

Ł u k a s z K o w a l i k

Prawicowy autor na rozstajnych drogach

Krzysztof Tyszka-Drozdowski, *Żuawi nicości*,
Teologia Polityczna, Warszawa 2019, 274 s.

...Zacząłem ich pytać, co tutaj słyhać, o ruch umysłowy,
jak tam teraz, o młodych ludzi, czy nie przybyło między
nimi takich, co by się odznaczyli albo mądrością, albo
pięknością, albo jednym i drugim.

Platon, *Charmides*, 153d

1. Filozofia i retoryka

Książka *Żuawi nicości* została napisana przez młodego autora, liczącego dwadzieścia parę lat. Sądzę, że może ona przyciągnąć uwagę filozofów, chociaż nie jest książką naukową ani nawet ściśle filozoficzną. Jest to ambitny pod względem literackim esej z historii kultury francuskiej i hiszpańskiej, a przy okazji forma odezwy czy deklaracji ideowej samego autora. Głównym bohaterem rozważań jest francuski pisarz Henry de Montherlant (1896–1972), postać niejednoznaczna wskutek swoich powiązań ze środowiskiem nacjonalistycznym, które podczas II wojny światowej poparło proniemiecki rząd marszałka Pétaina w Vichy. Sympatie prawicowe są zresztą stale obecne w książce Tyszki, ale jej zasadniczym tematem jest szczęśliwie nie polityka, lecz kultura, a dokładniej *e t o s*, czyli zbiór wartości, wybranych prawicowych twórców francuskich

i hiszpańskich. Ten zbiór wartości wcale nie musi przybierać podejrzanych form politycznych. Opisywana przez Tyszkę konserwatywna aksjologia wywodzi się przecież ostatecznie od Platona, a za jego pośrednictwem była aksjologią greckich arystokratów. To, co Maria Ossowska opisywała w *Ethosie rycerskim* (1973) w sposób bardzo powściągliwy, Tyszka przedstawia z jawną i żarliwą afirmacją. Ten podkład emocjonalny sprawia zresztą, że w książce dominuje nie analiza, lecz retoryka. Spotykamy w niej efektowne formuły, hasła śmiałe i zaskakujące, nieraz paradoksalne, jednak czasem merytorycznie wątpliwe, bo będące efektem pośpiesznych uogólnień lub też bardziej wyrazem pragnień autora niż bezstronnym opisem stanu rzeczy. Potencjał filozoficzny tych rozważań jest jednak duży, bo dostajemy w nich ciekawy i cenny materiał dla filozoficznych analiz. Musiałyby to być analizy może nie tyle w stylu Ossowskiej, lecz bardziej Henryka Elzenberga. Beznamiętność Ossowskiej często ukrywa jej sceptycyzm wobec etosu rycerskiego, a niektóre rzucane przez nią uwagi mają wymowę jawnie krytyczną, choć z pewnością ceni ona sobie pozostałość „etosu rycerskiego”, jaką jest wzór osobowy angielskiego dżentelmena. Jak wiadomo, projekt filozoficzny Elzenberga, mimo ambicji analitycznych, nie unikał wartościowania. Jeszcze bardziej zaś uwydatnił ten styl uprawiania filozofii normatywnej Bogusław Wolniewicz (1927–2017), inny orędownik myśli prawicowej.

Retoryka Tyszki aż się prosi, żeby przerobić ją na filozofię, to znaczy poddać analizom pojęciowym. Jest to też, trzeba podkreślić, retoryka miejscami wybitna, bo Tyszka ma duży talent literacki i pisze wspaniałym stylem, z niemal doskonałym wyczuciem logiki metafory, co się rzadko zdarza¹. Jedyne więc mankament, że jego świetny styl służy mu nader często do wyrażania owych „prawd retorycznych”, czyli tez, które dla filozofa są dopiero wstępnym materiałem do analizy. Dlatego czytając książkę Tyszki nie mogłem się pozbyć reminiscencji z dialogu Platona *Charmides*. Jego bohaterem jest młody arystokrata, postać autentyczna, któremu kiedyś, po latach, przyjdzie zostać uczestnikiem oligarchicznego reżimu, a nawet zginąć w walce z demokratami. Akcja rozgrywa się jednak, gdy Charmides jest jeszcze młodzienaszkiem. Sokrates widzi, że chłopiec „duszę ma dobrej rasy” (154e), ale wie też, że ambitnym i dumnym młodym ludziom zagraża pokusa wszechobecnej wówczas retoryki. Podejmuje więc walkę o duszę młodzieńca i stara się go dyskretnie przeciągnąć na stronę filozofii, czyli odpowiedzialnej i rozumnej wiedzy o wartościach, opartej na analizach pojęciowych.

Odpowiednik takiej psychomachii rozgrywa się mimowolnie w książce Tyszki, czy może raczej nad jej kartami, w głowie filozoficznie usposobionego czytelnika. Autor w widoczny sposób znajduje się na „rozstajnych drogach”

¹ Pomijam usterki, za które odpowiada niedokładna redakcja i korekta.

retoryki i filozofii². Niekiedy zdaje się wygłaszać manifest, ale niekiedy próbuje nazwać i bliżej określić wartości, które wzbudzają jego podziw. Jego powodzenie lub niepowodzenie w tym przedsięwzięciu jest w dużej mierze pochodną dzisiejszego stanu edukacji filozoficznej, bo to filozofia powinna dostarczyć autorowi właściwych narzędzi intelektualnych. A jednak, „o szczęśliwa wino!” – tym, co zachęca filozofa do książki Tyszki, jest właśnie perspektywa pracy, którą trzeba będzie wykonać, aby wprowadzić ład do wyrażonego tam systemu pojęć i rozwikłać możliwe nieporozumienia. Jest to więc perspektywa pracy sokratejskiej.

2. Prawicowy etos

Autor wymienia różne cechy odtwarzanego przez siebie etosu, przy czym składniki te, a więc wartości, nie zawsze dają się między sobą łatwo pogodzić. Nigdy nie zostają potraktowane systematycznie, znajdujemy je rozsiane okazjonalnie po całej książce. Wypisuję je w takiej kolejności, w jakiej zaznają się z nimi czytelnik: realizm, rozsądek, wierność ideałom, bohaterstwo, chwała, rycerstwo, dyscyplina, sceptycyzm, tradycja, historia, naród, honor, godność, szlachetność, umiar, męstwo, dandyzm, wytworność, forma, klasycyzm, stoicyzm, spokój, radość, ojczyzna, wojna, dostojność, katolicyzm, ład, wdzięczność, reguły, pogarda, elitaryzm, nierówność, doskonałość, pesymizm, heroizm, odwaga. Instancje negatywne są przede wszystkim dwie – demokracja i romantyzm. Zarzuty przeciw demokracji są zrozumiałe w nurcie konserwatywnym, wywodzącym się od Platona. Co do romantyzmu, trzeba zauważyć, że w kulturze francuskiej ma on nieco inne konotacje niż na gruncie polskim; podobnie jak inne konotacje ma klasycyzm, który kieruje myśl Francuzów ku czasom Ludwika XIV (por. Peyre 1985; Peyre 1987).

Tymczasem duże podobieństwo łączy etos rekonstruowany przez Tyszkę z polskim etosem Conradowskim. Przypomnijmy, że 6-letni Konrad ofiarował swej babuni na pamiątkę fotografię z podpisem: „Polak, katolik, szlachcic”, a gdy zabierano go z rodzicami na zsyłkę w głąb Rosji, guwernantka wołała za nim, żeby nie zanieczyścił nauki francuskiego (Maurois 1959, s. 171). Niektóre ważne pojęcia, których używa Tyszka, były przez badaczy używane w odniesieniu do twórczości Conrada – należy tu przede wszystkim „stoicki pesymizm” i „realistyczny arystokratyzm” (por. Maurois 1959, s. 186 i 196). Jednak heroizm Conradowski jest najczęściej traktowany jako motyw neoromantyczny, a nie „klasyczny” w rozumieniu Tyszki. Warto zwrócić uwagę,

² Motyw rozstajnych dróg pochodzi od starożytnego sofisty Prodikosa; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, ks. II, 1, 21–34.

że jedyne opowiadanie Conrada poświęcone otwarciu sprawom polskim, *Księżę Roman* (1911), realne wspomnienie opisujące los księcia Sanguszyki, jest owiane romantycznym duchem polskich powstań narodowych. Etos arystokracji i etos patriotyzmu zostają przez Conrada ściśle powiązane, na przekór nowym, oświeconym czasom, które w obu tych pojęciach, arystokracji i patriotyzmie, widziały już tylko „pozostałość z czasów barbarzyńskich” (Conrad 2015, s. 289). „Dla należytego zrozumienia patriotyzmu potrzebna jest pewna wyższość ducha (...)” – utrzymuje Conrad, wbrew obiegowym tendencjom swej epoki (s. 290).

Spośród pojęć używanych przez Tyszkę, a wymienionych przez mnie wyżej jako składniki prawicowego etosu, omówię dalej cztery, wyróżnione przez fakt, że pojawiają się w tytułach rozdziałów książki. Są to „optymatyzm”, „nihilizm”, „dandyzm”, i „taumachia”. Najważniejsze jest pojęcie arystokracji, zaszyfrowane jako „optymatyzm”, ale „optymaci” to łacińskie słowo na oznaczenie stronnictwa, które w grece nazywało się arystokratycznym.

3. Arystokracja

Autor *Żuawów nicości* bada system pojęć składających się na etos arystokratyczny, wyznawany, co autor mocno podkreśla, w tzw. cywilizacji śródziemnomorskiej. W praktyce za przewodnika służy tu klasyczna kultura francuska, z rzadszymi wyprawami w stronę kultury hiszpańskiej i sporadycznymi odwołaniami do włoskiej. Ten profil jest dostosowany do postaci Montherlanta, który będąc francuskim arystokratą, miał wysokie uznanie dla kultury hiszpańskiej. Jako nastolatek uległ np. fascynacji *corrida*, a w późniejszych utworach literackich nieraz powracał do majestatycznych i dumnych czasów potęgi monarchii hiszpańskiej. Te rojalistyczne sympatie Montherlanta szły tak wtedy, jak i zawsze, wyraźnie pod prąd lewicowemu mainstreamowi intelektualistów francuskich spod znaku Woltera, dla których tradycja hiszpańska kojarzyła się z inkwizycją i pozostała przejawem najgorszej ciemnoty i zacofania, w jakie ludzkość kiedykolwiek się pogrążyła. Kiedy więc Tyszka bez mrugnięcia okiem przekonuje nas, że prawdziwa kultura francuska, czy „cywilizacja łacińska”, są konserwatywne, rojalistyczne i arystokratyczne, to musimy pamiętać, że ta retoryczna konstrukcja przebiega jawnie pod prąd rzeczywistych dziejów kultury francuskiej. „Prawdziwa” Francja Tyszki, to Francja bez Woltera i Sartre’a, bez wielkiej rewolucji francuskiej i marca 1968. Ale w tym pójściu pod prąd jest siła i oryginalność podejścia Tyszki, bo przecież druga, „biała” Francja naprawdę istniała. Nie jest jednak Francją jedyłą, a książka Tyszki porusza się jak gdyby właśnie w takiej utopijnej przestrzeni myślowej.

Nie powinniśmy też wierzyć Tyszcze w jego rzekomą psychologię narodów, czyli odtwarzanie „charakteru narodowego” poszczególnych ludów i łączenie narodów w szersze od nich „cywilizacje”. Trzeba przyznać, że takie konstrukcje były rzeczywiście popularne jeszcze w pokoleniu Montherlanta, ale pokolenie to było zmuszone ruszyć na I wojnę światową wyposażone w nacjonalistyczne stereotypy. Przenoszenie tych rozważań w nasze czasy brzmi całkiem anachronicznie i sędzę, że są to najmniej przekonujące stronicie książki, te, które nazwałem wyżej retorycznymi, bo dokonują uogólnień na zbyt dużą skalę. Nie ma co się skupiać na tych wątkach, bo najważniejsze nie wydaje mi się to, czy prezentowany tam etos jest „francuski”, „łaciński”, „śródziemnomorski”, a może nawet także polski, jak chciałby wyraźnie nas przekonać autor. Najważniejsza jest sama zawartość tego etosu. Pozostaje przy tym niejasną jego właściwa natura, bo w końcu trudno orzec, czy jest to etos „arystokratyczny”, „rycerski”, „klasyczny” czy „prawicowy”? W każdym razie jest on na pewno „prawoskrętny” w rozumieniu Bogusława Wolniewicza, a więc konserwatywny.

Warto zwrócić uwagę, że podobna niejednoznaczność występuje także w książce Ossowskiej o „etosie rycerskim”. Temat badań Ossowskiej został zasugerowany tylko intuicyjnie, bo jedynie w tytule, i nigdzie potem nie jest bliżej określany. Nie dostajemy także wyraźnych końcowych wniosków, o które byłoby zresztą trudno, bo „etos rycerski” Ossowskiej wypada dość niespójnie. W praktyce nie wiadomo – czy jest to przede wszystkim etos wojowników, czy obywateli dobrze urodzonych, czy osób dobrze wychowanych, czy warstw najbogatszych, czy kręgów rządzących? Ossowska lawiruje między tymi określeniami³. Wiadomo, że wszystkie te kategorie mogą się w praktyce łączyć, ale ich więź wcale nie jest istotowa. Wojownicy? Ale znaczna część książki Ossowskiej jest poświęcona nowożytnym dworzanom, a później dżentelmenom, którzy nie mieli nic wspólnego z walką zbrojną, zwłaszcza w czasach, gdy w Anglii „stosunek do sfer wojskowych był raczej pogardliwy” (Ossowska 2000, s. 122), a wielu arystokratów, jak Bertrand Russell, było ostentacyjnie pacyfistami. Arystokracja? Ale ustalmy najpierw, czy ustrój spartański był arystokratyczny? Dla Ateńczyków może tak, ale sami Spartanie wyznawali między sobą ideał równości do tego stopnia, że lubili się nazywać „jednakowymi” (*hómoioi*) (s. 49); podczas gdy arystokrację zwykle definiuje się przez nierówność w obrębie grona obywateli. Czy może „etos rycerski” to etos ludzi honoru? Ale swój honor mają też szajki złodziejskie i bandy zbójckie, a więc reprezentanci zupełnych dołów społecznych; tymczasem „etos rycerski”

³ Co do pojęciowego instrumentarium Ossowskiej, to lubi ona np. socjologiczne pojęcie „klasy próżniaczej”, a także quasi-zoologiczne pojęcie „porządku dziobania” (ang. *pecking order*). Zwłaszcza to drugie jest używane przez nią zgrzyźliwie. Sprowadzanie stosunków między ludźmi do stosunków panujących w świecie zwierząt dobitnie świadczy o generalnej niechęci autorki wobec opisywanego etosu, wbrew wszystkim pozorom neutralności.

miał w założeniu dotyczyć obywateli zajmujących miejsce „na najwyższym szczeblu drabiny społecznej” (s. 22). Swoją dumę i swój honor mają więc nie tylko arystokraci, dżentelmeni czy rycerze.

Tym, co zawodzi w książce Ossowskiej, jest próba podporządkowania etyki kategoriom socjologicznym. Podobnie też u Tyszki nie przekonuje wiara w mityczną psychologię narodów i cywilizacji. Wbrew tym podejściom, wydaje się, że aksjologia powinna wychodzić od konkretnych zbiorów wartości, a następnie śledzić socjologiczne lub psychologiczne zróżnicowanie ich recepcji, a nie na odwrót, wychodzić od kategorii socjologicznych, a potem szukać swoistego dla nich etosu, który w takiej sytuacji zostaje najczęściej oparty na stereotypach i jako taki bywa złudzeniem. W czasach Platona, a nawet wcześniej, uświadomiono sobie, że „arystokracja” to pojęcie, które w sensie politycznym czy społecznym oznacza rządy dobrze urodzonych, ale w sensie filozoficznym oznacza grupę osób kierujących się najwyższymi cenionymi w społeczeństwie zaletami moralnymi, które nazywano „cnotami” (*arētai*). Między kategorią socjologiczną i aksjologiczną „najlepszości” (*tò áriston*) nie ma automatycznego przejścia. Podstawowa teza filozoficzna, na której oprze się aksjologia Sokratesa i Platona, to uzależnienie oceny aksjologicznej człowieka nie od jego pochodzenia społecznego, lecz od posiadanych przez niego zalet aksjologicznych („cnot”).

W polskim renesansie podkreślił tę zasadę aksjologiczną plebejusz Biernat z Lublina, robiąc z niej morał bajki ezopowej: „W cnocie ślacheństwo zależy” (Sokołowska 1984, s. 24). Odpowiednia bajka Ezopa nosi tytuł *Lis i pantera* (por. Ezop 1961, s. 9). W wersji Biernata zostają przeciwstawione z jednej strony pantera, która swój „szlachetny” wygląd (cętkowana skóra) zawdzięcza urodzeniu, a z drugiej lis, który uznanie wśród innych zwierząt musiał zdobyć dzięki swemu rozumowi (przebiegłe pomysły). U Ezopa tematem bajki nie jest wprawdzie „ślacheństwo”, lecz piękno (*kállos*). Zostaje ono sprowadzone do „wielobarwności” (*poikilia*), a przeciwieństwo zachodzi między „wielobarwnym ciałem” pantery i „wielobarwną duszą” lisa. Warto przypomnieć, że Ezop jest dla Ossowskiej autorem, który wyraża etos skrajnie plebejski (a więc anty-rycerski). W przekonaniu Biernata, sam Ezop był mężem „urodzenia niewolnego, a rozumu ślachtetnego” (Ossowska 2000, s. 44). U Biernata bajka o „rysiu” i „liszce” dotyczy już wyraźnie pochodzenia społecznego. „Szlacheckość” (dobre urodzenie) nie zawsze przekłada się na „szlachetność” (zalety duszy i umysłu). Także filozofia Platona to wielki system pierwszeństwa zasad etycznych wobec kategorii socjologicznych, i w tym sensie zawiera ona tezy odpowiadające obu bajkom, Ezopa (o „pięknie”) i Biernata (o „szlachectwie”). Nieważne jest, czy ktoś pochodzi z ludu, czy też z arystokracji, ważne, czy został dobrze wychowany, ma lotny umysł i przestrzega zasad cnoty.

4. Nihilizm

Książce Tyszki przydałaby się teoria filozoficzna, bo system pojęć, jakim operuje autor, sprawia wrażenie niespójnego. Retoryczna strona duszy autora daje o sobie znać między innymi wtedy, gdy na jedno z ulubionych swoich pojęć wybiera pojęcie nihilizmu. Ma to być oczywiście nihilizm „łaciński” czy „śródziemnomorski”, z założenia różny od niemieckiego (Nietzsche) czy rosyjskiego (*Biesy* Dostojewskiego). Nasuwa się pytanie, dlaczego pojęcie nihilizmu imponuje Tyszce? Prawdopodobnie dlatego, że brzmi „dumnie”, to znaczy ktoś, kto mieni się nihilistą, nie uznaje żadnego autorytetu, a zatem nie podlega nikomu innemu, tylko samemu sobie. Inna hipoteza każe się domyślać, że autor używa słowa „nihilista” w znaczeniu niewiary religijnej. „Żuaw nicości”, czyli właśnie nihilista, to ktoś, kto działa tylko na własny rachunek, niekępowany kontekstem religijnym. W znanym wierszu Zbigniewa Herberta sławi się bohaterów walczących o „złote runo nicości” (Herbert 2008, s. 168), więc podejrzewam, że podobna była intencja Tyszki. Sam ten autor deklaruje się jako „katolik niewierzący”, czyli dokładnie tak samo, jak zmarły niedawno Bogusław Wolniewicz, m.in. w przejmującym eseju *O chrześcijaństwie* (Wolniewicz 2016, s. 211).

Oba wymienione rozumienia nihilizmu uważam za krótkowzroczne, także z tego względu, że wchodzą w kolizję z używanym również przez Tyszkę i cenionym przez niego pojęciem stoicyzmu. Istotą stoicyzmu jest aksjologizm, czyli służba wartościom. Nihilizm to całkowite zaprzeczenie takiej postawy, czyli odrzucenie wszelkich wartości poza egoistycznym interesem. Pierwsze znaczenie nihilizmu, jakie znalazłem u Tyszki, jest zwodnicze, ponieważ ogranicza się przede wszystkim do dumnej autonomii – ale ta autonomia występuje w punkcie wyjścia, a człowiek dumny i niezależny może albo dobrowolnie służyć wartościom, a wtedy nie jest nihilistą, albo służyć tylko samemu sobie, a wtedy jest zwykłym egocentrykiem, a jego duma nabiera cech odpychającego, zarozumiałego cynizmu. W drugim zaś znaczeniu nihilizmu, jakie podejrzewam u Tyszki, niewiara religijna pojmowana jest, z punktu widzenia filozofii, w powierzchownym, psychologicznym sensie. W sensie filozoficznym bowiem wiarą nazywa się postawę aksjologiczną, czyli stosunek do wartości. Przedmiotem wiary są więc wartości i jeśli ktoś ma do jakiejś wartości stosunek pozytywny, czyli ją uznaje za swoją, to siłą rzeczy w tę wartość „wierzy”. Takie rozumienie wiary religijnej mieli właśnie stoicy – a za coś pochodnego uważali same przeżycia religijne, czyli uczucia i wyobrażenia. Istotą wiary jest etos, uznawanie pewnych wartości, bo język religii to dla filozofa symboliczny sposób wyrażania stosunku do wartości. Albo więc rzekomy „niewierzący” podziela wartości istotne dla ludzi

religijnych, a wtedy jego brak przeżyć religijnych (uczuć i wyobrażeń) jest czymś drugorzędnym, w każdym razie on sam na pewno nie jest nihilistą, albo też naprawdę nie wierzy w nic poza samym sobą, a wtedy znów odpa-
da wszelki powód do chwały z racji nihilizmu, który ponownie zamienia się w odpychający egoizm. Jednym słowem, nihilizm Tyszki to retoryczna maska, którą uważam za mylącą, bo jak domyślam się na podstawie jego książki, sam autor jest kulturalnym i szlachetnym młodzieńcem o dobrym sercu – jak młody Charmides – a nie żadnym złowrogim nihilistą. Gdyby tak nie było, nie podejmowałby karkołomnej próby, aby połączyć swój rzekomy nihilizm ze stoicyzmem, patriotyzmem czy estetyzmem. Nawet jego dandyzm i narcyzm ma w sobie coś ujmującego (jak u innego bohatera Platońskich dialogów, Alkibiadesa), czego nie można połączyć z nihilizmem rozumianym poważnie, czyli złowrogo.

5. Dandyzm

Dandyzm to etos elegancji, narcyzmu i wiecznej zabawy. Aksjologicznie jest chyba odmianą estetyzmu. Pamiętając o „cywilizacji łaćńskiej”, do której ogranicza się perspektywa Tyszki, musimy stracić z oczu najsłynniejszych dandysów historii, którymi najczęściej bywali angielscy dżentelmeni oraz niesforni artyści w rodzaju Oscara Wilde’a (por. np. Parandowski 1984). Kultura francuska też ma swoich dandysów, wywodzących się bodaj rzeczywiście z kultury dworskiej i ogólnie szlacheckiej. Dandyzm to kawalerski sposób życia rozkapryszonych, bogatych młodzieńców (lub „wiecznych młodzieńców”), spędzających życie na zabawie. Największym wrogiem estetyzmu jest nuda, a utożsamia się ją często z życiem przeciętnym, zwyczajnym, codziennym i banalnie uporządkowanym.

Dandyzm, jak wspomnieliśmy, wchodzi w zakres estetyzmu. Estetyzm to ogólnie biorąc, kult piękna, który może być przeżywany na różne sposoby – np. hedonistyczny, autocentryczny, kontemplacyjny i twórczy (artystyczny). Estetyzm hedonistyczny to życie oddane wyrafinowanym przyjemnościom – właśnie taka postawa nader często stanowiła istotę życia dandysów. Bogactwo, żywiołowość i pełnia życia mogą naturalnie imponować, ale wtedy trudno ją połączyć ze stoicyzmem, jak robi to Tyszka. Dla Tyszki jednak dandyzm to chyba przede wszystkim elegancja i przestrzeganie wytwornych form towarzyskich. I znów, z powodu ograniczenia się do kultury francuskiej, nie możemy tu użyć angielskiego pojęcia dżentelmena, co zrobiłaby bez wahania Ossowska. Jednak ściśle rozumiany dandyzm znacznie częściej prowokacyjnie łamał towarzyskie konwencje, dotyczące ubioru i etykiety. Największym marzeniem dandysa było wywołać wokół siebie sensację, często

kosztem publicznego zgorszenia. Dandyzm był zachowaniem niegrzecznych młodzieńców, którzy mogli sobie na to pozwolić, ponieważ byli nietykalni z uwagi na swoją pozycję społeczną, albo skandal tylko powiększał ich wzięcie w gronie wielbicieli – zakochanych w nich kobiet lub naśladowujących ich rówieśników. Typowe zachowanie dandysa to nasz książę Józef Poniatowski, który, jeśli dobrze pamiętam, w wyniku zakładu musiał przejechać konno Krakowskim Przedmieściem w Warszawie rozebrany do naga. W czasach księcia Pepi takie przygody należały do zasobu „ułańskiej fantazji”, niedługo zaś podobnie będą się zachowywali romantyczni poeci w rodzaju lorda Byrona (por. np. Żuławski 1964). Co jest najwyższą wartością dla dandysa i gdzie dostrzega on piękno, które czeni jako esteta? Najwyższą wartością dla dandysa jest on sam – czeni on piękno w samym sobie, w swojej wytworności, elegancji i wywoływanym wokół siebie zamieszaniu. Dandyzm to postawa jawnie narcystyczna. Jest więc dandyzm autocentryczną odmianą czy też składową szerzej rozumianego estetyzmu. Co do innych odmian estetyzmu, które mogą się z dandyzmem i hedonizmem łączyć, to są nimi estetyzm kontemplacyjny i estetyzm artystyczny. Estetyzm kontemplacyjny skupia się na podziwianiu i czczeniu piękna sztuki lub piękna natury. Takim kontemplacyjnym estetą był u nas Henryk Elzenberg. Piękno jest dane w obserwacji, a nie w używaniu, jak w hedonizmie, albo w skupianiu uwagi na sobie, jak w dandyzmie. Wreszcie czwarta odmiana estetyzmu to poświęcenie życia już nie kontemplowaniu sztuki, lecz jej tworzeniu. Z reguły zresztą ci, którzy kontemplują sztukę, próbowali niegdyś jej czynnego uprawiania, ale autokrytycyzm kazał im się wycofać. Natomiast istnieją sławni twórcy, których całe życie stało się ucieleśnieniem pracy artystycznej prowadzonej pod hasłem „sztuka dla sztuki”. W XIX wieku zdobył taką sławę np. Gustave Flaubert. Dandyzm u Tyszki przybiera okazjonalnie rysy wszystkich tych czterech odmian zjawiska szerszego, jakim jest estetyzm, kult piękna.

Jak połączyć dandyzm i tauromachię? Czy dandys wyjdzie na arenę walczyć z bykami? Na arenę może trafić prawdziwy dandys albo z nudów, szukając mocnych wrażeń, a znużony zaznanymi już przyjemnościami, albo może podjąć to ryzyko w nadziei zrobienia sensacji w kronice towarzyskiej. Może też tu wchodzić w grę irracjonalny kaprys lub zamiłowanie do szokujących paradoksów – arystokrata mógłby pójść walczyć z bykami właśnie dlatego, że w jego sferze tego się nie robi, podobnie jak niektórzy cesarze rzymscy z upodobaniem uprawiali walki gladiatorские, przeznaczone przecież jako zawód dla niewolników. Jednak trudno wyobrazić sobie, żeby w awanturę krwawą, męczącą, upokarzającą i niebezpieczną wdawali się z własnej woli inni esteci niż dandys. Esteta-hedonista nie będzie męczył ani siebie, ani zwierzęcia, esteta-artysta woli tworzyć i nie wolno mu ryzykować swego zdrowia, którego potrzebuje dla wyższych celów, wreszcie esteta-widz, z reguły

o wrażliwym sercu, odwróci się ze wstrętem od plebejskiej rozrywki, bazującej na okrutnych instynktach.

A teraz bardziej niepokojące pytanie – czy esteta pójdzie na wojnę? (Ochotniczo, a nie pod przymusem). Jak wiadomo, wielu estetów w czasie I wojny światowej to zrobiło – przykładem znów Henryk Elzenberg (por. 2002, s. 94–97). Ale decyzja ta była związana nie z jego estetyzmem, lecz z innymi czynnikami jego osobowości – stoicyzmem i patriotyzmem⁴, których współistnienie z estetyzmem nie odbyło się bynajmniej bez trudu. Estetyzm był postawą rozpowszechnioną w okresie znanym jako *d e k a d e n c j a*, stanowiącym ważny rozdział epoki modernizmu z końca XIX wieku. Ten estetyzm miał u swych wyznawców silne podłoże egocentryczne i hedonistyczne. Jednak właśnie to sprawiło, że postawa taka nie utrzymała się na dłuższą metę. Hedonizm i egocentryzm po pewnym czasie doprowadzał swych adeptów do kryzysu, wypalenia, wewnętrznej pustki, patologii czy nerwicy. Niektórzy z nich popadali w autodestrukcję. Stopniowo zdawano sobie sprawę, że dekadencja jest drogą donikąd – jest podszyta właśnie niewidzialnym na pierwszy rzut oka nihilizmem, w bajecznym przebraniu estetyzmu różnych odmian. Rozpoczął się proces odchodzenia od nastrojów i zachowań dekadencjonalnych, często w poszukiwaniu mitycznej „mocy”, mającej przezwyciężyć dekadencjonalną „słabość”. Wprawdzie poszukiwania te przybierały często postać hołdu składanego irracjonalnym siłom ludzkiej natury, ale generalnie towarzyszyła im intencja „nawracania się” się egocentrycznych dotąd dekadentów na wartości społecznie wspólne, zbiorowe. Były to wartości różnego rodzaju, np. walka o niepodległość czy o sprawiedliwość społeczną, jednak zadania te pozwalały przekroczyć wąski i ciasny horyzont ściśle jednostkowy.

W ostatnich latach przed I wojną światową swoich zwolenników zdobył także patriotyzm, czasem w formie nacjonalizmu. W Polsce ten przełom między estetyczną dekadencją a wyborem ideowym obrazują dwie powieści Wacława Berenta, najlepszego naszego kronikarza tych nastrojów. *Próchno* (1903) przedstawia dekadencjonalny estetyzm, z czającą się wewnętrzną pustką i groźbą autodestrukcji, gdy tymczasem *Ozimina* (1911), nad którą unosi się poczucie bliskości wojny (pod wpływem wojny rosyjsko-japońskiej), była świadectwem „zakorzenienia się” niedawnych dekadentów w tradycji patriotycznej albo służbie innym zbiorowym ideom. Potrzebę „zakorzenienia” (fr. *enracinement*) głosił jednak w tamtych czasach głównie jeden z bohaterów książki Tyszki, francuski pisarz Maurice Barrès, który odbył podobną do Berenta ewolucję – od „kultu własnej jaźni” do gorącego patriotyzmu, dla którego jeszcze wówczas nie wstydzono się złowieszczej w późniejszych latach nazwy „nacjonalizm”.

⁴ Podobnie też Józef Poniatowski był nie tylko rozbawionym księciem Pepi.

Sam Barrès jest jednym z trzech pisarzy francuskich, o których wspomina w swojej *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz, gdy omawia – rzecz godna dużej uwagi – filozoficzną ideę nihilizmu (Tatarkiewicz 1995, s. 129). W książce Tyszki jedną z głównych tez autora jest francuski rodowód nihilizmu, co jak zaznaczyłem, może uchodzić za paradoks. Warto jednak podkreślić, że Tatarkiewicz zgodziłby się z Tyszką, chociaż w nieco zmienionej perspektywie. Dla Tatarkiewicza francuskim źródłem nihilizmu jest tradycja „sceptycznego humanizmu”, która ciągnie się w tym kraju z dawna, „od stuleci” (Tatarkiewicz, s. 125), od Montaigne’a przez Woltera, a w XIX wieku kulminuje w światopoglądzie Ernesta Renana. Podkreśla Tatarkiewicz, że oddziaływanie Renana przyczyniło się bardzo mocno do wytworzenia XIX-wiecznego nihilizmu. Trzech pisarzy – Maurice Barrès, Anatole France, André Gide, przejęło i rozpowszechniło różne idee Renana (s. 129). „Sceptyczny humanizm” Renana, choć graniczył z nihilizmem, lubił występować w przebraniu wzniosłych haseł, takich jak kult „ideału”, a więc o wymowie pozornie całkiem odmiennej. Towarzyszące „idealizmowi” Renana nieodstępne cechy osobowości tego pisarza – gryzący sceptycyzm i ironia – sprawiały, że rzekomo opiewane przez niego wzniosłe wartości osuwały się jedna po drugiej w nicość, a jako jedyna instancja czy orientacja życia pozostawały „amoralizm i hedonizm” (Tatarkiewicz, s. 127). Trzej pisarze, których wybrał Tatarkiewicz, początkowo zachowywali i rozwijali dziedzictwo Renana, ale z czasem próbowali także je przewyżczać i przekraczać, czego świadectwem może być właśnie postawa Barrèsa, który postanowił „zakorzenieć się” w tradycji patriotycznej swojego narodu (por. Tyszka 2019, s. 245). Książka Tyszki prezentuje różne formy poszukiwań znamienych właśnie dla tego procesu. Ostatecznie więc, na obronę Tyszki, przy pomocy nie byle jakiego autorytetu Władysława Tatarkiewicza, trzeba przyznać, że w życiu takich jednostek jak Montherlant mogły kłębić się różnorakie i niejednorodne inspiracje, wśród których obecny jest zarówno sam nihilizm – i to właśnie „francuski” – jak i ideowe próby jego przewyżczenia. Było to wyzwanie pokoleniowe, przed jakim stanęli francuscy spadkobiercy myśli Renana.

6. Tauromachia

Wzorowane na Montherlancie marzenia Tyszki o „rycerskiej elicie” i „męskich wartościach” (Tyszka 2019, s. 86) kulminują w ostatnim rozdziale książki pt. „Lekcje tauromachii”. Autor podejmuje ryzykowną grę. Biorąc za przykład swego Montherlanta, wielbiciela hiszpańskiej corridy, chce widzieć w krwawym i rżącym zwyczaju wzniosłą próbę męstwa. „Tauromachia to lekcja życia heroicznego” (s. 258). Jednocześnie Tyszka robi tylko niechętną aluzję

do innego francuskiego pisarza, Michela Leirisa (nie wymieniając jego nazwiska), który motyw corridy wykorzystał po swojemu, jako symbol cynicznej szczerości, niezbędnej jego zdaniem w literaturze (s. 257).

Pomysł, żeby męskości uczyć się od brutalnych hiszpańskich zawodników, ma w sobie element pogański. Tauromachia, po grecku „walka z bykiem”, prowadzi na myśl tauroktonium, rytualną ofiarę z byka składaną w misteriach boga Mitry. Tyszkę fascynują autorzy, którzy, jak przypomina w recenzji na okładce prof. Jacek Bartyzel, zatrzymali się na progu chrześcijaństwa i nie chcieli go przekroczyć, urzeczeni pogańską tradycją. Mitraizm był chronologicznie ostatnią religią misteryjną stanowiącą konkurencję dla chrześcijaństwa. Nad niektórymi grotami, gdzie odbywały się wtajemniczenia Mitry, pobudowano później kościoły, jak w rzymskiej bazylice San Clemente na Lateranie.

„Najważniejszym czynem Mitry było ujarzmienie byka i zabicie go” (Jaczynowska 1990, s. 212). „Ofiara z byka (*tauroctonium*) miała być źródłem zapładniającym nowe życie i odkupiającym ludzkość” (s. 212). Bóg składał ofiarę dla potrzeb samego siebie, ale „człowiek mógł iść w ślady Mitry, widząc w nim nie tylko przewodnika, ale i wzorzec do naśladowania” (s. 213). „...Kobiety nie były dopuszczane w ogóle do grona wyznawców Mitry. Była to religia czysto męska” (s. 215). „Przewaga armii i osób z nią związanych [tj. weteranów] wśród wyznawców i propagatorów kultu Mitry jest niewątpliwa” (s. 218). Religia wymagała surowego przestrzegania zasad moralnych (s. 210). Wyznawcy stanowili zamknięte, patriarchalno-braterskie enklawy. Często gromadzili się w nich towarzysze broni lub dawni koledzy z wojska. „Mitraizm (...) nigdy nie miał dążeń apostołskich, nie usiłował stać się religią powszechną” (s. 220).

Jest ciekawe, że historycy, chcąc opisać potrzebę, jaką zaspokajał kult Mitry, sięgali do pojęcia „wykorzenia”, które rozślawił Barrès, wspomniany wyżej bohater książki Tyszki. „Mitraizm został szczególnie chętnie przyjęty przez małe grupy *déracinés* (wyrwanych z korzeniem), stał się religią grup koleżeńskich” (Jaczynowska 1990, s. 212). „W społeczeństwie zdeintegrowanym i zdegradowanym, w «wieku niepokoju» potrzebne było bardzo poczucie więzi wspólnoty, koleżeństwa i braterstwa” (s. 216). „Ci *déracinés* (wykorzenia) odnajdywali poczucie ciepła i wspólnoty w kulcie Mitry” (s. 216). Nie bez powodu jedną z naprawdę wzruszających ceremonii misterii było uroczyste, lecz przy tym tak bardzo zwyczajne, uściśnięcie ręki (łac. *dextrarum iunctio*, „połączenie rąk”), którym grupa mężczyzn przyjmowała nowego adepta do swego grona (s. 215). Dodam od siebie, że dawni harcerze pamiętają z pewnością ten moment, gdy na zakończenie ogniska wszyscy obecni splatali swe dłonie w zamkniętym kręgu.

Kult Mitry wyznawali ludzie, którzy sami prowadzili niebezpieczne życie. Obrzęd był rażący i krwawy, bo krwawy był też los wielu z żołnierzy poda-

jących sobie dłonie na znak braterstwa. Łączyła ich więź taka, jaka panuje w bojowym szyku na polu bitwy. Składali ofiarę zabijając byka, lecz do ofiarnego zwierzęcia nie czuli nienawiści – nie był on ich wrogiem. Większość symbolicznych postaci i zwierząt mitraizmu miała zresztą znaczenie astrologiczne. Dzieje Mitry były prawdopodobnie wędrówką słońca w cyklu rocznym, po niebie pełnym gwiazdozbiorów i planet. Zapewne byk Mitry to zodiakalny gwiazdozbiór Byka, przez który słońce przechodzi na wiosnę, aby świat mógł na nowo rozkwitnąć. Jednak nie tylko prawda astrologiczna wchodziła tu w grę, lecz także filozoficzna. Ci, którzy żyją, żyją dzięki ofierze i poświęceniu tych, co dla nich zginęli. Życie jest pełne wstrząsającej niesprawiedliwości, ale odpowiedzią nie jest egoizm, tylko braterstwo w obliczu losu. Od nikczemności egoistów trudno się uchronić. Gdy tylko zabity byk pada na ziemię, od razu rzucają się w jego stronę trzy zachłanne zwierzęta. Pies podbiega chłeptać krew, wąż ją zlizuje, a skorpion szczypcami próbuje rozerwać jądra tak niezwykłego jeszcze przed chwilą mocarza. Religia mitraizmu to zagadkowa mieszanina tragizmu i optymizmu. Życie jest niebezpieczne i brutalne, ale dzięki męznemu poświęceniu jednych wojowników, inni ich towarzysze mogą żyć dalej i dalej pełnić swą służbę, a odrodzone słońce wzbija się dzięki nim wysoko na niebo i obdarza swym blaskiem tysiące innych, często mniej szlachetnych stworzeń. Wyznawcy Mitry wierzyli, że podczas boskiego tauroktonium zdarzył się cud. Z krwi ofiarnej zwierzęcia wyrosło młode, wiosenne zboże, a szpik i nasienie byka obdarzyły ziemię urodzajem.

Przez analogię z mitraizmem mogę częściowo zrozumieć, dlaczego Tyszka gloryfikuje *corridę*, choć wolałbym, żeby szkołą męstwa była dla niego, jak dla Conrada, morska żegluga. O ile bowiem antyczny mitraizm jest częściowo podatny na wzniosłą interpretację, bo ustanawiał między ludźmi braterstwo ofiarnej krwi, o tyle znacznie trudniej byłoby odnaleźć element misteryjny w widowisku *corridy*. W religii chrześcijańskiej także rozgrywa się krwawa, tragiczna historia, a ofiarnym zwierzęciem jest baranek. W różnych momentach świętej historii dzieją się cuda – woda przemienia się w wino, wino w krew, potem krew znowu w wino, a wino przemieni się być może kiedyś w wodę nowego stworzenia. Chrześcijanie zrywają jednak z krwawą ofiarą i podają sobie ręce na znak pokoju – w starożytności zresztą wymieniano czasem pocałunek. Tyszka jest „katolikiem niewierzącym” i może dlatego przejawia dziwną skłonność do krwawych interpretacji. W zakończeniu książki pisze, że greckie słowo *encheiridion* znaczyło sztylet (s. 273). Ale przecież nie tylko – źródłowo *encheiridion* to wszystko, co można mieć „pod ręką”, „na podorędziu”, „w ręku” (gr. *en cheiri*). Dla mistrza stoików, Epikteta, pod ręką trzeba mieć nie sztylet, lecz książkę. Zbiór zasad stoicyzmu, pod tym właśnie tytułem, rozślawiony został przez Flawiusza Arriana. Z kolei *Encheiridion żołnierza Chrystusowego* (1503) napisał Erazm z Rotterdamu, jeden

z najłagodniejszych wyznawców chrześcijaństwa, ekumenista, koncyliarysta i pacyfista, zwolennik pokoju, zgody i porozumienia między ludźmi. W parę dziesięcioleci po nim stworzyli nowe braterskie wyznanie inni pacyfistycznie nastawieni reformatorzy. Sami nazywali się „chrystianami”, ale choć dziś w podręcznikach historii pisze się o nich zazwyczaj „arianie”, w okrutnym wieku XVII, strasznej epoce wojen religijnych, znano ich na Zachodzie pod szczególnym mianem – „Bracia Polscy” (por. Ogonowski 2015). To alternatywa dla wojskowego kultu Mitry.

7. Charmides

Krzysztof Tyszka-Drozdowski to młody, ciekawy i uzdolniony pisarz, który nie boi się iść pod prąd panujących trendów, czasem daje się ponieść retorycznej werwie, ale ma świetny literacki styl, a jego intrygujące rozważania mogą stanowić doskonały przedmiot badań dla filozoficznych analiz. Warto powalczyć o jego duszę.

Bibliografia

- Berent W. (1974), *Ozimina* [1911], Wrocław.
- Berent W. (1979), *Próchno* [1903], Wrocław.
- Conrad J. (2015), *Księżę Roman* [1911], przeł. H. Najder, w: J. Conrad-Korzeniowski, *Wybór prozy*, Wrocław.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* [1963], Toruń.
- Erazm z Rotterdamu (1965), *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, przeł. J. Domański, Warszawa.
- Ezop (1961), *Bajki Ezopowe*, przeł. M. Golias, Wrocław.
- Herbert Z. (2008), *89 wierszy*, Kraków.
- Jacynowska M. (1990), *Religie świata rzymskiego* [1987], wyd. 2, Warszawa.
- Ksenofont (1967), *Wspomnienia o Sokratesie*, w: tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- Leiris M. (1972), *Literatura a tauromachia*, w: tenże, *Wiek męski*, przeł. T. i J. Błońscy, Warszawa.
- Maurois A. (1959), *Joseph Conrad*, w: tenże, *Magicy i logicy. Szkice o pisarzach angielskich* [1935], przeł. E. Bąkowska, Warszawa.
- Ogonowski Z. (2015), *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, Warszawa.
- Ossowska M. (2000), *Ethos rycerski i jego odmiany* [1973], Warszawa.
- Parandowski J. (1984), *Król życia*, wyd. 6, Warszawa.
- Peyre H. (1985), *Co to jest klasycyzm?* [1964], przeł. M. Żurowski, Warszawa.

- Peyre H. (1987), *Co to jest romantyzm?* [1971], przeł. M. Żurowski, Warszawa.
- Platon (1999), *Charmides*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- Sokołowska J. (red.) (1984), „*Patrząc na rozmaite świata tego sprawy*”. *Antologia poezji renesansowej*, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1995), *Historia filozofii*, t. III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 11, Warszawa.
- Tyszka-Drozdowski K. (2019), *Żuawi nicości*, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2016), *O chrześcijaństwie* [2014], w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa.
- Żuławski J. (1964), *Byron nieupozowany*, Warszawa.