

Joanna Roś

POSTAĆ I TWÓRCZOŚĆ ALBERTA CAMUSA W ODBIORZE POLSKICH ŚRODOWISK KATOLICKICH. PRZYCZYNEK DO BADAŃ

Streszczenie

Celem eseju jest dostarczenie wyjściowych źródeł i hipotez do badań odbioru postaci i twórczości pisarza i filozofa Alberta Camusa wśród polskich środowisk katolickich. Camus w swoim dziele łączył niejasne poczucie chrześcijańskich wartości z oskarżycielską analizą chrześcijańskich instytucji. Nie zmienia to faktu, że dla wielu myślicieli katolickich jego poglądy były bardziej przekonujące niż poglądy innych pisarzy, których zwykło się łączyć z egzystencjalizmem ateistycznym.

Słowa kluczowe: Albert Camus, chrześcijaństwo, środowiska katolickie, egzystencjalizm, recepcja egzystencjalizmu, literatura francuska

Key words: Albert Camus, christianity, catholic communities, existentialism, reception of existentialism, French literature

Wprawdzie zaraz po wojnie na polskim rynku prasowym margines swobody był niewielki, jednak istniały czasopisma wyrażające poglądy i kształtujące opinie społeczeństwa katolickiego, a wokół nich takie środowiska ludzi, które odpowiedzialne były za niezwykle wnikliwą, inspirującą tak intelektualnie, jak i artystycznie, debatę z Camusem. Wystarczy spojrzeć na nazwy czasopism, w których ukazywały się pierwsze wzmianki o pisarzu, omówienia jego prozy czy przekłady z jego twórczości (por. Camus 1957; Camus 1957b; Malewska 1946; Malewska 1946b; Malewska 1960). Uważam, że jest to fenomen nie do przecenienia – fenomen mający swoje różne oblicza, ponieważ osoba duchowna, albo publicysta katolicki, mogli być zarazem poetami, nie ukrywającymi swoich inspiracji Camusem, poza tym polemiki z autorem *Dżumy* pisane były zarówno przez świeckich, jak i osoby duchowne, a „Tygodnik Powszechny” czy „Znak” trafiały do domów nie tylko

„szalonych intelektualistów”. Wbrew temu, co pisze Michał Januszkiewicz – Camus nie został definitywnie odrzucony przez Kościół (por. Januszkiewicz 1998: 28). Mało tego, to pisma katolickie w Polsce jako pierwsze przybliżyły i komentowały jego twórczość, doceniając przynajmniej niektóre jej cechy.

Szczególnie „Tygodnik Powszechny”, który pojawił się w Krakowie w 1945 roku, jako pismo związane z Krakowską Kurią Metropolitalną, „Znak”, powstały rok później z inicjatywy grupy osób, związanych z „Tygodnikiem Powszechnym”, a także miesięcznik „Więź” założony przez świeckich działaczy katolickich na fali odwilży po Październiku 1956 roku interesowały się życiem religijnym i problematyką religijną, ale uczestniczyły także w upowszechnianiu nowych nurtów tak teologicznych, jak filozoficznych, w tym egzystencjalizmu.

W listopadzie 1962 roku Czesław Miłosz pisał do Jerzego Turowicza, ówczesnego redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”, że „rola »TP« i »Znaku« jest szczególnie duża – bo sądzę, że przy bardzo nawet luźnym powiązaniu z katolicką problematyką, możecie pisać o wszystkim – (...) w zakresie powiedzmy podstawowych pytań esencji i egzystencji. Jeżeli Ferrater Mora podzielił współczesną filozofię na 3 odmiany: 1) anglosaską (neo-pozytywizm), 2) zachodnioeuropejską (filozofia osobista, światopoglądowa, egzystencjalizm itp.) i 3) marksistowską, w Polsce dwie (pierwsza i trzecia) są reprezentowane (tutaj też wszystko, co naprawdę ważne i interesujące, odbywa się poza wydziałami filozofii)” (Miłosz [dostęp:] 2015).

„Tygodnik Powszechny” i „Znak” od początku zajmowały się kulturą. „Ostatnio – pisał Turowicz w roku 1957 – z ust kilku księży słyszałem, że »TP« (...) powinien pisać tylko o sprawach dla katolika najważniejszych, tj. o sprawach religijnych i światopoglądowych. Że niepotrzebnie zajmuje się sprawami kultury, literatury i sztuki, Camusem, Conradem, niepotrzebnie sprawami społecznymi i politycznymi. (...) [Tymczasem] »Tygodnik« musi pisać o Camusie (...), dlatego że katolicyzm to nie są tylko sprawy kultu i dogmatu, ale to światopogląd, który obejmuje wszystkie sprawy człowieka” (Poniewierski 2013). Podobnymi słowami zwracał się w liście do Turowicza Zbigniew Herbert, przekonany, że redakcja na Wiślniej w Krakowie stała się miejscem, gdzie można było poważnie, uczciwie dyskutować o kulturze współczesnej (por. Herbert 2008: 205). Także redaktorzy „Więzi” w swoich artykułach wyrażali przekonanie, że egzystencjalizm może być szansą na przywrócenie godności osobowości ludzkiej, dlatego jego „mistrzom” należy się szacunek (por. Eska, Estanowski 1958; Jakubowski 1960).

Miłosz zachęcał redaktora „Tygodnika Powszechnego”, aby to, co w Polsce nie

prezentowane przedstawiać prosto, zwięźle, jasno, „filozoficznie informująco” i jak najbardziej uczciwie, bez „literackiego gadania”. Sądzę, że wspomniane czasopisma, których relacja z oficjalną polityką kulturalną jest rzecz jasna bardzo złożona, w dużej mierze wykorzystały swoją szansę – spośród pierwszych w kraju omówień twórczości Camusa te, publikowane na ich łamach, wyróżniają się przede wszystkim wnikliwością i uczciwością badawczą.

Lektura Camusa była punktem odniesienia dla przemysłów wielu znanych, polskich myślicieli katolickich – także jeden z najważniejszych artykułów Tischnera z lat 60., *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*, gdzie autor pisał o „pedagogice treserów”, pełen jest odniesień do *Upadku* Camusa (por. Bonowicz 2002: 202). „Właściwe nawyki” nie przygotowują na sytuacje wyjątkowe, wymagające czegoś więcej niż wyuczony przyzwyczajony – potwierdzenie dla swojej nauki duszpasterskiej Tischner znalazł właśnie w twórczości Camusa¹. Tischner powieść *Upadek* i fałszywość jego bohatera traktował jako lustro, w którym mogą się przejrzeć XX-wieczni propagatorzy religijnej nijakości, podejmował też punkt widzenia zasugerowany przez Camusa, że to Jezus dokonał przewrotu w sferze wartościowania śmierci (por. Tischner 1975; Tischner 1985; Tischner 2012). Nawiązania do myśli autora *Człowieka zbuntowanego* znajdziemy w publikacjach polskiego myśliciela, ale także w pracach o nim samym (por. Bielawka 2009: 149-160; Galarowicz 2013; Bonowicz 2002). Myślę, że niejeden duszpasterz mógł powiedzieć: „Miałem do czynienia z konkretnymi ludźmi, których wspólnym rysem było, że żyjąc w PRL-u, tracili nadzieję. Było to wtedy powszechne wśród młodych ludzi. Musiałem zatem starać się odpowiadać na tę sytuację utraty nadziei i dlatego bliższy był mi wtedy Gabriel Marcel, bliższy był Camus, bliższe były teksty egzystencjalistów mówiących o rozpaczach. I w tym właśnie sensie ja nie wybrałem sobie dowolnie filozofii, ale to ona wybrała mnie” (Bonowicz 2002: 232).

Arcybiskup Józef Życiński niejednokrotnie przywoływał postać Camusa, z którym czuł, jakkolwiek absurdalnie to brzmi, „wspólnotę ducha” – w *Wierze wątpiących* określił Camusa mianem myśliciela, zarażającego „etycznym myśleniem”, a także porównał symbole używane przez niego w twórczości literackiej z tymi, które znajdujemy u Thomasa Mertona, amerykańskiego księdza katolickiego, pisarza i poety, także miłośnika twórczości Camusa, a

¹ Nie będę opisywać trawestacji biblijnych obecnych w tej powieści, trzeba jednak zdawać sobie sprawę z ich istnienia i z ich największej doniosłości dla zrozumienia sensu tego dzieła. Również Mirosław Paciuszkiewicz, w swoich esejach dotyczących pracy duszpasterskiej powoływał się na tę powieść. Por. Paciuszkiewicz 1999.

szczególnie jego *Dżumy* (por. Życiński 2003: 112-118, 124-131).

Obok tego typu niezwykle „pozytywnych” zaproszeń do lektury Camusa, musiały istnieć także opinie mu nie sprzyjające, zresztą w XXI w. także pojawiają się „negatywnie” nacechowane, bardziej „zamknięte” głosy na temat pisarza – np. Andrzej Zwoliński pisze, że Camus „zafascynowany był negatywnymi stronami świata: śmiercią, zbrodnią, walką, rozpaczą” (Zwoliński 2012: 107-108). Powiedzieć o kimś, że fascynuje się śmiercią, to coś zupełnie innego, niż powiedzieć, że o śmierci pisze.

Paul K. Kurz w artykule zatytułowanym *Literatura i teologia dzisiaj*, opublikowanym w latach 70. w miesięczniku „Znak”, zwracał uwagę na dostrzeżony przez siebie całkowity brak kontaktu pomiędzy ówczesną teologią a literaturą. Pisał: „Większość teologów, nie zawsze się do tego przyznając, niewysoko ceni literaturę” (Kurz 1974: 1102). Tymczasem nazwisko Camusa nie bez powodu pojawia się w pismach teologów, którzy udowadniali, że możliwe jest poruszanie problemów teologicznych przy pomocy dzieł literatury pięknej. Uważam, że obecność Camusa w polskich pismach i środowiskach katolickich mogłaby stać się tematem na odrębną, obszerną pracę – historyków kościoła, teologów czy filozofów mogłyby zainteresować chociażby interpretacje śladów lektur Camusa w notatkach i „półdziennikach” polskich myślicieli katolickich, min. Mirosława Pacuszkiewicza (por. Pacuszkiewicz 2010: 24,151).

Wraz z postawą buntu otrzymujemy u Camusa nowy ideał – człowieka „świętego”, choć nie wierzącego, a więc nie liczącego na łaskę, bez niej próbującego uczynić to, czego zdaniem pisarza nie podjął się Chrystianizm: „zająć się potępionymi” (Camus 1971: 521), walczącego o dobro i szczęście innych ludzi, ufającego tylko we własne „środki”. Przywołanych przeze mnie myślicieli katolickich, takich Merton, Turowicz, Tischner czy Życiński, których interesuje problematyka łaski, chociaż nie łączy z Camusem pytanie: „jak żyć bez Boga?”, ani: „jak żyć bez łaski?”, przyciąga postawa buntu prowadząca do cnoty solidarności ze wszystkimi ludźmi. Uważam, że to właśnie ten wątek pisarstwa Camusa jest najbardziej dla nich atrakcyjny. Dla chrześcijanina przekonujące mogą być próby połączenia postawy buntu z pragnieniem solidarności, a nie z poczuciem absurdu, ponieważ jeśli świat jest absurdalny, to jak rozum ludzki może odczytać prawo naturalne – prawa przyrody i prawo naturalne nie powinny istnieć... W pewnym sensie „godząca” Camusa z chrześcijanami jest ta jego koncepcja natury, którą pisarz wypracował w czasie powstawania *Dżumy* czy *Człowieka zbuntowanego*, a więc w czasie rozważań nad totalitaryzmem i wojną – zespołu cech wspólnego dla wszystkich ludzi, gwarantującego prawa, normy moralne, poczucie

wspólnoty i solidarności z innymi. Jowita Guja pisze, że według Camusa w świecie nie ma żadnego „wyższego” sensu (Guja 2012: 9), ale w tym stwierdzeniu kryje się bardzo wiele niuansów.

Można śmiało przyznać, że wizerunek Camusa kształtowany przez środowiska, przede wszystkim te zgromadzone wokół najważniejszych pism o orientacji katolickiej sprowadzał się do stwierdzenia, że symetrycznie do „niepewności” religijnych, przeżywanych przez osoby wierzące, ma miejsce zjawisko autentycznych rozterek duchowych u tych ateistów, którzy docierają do pewnych pytań znaczących znów „niepewnością” areligijną. Ponadto Turowicza, Tischnera, czy Życińskiego (a także poetów, zainspirowanych Camusem – Janusza Pasierba i Zdzisława Łączkowskiego, czy artystów – Kazimierza Brauna) łączyło uwrażliwienie na ideę autentycznego humanizmu opartego nie na religijnych lub politycznych ideologiach, lecz na, do głębi autentycznej relacji między osobami ludzkimi i dystans w stosunku do katolicyzmu rezygnacji i rozpaczy.. „Gdyż pomiędzy abstrakcją teologiczną, która każe cierpieć w milczeniu dla nagrody nieba, i abstrakcją humanistyczną, która każe cierpieć, zabijać i ginąć dla mirażu utopii, jest i zawsze pozostanie miejsce dla świętości laickiej, która każe walczyć na przekór rozpaczy jedynie po to, aby ulżyć cierpieniom człowieka”(Grudziński 1991: 45).

Camus oczywiście nie jest jedynym myślicielem łączącym niejasne poczucie chrześcijańskich wartości z oskarżycielską analizą chrześcijańskich instytucji i jego wyjątkowości pod tym względem nie zamierzałam dowodzić. Nie zmienia to faktu, że dla polskich środowisk katolickich jego poglądy były bardziej przekonujące niż poglądy tych, których wrzuca się z nim do jednej szafki opatrzonej podpisem „egzystencjalizm ateistyczny”, a sam autor, pomimo swoich sprzecznych z nauką Kościoła poglądów, utrzymywał z ludźmi Kościoła nieraz bardzo przyjacielskie stosunki².

To, że nazwisko Sartre’a nie wzbudza w środowiskach katolickich tak „braterskich” odczuć wynika z wielu powodów. Ważniejszy wydaje mi się fakt, że chociażby myśliciel katolicki Gabriel Marcel, nazywany „chrześcijańskim egzystencjalistą” nie miał takiej siły zastępowania drogi wierzącym i nie wierzącym, nie jest tym „moralnym głosem epoki” stojącym jakby w pół drogi między wierzącymi a nie wierzącymi, a lektura jego bogatej twórczości literackiej nie stała się tak atrakcyjna dla przeciętnego czytelnika jak lektura Camusa. Tym bardziej zasadne wydaje się przeprowadzenie szerokich badań, dotyczących odbioru postaci i twórczości Camusa wśród polskich środowisk katolickich.

² W tym kontekście uzupełniająca będzie lektura tekstu: Camus 2003: 28.

BIBLIOGRAFIA

- Bielawka M. (2009). *Camus and Tischner: in Search of Absolute Love*. W: *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. „Analecta Husserliana”, nr 104.
- Bonowicz W. (2002). *Tischner*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Camus A. *Eseje* (1971). Tłum. J. Guze. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Camus A. (1957b). *Listy do niemieckiego przyjaciela* [fragm. esejów]. Tłum. H. Szubińska. „Tygodnik Powszechny”, nr 44.
- Camus A. (1957). *Wiarołomna żona* [fragm. opowiadania z tomu *Wygnanie i królestwo*]. Tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa. „Tygodnik Powszechny” nr 22.
- Camus A. (2003). *Pozostańcie chrześcijanami* [przemowa wygłoszona w 1948 roku do dominikanów z klasztoru Latour Maubourg]. Tłum. A. Goprowska. „Gazeta Wyborcza”, nr 261.
- Eska J.; Stanowski A. (1958). *Wstęp do dialogu z »polskim egzystencjalizmem«*. „Więź”, nr 1.
- Galarowicz J. (2013). *Ks. Józef Tischner*. Kraków: Wydawnictwo „PETRUS”.
- Guja J. (2012). *Wprowadzenie: ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty*. W: *Ateizm w kulturze zachodu i wschodu*. Red. J. Guja. Kraków: Wydawnictwo „LIBRON”.
- Herbert Z. (2008). *List do Jerzego Surowicza*. W: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone, 1948-1998*. Cz. 3. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Herling-Grudziński G. (1991). *Dwie świętości*. W: Tenże. *Godzina cieni: eseje*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Jakubowski J. (1960). *Egzystencjalizm a nowoczesna koncepcja człowieka*. „Nowa Kultura”, nr 44.
- Januskiewicz M. (1998). *Egzystencjalizm i literatura. Recepcja w Polsce*. W: Tenże. *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej w literaturze polskiej XX wieku: o prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*. Poznań: Redakcja Serii „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Kurz K. (1974). *Literatura i teologia dzisiaj*. „Znak”, nr 9 (243).
- Malewska H. (1960). *Biały margines*. „Tygodnik Powszechny”, nr 24.
- Malewska H. (1946). *Albert Camus*. „Znak”, nr 1.
- Malewska H. (1946b). *Na marginesie Mitu o Syzyfie* [pierwszy, opublikowany w Polsce tekst na temat eseju Camusa *Mit Syzyfa*]. „Znak”, nr 3.

Miłosz Cz. ([dostęp:] 2015). *List do Jerzego Surowicza* [„Wybacz, piszę do Ciebie, jakbyś był biurem planowania”..]. „Tygodnik Powszechny”. [online], [dostęp: 13.01.2015], World Wide Web: <http://www.tygodnik.com.pl/arch-turowicz/milosz.html>

Paciuszkiewicz M. (1999). *Duszpasterstwo rozwiedzionych*. „Życie Duchowe”, nr 6 (20). [online], [dostęp: 23.02.2015], World Wide Web: <http://mateusz.pl/goscie/zd/20/index.htm>

Paciuszkiewicz M. (2010). *Oswajanie śmierci*. Warszawa: Wydawnictwo „RHETOS”.

Poniewierski J. (2013). *Turowicz na »dziedzincu pogan«*. „Znak”, nr 693. [online], [dostęp: 23.02.2015], World Wide Web: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/9514/calosc/turowicz-na-dziedzincu-pogan>

Tischner J. (2012). *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*. Wyb. i oprac. A. Bobko, M. Kozak. Wrocław: Zakład Narodowy im Ossolińskich.

Tischner J. (1975). *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.

Tischner J. (1985). *Wybrane problemy filozofii człowieka*. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.

Zwoliński A. (2012). *O głupocie*. Kraków: Wydawnictwo „M”.

Życiński J. (2003). *Wiara wątpiących*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.