

Adam POTKAY

O CZYMŚ, „CO WIECZNIE JUŻ-JUŻ MA SIĘ ZIŚCIĆ”¹ Przemiany nadziei w epoce romantyzmu

Nadzieja, niegdyś cnota teologiczna, a ze świeckiego punktu widzenia potencjalna ułomność, staje się w osiemnastym wieku neutralnym elementem świeckiej psychologii. Takie też rozumienie nadziei odżywa w epoce romantyzmu jako podstawa nadziei na „więcej życia”, na lepszą czy też doskonalszą kondycję jednostki, a nawet gatunku ludzkiego w czasie bądź w wieczności. Ta nowa i nieokreślona nadzieja kieruje jednak człowieka ku horyzontowi, który nieustannie się cofa. Jest to nadzieja, która sięga poza nadzieję i poza wszelką konceptualizację.

W tradycji kultury Zachodu nadzieja jest pojęciem o dwóch sensach. Z jednej strony oznacza ono emocję, za przeciwieństwo której z reguły uznajemy lęk². Z drugiej strony nadzieja (obok wiary i miłości) należy do cnót szczególnego rodzaju, a mianowicie do cnót teologicznych, i w tym sensie jej przeciwieństwem jest rozpacz. Jako cnota teologiczna – polegająca na oczekiwaniu wiekuistego uczestnictwa w chwale Bożej – nadzieja w kulturach chrześcijańskich zawsze jawi się jako coś dobrego. Nie jest ona czymś, czego można by mieć za wiele. Nie może być również błędnie ukierunkowana: chociaż wszelka relacja łącząca nas z przyszłością zanurza nas w niepewności, ludzie, którzy żywią wiarę, mogą mimo wszystko uważać życie wieczne za rezultat pewny³.

¹ W. Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, w. 542, w: *Angielscy „poeci jezior”*. W. Wordsworth. S.T. Coleridge. R. Southey, tłum. S. Kryński, wybór S. Kryński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 178.

² Tomasz z Akwinu zasadniczo uznaje, że przeciwieństwem uczucia nadziei jest rozpacz, a jedynie w sensie wtórnym – bojaźń (por. R. M i n e r, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of „Summa Theologiae” 1a2ae 22-48*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 226, 238n.; zob. też: tamże, s. 215-230). W mechanistycznych analizach emocji, na przykład w pismach Spinozy, Hobbesa, Hume’a oraz innych myślicieli tej tradycji, nadzieja wydaje się jednak emocją przeciwstawianą bojaźni. Ów prąd intelektualny analizuje Jayne M. Waterworth (zob. J.M. W a t e r w o r t h, *A Philosophical Analysis of Hope*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004, s. 32-40). Zdaniem badaczki nadzieja nie ujawnia wyraźnie cech uczucia, w jej przypadku brak bowiem „charakterystycznych odczuć” (tamże, s. 41 – o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.), jakie łączymy z innymi emocjami, jak chociażby „kulenie się ze strachu” (tamże). W przeciwieństwie do Arystotelesa, który w swojej *Retoryce* odnajduje w nadziei doznanie o charakterze przyjemnym (por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1370a, ks. I, 11, w: tenże, „*Retoryka*”. „*Retoryka dla Aleksandra*”. „*Poetyka*”, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 87), Waterworth twierdzi, że „wcale nie musi być tak, że ten, kto żywi nadzieję, doznaje jakichkolwiek odczuć hedonicznych” (W a t e r w o r t h, dz. cyt., s. 57).

³ Terry Eagleton zauważa: „Anglikański obrzęd pogrzebowy mówi o «niezawodnej i pewnej» nadziei zmartwychwstania. Rudolf Bultmann i Karl Heinrich Rengsdorff piszą o «ufnym oczeki-

Jako emocja świecka nadzieja w wyraźniejszy sposób łączy się z próbą oceny niepoznawalnej przyszłości. W zależności zaś od przedmiotu swojej intencji nadzieja może również nabierać charakteru moralnie wątpliwego. Można ją w istocie określić jako dobrą bądź złą, biorąc pod uwagę zarówno jej przedmiot (pytamy wówczas, czy coś, na co mamy nadzieję, jest tej nadziei godne), jak i prawdopodobieństwo ziszczenia się jej przedmiotu (pytamy wówczas, czy nadzieja, którą ktoś żywi, jest rozsądna). Moraliści, przede wszystkim autorzy biblijnych ksiąg mądrościowych, a także Juwenalis w swojej dziesiątej satyrze, przedstawiali wybitnie ziemskie nadzieje i pragnienia (a pojęcia te są ściśle ze sobą związane⁴) jako próżne pokusy, człowieka bowiem nie są w stanie zaspokoić żadne doczesne związki ani żadna własność. Stoik Seneka w nastroju raczej umiarkowanym zaleca: „Niech nasza nadzieja [...] nie wybiega za daleko”⁵, a unikniemy rozczarowania i gniewu. Kiedy natomiast popada w nastrój mniej umiarkowany, całkowicie nadzieję odrzuca: „Przestaniesz bać się [...] jeśli porzucisz swe oczekiwania”⁶. Tysiąc dziewięćset lat później Nietzsche za największe zło uważa właśnie nadzieję – pozostałość w puszcze Pandory: „Zeus bowiem chciał, żeby człowiek, choćby jak najbardziej przez inne zła dręczony, nie wyrzekł się jednak życia, lecz jak dawniej i coraz na nowo męczyć się pozwalał. Oto dlaczego daje człowiekowi nadzieję: w istocie jest ona najgorszym złem, ponieważ mękę ludzi przedłuża”⁷. W Polsce

waniu i nadziei pełnej zaufania». Prawda jest taka, że chrześcijanie żywią nadzieję nie dlatego, że przyszłość jest nieznana, lecz dlatego, że jest ona w jakimś niezbadanym sensie dobrze ugruntowana” (por. T. E a g l e t o n, *Hope without Optimism*, University of Virginia Press, Charlottesville 2015, s. 82).

⁴ *Dictionary of the English Language* Samuela Johnsona, opublikowany w Londynie w roku 1755, definiuje czasownik „mieć nadzieję” („to hope”) jako „żyć w oczekiwaniu na jakieś dobro” („to live in expectation of some good”) i „oczekiwać, pragnąć” („to expect with desire”), do definicji czasownika „pragnąć” („to wish”) zalicza zaś „żywić silne pragnienie” („to have a strong desire”) i dodaje, że „ma ono tak niewielkie znaczenie, jak to, które niesie z sobą nadzieja” („it has a slight significance of hope”). William F. Lynch SJ uważa, że nieodzownym elementem nadziei jest właśnie życzenie czy też pragnienie: „Kiedy zaczynam odkrywać, jakie są moje pragnienia, znajduję się już właściwie na drodze ku nadziei. Kiedy nie potrafię pragnąć, jestem na drodze ku rozpacz” (W.F. L y n c h SJ, *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1974, s. 24; por. też: tamże, s. 129-131).

⁵ „Niech nasza nadzieja [...] nie wybiega daleko” (łac. in vicinum spes exeat). L. A. S e n e k a, *O gniewie*, ks. III, 7, 2, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, „O krótkości życia”. „O życiu szczęśliwym”. „O gniewie”, „O pocieszeniu do Marcji”, „O pocieszeniu do matki Helwii”, „O pocieszeniu do Polibiusza”, „O niezłomności mędrca”, „O Opatrzności”, „O pokoju ducha”, „O bezczynności”, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965, s. 363.

⁶ S e n e k a, *Listy moralne do Lucyliusa*, ks. I, list 5, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 16. Seneka pisze te słowa, cytując wypowiedź „naszego Hekata” (tamże), również myśliciela stoickiego.

⁷ F. N i e t z s c h e, *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, 70, tłum. K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1908, s. 89n.

Tadeusz Borowski, w latach 1943-1945 więzień Auschwitz i Dachau, pisał o swoim obozowym doświadczeniu: „Nigdy w dziejach ludzkich nadzieja nie była silniejsza w człowieku, ale nigdy też nie wyrządziła tyle zła, ile w tej wojnie, ile w tym obozie. Nie nauczono nas wyzbywać się nadziei i dlatego ginieśmy w gazie”⁸.

W polu mojego eseju znajduje się historia rozumienia nadziei w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu. Pragnę przedstawić następującą argumentację: nadzieja, niegdyś cnota teologiczna, a ze świeckiego punktu widzenia potencjalna ułomność, staje się w osiemnastym wieku neutralnym elementem świeckiej psychologii, a zatem również elementem mechanicystycznego wyjaśnienia natury ludzkiej, które miało stanowić odpowiedź na nową naukę. Takie też rozumienie nadziei odżywa w epoce romantyzmu jako podstawa na poły świeckiej wartości: nadziei – oderwanej w pewnym stopniu od religii objawionej – na „więcej życia”, na lepszą czy też doskonalszą kondycję jednostki, a nawet gatunku ludzkiego w czasie bądź w wieczności. Ta nowa i nieokreślona nadzieja kieruje jednak człowieka ku horyzontowi, który nieustannie się cofa. Jest to nadzieja, która sięga poza nadzieję i poza wszelką konceptualizację: Williama Wordswortha „coś, co wiecznie już-już ma się ziszczyć”, Percy’ego Shelleya nadzieja, która się „z szczątków w swój przedmiot przemieni”⁹, i nadzieja na „sztuki przyszłe, dziś jeszcze nie znane”¹⁰ czy też przeszycona wyobraźnią nadzieja Johna Stuarta Milla, która pojawia się po odrzuceniu przezeń wszystkich argumentów na rzecz nieśmiertelności. Chociaż epoka romantyzmu nie stara się usunąć ani czymkolwiek zastąpić ortodoksyjnych cnót teologicznych, to jednak dopełnia je bądź pragnie zaproponować coś, co mogłoby z nimi w pewien sposób rywalizować, a to w konsekwencji prowadzi do zjawiska, które nazwano „różnicowaniem się” autorytetu religijnego i świeckiego¹¹.

ILUZJA – CZY CNOTA?

Z innego punktu widzenia jednak owo odróżnienie modalności autorytetu cechujące kulturę Zachodu wydaje się równie stare, jak chrześcijański huma-

⁸ T. B o r o w s k i, *U nas w Auschwitzu*, w: tenże, *Opowiadania wybrane*, wybór T. Drewnowski, PIW, Warszawa 1971, s. 66.

⁹ P. B. S h e l l e y, *Prometeusz wyzwolony*, akt 4, scena, w. 574, tłum. L. Elektorowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 173.

¹⁰ Tamże, akt 3, scena 3, s. 121.

¹¹ Na temat charakterystycznego dla nowoczesności rozróżnienia dwóch form kulturowego autorytetu i odniesienia tego zjawiska do literatury dziewiętnastego wieku por. C. J a g e r, *The Book of God: Secularization and Design in the Romantic Era*, University of Pennsylvania, Philadelphia 2007, s. 28n.; J. K i n g, *Imagined Spiritual Communities in Britain's Age of Print*, Ohio State University Press, Columbus 2015, s. 6-8, 135-137.

nizm z jego niedoskonałym scalaniem pogańskich i chrześcijańskich punktów odniesienia. Coś na kształt tarcia między tymi perspektywami można zauważyć w przybierającym postać dialogu poemacie *On Hope*, który w połowie siedemnastego wieku napisali wspólnie Abraham Cowley i Richard Crashaw¹². Strofy napisane przez Cowleya (cztery z dziesięciu składających się na całość poematu) formułują oskarżenia pod adresem nadziei, które zgodne są z toposem klasycznym, a w szczególności stoickim: nadzieja jest oszustwem, iluzją, towarzyszem lęku, preludium do rozczarowania i gniewu. Nadzieja to „oszukańcza loteria losu” („Fortune’s cheating Lotterie”)¹³ i „brat lęku” („Brother of Feare”)¹⁴. Odpowiadając na błyskotliwe przywołanie autorytetu klasycznego przez Cowleya, Crashaw wprowadza pomiędzy jego strofy swoje własne (w przeważającej liczbie sześciu), wyrażające pochwałę nadziei jako cnoty teologicznej. A zatem nadzieja szybuje ponad losem i gwiazdami¹⁵, jest ona „siostrą W i a r y!” („Faith’s sister!”)¹⁶ i „antidotum na lęki!” („Feares Antidote!”)¹⁷. Nic więc dziwnego, że utwór zamyka nadzieja chrześcijańska, ukazana jako „nadzieja prawdziwa” („true hope”)¹⁸, „łowczyni wspaniała” („a glorious Huntress”)¹⁹, a jej pościg jako „Natury Bóg w polu łaski” („The God of Nature in the field of Grace”)²⁰.

Oczywiście prawdziwa nadzieja antycypuje życie wieczne, doskonałe w sensie duchowym. Zapewnia ona również przedsmak owego antycypowanego stanu – nadzieja jest „naszym wcześniejszym Niebem!” („our earlier Heaven!”)²¹ – i może nawet sprawiać, że teraźniejszość, jak gdyby zapada się w ową przyszłość, że czas (gr. *chronos*) zapada się w duchową beczasowość (gr. *kairos*):

Sweet *Hope*! Kind cheat! Faire fallacy! by thee
Wee are not where, or what wee bee,
But what, and where wee would bee: thus art thou
Our absent presence, and our future now²².

¹² Zob. A. C o w l e y, R. C r a s h a w, *On Hope*, w: *The Complete Poetry of Richard Crashaw*, red. G. Walton Williams, Norton, New York 1970, s. 71-74. W swoim wstępie do utworu Williams pisze, że powstał on prawdopodobnie pod koniec lat trzydziestych siedemnastego wieku bądź też na początku jego lat czterdziestych, gdy zarówno Crashaw, jak i Cowley przebywali na uniwersytecie w Cambridge.

¹³ Tamże, w. 51, s. 73.

¹⁴ Tamże, w. 71, s. 74.

¹⁵ Por tamże. w. 61-64, s. 73.

¹⁶ Tamże, w. 81, s. 74.

¹⁷ Tamże, w. 82, s. 74.

¹⁸ Tamże, w. 89, s. 74.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, w. 90, s. 74.

²¹ Tamże, w. 41, s. 73.

²² Tamże, w. 67-70, s. 73.

Słodka N a d z i e j o! Życzliwy oszuście! Pogodny błędzie! przez ciebie
 Nie jesteśmy tam, gdzie i czym być mamy,
 ale tam, gdzie i tym, czym być byśmy chcieli: dlatego jesteś
 Naszą nieobecną terażniejszością i teraz już przyszłością naszą.

Pytanie, które stawia w tych wersach Crashaw, dotyczy kwestii poznawczej. Skąd możemy wiedzieć – wiedzieć już teraz – jakie będzie życie wieczne? Skoro zaś wiedzy tej nie mamy, to jakże nadzieja może już teraz być naszą przyszłością? Przedmiot nadziei chrześcijańskiej ma charakter o k r e ś l o n y – jest nim życie wieczne – ale jest on zarazem n i e o k o n k r e t n y, tu, na ziemi, nigdy się bowiem nie dowiemy, jakie owo życie będzie. (Tymczasem nadzieja na jakieś dobro doczesne może mieć charakter zarazem określony i konkretny).

Nie jest jednak tak, że brak wiedzy stanowi dla nas przeszkodę w w y o b r a ż a n i u sobie przyszłego życia. Jacob Sider Jost wskazuje, że pod koniec siedemnastego stulecia oraz w wieku osiemnastym znaczenie piekła i sądu Bożego słabnie, niebo jest zaś coraz częściej postrzegane w kategoriach czasu rozumianego jako chronos oraz indywidualnej osobowości. Zamiast „nieba teocentrycznego [...], w którym ludzkie przyjemności i relacje podciągnięte zostają pod wszechogarniającą obecność Bożą”, John Bunyan oraz autorzy artykułów zamieszczanych w piśmie „Spectator” rozpowszechniali ideę „nieba bardziej zhumanizowanego, w którym dozwolone przyjemności i relacje, w szczególności więzy rodzinne, małżeńskie i więzy przyjaźni, trwają dalej w nowej formie”²³.

„WYSPA SZCZĘŚLIWSZA NA NIEZNANYM MORZU”?

Ów prozaiczny obraz nieba – a ogólniej mówiąc, życia po śmierci – spotkał się jednak z pewną krytyką. W znanych wersach z *Wiersza o człowieku* Alexandra Pope’a, utworu powstałego na przełomie lat 1733 i 1734, nadzieja eschatologiczna ukazana została jako cnota przyrodzona wszystkim ludziom, której przedmiot ma charakter określony (jest nim życie wieczne), jakkolwiek

²³ J. S i d e r J o s t, *Prose Immortality, 1711-1819*, University of Virginia Press, Charlottesville 2015, s. 25. Na temat współczesnego chrześcijańskiego wyobrażenia nieba zob. M. R o b i n s o n, *Gilead*, Picador, New York 2004. „Chociaż Biblia wiele ma do powiedzenia o Sądzie Ostatecznym, nie przedstawia ostatecznego obrazu życia po śmierci. A jednak tylko 29% Amerykanów – mniej niż jedna trzecia społeczeństwa – przyznaje, iż nie żywi jakiegoś określonego wyobrażenia w tej kwestii, należącej przecież do najbardziej niejednoznacznych [...]. Powiedzieć jednak, że jakaś kwestia jest niejednoznaczna, wcale nie oznacza, że nie można bądź nie powinno się żywić dotyczących jej wyobrażeń; nie oznacza to też nawet, że możliwe jest uniknięcie tworzenia wyobrażeń jej dotyczących”. Tamże, s. 146n. Por. tamże, s. 166.

pozostaje on niekonkretny: nie wiemy, jakie będzie życie wieczne. Pope delikatnie ironizuje, przywołując postać Indianina, który ma nadzieję – podobnie jak wielu Europejczyków czasu poety – na „niebo” wyglądające niczym ulepszone wersja życia na ziemi:

Niech pokorną nadzieją unosi się trwoga;
Czekaj śmierci nauki i uwielbiaj Boga.
Choć On szczęścia przyszłego nie odkrył kolei,
Jednak szczęście obecne przeznaczył w nadziei.
Nadziejo! Twoje dla nas wsparcie najłaskawsze:
Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze!
Dusza, tęskniąc ściśniona, w teraźniejszym bycie,
Z pocieszeniem na przyszłe oczekuje życie.

Tak biedny Indyjanin w prostocie natury
Słyszy Boga wraz z wiatrem, widzi Go wśród chmury,
[...]
Skromna jest z przyrodzenia nadziei pociecha:
Za górą niebotyczną raj mu się uśmiecha,
Jakiś świat bezpieczniejszy w pustyni przestworzu,
Jakaś wyspa szczęśliwsza na nieznanym morzu,
Gdzie niewolnik raz jeszcze ojczyznę ogląda,
Nie lży go chrześcijanin i złota nie żąda.
Istać jest całe jego wrodzone życzenie,
Nie dba o lot aniołów, Serafów płomienie;
Sądzi, ciesząc się Niebios swobodnym obrazem,
Że tam jego pies wierny z nim uda się razem²⁴.

Opisany w nieco ironiczny sposób, Indianin Pope’a, pełen pokornego zadowolenia z „przyszłego życia”, wydaje się w większym stopniu przypominać osiemnastowiecznych czytelników Addisona i Steele’a niż chrześcijanin, poszukujący w życiu wiecznym „lotu aniołów” czy „Serafów płomieni” – barokowej fantazji, która w roku 1730 wydawała się raczej mało angielska.

Czterdzieści pięć lat po powstaniu wersów Pope’a poświęconych nadziei ich błędnej, jakkolwiek twórczej lektury dokonał Samuel Johnson, wnosząc tym samym swój wkład do zwrotu nadziei ku przyziemności, który dokonał się z końcem osiemnastego wieku. Pope pisał o życiu przyszłym, Johnson zaś odnosi (wyjęty z kontekstu) dwuwiersz Pope’a do życia doczesnego i do psychologii człowieka²⁵. W swoim żywocie doktora Samuela Johnsona, opu-

²⁴ A. P o p e, *Wiersz o człowieku*, list I, 3, w: tenże, *Poematy. Wybór*, tłum. L. Kamiński, Universitas, Kraków 2002, s. 68n.

²⁵ Claude Rawson jako pierwszy zauważył, iż Johnson „laicyzuje i psychologizuje” wersy Pope’a (por. C. R a w s o n, *Gulliver and the Gentle Reader: Studies in Swift and our Time*, Routledge–Kegan Paul, London 1973, s. 44). Rawson pisze szerzej: „Świat *Wiersza*..., z jego świeżą, zaraż-

blikowanym w roku 1791 pod tytułem *Life of Johnson*, pod datą 10 kwietnia 1775 roku James Boswell zapisał: „Tego dnia rozwodził się nad melancholijnym spostrzeżeniem Pope’a: «Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze». Dowodził, że terażniejszość nigdy, dla żadnego człowieka, nie była stanem szczęścia; ale jako że wszelka część życia, której jesteśmy świadomi, jest w jakimś punkcie okresem, który ma dopiero nadejść i w którym można spodziewać się szczęśliwości, w istocie istnieje jakieś szczęście, którego źródłem jest nadzieja. Kiedy zacząłem przypierać go do muru w tej kwestii i zapytałem, czy rzeczywiście uważa, że chociaż generalnie poczucie szczęścia jest w ludzkim życiu bardzo rzadkie, to czy czasami nie zdarza się jednak, że człowiek jest w chwili terażniejszej szczęśliwy, odpowiedział: «Nigdy, chyba że się upił»”²⁶.

Świadomość chwili obecnej jest bolesna – twierdzi Johnson – chyba że terażniejszość znajduje swoje dopełnienie w jakiejś przyszłości bądź też świadomość została osłabiona przez działanie trunku. Stan upojenia to stasis, podczas gdy nadzieja „popycha” człowieka i zapewnia pewną subtelną „szczęśliwość” czy też miłą świadomość skierowaną ku przyszłości. Johnson w tym miejscu nie moralizuje ani nie tworzy satyry na ludzkie pragnienia – co czyni w innych miejscach, w szczególności w swoim poemacie *The Vanity of Human Wishes*, imitacji dziesiątej satyry Juwenalisa, oraz w kazaniu (którego był on „autorem widmem”) na temat fragmentu z Księgi Koheleeta [Eklezjastesa]: „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem” (Koh 1,14)²⁷. Nawet jednak jako autor tych oczywistych satyr Johnson nazywany bywa „niespełnionym satyrykiem”, albowiem dystans, jakiego wymaga satyra, zostaje w jego tekstach wyrugowany przez sympatię wobec arcyludzkiej natury²⁸. Chociaż nadzieje doczesne mogą mu się jawić jako złudne, uważa on zarazem, że są one jedynym środkiem, który zdolny jest chwilowo uśmierzyć ból egzystencjalnej pustki terażniejszości.

W *Żywocie doktora Samuela Johnsona* Johnson mówi o nadziei jako elemencie psychologii społecznej: pragnienia podpowiadają podejmowanie wysiłków o charakterze zasadniczo egoistycznym. W ten sposób stawia się on w pozycji kontynuatora mechanicystycznego projektu rozpoczętego przez Thomasa Hobbesa, który – wbrew myślicielom starożytnym oraz tomistom

liwą radością płynącą z koherencji konwencjonalnej teodycei, pozostaje absolutnie nieistotny dla umysłów [takich, jak umysł Johnsona – A.P.], w przypadku których niezgoda stanowi raczej stan psychiczny niż problem z dziedziny filozofii” (tamże, s. 44).

²⁶ J. Boswell, *Life of Johnson*, red. R.W. Chapman, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 617n. W polskim przekładzie cytowany fragment został pominięty (zob. tenże, *Żywot doktora Samuela Johnsona*, tłum. T.J. Dehnel, wybór T.J. Dehnel, Czytelnik, Warszawa 1962) – przyp. tłum.

²⁷ Zob. S. Johnson, *Sermon number 12*, w: tenże, *Sermons*, red. J. Hagstrum, J. Gray, Yale University Press, New Haven 1978, s. 127-136.

²⁸ Por. W.J. Bate, *Johnson and Satire Manqué*, w: *Eighteenth-Century Studies in Honor of Donald F. Hyde*, red. W.H. Bond, Grolier Club, New York 1970, s. 145-160.

– uważa, że szczęśliwość stanowi kwestię psychologiczną i nie ma nic wspólnego z etyczną oceną życia, wskazującą, czy egzystencja danej jednostki jest dobra bądź też właściwa dla istot ludzkich (a zatem z eudajmonią). Na początku *Lewiatana* Hobbes twierdzi, że: „szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądanego od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego”²⁹. W mechanistycznym modelu psychologii, który stworzył Hobbes, życie nie ma ostatecznego celu, nie ma w nim też miejsca na zadowolenie ani na wytchnienie. Model ten, który rozwijali później John Locke i Bernard Mandeville, podobnie jak w późniejszym okresie koncepcję Davida Hume’a, przenika sformułowany przez Johnsona świecki pogląd na naturę ludzką³⁰.

Wyraźnym przykładem odróżniania przez Johnsona religijnej i świeckiej sfery autorytetu są jego kazania pisane na zamówienie innych osób – w kazaniach tych w sposób jednoznaczny odnosi się on do nadziei jako cnoty teologicznej. Niezapomniane jest pod tym względem jego kazanie na temat szafotu, które napisał dla duchownego przebywającego w więzieniu Newgate: „Większości tych, na których w niebiosach oczekują już aniołowie gotowi ich tam przyjąć, nic już na tym świecie nie pozostaje z wyjątkiem racjonalnej nadziei; nadzieja ta zaś, oparta na obietnicy, może okazać się dla nas absolutnie wystarczająca. [...] Wyznawszy naszą wiarę i potwierdziwszy ją przez przyjęcie komunii świętej, oddajemy się w [...] [Boże – A.P.] ręce z mocną nadzieją, że ten, który nas stworzył i odkupił, nie pozwoli, żebyśmy zginęli”³¹. W ten sposób jednak Johnson pisze w kazaniach, nie zaś w esejach i filozoficznych przypowieściach, czy też posługując się innymi świeckimi gatunkami literackimi. Doczesne, świeckie nadzieje i nadzieja w sensie teologicznym – psychologia i eschatologia – pozostają dla niego, tak jak dla Cowleya i Crashawa, rzeczywistościami odrębnymi i niewspółmiernymi ze sobą.

NADZIEJA BEZ PRZEDMIOTU

Zarysowana w ten sposób linia interpretacji nadziei ulega jednak rozmyciu wraz z pojawieniem się poezji Wordswortha i nastaniem okresu, który konwencjonalnie nazywamy epoką brytyjskiego romantyzmu, datowaną na czas od roku 1790 do końca lat trzydziestych dziewiętnastego wieku. Wordsworth, jak wkrótce zobaczymy, proponuje nowy rodzaj quasi-teologicznej, trans-

²⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, rozdz. 11, 1, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 178.

³⁰ Por. A. Potkay, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 61-75.

³¹ S. Johnson, *Sermon number 28*, w: tenże, *Sermons*, s. 306-309.

cendentnej i twórczej nadziei, której podstawę stanowi psychologia nadziei świeckiej. Przede wszystkim zauważmy, że Wordsworth nie formułuje krytyki nadziei doczesnych, nawet tych sięgających najdalej. Dla poety jesteśmy po prostu istotami żywiącymi nadzieję. Nadzieja rzadko przy tym przedstawia się jako wada, i to nawet wówczas, gdy jej skutki okazują się potencjalnie bądź też ewidentnie katastrofalne. Warto wskazać na czułość i radość przenikające wiersz *The Idiot Boy* [„Chłopiec idiota”] ze zbioru *Lyrical Ballads* z roku 1798 – balladę, która wywołała niepokój Samuela T. Coleridge’a, współpracującego z Wordsworthem przy tym tomie. Poeta najwyraźniej bowiem wydawał się w niej akceptować dumne i niebezpiecznie nierealistyczne nadzieje, które Betty Foy wiązała ze swoim nieporadnym synkiem, wysyłając go z nocną misją, by przyprowadził doktora do ciężko chorego sąsiada³². Chociaż misja ta nie kończy się sukcesem (co mogli przewidzieć wszyscy z wyjątkiem Betty), wiersz ma nieprawdopodobnie komiczne zwieńczenie. I odwrotnie, w zachowanym w rękopisie wierszu *The Ruined Cottage* (z przełomu lat 1798 i 1799), wygórowana nadzieja Margaret (na powrót męża) stanowi postać „choroby na śmierć”, a jednak – jak przedstawia to narrator Wordswortha – owa katastrofalna nadzieja ukazana została w taki sposób, że wydaje się równie naturalna, jak chwasty, które wdzierają się na teren otaczający domek Margaret. Wordsworth włączył później wiersz *The Ruined Cottage* do swojego obszernego poematu dygresyjnego *The Excursion* (z roku 1814), w którym irracjonalna nadzieja nęka nie tylko Margaret, lecz również Samotnika („the Solitary”) i jego żonę. W postaciach tych – zauważa Geoffrey Hartman – Wordsworth „ukazuje [...] nieludzką, a może arcyłudzką potęgę nadziei”³³.

W księdze szóstej *Preludium* nadzieja jako nieodzowny element psychologii człowieka niepostrzeżenie przechodzi jednak w nowy rodzaj nadziei quasi-teologicznej. Opowiedziawszy o swoim przejściu przez Alpy, wyprawie z roku 1790, która nie okazała się jednak doświadczeniem świadomym (co wywołało u poety zawód wobec jego pełnych wyobraźni oczekiwań, które być może były, a być może nie były przesadne), Wordsworth w roku 1804 apoteozuje wyobraźnię i nadzieję, jakie ta rozbudza:

³² W rozdziale siedemnastym swojego dzieła *Biographia Literaria* Coleridge pisze: „W wierszu *Idiot Boy* postać matki [...] przedstawia uosobienie instynktu, który rozum pozostawił samemu sobie. [...] Idealną przeciwagą niedorozwoju umysłowego chłopca jest szaleństwo matki, jak gdyby celem było zademonstrowanie odbiorcy dość komicznej burleski na temat ślepoty zdziecinniałej starej kobiety, nie zaś analizy uczuć macierzyńskich w ich normalnych przejawach” (S.T. Coleridge, *Biographia Literaria*, red. J. Engell, W. Jackson Bate, Princeton University Press, Princeton 1984, t. 2, s. 48n.).

³³ G. Hartman, *Wordsworth's Poetry, 1787-1814*, Yale University Press, New Haven 1964, s. 302.

O wyobraźnia! która się unosi
Przed pieśni mojej okiem i postępem,
Jak samorodny opar; tu ta władza,
W całej potędze swoich darów, drogę
Mi zaszła; [...]
[...] w takiej sile,
Co się narzuca w takich nawiedzeniach
Groźnych obietnic, kiedy światło zmysłów
Gaśnie, w rozbłyskach, co nam objawiły
Świat niewidzialny; w niej przebywa wielkość,
W niej mieszka, czyśmy młodzi, czy też starzy.
Nasz los, natura i dom nasz rodzinny,
W nieskończoności jest, i w niej jedynie;
Jest on w nadziei, co zginać nie może,
W oczekiwaniu, wysiłku, pragnieniu,
I w czymś, co wiecznie już-już ma się ziścić³⁴.

W ważnym studium twórczości Wordswortha, pochodzącym z roku 1964, Geoffrey Hartman uczynił ten właśnie fragment centralnym przedmiotem swoich analiz i dzięki temu wersy te komentowane były od tego czasu znacznie częściej niż jakiegokolwiek inne słowa poety³⁵. Według Hartmana kluczowym terminem pojawiającym się w przywołanym fragmencie jest „wyobraźnia”: wyobraźnia wizjonerska, przeciwstawiana naturze i zmysłom. Szersza analiza, której dokonuje Hartman, wskazuje, iż jako poeta Wordsworth nieustannie stara się pogodzić przeciwstawne roszczenia: z jednej strony natury, z drugiej zaś – transcendentnej czy też „apokaliptycznej” wyobraźni. Przytaczając fragment *Preludium* opisujący chwilę tuż po przejściu Alp, Hartman poprzedza go zwięzłym, aczkolwiek brzemennym zdaniem: „Wordsworth [w tym miejscu] wprowadza kontrapunkt wobec Pawłowej definicji wiary” (jako „poręki tych dóbr, których się spodziewamy, dowodu tych rzeczywiścieści, których nie widzimy” – Hbr 11,1). Jakaś jednak wiarę czy też nadzieję poeta miałby tu wyrazić? Jonathan Wordsworth nie mógł niestety dopatrzyć się żadnej z nich. „Język Wordswortha domaga się interpretacji transcendentalnej, ale w tym okresie poeta nie może takiej zaproponować”³⁶ – pisał. Niech jednak wystarczy, że powiemy, iż dla Wordswortha wyobraźnia wiąże się z nadzieją, nadzieja zaś – z nieskończonością, z obietnicą „czegoś, co wiecznie już-już ma

³⁴ Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, w. 525-542, s. 177n.

³⁵ Por. Hartman, dz. cyt., s. 46; w rozdziale zatytułowanym „Synopsis: The Via Naturaliter Negativa” Hartman przedstawia też charakterystyczne dla Wordswortha przeciwstawienie natury i wyobraźni (zob. tamże, s. 31-69).

³⁶ J. Wordsworth, *Wordsworth's Borderers*, w: *English Romantic Poets: Modern Essays in Criticism*, red. M.H. Abrams, Oxford University Press, Oxford 1975, s. 183.

się ziszczyć”. Jak daleko zatem odeszliśmy od wersu Pope’a: „Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze!”? Kluczowa różnica między przesłaniami poetów leży w tym, że dla Pope’s nadzieja ma przedmiot określony – życie wieczne – jeśli nawet przedmiotu tego nie należałoby sobie w konkretny sposób wyobrażać (choć oczywiście to czynimy), dla Wordswortha natomiast nadzieja ma charakter radykalnie nieokreślony, nie ma żadnego wyraźnego przedmiotu, a być może jej właściwy przedmiot w ogóle nie istnieje. W istocie jest to nadzieja na jakieś życie, którego jeszcze nie ma, które zawsze dopiero ma się ziszczyć w nieokreślonej, nieskończonej projekcji.

W sensie konceptualnym stanowi to pewne nadwężenie sensu. Wraz z twórczością Wordswortha nadzieja nabiera bowiem wartości dodatkowej, wykraczającej poza sam jej przedmiot czy też poza to, w co wierzymy – co, jak można sądzić, nie ma sensu poza kontekstem chrześcijańskim, który poeta milcząco zakłada. Wordsworth rozmywa granicę między nadzieją jako emocją a nadzieją jako cnotą teologiczną bądź też sytuuje swoje myślenie po obu stronach tej linii demarkacyjnej; odrzucenie przez niego prostej dwubiegowości jest właśnie tym, co Simon Jarvis określa mianem „myślenia poetyckiego”³⁷. W podobnym duchu pisałem już wcześniej, wskazując, że Wordsworth „rozwija teologiczne cnoty Pawłowe w sposób, który pozwala im się stać częścią zarówno etyki odeologizowanej, jak i chrześcijaństwa”³⁸. Można by dodać, że z tego właśnie względu poezję Wordswortha wysoko cenili w epoce wiktoriańskiej zarówno czytelnicy wyznania anglikańskiego, jak i ci, którzy nie przyznawali się do żadnej wiary³⁹. W istocie z pewnego punktu widzenia można w dziewiętnastowiecznym dziele Wordswortha dostrzec zniesienie różnienia autorytetu religijnego i poetyckiego.

Posuwając się w latach, poeta stawał się jednak bliższy swoim chrześcijańskim odbiorcom. Gdy kończył *Preludium*, jego brat John stracił życie w katastrofie morskiej – statek, którym dowodził, zatonął. Ówczesna korespondencja Wordswortha ujawnia jego wewnętrzne zmagania, by zaakceptować chrześcijańską nadzieję na życie wieczne⁴⁰. Pierwszą próbę podejmuje w trzynastej, ostatniej księdze *Preludium* w wersji poematu z roku 1805, gdzie następujące słowa stanowią kulminację drogi, którą pokonał jego umysł: „Poczucie ży-

³⁷ Por. S. J a r v i s, *Wordsworth's Philosophic Song*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 1-32.

³⁸ A. P o t k a y, *Wordsworth's Ethics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, s. 181.

³⁹ Na temat recepcji twórczości Wordswortha w epoce wiktoriańskiej zob. S. G i l l, *Wordsworth and the Victorians*, Oxford University Press, Oxford 1998; R.M. R y a n, *Charles Darwin and the Church of Wordsworth*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴⁰ Por. J. W o r d s w o r t h, dz. cyt., s. 183-187; zob. też: W. W o r d s w o r t h, *The Prelude* (1805 version), w: *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, red. J. Wordsworth, M.H. Abrams, S. Gill, Norton, New York 1979, s. 468, przyp. 6.

cia niekończącego się, ta jedna myśl / Dzięki której żyjemy, nieskończoność i Bóg” („The feeling of life endless, the one thought / By which we live, infinity and God”⁴¹). W przeredagowanej wersji *Preludium* z roku 1850 wersy te nabierają charakteru doktryny chrześcijańskiej: „Wiara w życie wieczne, ta myśl, która podtrzymuje, / Myśl o ludzkiej Istocie, Wieczności i Bogu” („Faith in life endless, the sustaining thought / Of human Being, Eternity, and God”)⁴². Pomiędzy pierwszą a ostatnią wersją tych wersów Wordsworth zdecydowanie bronił cnót teologicznych, czyniąc to jednak nie osobiście, lecz poprzez postać Wędrowca („Wanderer”) w czwartej księdze poematu *The Excursion* (zatytułowanej „Melancholia naprawiona” – „Despondency Corrected”)⁴³. W odpowiedzi na mizantropijną opowieść Samotnika o politycznych i rodzinnych rozczarowaniach, jakich doznał on w czasie rewolucji francuskiej, Wędrowiec zachęca go do „wiary, / Wiary w Boga absolutnej, obejmującej nadzieję, / i obronę, jaką zapewnia bezgraniczna miłość / Jego doskonałości” („faith, / Faith absolute in God, including hope, / And the defence that lies in boundless love/ Of his perfections”)⁴⁴. O nieżyjącej rodzinie Samotnika Wędrowiec mówi:

I cannot doubt that They whom you deplore
Are glorified; or, if they sleep, shall wake
From sleep, and dwell with God in endless love.
Hope,--below this, consists not with belief
In mercy carried infinite degrees
Beyond the tenderness of human hearts:
Hope,--below this, consists not with belief
In perfect Wisdom, guiding mightiest Power,
That finds no limits but its own pure Will⁴⁵.

Wątpić nie mogę, iż Ci, których opłakujesz,
Błogosławieni są; albo, jeśli śpią, obudzą się
Ze snu swego i z Bogiem w wiekuistej miłości przebywać będą.
Nadzieja, tu poniżej, na ziemi, nie wiary dotyczy
W miłosierdzia nieskończone stopnie,
Serc ludzkich czułość przekraczające:
Nadzieja, tu poniżej, na ziemi, nie wiary dotyczy
W Mądrość doskonałą, co Potęgę największą prowadzi,
I granic żadnych nie znajduje, z wyjątkiem własnej Woli czystej.

⁴¹ W. Wordsworth, *The Prelude* (1805 version), ks. XIII, w. 183-184, s. 468.

⁴² T. e n z e, *The Prelude* (1850 version), ks. XIV, w. 204-205, w: *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, s. 469.

⁴³ Zob. t e n z e, *The Excursion*, red. S. Bushell i in., Cornell University Press, Ithaca 2007, s. 131-166 (ks. IV, „Despondency Corrected”).

⁴⁴ Tamże, ks. IV, w. 21-24, s. 132.

⁴⁵ Tamże, ks. IV, w. 187-195, s. 136.

Wiara, do której Wędrowiec pragnie gorliwie przekonać Samotnika, jest tą właśnie wiara, której Samotnik – co możemy stwierdzić w oparciu o jego własne słowa – nie ma⁴⁶. Ostatecznie zatem melancholia Wędrowca nie zostaje dzięki jego wierze „naprawiona” ani nawet w znaczącym stopniu złagodzona. Wielbicieli poezji dostrzegają również, że słowom Wędrowca, przypominającym kazanie, brak jest owych przejmujących dwuznaczności czy też „poetyckiego myślenia”, jakie ujawniają najwspanialsze fragmenty *Preludium*. Wordsworth wydaje się tu bowiem tworzyć poezję z przekonań religijnych, nie zaś, jak wcześniej, wprowadzać przekonania z poezji.

NADZIEJA, KTÓRA ZE SZCZĄTKÓW SIĘ W SWÓJ PRZEDMIOT PRZEMIENI

Nic dziwnego zatem, że ateista Percy B. Shelley demonstrował „głębokie rozczarowanie” poematem *The Excursion*, a Mary Shelley poczyniła uwagę, że Wordsworth „jest niewolnikiem”⁴⁷. Jako niegdyś uczeń Wordswortha Shelley potwierdza w swojej własnej poezji nadzieję na przyszłość, która, mimo że nie ma określonego przedmiotu, śledzi obłoki chwały będące przedmiotem etyki chrześcijańskiej. Wordsworth łączył nadzieję z „oczekiwaniem, wysiłkiem, pragnieniem”⁴⁸ – rodzajem aktywnego, wstępnego oczekiwania – podczas gdy Shelley, odwrotnie, łączy nadzieję z miłością, przebaczeniem, długotrwałym cierpieniem i męczeństwem, a jego ateizm w niczym nie przeszkadza mu w przyjęciu czegoś, co pojmował jako Chrystusową Ewangelię społeczną. W roku 1818, swoim annus mirabilis, Shelley wielokrotnie przywoływał obraz udoskonalonej ludzkości podnoszącej się, właśnie na podobieństwo Chrystusa, z ruiny czy też pogromu, które skruszyły jej nadzieje w życiu powszednim. W akcie pierwszym *Prometeusza wyzwolonego* Chór śpiewa cierpiącemu Prometeuszowi, że w nieodkupionym świecie „cicha nadzieja”⁴⁹, która oplata „serca najlepszych”⁵⁰, wywołuje jedynie „wizje raju”⁵¹, powoduje potworną „Miłość”⁵², „mękę”⁵³ i „zagładę”⁵⁴ – ale wszystko to ulegnie

⁴⁶ Por. Potkay, *Wordsworth's Ethics*, s. 168-170.

⁴⁷ W swoim dzienniku Mary Shelley zapisała: „Shelley [...] przynosi do domu *Excursion* Wordswortha i czytamy fragment; głębokie rozczarowanie. On jest niewolnikiem” (cyt. za: S. Gill, *William Wordsworth: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 320).

⁴⁸ W. Wordsworth, *Preludium*, w. 541, s. 178.

⁴⁹ Shelley, dz. cyt., akt 1, w. 775, s. 63.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, w. 778.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, w. 779.

⁵⁴ Tamże, w. 780.

zmianie dzięki aktowi przebaczenia Prometeusza wobec jego oprawcy Jowisza. Upadek Jowisza w akcie trzecim stanowi wprowadzenie do nowej epoki wolności, pokoju i radości – Shelley jednak oddaje ostatnie strofy poematu Demogorgonowi, będącemu personifikacją przyczynowej Konieczności, który udziela czytelnikowi rady, jak odzyskać wolność, gdyby kiedyś została ona ponownie utracona (a Shelley był zdania, że w roku 1819 taki właśnie stan rzeczy miał miejsce):

Znosić nieszczęście, które bez końca się toczy,
Wybaczać zło, ciemniejsze od śmierci i nocy,
Wyzwać władzę, co zda się wszechmocnie panować,
Kochać i cierpieć, czekać z nadziei choć cieniem,
Aż się nadzieja z szczątków w swój przedmiot przemieni⁵⁵.

To suffer woes which Hope thinks infinite;
To forgive wrongs darker than Death or Night;
To defy Power which seems Omnipotent;
To love, and bear; to hope, till Hope creates
From its own wreck the thing it contemplates...⁵⁶.

Najciekawsze w tych trudnych wersach jest to, że nadzieja, która ulega tu quasi-personifikacji, musi zostać zagładzona, by jej przedmiot mógł się ziścić. W istocie nadzieja zdaje się pragnąć swojego własnego (tymczasowego) wygaszenia, nieskończonego cierpienia, wręcz braku nadziei. Jakże inaczej – i bardziej logicznie – brzmiałby pierwszy wers Demogorgona, gdyby słowo „Hope” („nadzieja”) poprzedzone zostało słowem „even” („nawet”): „Znosić nieszczęście, które n a w e t nadzieja za nieskończone uznaje”, bądź też, gdyby „Nadzieję” zastąpić którymś z jej przeciwieństw: „Znosić nieszczęście, które n a w e t l ę k za nieskończone uznaje”; „Znosić nieszczęście, które n a w e t r o z p a c z za nieskończone uznaje”. Dla Shelleya jednak jedyną ramą projekcji przyszłości jest nadzieja, która przyniesie owoc tylko wówczas, gdy (prawie) umrze⁵⁷.

Paradoksalnie nadzieja musi się więc spełnić poza nadzieją. W innym utworze, wierszu *The Mask of Anarchy* [„Maska anarchii”] z roku 1819, Shelley w sensie dosłownym interpretuje proces, w którym „nadzieja się z szczątków w swój

⁵⁵ Tamże, akt 4, w. 570-574, s. 173.

Ponieważ w polskim przekładzie poematu w wersji 570 pominięto kluczowe dla dalszych rozważań słowo „nadzieja”, w analizach tego fragmentu wykorzystany został przekład filologiczny tekstu. Z tego powodu fragment przytoczony został poniżej również w oryginale – przyp. tłum.

⁵⁶ T e n ż e, *Prometheus Unbound*, akt 4, w. 570-574, w: *Shelley's Poetry and Prose*, red. D.H. Reiman, S.B. Powers, Norton, New York 1977, s. 210.

⁵⁷ „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24).

przedmiot przemienia”: całkowicie spersonifikowana Nadzieja, która w korowodzie Anarchii „wygląda raczej jak Rozpacz”, przygotowuje się na śmierć:

Then she lay down in the street,
Right before the horses' feet,
Expecting, with a patient eye,
Murder, Fraud and Anarchy⁵⁸.

Wtedy rzuciła się
Prosto pod kopyta koni,
Oczekując, z cierpliwym spojrzeniem,
Morderstwa, Oszustwa i Anarchii.

Dopiero więc przygotowawszy się na stratowanie, nadzieja tworzy „lepsy dzień” („better day”⁵⁹), na który jest ona nadzieją: oto tajemniczy „kształt w kolczugę obleczony”, / Jaśniejszą niż żmii łuski” („shape arrayed in mail, / Brighter than the Viper's scale”⁶⁰) wyłania się spomiędzy Nadziei i jej wrogów (w tradycji zieleń stanowi kolor nadziei) i emanacja ta pobudza „myśli” („Thoughts”⁶¹) „powalonego tłumu” („prostrate multitude”⁶²). Anarchia umiera, odrodzona Nadzieja powstaje zaś i wygłasza mowę na cześć wolności. Wolność jednak – jak wyjaśnia – nadejdzie dzięki pozbawionemu przemocy oporowi i masowemu męczeństwu, dzięki śmierci, która jeśli nie okaże się śmiercią nadziei, to będzie śmiercią co najmniej wielu spośród tych, którzy nadzieję żywią:

And that slaughter to the Nation
Shall steam up like inspiration,
Eloquent, oracular;
A volcano heard afar⁶³.

I rzeź ta na Narodzie
Natchnienie jakby roznieci,
Przekonująco, wieszczco;
Będzie niczym wulkan słyszany z oddali.

Przynaglenie czytelników przez Shelleya, by oczekiwali jakiejś rzezi (bądź anarchii) czy też w istocie mieli na coś takiego nadzieję, traktując wydarzenia tego rodzaju jako preludium do możliwej poprawy sytuacji, może wydawać się nierozważne, masochistyczne i można by uznać je za przykład postawy,

⁵⁸ P.B. Shelley, *The Mask of Anarchy*, w. 98-101, w: *Shelley's Poetry and Prose*, s. 304.

⁵⁹ Tamże, w. 91, s. 304.

⁶⁰ Tamże, w. 110-111, s. 304.

⁶¹ Tamże, w. 125, s. 304.

⁶² Tamże, w. 126, s. 304.

⁶³ Tamże, w. 360-363, s. 310.

jaką w innym kontekście Milan Kundera nazwał „moralnym ekshibicjonizmem”⁶⁴. Interpretując proponowaną przez Shelleya „nadzieję wykraczającą poza nadzieję” nieco hojniej, można w niej jednak dostrzec afirmację ludzkich wartości – obejmujących miłość i nadzieję, wolność i pokój – w warunkach, które pod każdym względem jawią się jako beznadziejne. Chociaż sytuację panującą w roku 1819 w Anglii trudno by uznać za podobną do tej, w jakiej znajdują się plemię czy naród stojące w obliczu zagłady, dla Shelleya, z jego profetycznym nastawieniem, sytuacja ta jednak właśnie taka się wydawała. Najnowszy autorzy określali nadzieję tych, którym nadzieję odebrano, mianem „nadziei radykalnej” (ang. radical hope)⁶⁵ bądź też „nadziei wymownej” (ang. expressive hope)⁶⁶ – i zapewne twórczość Shelleya można by raz jeszcze przeanalizować w świetle tej właśnie literatury filozoficznej i etnograficznej.

Według Shelleya bowiem, podobnie jak w przekonaniu innych entuzjastów nadziei radykalnej, istnieją możliwości wykraczające poza wszystko, co można by sobie obecnie wyobrazić, a zanim owo niewyobrażalne dobro będzie się mogło dokonać, człowiek musi wytrwać mimo stanu spustoszenia. Ów dobry cel Shelley wyobrażał sobie jako zasadniczo udoskonaloną wspólnotę ludzką, jako ludzkość przyszłości, a jego zasadnicza troska dotyczyła gatunku, nie zaś jednostki. Jego przekonanie, że wraz ze swoim biegiem życie nabierać będzie

⁶⁴ Publiczna debata między Milanem Kunderą a Václavem Havlem dotyczyła możliwego kierunku działania, jaki mogą obrać Czesi po inwazji radzieckiej z sierpnia 1968 roku. „Havel twierdzi, że nie przetrwała żadna nadzieja, a jednak – inaczej niż w przypadku większości ludzi – nie budzi to w nim ani poczucia rezygnacji, ani rozpacz, lecz przeciwnie, wzmacnia pragnienie działania. Jaki jednak sens ma działanie, jeśli nie przetrwała żadna nadzieja? [...] Działanie takie może mieć tylko dwa cele: (1) zdemaskowanie świata w jego bezpowrotnej amoralności; (2) uwiarygodnienie tego, kto działanie owo podejmuje, jako reprezentującego czystą wartość. A zatem pierwotnie czysta postawa moralna (odrzuć niesprawiedliwy świat) ulega odwróceniu i staje się czystym ekshibicjonizmem. Pragnienie, by wystawić na widok publiczny swój własny moralny blask, przeważa nad pragnieniem zmiany sytuacji na lepszą” (M. K u n d e r a, *Radicalism and Exhibitionism*, tłum. T. West, https://www.academia.edu/2503525/Radicalism_and_Exhibitionism_Milan_Kundera, s. 5; pierwodruk: t e n z e, *Radikalismus a exhibicionismus*, „Host du domu”, marzec 1969, s. 24-29).

⁶⁵ Zob. J. L e a r, *Radical Hope*, Harvard University Press, Cambridge 2006. Jonathan Lear analizuje reakcję ostatniego wielkiego wodza indiańskiego plemienia Wron (ang. Crows) wobec nieuchronnej zagłady sposobu życia jego ludu oraz jego nadzieję na niewyobrażalną przyszłość dla Wron; owa „radykalna nadzieja”, zdaniem Leara, „antycypuje jakieś dobro, na określenie którego żywiącym nadzieję brakuje jeszcze właściwych pojęć pozwalających im je rozumieć” (tamże, s. 83). Na temat pracy Leara por. też: E a g l e t o n, dz. cyt., s. 112-115.

⁶⁶ Charakteryzując postawę Viktora E. Frankla wobec rzeczywistości życia w obozie koncentracyjnym, Jayne M. Waterworth posługuje się określeniem „wymowna nadzieja jako akt symboliczny”. Frankl udzielał zachęty współwięźniom, mówiąc im, by „nie upadali na duchu, lecz zachowali odwagę, świadomi tego, że nawet beznadziejność [...] walki nie może jej odjąć sensu i godności” (V. E. F r a n k l, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 92; por. W a t e r w o r t h, dz. cyt., s. 105). „Wymowna nadzieja” Frankla, konkluduje Waterworth, „trwa w wyrażaniu wartości w sytuacji [...] katastrofy” (tamże, s. 107).

charakteru coraz bardziej wspólnotowego, a ludzkość osiągnie w ten sposób coś na kształt swoistej, zbiorowej nieśmiertelności (pojęcia tego można się zasadnie dopatrywać się w poezji Wordswortha⁶⁷), rozwinął w swoich pismach późniejszy uczeń Wordswortha, John Stuart Mill, który w eseju *Użyteczność religii*, napisanym około roku 1854, twierdzi: „Pamiętajmy, że choć życie jednostki jest krótkie, to życie gatunku ludzkiego nie jest – jego niewiadomej długości trwanie praktycznie nie ma końca, a w połączeniu z nieznaną zdolnością do doskonalenia się oferuje wyobraźni i sympatiom obiekt na tyle duży, by spełniał każde rozsądne aspiracje do wielkości”⁶⁸.

Zapowiadam w tym miejscu przejście do myśli Milla, ponieważ zarówno on, jak i Shelley pozostają zdeklarowanymi ateistami, którzy pokładając nadzieję w naznaczonej przez śmiertelność przyszłości, dzielają zarazem niepewną nadzieję na życie wieczne po śmierci. We wczesnym, pochodzącym z roku 1813, poemacie epickim Shelleya zatytułowanym *Queen Mab*⁶⁹, który stał się znany dzięki okrzykowi „Nie ma Boga!” („There is no God!”)⁷⁰, Mab naucza duszę Ianthe (postać ta symbolizowała pierwszą żonę Shelleya Harriet) o dwóch rodzajach nieśmiertelności. Pierwszy z nich ma charakter psychologicznego odpowiednika nieśmiertelności w udoskonalonym życiu śmiertelnym. Mab zapowiada przyszłość, w której

Here now the human being stands adorning
This loveliest earth with taintless body and mind;
[...]
Him, still from hope to hope the bliss pursuing
Which from the exhaustless store of human weal
Dawns on the virtuous mind, the thoughts that rise
In time-destroying infiniteness [...]
[...]
And man, once fleeting o’er the transient scene
Swift as an unremembered vision, stands
Immortal upon earth [...]⁷¹.

Oto teraz człowiek stoi, przyozdabiając
Tę najwspanialszą ziemię niewinnym swoim ciałem i umysłem;
[...]
Od nadziei do nadziei, szczęśliwością się radując,
Która z niewyczerpalnego zasobu ludzkiej pomysłowości
Zsyła umysłowi cnotliwemu myśli powstające

⁶⁷ Por. Potkay, *Wordsworth's Ethics*, s. 173-181.

⁶⁸ J.S. Mill, *Użyteczność religii*, tłum. B. Baran, w: tenże, *Pisma o wolności i szczęściu*, tłum. B. Baran, G. Czernicki, J. Starkel, red. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 213.

⁶⁹ Zob. P.B. Shelley, *Queen Mab*, w: *Shelley's Poetry and Prose*, s. 14-68.

⁷⁰ Tamże, VII, w. 13, s. 51.

⁷¹ Tamże, VIII, w. 198-211, s. 62.

W nieskończoności, co czas niweczy [...]

[...]

Człowiek zaś, niegdyś przez chwilę tylko obecny na przemijającej scenie,
Ulotnej niczym widok, który w pamięci nie osiadł, stoi
Nieśmiertelny na ziemi.

Do tego ostatniego wersu Shelley wprowadza przypis, wyjaśniając, że „gdyby [...] umysł ludzki [...] stał się świadomy nieskończonej liczby idei, jakie pojawiają się w ciągu minuty, owa minuta byłaby wiecznością” („if [...] the human mind [...] should become conscious of an infinite number of ideas in a minute, that minute would be eternity”)⁷², ta zaś udoskonalona wrażliwość zbliżyć się będzie do „nieskończoności, co czas niweczy” („time-destroying infiniteness”)⁷³. Wyuczując, że Ianthe mimo wszystko obawia się jednak śmierci fizycznej, Mab – jak wielokrotnie daje do zrozumienia Shelley – podsuwa myśl, że śmierć być może nie jest tym, czym się wydaje: „Nie lękaj się więc, Duchu, rozdziewającej dłoni śmierci / [...] / To jedynie podróż morska w godzinie ciemnej, / przelotne marzenie senne w zatoce snu zadziwiającego. / [...] / Czyż nie ma w tobie nadziei, które by wizja owa / Istnienia ciągłego i stopniowalnego potwierdziła? („Fear not then, Spirit, death’s disrobing hand /.../ ‘Tis but the voyage of a darksome hour, / The transient gulph-dream of a startling sleep. / .../ Are there not hopes within thee, which this scene / Of linked and gradual being has confirmed?”⁷⁴)⁷⁵.

„NADZIEJA ZWYCZAJNA”

Ową nadzieję na wieczne (i wyższego rodzaju) życie zaafirmuje John Stuart Mill, który w zakończeniu powstałego około roku 1873 eseju *Theism*

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, IX, w. 171-181, s. 167.

⁷⁵ Por. zakończenie poematu *The Sensitive Plant* Shelleya: „To skromne wyznanie wiary, a jednak / Przyjemne, jeśli je przemyśleć, / Wyznawać, że śmierć sama być musi, / Jako i cała reszta – drwiną” („It is a modest creed, and yet / Pleasant if one considers it, / To own that death itself must be, / Like all the rest, – a mockery”) (t e n ż e, *The Sensitive Plant*, w: *Shelley’s Poetry and Prose*, w. 13-16, s. 218). Zob. też: t e n ż e, *Adonais. Elegia na śmierć Jana Keatsa, autora „Hyperiona”, „Endymiona” etc.*, tłum. J. Kasprowicz, W.L. Anczyc i S-ka, Warszawa 1907. W eseju *On Life*, napisanym w roku 1819, Shelley proponuje podobną myśl: „Cokolwiek nie byłoby jego [człowieka] ostatecznym przeznaczeniem, żyje w nim duch, który jest wrogiem nicości i rozpadu” („Whatever may be his [man’s] true and final destination, there is a spirit within him at enmity with nothingness and dissolution”) (P.B. S h e l l e y, *On Life*, w: tenże, *„A Defense of Poetry” and Other Essays*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Austin, Texas, 2012, s. 476.).

nazwie ją „Nadzieją zwyczajną” („simple Hope”)⁷⁶, czyli nadzieją, której nie towarzyszy pewność ani nawet wiara. W eseju tym, powstałym w roku śmierci Milla, filozof najpierw w wyniku szczegółowej analizy obala różne aprioryczne uzasadnienia teizmu, poczynawszy od argumentu z pierwszej przyczyny, aż do argumentu ontologicznego, a także dowody na nieśmiertelność duszy, w tym argumenty z niepodzielności duszy niematerialnej oraz z pragnienia. Ostatecznie jednak – wbrew Darwinowi – przyznaje, że tak jak w „niewielkim stopniu prawdopodobne jest”, iż wszechświat stanowi inteligentny projekt, tak też istnieje „możliwość życia po śmierci” jako „łaska, której ów potężny Byt, dobrze życzący człowiekowi, ma moc mu udzielić, i którą, jeśli przesłanie, jakie Byt ów miał przekazać, zostało faktycznie przekazane [tzn. przez Chrystusa], w istocie obiecał”⁷⁷. Mill przyznaje, że w tej nasyconej wyobraźnią i głoszonej na sposób sceptyczny nadziei nie ma niczego irracjonalnego: „Możliwe jest dokonać absolutnie trzeźwego szacunku dowodów na rzecz dwóch różnych odpowiedzi na pytanie, a jednak pozwolić wyobraźni zatrzymać się po stronie tej możliwości, którą wybierze i która zarazem daje najgłębsze pocieszenie i najbardziej udoskonalą”⁷⁸.

Mill rozwodzi się dalej nad moralną użytecznością nadziei na porządek we wszechświecie oraz na życie po śmierci: „Dobroczynny skutek takiej nadziei jest niebagatelny. Czyni ona życie i naturę ludzką czymś, co znacząco wyrasta ponad uczucia. [...] Ów dobroczynny skutek polega w mniejszym stopniu na jakiejś konkretnej nadziei, leży on natomiast w poszerzeniu ogólnej skali uczuć; subtelniejsze aspiracje nie podlegają już bowiem kontroli w takim stopniu, w jakim kontrolowane i ograniczane były wcześniej ze względu na poczucie nieistotności ludzkiego życia”⁷⁹.

Zakończenie eseju *Theism* stanowi ostateczne świadectwo, jakie Mill złożył niekonkretnej i moralnie budującej nadziei Wordswortha. Po Wordsworthie nadzieja, jeśli nie jest już ona cnotą teologiczną, pozostaje emocją, której towarzyszą cnoty. W ostatnim sonecie z cyklu *The River Duddon*, wierszu pochodzącym z roku 1820, Wordsworth przywołuje właśnie cnoty teologiczne, lecz podporządkowuje je czemuś, co można określić jako „więcej życia”, a być może jako życie wieczne:

And if, as tow'rd the silent tomb we go,
Thro' love, thro' hope, and faith's transcendent dower,

⁷⁶ J.S. Mill, *Theism*, w: tenże, *Three Essays on Religion*, red. L.J. Matz, Broadview, Peterborough, Ontario, 2009, s. 208.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 209.

⁷⁹ Tamże, s. 211.

We feel that we are greater than we know.⁸⁰

A jeśli, gdy ku milczącemu grobowi zmierzamy,
Przez miłość, przez nadzieję i transcendentne wiary uposażenie
Czujemy, że więksi jesteśmy, niż sądzimy.

Mill, jak sam o tym pisze, właśnie dzięki poezji Wordswortha dowiedział się o tym, jak ważne dla naszych nadziei i przedsięwzięć są uczucia. W piątym rozdziale swojej autobiografii opisuje kryzys duchowy, którego doświadczył w dwudziestym roku swojego autorskiego życia, gdy zdał sobie sprawę, że jego główny „przedmiot działalności w życiu”, a mianowicie: „stać się reformatorem świata” – właściwie *n i e j e s t d l a n i e g o* istotny: zorientował się bowiem, że realizacja tego celu nie przyniosłaby mu wcale „wielkiej radości ani szczęścia”⁸¹. Mill zachowuje swoją wizję dobra, ale widzi zarazem, że stopniowa jej realizacja wcale nie byłaby *d o b r e m* dla niego samego; nie obejmuje ona bowiem czegoś, co byłoby przedmiotem jego pragnienia czy nadziei. Jako „prawdziwy opis tego, co czułem”, Mill proponuje dwuwiersz z Coleridge’a: „Wszak praca bez nadziei nektar w sito leje, / A bez przedmiotu przetrwać nie mogą nadzieje”⁸². Tym, co budzi w Millu nadzieję, jest jego pierwsze doświadczenie lektury Wordswortha: „Wiersze Wordswortha okazały się lekarstwem na stan mojego umysłu, ponieważ [...] wydawały się tą właśnie kulturą uczuć, jakiej poszukiwałem. Wydawało mi się, że dzięki nim czerpię ze źródła wewnętrznej radości, życzliwej i twórczej przyjemności, z którego czerpać mogą wszystkie istoty ludzkie; że czerpanie z tego źródła w żaden sposób nie łączy się ze zmaganiem czy niedoskonałością, lecz staje się bogatsze dzięki każdemu udoskonaleniu fizycznej bądź społecznej kondycji ludzkości”⁸³.

Millowi jako młodemu człowiekowi Wordsworth ofiarował nadzieję dla ludzkości. W starości, idąc śladami Wordswortha, Mill odkrył nadzieję – w mniejszym bądź większym stopniu niezależną od religii objawionej – na „więcej życia”, na lepszą czy też udoskonaloną kondycję jednostki i całego gatunku *w c z a s i e i w w i e c z n o ś c i*.

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajka

⁸⁰ W. Wordsworth, *The River Duddon*, sonet 33 (*Conclusion*), w: tenże, *Sonnet Series and Itinerary Poems, 1820-1845*, red. G. Jackson, Cornell University Press, Ithaca 2004, s. 75.

⁸¹ J.S. Mill, *Autobiography*, red. John M. Robson, Penguin, London 1989, s. 111n.; zob. też: *tenże*, *Autobiografia*, tłum. M. Szerer, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946.

⁸² S.T. Coleridge, *Praca bez nadziei*, w: *Angielscy „poeci jezior”*, s. 369. Cyt. w: Mill, *Autobiography*, s. 116.

⁸³ Mill, *Autobiography*, s. 121.