji a tragicznością jako własnością bytu²⁸. Obie te możliwości bądź nakładają się na siebie, bądź wzajemnie się warunkują.

Zdaniem Gostomskiego, od czasów odrodzenia

idea człowieczeństwa, czyli idea humanitarna w dwojakiej występuje postaci: jako dążność do jak najpełniejszego rozwoju jestestwa ludzkiego w czysto ziemskim zakresie, oraz jako wiara w nadziemskie jego przeznaczenia, w jego stosunek do Boga i w wynikające stąd jego stanowisko wobec świata [FN, 243].

Ambiwalencja jednostkowej wolności generuje kryzys wartości chrześcijańskich, pozornie otwiera miejsce na tragizm (konfrontacja ludzkiego z boskim), w istocie przynosi jego banalizację, a nawet zaprzeczenie. Wywyższenie człowieka osłabiające lub znoszące rygorystykę napięcia między swobodą a zależnością wyzwala ludzkie słabości i obniża zdolności doskonalenia, a odrzucenie ideałów chrześcijańskich skutkuje tęsknotą za nimi. „Tragiczność zwątpienia” jest zatem przeciwieństwem żywiołu tragicznego jako objawu maksymalistycznych dążeń człowieka, a powszechne nadużywanie słowa „tragiczny” (T, 29) dowodem braku zrozumienia istoty tragiczności. Heroizm i wzniosłość wzmocnione pychą przeradzają się w znikczemnienie – zatracenie w służącym namiętnościom materializmie.

²⁶ W. Gostomski, „Fryderyk Nietzsche jako przedstawiciel antychrześcijańskiego humanitaryzmu”, in idem, *Z przeszłości i teraźniejszości: Studia i szkice krytyczno-literackie* (Warszawa: Gebethner i Wolff, 1904). Dalej to źródło oznaczam w tekście skrótem FN z numerem strony.

²⁷ Krytyk nie używa tego pojęcia, ale sposób, w jaki rozumie i kontekstowo stosuje pojęcia „idea humanitarna” czy „humanitaryzm”, pozwala uznać, że ma on na myśli tę usankcjonowaną tradycją ideę antropologiczną.

²⁸ Vide R. Kolarzowa, op. cit., 45.

Gostomski wykazuje, że nowoczesność może być odczytywana jako spiralny ruch ujawniania się antynomii antropocentryzmu – opartych na współlistnieniu wielkości i małości człowieka. Skutkiem nadmiernego zawierzenia człowiekowi sobie i własnej wolności jest kwestionowanie lub odrzucenie ideałów chrześcijańskich. Stwarza to szansę na powrót „pogańskiego humanitaryzmu” (FN, 247)²⁹, który od czasów renesansu podlega wszak demokratyzacji, a więc obniżaniu i banalizacji wartości, jego dysponentami nie są już elity intelektualne czy artystyczne, a „szerokie warstwy mieszczaństwa” (FN, 244). Konkluzja wybrzmiewa mocno:

Dawny Grek, ubóstwiając swą tak wspaniale rozwiniętą naturę ludzką, miał jednak poczucie jej ograniczoności i odczuwał intuicyjnie unoszącą się ponad nią wyższą potęgę, która taką wzniosłą grozą tragiczną nad życiem jego zaciążyła. Typowy przedstawiciel współczesnego humanitaryzmu, sfilistrzały pracownik nowożytnej kultury nie ma ani cienia podobnych uczuć: żyje zadowolony z siebie i ze świata, ze swych maszyn, kolei, telegrafów, ze swego dobrobytu i komfortu; tragiczność poczytuje tylko za jeden ze środków rozrywki, a żadnej wyższej potęgi nad sobą nie uznaje [FN, 246].

Zespół tych kryzysowych objawów kultury nowoczesnej zainicjowanych renesansem i skumulowanych w drugiej połowie XIX wieku określa Gostomski mianem „antychrześcijańskiego humanitaryzmu”. Przecenianie tak pojętej idei humanitarnej przynosi, według Gostomskiego, zgubne skutki etyczne, psychologiczne i kulturowe:

[...] wiarę zabrała im filozofia racjonalistyczna, filozofię zabiła w nich wiedza pozytywna, a wiedzę pozytywną w rozlicznych jej zastosowaniach pochłoniął przeważnie mechanizm jednostronnej kultury materialnej. [...]

[...] nic zgoła nie wiemy i wiedzieć nie chcemy o tym, co jest poza życiem materialnym, poza materialną przyrodą, a wskutek tego nie czujemy też tych potężnych pragnień i porywów, które po wszystkie czasy unosiły ludzi aż do kresów przyrodzonego człowieczeństwa i w epickim heroizmie, czy w tragicznej grozie sięgających poza te kresy wysiłków okazywały całą moc i wzniosłość wewnętrznej ludzkiej natury. [...]

Oto przypuszczalne rozwiązanie postawionego na wstępie pytania: dlaczego nie mamy tragedii za dni naszych? Dlatego, że nie ma ich w życiu, ściślej się wyrażając dlatego, że w duszach ludzkich nie ma żywiołu tragicznego, z którego one wynikają.

Oczywiście mowa tu nie o tragediach literackich, tak dziś jak po wszystkie czasy sztucznie wedle reguł układanych, chodzi tu o natchnienie tragiczne z rzeczywistego, twórczego odczucia prawdy życiowej wysnute [T, 29; podkreśl. U.K.].

2.

Rozpoznanie to wymaga uzupełnienia uwagami, które pojawiają się u krytyka w innym miejscu. W tekście o Fryderyku Nietzsche Gostomski dowodzi, że „obłuda, a zarazem ułuda wielka współczesnego życia kulturalnego” (FN, 247)

²⁹ Banalizację tej idei świetnie oddaje stosowane przez Gostomskiego określenie „wolnomyślny humanitaryzm” (FN, 246).

wynika przede wszystkim z „zapoznania zasadniczego przeciwieństwa między żywiołami chrześcijańskiego i pogańskiego humanitaryzmu” (FN, 247), a jej podstawą jest to, że współczesny brak poszanowania wartości chrześcijańskich nie wyklucza bynajmniej selektywnego ich uznawania, o ile mogą być „rękojmnią ładu społecznego” (FN, 246).

Pesymistyczne rozpoznania Gostomskiego mają wyraźnie oznaczony zakres i odnoszą się do przeszłości i jej skutków w teraźniejszości, która wszak jest też czasem „zwrotu nowego”, charakterystycznego dla „modernizmu artystycznego i ideowego” (T, 31), opartego na przekraczaniu pozytywistycznych ograniczeń i nadziei na odradzenie się żywiołu tragicznego. Powiązane jest to u krytyka z wiarą w dążenia ludzkich dusz – „Rwać się one będą wciąż ku szczytom, choćby nigdy ich dosięgnąć nie miały. Na tym polega rozgrywająca się tu na ziemi wiekiusta tragedia ducha ludzkiego” (T, 32).

Taką duszą, ale też głównym przedstawicielem antychrześcijańskiego humanitaryzmu jest dla krytyka Fryderyk Nietzsche. Oryginalność spojrzenia Gostomskiego na wybitnego filozofa polega przede wszystkim na wykazaniu podstawowej sprzeczności, która wynika z faktu bycia najdoskonalszym wyrazicielem i krytykiem własnej kultury jednocześnie³⁰. Ale także na tym, że w tekstach polskiego autora tak duże znaczenie przyznaje się rozwarstwieniu kultury współczesnej na dominujący materialistyczny i unieważniany chrześcijański porządek aksjologiczny oraz na powikłanie relacji między ich komponentami. Wbrew chaosowi ówczesnej kultury i zauważanej niespójności poglądów filozofa Gostomski usiłuje przywracać hierarchię ważności podejmowanych kwestii. Wyraźnie zatem zaznacza, że myśl Nietzschego w pierwszej kolejności uwyrażnia znaczenie oporu wobec „wrogiej chrześcijaństwu lub lekceważącej je zupełnie, zaufanej bezgranicznie w sobie samej, w zdobyczach rozumu swego, swej wiedzy i swej kultury materialnej” (FN, 251) myśli człowieka współczesnego, przynoszącej obniżenie wszelkich ideałów i wartości duchowych, a w dalszej – sprzeciwu wobec chrześcijaństwa deprecjonującego znaczenie witalnej energii człowieka i życia w ogóle. Co ciekawe, ten wysiłek rozdzielania różnych aspektów kultury współczesnej będących obiektem krytyki i negacji Nietzschego przynosi efekty inne od zamierzonych, bo dyskurs Gostomskiego nie jest w stanie sprostać złożoności i zawiłościom refleksji kulturowej filozofa. Nieudana próba hierarchizowania kwestii wobec siebie komplementarnych uwyrażnia raczej nierozdzielność w projekcie Nietzschego procesu różnicowania i identyfikowania odmiennych jakości kultury współczesnej, przeciwstawiania ich sobie w diagnozie oraz uwspółrzedniania

³⁰ Interesującym zadaniem byłoby usytuowanie poglądów Gostomskiego na tle nurtów recepcji Nietzschego w Polsce, tym bardziej że w syntetycznej pracy Marty Kopij nie są one analizowane. Vide M. Kopij, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883-1918. Struktura recepcji* (Poznań: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005).

w krytyce i opartych na niej pomysłach alternatywnych/odrodzieńczych, zwłaszcza idei nadczłowieka. Czytamy u Gostomskiego:

Tutaj nasuwa się nam jedno pytanie, o które powyżej raz już potrąciliśmy. Czy **paradoksalność** idei Nietzschego nie wynika czasem z paradoksalnego nastroju duszy, która chrześcijańską w gruncie dążność do nieskończonych, nadziemskich zadań bytu usiłowała zaspokoić w skończonym, ziemskim zakresie?

[...] Sądzę, że po tym wszystkim, co wyżej rzezono z pewnym prawdopodobieństwem twierdząco możemy odpowiedzieć na to pytanie. **Utraciwszy wiarę w ideał chrześcijański, instynktownie poszukiwał Nietzsche jakiegось beźmiernie rozległego jego równoważnika, ale poszukiwał go wyłącznie w obrębie panującego wszechwładnie nad kulturą i wiedzą współczesną bezbożnego, materialistycznego humanitaryzmu** [FN, 269-270; podkreśl. U.K.].

Przekonanie to pozwala Gostomskiemu nie tylko bronić Nietzschego przed potępieniem i zarzutami egoizmu, ale też dostrzegać w jego projekcie antropologicznym znaczenie „idei surowego, niemal ascetycznego panowania nad sobą” (FN, 271), a w pogardzie dla „spogańszczałego humanitaryzmu” (FN, 272) widzieć pokrewieństwo ze stworzoną przez Ernesta Hello satyrą na „człowieka miernego, *l'homme mediocre*” (FN, 273)³¹. Niechęć wobec „pospólności ludzkiej” sprawia, że Nietzsche – mimo ostrej krytyki chrześcijaństwa – może okazać się obrońcą „godności człowieczeństwa” (FN, 273). Taki przewód myślowy nie służy bynajmniej ujednoznacznieniu Nietzscheańskiego projektu antropologicznego, lecz sprzyja potwierdzeniu, że powikłanie dyskursu, pomieszanie pojęć przeciwstawnych bądź ich synonimizacja są immanentną cechą wywodów Nietzschego żywo reagującego na chaotyczną niestabilność i zmienność kształtującej go kultury. Podążając tropem meandrycznych tekstów filozofa, Gostomski stwierdza:

Napotyamy tu nową ilustrację jego dążeń, mających wspólne źródło z dążeniami spogańszczałego humanitaryzmu naszej epoki, ale w dalszym swym rozwoju stających się jego zaprzeczeniem zarówno w wybujałej potworności wysnutych zeń konsekwencji, jako też w towarzyszącej im tak dziwnie szlachetnej pogardzie dla wszelkich rzeczy niskich, podłych i nikczemnych, które tak potężnie i tak przeważnie panują nad całym życiem społecznym obecnej Europy [FN, 272-273].

Jak wynika z lektury krytyka, przekraczanie „spogańszczałego humanitaryzmu”, które pozwala Nietzschemu ocalać ludzką godność i pośrednio poświadczać znaczenie zdeprecjonowanych wartości chrześcijańskich, dokonuje się poprzez ryzykowne zintensyfikowanie odwagi i pychy człowieka współczesnego, który

³¹ Na znaczenie tego zestawienia zwracała już uwagę Ewa Paczoska. Vide E. Paczoska, „Dekonstrukcje i integracje. Idea «humanitas» w nurtach antropologii polskiego modernizmu lat 1864-1914”, in „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, pt. I: *Paradygmaty – Tradycje – Profile historyczne*, ed. A. Nowicka-Jeżowa (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2009-2010); W. Gostomski, „Ernest Hello jako człowiek, myśliciel i pisarz”, *Przegląd Polski* 142 (1901): 394-424.

potęgą swego rozumu pragnie obalać wartości zastane i konstytuować nowe³². Można by w tym widzieć potwierdzenie słusności słów Piotra Chmielowskiego, który pisał o krytyku:

[...] p. Gostomski w religijności swojej nie jest ani ciasnym, ani też fanatycznym. Odróżnia on starannie wiarę od obrządku, a moralność od osób, dogmat od czasowych zarządzeń kościelnych; nie cierpi bigoterii, świętoszkostwa i obłudy a hierarchię choćby najwyższą poddaje krytyce³³.

Na prawach dygresji warto zaznaczyć, że sposób rozumowania Gostomskiego wydaje się pokrewny pytaniu, które stawia Wojciech Gutowski: „Czy rzeczywistość opozycja: tragiczne (czyli Dionizyjskie) – nietragiczne (czyli chrześcijańskie) jest charakterystyczna dla Młodej Polski?”³⁴. Odpowiedź badacza brzmi:

Wydaje się, że moderniści częściej tworzyli „tragiczną teologię”, wedle której podstawowy konflikt (rozdarcie) przenika i odwiecznie jątrzy zarówno człowieka, jak i Boga. [...] Uwewnętrznienie tragicznych konfliktów, prezentacja **życia wewnętrznego** jako psychomachii rozjątrzonych, nieusuwalnych sprzeczności, tragiczna wizja relacji społecznych, teologia antynomii i *coincidentiae oppositorum* (Bóg – człowiek, Stwórca – Chrystus, szatan i Chrystus w człowieku) – tworzą szczególnie obraz świata, który mógł porażać daremnością buntu, ale też prowokować do tworzenia zupełnie nowych wzorów heroizmu³⁵.

Powróćmy do wątku głównego. Dla trudnych do pogodzenia sprzeczności myśli i biografii Nietzschego szuka Gostomski adekwatnych formuł. Pytając o chorobę filozofa, która zgodnie z kodami epoki może tu być potraktowana jako metafora kultury bądź uwikłania w kulturę, krytyk bierze pod uwagę uwarunkowania genetyczne, ale też myśli o niej jako o efekcie „rozwoju umysłowego” (FN, 274). Pozwala mu to pisać:

[...] jakiegokolwiek jednak przypiszemy znaczenie tej **katastrofie tragicznej** w życiu, oszalałego już przedtem pychą rozumu myśliciela, trudno powstrzymać się od uznania w niej jakiegoś zrzędzenia opatrznego, które druzgoce gromem najokropniejszej ułomności ludzkiej umysł, głoszący bezgraniczną potęgę jestestwa ludzkiego w ideale nadczłowieka ujawnić się mającą [FN, 274; podkreśl. U.K.].

Jakkolwiek „katastrofa tragiczna” przykuwa uwagę, to Gostomski nie zaprzestaje wypróbowywania innych jeszcze możliwości nazywania aktywności Nietzschego, a w zakończeniu tekstu bardziej wybrzmiewa jednak inna kategoria gatunkowa

³² Interesujące wydaje się przemyślenie uwag Gostomskiego w kontekście pracy Karla Jaspersa „Nietzsche a chrześcijaństwo”, in idem, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, trans. Cz. Piecuch (Warszawa: PWN, 1991), 173-256.

³³ P. Chmielowski, *Gostomski Walery*, 152; I. Chrzanowski, *Walery Gostomski*, 260.

³⁴ W. Gutowski, *Młodopolski palimpsest tragiczności*, 123.

³⁵ Ibidem, 124, 125.

i estetyczna. Krytyczne nastawienie Nietzschego do kultury współczesnej kwalifikuje Gostomski jako satyryczne, a zarazem w artystycznych pomysłach filozofa (za taki uważa przede wszystkim ideę nadczłowieka) widzi „mimowolną satyrę na cały współczesny rozwój kulturalny” (FN, 275).

Intuicje dotyczące Nietzschego potwierdza Gostomski w kolejnym tekście poświęconym temu filozofowi. W *Tragedii myśliciela*³⁶ krytyk pokazuje autora *Narodzin tragedii* jako tego, który wbrew intelektualizmowi swojej epoki staje się „odkrywcą dionizyjskiego pierwiastku życia” (TM, 484), odnowiciela wartości tragedii, świadczącej o „najwyższym spotęgowaniu żywiołowego, poza brzegi indywidualizmu przelewającego się człowieczeństwa” (TM, 485) i animatora „kultury tragicznej” będącej opozycją do „kultury racjonalistycznej” (TM, 485)³⁷. W swojej lekturze bliski jest Gostomski ustaleniom dzisiejszych badaczy. Jak przypomina Zbigniew Kaźmierczak, warto pamiętać, że

Nietzsche, filozofując na temat tragedii (tragizmu, tragiczności), odnosi się zarówno do nieszczęść (cierpienia, zła, tragizmu), jak i do tragedii jako greckiej, starożytnej sztuki dramatycznej. Nietzsche pojmował zarówno tragiczność, jak i tragedię grecką jako wyraz i przedłużenie rytu dionizyjskiego. [...] Tak więc zarówno ryt dionizyjski, jak tragedia grecka jest w oczach Nietzschego przejawem **tego samego fenomenu**: wielkiej afirmacji rzeczywistości, „rozkoszy istnienia” pomimo i **wraz** z pełną świadomością okropności, jaką to istnienie zawiera³⁸.

Nietzscheańska filozofia tragedii to wszakże tylko jeden z wątków, i to nie najważniejszych, podejmowanych przez krytyka, a związanych z tytułowym pojęciem tragedii. Uwagę Gostomskiego przykuwają przede wszystkim sprzeczności zauważalne w dyskursie krytycznym Nietzschego oraz ujawniające się w jego biografii i dziele układy przeciwieństw:

Ale czyż pragnienia owe zwrócone ku temu, co bezpośrednie, instynktowne, żywiołowe w naturze ludzkiej, nie pozostawały w rażącym przeciwieństwie z istotnym charakterem tego typowego intelektualisty, który przez całe życie oddychał abstrakcją i przeniknięty był do najwyższego stopnia samowiedną, nieinstynktowną kulturą umysłową? [...]

Przeciwieństwo to stanowiło istotnie znamieny rys dążeń Nietzschego, rys wysoce tragiczny, który w pełnym swym rozwinięciu da nam poznać jedną z najbardziej wstrząsających tragedii ideowych, jakie kiedykolwiek rozegrały się pod czaszką myśliciela [TM, 491; podkreśl. U.K.].

Bezwzględne zaufanie do własnej myśli stoi u Nietzschego w przeciwieństwie do radykalnej krytyki współczesnego racjonalizmu i promowania wartości witalistycznej energii życia. To ważna opozycja, za pomocą której próbuje Gostomski

³⁶ W. Gostomski, „Tragedia myśliciela (Fryderyk Nietzsche i jego ideał humanitarny)”, *Biblioteka Warszawska* 1 (1906). Dalej to źródło oznaczam skrótem TM z numerem strony.

³⁷ Vide B. Baran, „Metafizyka tragedii”, in F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, trans. et ed. B. Baran (Kraków: Inter Esse, 1994), 7-13.

³⁸ Z. Kaźmierczak, „Nietzscheańska filozofia tragedii, czyli o upokorzeniach, jakie niesie filozofia”, in *Problemy tragedii i tragizmu*, 20.

opisać fenomen nietzscheanizmu. Inne, komplementarne wobec siebie i pozostające w różnych wobec siebie relacjach, zależności to: wychowanie w domu ojca-pastora a pogarda dla chrześcijaństwa i tradycji w ogóle; niemieckość a rzekomo polskie („egzotyczne”) pochodzenie; miłość życia rozumiana jako „pragnienie doskonałej pełni sił życiowych” (TM, 491) a posądzenie o zachęcanie do używania zmysłowego; postulowanie prawdziwego człowieczeństwa a poświadczające małość człowieka diagnozy kultury; kult ludzi wyższych a brak „optymistycznej wiary w przyszłe doskonałe szczęście ludzkości” (TM, 499); poszanowanie dla życia i rzeczywistości a kreacja ideałów i uleganie im³⁹.

Ostatnia z wymienionych par przeciwieństw jest w ocenie Gostomskiego podstawą tragedii myśliciela. Krytyk wykazuje, że oparty na bezwzględnym zawierzeniu własnej myśli projekt intelektualny Nietzschego uzyskiwał ważne wzmocnienie w aktywności artystycznej. To w kondycji poety-myśliciela kumulował zatem ten typ sprzeczności, który krytyk skłonny jest określać jako tragiczny. Gostomski dba o wykazanie ich złożoności. Po pierwsze zalicza Nietzschego do grona poetów „bezwiednych”, którzy „aż nadto często tracą [...] z oczu granicę, oddzielającą świat ich fantazji od świata rzeczywistego” (TM, 499). Po drugie – przypomina: „Ale był to poeta intelektualista, jakiego dotąd chyba świat nie widział, t.j. poeta, który nie z wrażeń życiowych, lecz z idei oderwanych snuł wątek swych natchnień” (TM, 500). W efekcie miał do zaoferowania tylko „odbicia własnych [...] pragnień” (TM, 500).

3.

Regule testowania sprzeczności podporządkowuje Gostomski także lekturę tekstów i biografii Lwa Tołstoja. Krytyk pokazuje go jako „osobliwość” kultury europejskiej⁴⁰, człowieka „paradoksalnych idei i dziwacznych postępów” (TS, 248)⁴¹. Wielki pisarz i wybitny przedstawiciel kultury swoich czasów, który zadziwił Europę spektakularnym powrotem do źródeł kultury ludowej, chłopskim strojem i propagowaniem utopii etycznej kultywowanej w odosobnieniu

³⁹ W tym przede wszystkim upatruje Gostomski przyczyn głębokiego zawodu, jaki przeżył Nietzsche w odniesieniu do autorów, których pierwotnie podziwiał – Schopenhauera i Wagnera. Jak pisze krytyk, filozof „widział w nich nie ludzi genialnych, jakimi oni istotnie byli, lecz niejako wcielenie samego geniuszu ludzkości, ucieleśnione jej ideały najwyższe” i nie potrafił uszanować różnic, jakie pojawiały się między jego wyobrażeniami na ich temat a prawdziwymi aspektami ich myśli i aktywności.

⁴⁰ W. Gostomski, „Tragedia sumienia (Lew Tołstoj i jego ideał etyczny)”, *Biblioteka Warszawska* 1 (1908): 245, 248. Dalej to źródło oznaczam skrótem TS z numerem strony.

⁴¹ O polskich zainteresowaniach Tołstojem w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku vide B. Białokozowicz, *Lwa Tołstoja związki z Polską* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1966) (tu też bogata bibliografia); idem, *Z polskiej karty Lwa Tołstoja. Nowe i zapomniane o Tołstoj i jego percepcji w Polsce* (Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2003). W żadnej z tych prac autor nie przywołuje Walerego Gostomskiego. W kontekście podejmowanych przeze mnie zagadnień wart przypomnienia jest popularny zarys monograficzny: L. Belmont, *Lew Tołstoj. Życie i dzieła. Zarys biograficzno-krytyczny* (Kraków: Księgarnia D. E. Friedleina, 1904).

w Jasnej Polanie, staje się dla krytyka poznawczym wyzwaniem, ale też kolejnym przykładem tragicznego losu odsłaniającego głęboki kryzys kultury europejskiej:

Żył on, tworzył i działał w pełni kulturalnego rozwoju naszej epoki, a jako indywidualność psychiczna i twórcza, czerpał swe soki odżywcze z jakowegoś, że się tak wyrażę, społecznego podglebia kultury. **Czy stąd nie musiała wynikać kolizja, stanowiąca istotę tołstojowskiego paradoksu, a może zgoła tołstojowskiej tragedii?** Określam ją tu z góry jako *tragedię sumienia* i w następstwie postaram się wykazać na czym ona polega w życiu genialnego epika rosyjskiego, a także w życiu podziwiającej i krytykującej go Europy [TS, 249; podkreśl. U.K.].

Pierwszą płaszczyzną, na której dookreśla się warunki i sens tej tragedii, jest – jak wynika z tekstu Gostomskiego – Tołstojowska krytyka kultury. Autor studium eksponuje w niej podstawową sprzeczność – świetnie wykształcony pisarz i obywatel współczesnej kultury odrzuca ją jako pustą grę pozorów podszytą moralnym fałszem; arystokrata zżyty z ideałami swojej sfery staje się „chwalcą pierwotnej prostoty” (TS, 255) i wartości „prostego, pracującego ludu” (TS, 253), wydobywającym duszę ludu spod powierzchni „zwyrodniałej, zmartwiałej wewnętrznie cywilizacji” (TS, 262). Krytyk wykazuje, że niechęć czy wręcz wrogość do otaczającego świata była objawem wysublimowanego idealizmu i wyrastała z potrzeby „przeszacowania wartości życiowych” (TS, 267) i promowania „świata pracy i trudu w przeciwstawieniu do samozwańczo wielkiego świata zabawy, zbytku, używania” (TS, 267). Takie nastawienie wobec świata i wartości pojawiało się jednak w myśli i programie twórczym pisarza stopniowo jako efekt wewnętrznego duchowego i artystycznego rozwoju. Gostomski wyraźnie zaprzecza więc teorii jakiegoś nagłego przełomu w życiu Tołstoja⁴².

Wskazując na znaczenie dojrzewania pisarza do nowych idei i postaw, tworzy krytyk jednocześnie podstawy do wykazania wewnętrznych powikłań tego myślenia. Przekształcenia zachodzą w nim procesualnie, polegają na przesuwaniu akcentów, a nawet na radykalnej zmianie hierarchii cenionych wartości, które jednak wciąż ze sobą współistnieją, wchodzą w relacje zależności (nawet jeśli są to relacje zaprzeczenia), a antywartości przypominają o istnieniu jakości utraczonych lub odrzuconych. Krytyk czyni ponadto istotne zastrzeżenie – „Jakkolwiek względem kultury współczesnej Tołstoj zajął stanowisko zupełnie niezależne, a nawet wrogie, nigdy jednak nie pozostał jej obcym” (TS, 255). Staje się ono kluczem do zrozumienia tego, że kulturowy konflikt, którego ucieleśnieniem jest życie wewnętrzne Tołstoja, oparty jest na przeciwstawieniu nie wobec tego,

⁴² Wybrzmiewa to nawet jako najważniejsza deklaracja autora tekstu: „Jednym z istotnych zadań niniejszej pracy jest wykazanie, iż rzecz się ma nieco inaczej, iż dwa okresy działalności pisarza rosyjskiego, czysto-artystyczny i propagatorsko-moralny, nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się nawzajem: drugi wynika z pierwszego, stanowi naturalną i nieodzowną jego konsekwencję, dla wielu niepożądana, ujemną, zgubną, z naszego punktu widzenia tragiczną przez tkwiący w niej zasadniczy konflikt życiowy, w dobie obecnej ze szczególną występujący siłą” (TS, 522).

co cudze, lecz wobec tego, co własne. Chodzi przy tym nie tylko o to, że w młodości Tołstoj przeniknięty był „dyletantyzmem czy konwencjonalizmem” kultury arystokratycznej (TS, 271), ale też o to, że uwewnętrznił na trwałe fundamentalne sprzeczności współczesnej kultury:

[...] sam staje się Achilesem, usiłującym opanować lub zniweczyć Ilion współczesnego życia kulturalnego. Jenó że ta twierdza życiowa znajduje się nie tylko przed obliczem zwalczającego ją herosa, lecz poniekąd w nim samym. Toż i on żył, rozwijał się we współczesnym środowisku kulturalnym, nie mógł przeto uniknąć różnych jego wpływów i wiedziony wrodzonym popędem swej pierwotnej, wrogiej im natury, zwalczać je musiał nie tylko poza sobą, lecz i w sobie, we własnej swej duszy. [...] Czy istotnie jest taki stanowczy przełom w życiu apostołującego poety?

Wiemy, że zachodzą w tym względzie wielkie i arcyważne wątpliwości. **Głęboko ukryte w jego jestestwie przeciwieństwa, które je wzbudzają, stanowią źródło i istotę wewnętrznej jego tragedii, konfliktu tragicznego pomiędzy powołaniem poety i dążeniem moralisty, pomiędzy rzeczywistością jego twórczości poetyckiej a nieureczywistnionym ideałem jego doktryny etyczno-religijnej** [TS, 523; podkreśl. U.K.].

Jakkolwiek niekiedy sądy Gostomskiego brzmią zbyt abstrakcyjnie i cechuje je raczej ogólnikowość syntezy niż szczegółowość analizy, to zdarzają mu się też odstępstwa od tej reguły. Za szczególnie cenne uznają te fragmenty jego studium, w których uzasadnienia dla swoich przekonań o konflikcie tragicznym Tołstoja szuka on w analizie *Anny Kareniny*, uznając tę powieść za kulminacyjny moment twórczego rozwoju pisarza, ukazujący wszystkie odsłony jego duszy. Traktując za Mereżkowskim Annę Kareninę jako „nocną Muzę Tołstoja” (TS, 518), Gostomski przypomina, że po tragicznej katastrofie nieszczęsnej bohaterki praktyczny filozof Lewin stał się nowym „sobowtorem literackim” (TS, 518) autora, ale nie oznaczało to bynajmniej przełomu, lecz tragizm rozdarcia. Krytyk wzmacnia swoje rozpoznanie – co wydaje się interesującą próbą zdynamizowania dyskursu krytycznego – ciągiem pytań retorycznych:

Dlaczego jednak, choć mówi tyle o swym nadzwyczajnym „nienaturalnym” szczęściu, nie okazuje go jakoś ani zachowaniem, ani wyrazem oblicza? Dlaczego jest w nim jakiś niepokój poszukiwacza rzeczy dalekich, niedostępnych? Dlaczego w twarzy jego i postaci taki wyraz surowy, chmurny, prawie odpychający? [TS, 518].

Warto odnotować, że Gostomskiemu udało się wykazać w swoim tekście specyfikę przedmiotowo-podmiotowego przedstawienia, które uznaje za cechę charakterystyczną pisarstwa Tołstoja. Czytamy w *Tragedii sumienia*:

Im bardziej jednak wyobraźnia jego wypełniła się przedziwnie wyrazistymi obrazami zjawisk i kształtów życiowych, tym silniej od ich zawilej, sztucznej, w znacznej części bezdusznej osnowy odbijała jego dusza prosta, żywiołowa, naturalna, pełna świeżej energii życiowej. Takim sposobem z głębi przedmiotowej wizji świata zewnętrznego wyłaniała się stopniowo podmiotowa wizja wewnętrznego świata duszy w potępionym jego rozwoju czysto ludzkim, moralnym, religijnym [TS, 263].

Ze wszystkich jego pism możemy zatem wyczytać przede wszystkim autorską „wielką epopeę duszy” (TS, 263). Zdaniem krytyka pisarz nigdy nie zajmował wobec kreowanego przez siebie świata stanowiska zewnętrznego, ale był zawsze jedną z głównych jego postaci, „jednego zawsze opiewał bohatera: prawdę własnych dążeń, ściślej mówiąc – prawdę własnych dążeń do prawdy” (TS, 525). Wydaje się, że to rozpoznanie Gostomskiego jest zbieżne z tym, które napotykamy w przywoływanym przez Głowińskiego fragmencie pracy o Wyspiańskim:

I oto mamy jedyne w swoim rodzaju widowisko: poeta tragiczny staje się tragicznym bohaterem, głównym bohaterem najważniejszych swych utworów; postaci ich poszczególne czyni niejako znakami różnych swych stanów duchowych, poszczególne ich momenty odbiciami rozlicznych swych przeżyć wewnętrznych⁴³.

Zdaniem badacza, taka identyfikacja pisarza i bohatera „nie sprzyjała [...] rekonstruowaniu tego, co w utworze było wewnętrzną dyskusją, polemiką czy choćby tylko sprzecznością sformułowań”⁴⁴. W przypadku studium o Tołstoju jest jednak, zgodnie z intencją krytyka, inaczej – utożsamienie służy wydobywaniu sprzeczności.

Wskazując na tragiczne aspekty duszy i biografii / biografii i dzieła Tołstoja, Gostomski nie pomija także kwestii trudnej czy wręcz zaburzonej recepcji myśli wielkiego Rosjanina i dowodzi, że w powszechnym, powierzchownym odbiorze jasnopolański eksperyment etyczny stawał się atrakcyjnym europejskim widowiskiem:

W tym właśnie tragiczność widowiska, że jest ono tylko widowiskiem, przez to staje się ono skrytą, bezwiedną tragedią wewnętrznego konfliktu w duszy, w sumieniu poety-bohatera. Toż on w osobie swej chce nie tylko uwidocznic swoją prawdę życia, lecz faktycznie ją pełnić, realizować, chce być istotnym jej apostołem, działaczem, chce ją stwierdzić czynami, życiem, choćby śmiercią własną [TS, 526; podkreśl. U.K.].

Sprawia to, że rosyjski asceta jest podziwianą osobliwością, ale nie wzorem do naśladowania. Mimo to jednak zaskakująca paradoksalność głoszonych przez niego idei nie daje się ignorować i dlatego można Tołstojowi zarzucać barbarzyństwo, ale zarazem „moralnie i duchowo zdziaczała Europa słuchać musi dola-
tującego ją z najdalszych jej kresów, z azjatyckiego pogranicza głosu surowych wyrzutów i potępień” (TS, 543).

Kolejny, i najważniejszy, odsłaniany przez Gostomskiego krąg problemowy generujący tragiczność wyznaczany jest pytaniami o religijność Tołstoja i związany z nią projekt etyczny. Ich oryginalność polega na tym, że

⁴³ W. Gostomski, *Tragedia duszy polskiej. Stanisław Wyspiański i jego ideał duszy narodowej*, cyt. za: M. Głowiński, *Ekspresja i empatia*, 342-343.

⁴⁴ M. Głowiński, *Ekspresja i empatia*, 343.

[...] u poety rosyjskiego wiara w opatrnościowy rozwój spraw ludzkich ma ciemne zabarwienie fatalizmu wschodniego i nie jest też wolna od wpływu racjonalistycznego determinizmu naszych czasów, a wobec ogarniających ją zewsząd we współczesnym świecie kulturalnym fal sceptycznej negacji, w niekulturalnych sferach ludowych szuka swego wzmocnienia [TS, 284].

Zasadne wydaje się przywołanie sekwencji cytatów dobrze oddających dialektykę myśli Lwa Tołstoja i wywodu krytyka:

Tołstoj, jakkolwiek obcy, a później nawet wrogi prawowiernej religijności swego ludu, jej dogmatom i praktykom kultu, był i pozostał zawsze wierny przewodniej jej idei, Bogu rosyjskiemu, uprzytomniającemu się w świadomości i w odczuciu całego ludu, jako Wszechmoc despotycznie władająca duszami, chłonąca w sobie wszelką indywidualną siłę [TS, 278].

Niewielu jest w całym naszym świecie nowożytnym ludzi o władniętych w tym stopniu, co Tołstoj ideą religijną, ideą wszechogarniającej nas wszystkość i wszechmocy nadludzkiego bytu, a nikt z taką, jak on, siłą i bezwzględnością nie wyraził zaprzeczenia indywidualnego bytu ludzkiego, indywidualnych „praw człowieka”, postawionych przez wielką rewolucję, jako najwyższa świętość na ołtarzu nowożytnej ludzkości [TS, 279].

Te uwagi to zaledwie zaczyn tragicznego powikłania, którego dowodzi Gostomski:

Ale dziwnie głuchy ów ton, dziwnie posępny ów nastrój, dziwne to chrześcijaństwo bez Chrystusa, dziwna ta religia nicomal – bez Boga. [...] Tołstoj stanowczo nie wierzy w Boga osobistego, nie wierzy w trójjedną Istność Bożą [TS, 536].

[...] postawił coś, co sięgało daleko poza najdalsze krańce chrześcijańskiego ascetyzmu i zbliżało się bardzo do buddyjskiej nirwany, niektórzy nawet twierdzą, że całkowicie z nią utożsamiało [TS, 529].

[...] nie daje prawdziwego chrześcijaństwa, ale staje przed nami jako człowiek instynktu religijnego, spragniony doskonałości chrześcijańskiej, ku niej zwracający wszystkie swe dążenia i aspiracje. Jednym słowem nie w treści wewnętrznej, nie w nauce o rzeczach bożych, ale w potężnej sile ich odczucia, instynktownego ku nim zwrotu, tkwi całe znaczenie religijnej idei Tołstoja [TS, 540].

Przeciwstawiając zwyrodniałej cywilizacji europejskiej, opartej od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej na wypaczonych hasłach wolności, braterstwa i indywidualności, instynkt religijny odzyskujący „rodzimą pierwotność duchową” (TS, 538) poświadczał Tołstoj zarazem siłę własnej indywidualnej propozycji etycznej, która pozwalała mu „własną sobie stworzyć religię, zarówno daleką od urzędowej chrześcijańskiej ortodoksji, jak od antychrześcijańskiego agnostycyzmu” (TS, 537)⁴⁵.

⁴⁵ Vide „Światopogląd Tołstoja racjonalistyczny jest w gruncie rzeczy, zupełnie pod tym względem z duchem czasu zgodny, tym się jednak wyróżnia, iż jest ożywiony potężnym, żywiołowym instynktem religijnym” (TS, 538).

Alternatywa dla Europy, którą zaproponował Tołstoj, potwierdza – zdaniem Gostomskiego – tragedię życiową „ludzkości europejskiej” (TS, 545)⁴⁶, gdyż „przedziwnie zwiastował i ukazał, jak nie jest chrześcijańskim przysłe życie ludzkości, bo ten ideał życiowy, który jej wskazał, jest nie uchrześcijanieniem, lecz raczej absolutnym zaprzeczeniem jej bytu i rozwoju przysłego” (TS, 545).

4.

Szukając możliwości opisu dynamicznej zmienności współczesnej kultury i niestabilności jej komponentów wchodzących ze sobą w rozmaite relacje, Gostomski nie poprzestaje na wykazywaniu sprzeczności tkwiących immanentnie w myśli najważniejszych jej przedstawicieli, lecz postanawia ich jeszcze ze sobą – jako skrajnie odmiennych – skonfrontować. Najlepszym przykładem takiej praktyki jest tekst *Nietzsche i Tołstoj. Dwa przeciwieństwa myśli współczesnej*⁴⁷. Krytyk ukazuje w nim obu autorów jako biegunowo różnych:

Tam apoteoza życia ziemskiego i wynoszenie w nim człowieczeństwa jako najwyższej, bezwzględnej potęgi bytu – tutaj bezgraniczna pogarda dla wszystkiego, co dotąd przez rozwój ludzkości wciągnięte zostało, oraz zaprzeczenie nie tylko wszelkich zdobyczy bytu ziemskiego, lecz i samej jego istoty, jako znikomej władzy rozwiewającej się w przestworach nieokreślonej jakiejś, obcej zupełnie naszemu pojęciu i dogmatycznej naszej wierze niezmierności [NT, 271-272].

Gostomski uznaje nietzscheanizm i tołstoizm za te nowożytne „izmy”, które mając bardzo wielu zwolenników – a będąc swoim bezwzględnym przeciwieństwem – stanowią dowód na „zamęt” ówczesnych „wyobrażeń, przekonań i wierzeń” (NT, 255); poświadczają zapotrzebowanie na egzaltację nowymi religiami i systemami moralno-religijnymi, zastępującymi prawdziwą wiarę; stanowią wyraziste objawy kultury, z której wyrastają i którą weryfikują w krytycznych diagnozach:

Prawda ich jest dwójaka: przecząca i twierdząca. W pierwszym, zaprzecznym swym charakterze są one potężnym, przerażającym jasnym widzeniem wszelkich wykrzywień, zbroceń i zwyrodniałości współczesnej naszej jednostronnej zmaterializowanej kultury – w dodatnim swym znaczeniu wyrażają one z niezmierną mocą pragnienie jakiegoś wielkiego, bezwzględnego celu życia, wzniesionego nieskończenie ponad względne i drobne cele codziennej powszedniości, które w pogoni za materialnym dobrobytem, znaczeniem i używaniem tak dalece pochłaniają dusze ogółu współczesnego, iż poza nimi i ponad nimi nic zgoła dla niego nie zdaje się istnieć, a jeżeli istnieje coś wyższego, to chyba w obłudnych, nigdy niestosowanych zasadach i szumnych a pustych frazesach [NT, 272; podkreśl. U.K.].

⁴⁶ Józef Flach uważał, że Gostomski przecenia Tołstoja, którego sądy mogą mieć wyłącznie odniesienie do doświadczeń jednostki. J. Flach, op. cit., 145.

⁴⁷ W. Gostomski, „Nietzsche i Tołstoj. Dwa przeciwieństwa myśli współczesnej”, *Przegląd Polski* 155 (1905). Dalej to źródło oznaczam skrótem NT z numerem strony. Autorka biogramu w PSB uznaje, że artykuł ten „stanowił programową ilustrację poglądów Gostomskiego, będących wyrazem ulegania wpływom neochryścianizmu francuskiego. Gostomski bowiem pilnie śledził ruch odrodzenia katolicyzmu na Zachodzie i nawet ogłosił we fragmentach przekład z pism jednego z przedstawicieli tego ruchu, Ernesta Hello, pt. *Z życia i sztuki* (W, 1901)”. J. Rużyło-Pawłowska, op. cit., 370.

Obaj myśliciele reprezentują skrajnie antypozytywistyczne doktryny, wierzą w człowieka i chcą być reformatorami i prorokami ludzkości, wypracowali pomysły antropologiczne „realnie i praktycznie niemożliwe, lecz artystycznie prawdziwe i pełne głębokiego znaczenia” (NT, 272), a także (co określa tragizm ich postaw) próbują sprostać trudnym wyzwaniom⁴⁸ – stanowią jednak „krajcowe punkty ducha czasu” (NT, 153). Dodajmy: czasu kryzysu. Krytyk nie ma wątpliwości, że jego przyczyną jest „wrogi stosunek dwóch najistotniejszych czynników rozwoju ludzkiego: religii i kultury” (NT, 255), które powinny się wspierać, warunkując duchowe doskonalenie się człowieka i przywracając autorytet chrześcijaństwa⁴⁹. Żadnemu z myślicieli nie tylko nie udało się tego wrogiego rozdzielenia wyeliminować, ale w zasadzie nawet je ustabilizowali:

Rzekoma kultura „nadczołowieka”, uwarunkowana przez wyzwolenie i pełne rozwinięcie wszelkich zwierzęcych instynktów natury ludzkiej, doprowadziłaby chyba ludzkość do barbarzyństwa i zdziczenia – chrześcijaństwo tołstojowskie, ukształtowane samowolnie na logicznym szkielecie Ewangelii, byłoby chyba najzupełniejszym nihilizmem religijnym, zaprzeczeniem wszelkiej religii pozytywnej, mogącej stać się podstawą i dźwignią życia ludzkiego. [...] Czy nie wynika stąd wniosek o koniecznym zespoleniu religii i kultury w życiu ludzkości i o nieodzownym jego rozstroju, idącym w ślad za zerwaniem wszelkiego związku między tymi zasadniczymi jego czynnikami? Oto bijąca w oczy prawda, która, na podobieństwo iskry elektrycznej, tryska z zetknięcia dwóch biegunów sobie przeciwstawnych i genialnie paradoksalnych poglądów na życie, jego zadania i cele ostateczne. W ciasnych ramach niniejszych uwag nie mogłem jej rozwinąć i uzasadnić wyczerpująco – pragnąłem tylko zwrócić na nią uwagę, jako na jeden z najbardziej znaczących wniosków, dających się wysnuć z chaotycznego zamętu i krańcowych przeciwieństw myśli współczesnej [NT, 274].

Podjmując powyższe zagadnienia, sytuował się Gostomski w centrum modernistycznej dyskusji o złożonej relacji religii i kultury⁵⁰. Rozmaitość propozycji w tym zakresie tak podsumowywał Roman Padoł:

Nie były to poglądy wykluczające się. Łączyło je wspólne wyobrażenie na temat, czym religia jest i czym być powinna. Jest więc religia w swej najgłębszej istocie doświadczeniem mistycznym, które straciło na ogół we współczesnej kulturze swój charakter, a przez to siłę wyrazu i zdolność ekspresji. Żywiono jednak nadzieję, że religia może mieć taki wpływ na przeobrażenie kultury, aby jej rozwój zmierzał do rozwinięcia pozaintelektualnych zdolności poznania rzeczywistości duchowej⁵¹.

Ostatnie fragmenty pozwalają w pełni docenić zamysł Gostomskiego. Można oczywiście uznać, że korzystając z kulturowego kodu epoki, krytyk dokonywał jej diagnoz przy pomocy kategorii najłatwiej dostępnych i wzmocnionych

⁴⁸ Vide R. Kolarzowa, op. cit., 48.

⁴⁹ Gostomski jest przekonany, że kultura współczesna jest „chrześcijańska z imienia a pogańska z ducha” (NT, 265).

⁵⁰ R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982), 156-170.

⁵¹ *Ibidem*, 170.

powszechnym przyzwoleniem na wszechstronne ich stosowanie. Myślę jednak, że nie zależało mu na efekcie stylistycznym. Przeciwnieństwo, sprzeczność, paradoks i konflikt są u niego synonimami tragiczności (tragedii). To tylko pozorna redukcja znaczeń. Tropiąc sprzeczności nie do pogodzenia, niedające się niwelować przeciwnieństwa, nieusuwalne rozbieżności, krytyk odsłaniał pojęciowy i aksjologiczny chaos współczesnej kultury, ale też wysiłek jego porządkowania, który wobec niestabilności znaczeń i dynamiki zmian wciąż ujawnia się przede wszystkim w trybie inwersyjnym. Stąd charakterystyczny dla współczesnych myślicieli, a uchwycony przez autora studiów paradoks kwestionowania jako rozpoznawania, weryfikowania jako ustalania, negacji jako ocalania, potwierdzania wartości poprzez zaprzeczenie i zaprzeczania poprzez potwierdzanie. Ale przede wszystkim – to już na poziomie dyskursu krytyka – odsłaniania ambiwalencji tragedii w celu pseudonimowania niepokoju o chrześcijańskie podstawy kultury.

Scalające dyskurs krytyka odwołania do tragedii, dowartościowujące wśród chaosu rolę napięcia, oporu, konfliktu, służyły ustalaniu znaczenia węzłów tragicznych w biografiami intelektualnych ówczesnych myślicieli, które stają się alternatywą wobec metamorficznego rozchwiania paradygmatów. W ten sposób tragedia i tragiczność – generowane przez kulturę, przekształcane przez nią i w niej się przejawiające – stanowią przeciwwagę dla nowoczesnej metamorfozy, która będąc procesem niwelowania stabilności i zacierając granice między zmianą a zamianą staje się nie tyle jedną z możliwości konstituowania się nowych jakości, ile prymarnym stanem (to oczywiście paradoks) potencjalności⁵². Stan ów jest zasadniczo twórczy, ale w sytuacji braku oczywistości i deficytu pewności okazuje się on – jak wynika z tekstów Gostomskiego – niebezpieczny. Wpisywanie doświadczenia intelektualnego i artystycznego reprezentantów nowoczesności we wzorzec tragiczny służyłoby więc nie tylko ukazywaniu „konfliktowego” charakteru ich kulturowej misji, ale też próbie wtórnego zrygoryzowania w krytycznym opisie zarówno kultury, jak i biografii. „Tragedia” sygnalizowałaby zatem niezgodę na „zamęt” i ocalałaby pamięć istnienia kryteriów porządkowania świata i weryfikacji ludzkiego doświadczenia⁵³.

⁵² Diagnozy współczesnej autorowi kultury (widziane z perspektywy biografii jako tekstów kultury) wyłaniające się z jego studiów oraz sposób ich opisu wskazują, że rządzą nią zmiany, które nie tyle świadczą o przekształceniu konstytutywnych jakości kulturowych, ile autonomizują sam proces przekształceń i jego nieograniczoność, stąd moje skojarzenie z metamorficznością. Mówiąc wielokrotnie o dominacji żywiołu przeciwnieństw, Gostomski ukazuje „metamorfozy i hybrydyzacje” (by użyć formuły George’a Steinera) – pojęć, projektów etycznych, systemów wartości – które wraz z postępem modernizacji będą się intensyfikować i poszerzać swój zakres. Vide G. Steiner, *W zamku Sinobrodego: Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, trans. O. Kubińska (Gdańsk: „Atext”, 1993), 95.

⁵³ Takie ujęcie byłoby zbliżone do tragedii jako jednego z wzorców fabularyzacji w rozumieniu Haydena White’a. Vide H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, ed. E. Domańska et M. Wilczyński (Kraków: Universitas, 2000), 21.

Tragiczność kultury i jej bohaterów – myślicieli i twórców, którzy ją kreują, krytykują, przekształcają – zasadza się nie tylko na konflikcie wartości, choć ta precyzyjnie opisana przez Maxa Schelera koncepcja jest bardzo bliska ustaleń Gostomskiego⁵⁴. Z jego studiów wyczytuję jednak dodatkową sugestię. Specyfiką i skalą (jeśli można tak powiedzieć) tragizmu współczesnej autorowi kultury jest to, że tragiczność ujawnia się nie w sytuacji oporu przeciw jakiemuś porządkowi (czy systemowi wartości, poza człowiekiem lub w nim), lecz wobec labilności metamorfozy, która przestaje być ofertą rozwoju. Co prawda Max Scheler uznaje, że „tragiczność jawi się w dziedzinie ruchu wartości”, ale pisze też, że „zdarzenie tragiczne zjawia się zawsze jako coś, co ma za podłoże pewną budowę świata”⁵⁵. Jak wynika z diagnoz Gostomskiego, ten ruch przestaje już mieć możliwy do oznaczenia kierunek, a budowa świata straciła solidne podstawy. Jeśli więc Gostomski widzi tragiczność ówczesnej kultury jako opartą na wariantach konfliktu między nią a religią chrześcijańską, to nie ma tu miejsca na moralne pouczenie. Chodzi mu po pierwsze – o ukazanie kryzysowego stanu obu, a po drugie – o nadzieję (ale nie o pewność) na ich integrację i wzmocnienie. Spełnienie tej nadziei kwestionowałoby jednak zasadność stosowania przez krytyka formuły tragedii...

‘Tragedy’/‘pathos’/‘drama’ in Walery Gostomski’s critical discourse

S u m m a r y

The present article analyses selected critical texts by Walery Gostomski, in which the terms ‘tragedy’/‘pathos’/‘drama’ are used in order to refer to the most significant, according to Gostomski, authors of ethical projects i.e. Friedrich Nietzsche and Leo Tolstoy. The abovementioned terms are employed by the critic according to the rules of the epoch, which means they are used interchangeably and therefore their ambivalence is attested. The abuse of the synonyms of ‘tragedy’, which both emphasizes its value and at the same time downgrades it, led to the aforementioned ambivalence. The contradictions in Nietzsche and Tolstoy’s thoughts shown in Gostomski’s texts prove for the critic the crisis of contemporary culture and destabilization of its components. References to ‘tragedy’/‘pathos’/‘drama’ on the one hand help to illustrate conceptual and axiological chaos and on the other, they stand as counterbalance to it, as they recall the criteria of world order as well as of verifying the quality of human experience all vested in the tradition.

⁵⁴ Zdaniem Schelera tragiczność, będąca „raczej istotnym pierwiastkiem samego świata” związana jest zawsze z relacjami między wartościami i ujawnia się w momencie zniszczenia jednej wartości przez inną, równie ważną i pozytywną. M. Scheler, „O zjawisku tragiczności”, trans. R. Ingarden, in: *Arystoteles, Dawid Hume, Max Scheler, O tragedii i tragiczności*, 51, 60.

⁵⁵ *Ibidem*, 59, 67.