

Węgierski Kierkegaard¹

Z języka węgierskiego przełożył Daniel Warmuz

Nawet przy najlepszych intencjach nie potrafimy wymówić jego nazwiska. Na końcu zostaje twarde „d” albo ze sztuczną „duńskością” wydłużamy „ó” w ostatniej sylabie. Niewykluczone, że już tu zaczynają się problemy.

Można przypuszczać, że jest to postać ważna, bo mówimy o niej, choć nie potrafimy wymówić nazwiska i nie bardzo też wiemy, co wynika z jej myśli, dzieł. I wszystko to składa się na jej obraz. Trzy istotne czynniki, które od dawna i bez wątpienia stanowią przedmiot dalszej refleksji, to jego obecność, nieznanomość pism i niemal nieproszona zażyłość z jego autorem. I historia ich trzech. Zresztą wszystko to bardzo dobrze pasuje do Kierkegarda, który sam jest częścią tej tradycji historii idei, która jego myśli, refleksje i osobowość uznała za przydatne, by uczynić z nich część borykającej się z tak wieloma problemami węgierskiej tradycji filozoficznej.

Tu z kolei możemy napotkać na kolejne trudności, jak choćby to, czy w przypadku Kierkegarda możemy w ogóle mówić o filozofii? Może raczej o literaturze, której co prawda decydującym składnikiem są pobudki filozoficzne i teologiczne, choć akurat z powodu precyzji i swobody zadawanych pytań odchodzi ona – i to istotnie – od tej tradycji, której stała się częścią. I jakby właśnie przez nią wypowiadał się o filozofii, religii, estetyce, muzyce, pisaniu, miłości, teatrze, bajkach i erotyce. Jakby o samym życiu. Zupętnie jak filozofia i teologia.

I w tym momencie „wypowiada się” nie jest już metaforą, bo jedną z najważniejszych cech tej spuścizny jest bogactwo frazy i jeśli nie wyjaśnimy tego zaraz na początku, nigdy nie będziemy w stanie rozoznać się „w Kierkegardzie”. W przeciwnym razie pozostaną jedynie szumne aforyzmy, frapujące myśli, wzniosłe zdania i cytaty dobre na każdą okazję lub jako kontrargument na wszystko. Gdybym miał skorzystać z terminologii akustycznej, użyłbym tu słowa „polifonia”, ale ta metafora – w ujęciu Bachtinowskim – powinna być na nowo zinterpretowana, bo autor komponuje nie tylko z bogactwa głosów postaci – u tamtego: bohaterów Dostojewskiego – ale również ze swego własnego głosu. A właściwie kilku głosów, wszak większość dzieł Kierkegarda jest autorstwa innych, znanych i nieznanych twórców – i nie tylko, *nomen omen*, fenomen postaci Johanna Climacusa, Vigiliusa Haufniensisa, Constantina Constantinusa wymaga odszyfrowania i wyjaśnienia, ale również kompozycja ich wypowiedzi skrywa w sobie sens. Chociażby ich częste pojawianie się na kartach dzieł, ich polemiki, tezy oraz spieranie się o pewne problemy

¹ Pierwodruk artykułu: „Jelenkor” 2010, nr 10, s. 1102–1121.

lub tradycje, a także często o tę sieć asocjacyjną, w której wątki teologiczne występują obok tych historyczno-ideowych lub po prostu językowych.

Wszystko to nie wystarczyło temu, kto dzieło swojego życia tworzył nie tylko tekstami, ale również zachodzącą między nimi specyficzną „relacją” i ich rozbięciem, gdyż mają one często zagadkowe pochodzenie, na przykład spoczywały na dnie zakupionej szafy lub inną przypadkową drogą dostały się w ręce redaktora i wydawcy, który nie chciał brać za nie pełnej odpowiedzialności. Z kolei innym razem ten sam autor w tym samym tekście proponuje różne intelektualne „scenariusze” sformułowania i przemyślenia jakiegoś pytania, tudzież eksperymentuje z coraz to nowszymi sposobami interpretacji, w toku których powstaje dzieło.

To, co staje się później okazją do dalszych rozmyślań i refleksji, dokładnie z nich wynika i do nich powraca: zapierające dech w piersiach multum notatek, szkiców, dzienników i przeróżnych zapisków tworzy i stanowi pożywkę dla myśli, które następnie przyjmuje z powrotem do siebie. Bez dostrzeżenia tego nie moglibyśmy zrozumieć jednej z głównych właściwości intelektualnego charakteru Kierkegaarda. Jak gdyby sam proces myślenia jawił się w tych fragmentach, przekreślonych i uzupełnionych skrawkach, krótszych lub dłuższych koncepcjach dosztykowanych później lub naszkicowanych na marginesie, które oczywiście nie mogą pretendować do stanowienia pełni, lecz prowadzą do nowych myśli, zaprzeczeń i aprobat, w których nic nie pozostaje bez znaczenia.

I nie są to zwykłe, jałowe myśli, lecz często spostrzeżenie, opis, ciąg zdarzeń, wspomnienie, jakiś znakomity pisarski twór, co sprawia, że sama myśl nie jest prostym wynikiem tego procesu, a tylko jednym z możliwych skutków bądź też jego przejawem. Względnie kontrapunktem historii, którą autor rekonstruuje, aby przygotować grunt pod jakiś późniejszy plan. Wszak życie i dzieło są w tym przypadku nierozłączne. A skoro nie można ich rozdzielić, należy być tego świadomym.

Stąd zaś tylko jeden krok do tego, aby jego nazwisko, obarczone rodzinną klątwą, stało się jednym spośród wielu pseudonimów, jak powiedział Peter Christian Kierkegaard na pogrzebie, stojąc nad otwartą trumną młodszego brata². Komentarz był w istocie godzien zmarłego: mimo absurdu i urgliwej intencji usprawiedliwienia wszelkie nieścisłości należało wyjaśnić szybko, nim geniusza-odszczepieńca zabierze ziemia. Bo Søren Kierkegaard w decydującym momencie świadomie i zdecydowanie odrzucił swoje pisarskie maski, przy użyciu których mógł tak zawile tworzyć dzieło życia. Pod własnym nazwiskiem zabrał głos w druzgocącej polemice z Kościołem, to jest ze stanowiącą przeszkodę dla duńskiego państwa instytucją, której, wraz z przyjściem na świat, został członkiem; od której liczył, że znajdzie ucieczkę i której znaczącymi reprezentantami byli jego duchowi mistrzowie, przyjaciele i krewni. Mogło to wystarczyć, by nie odczuwać względem niej ani wyrozumiałości, ani stylistycznego politowania. I w tym właśnie miejscu życie i dzieło splotły się ze sobą raz na zawsze: nawet na łożu śmierci nie przyjął sakramentów od żadnego namaszczonego biurokraty – odszedł, na zawsze, sam.

² Zob. *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, pod red. P. Houe'a, G. Marino, S.H. Rossela, Amsterdam 2000, s. 134.

Należało o tym wspomnieć, nim przyjrzymy się roli, jaką odegrał węgierski Kierkegaard. Tej wielowarstwowej i przewrotnej właściwości umysłu, która nawet w międzynarodowej literaturze fachowej jest jedynie częściowo wyczuwalna, nie dało się dostrzec tak długo, aż nie rozpoczęła się ta historyczno-ideowa i filologiczna praca, która z wręcz rewelacyjną siłą pokazała równocześnie lekkie i filozoficzne właściwości duńskiego myśliciela. Warunkiem tego było oczywiście zachowanie i publikacja nie tylko dzieł, lecz także luźnych fragmentów, notatek i zapisków. Należy ich strzec, identyfikować je, przechowywać, publikować i traktować jako część życiowego dorobku z taką samą troską jak teksty wysłane do drukarni po kilkakrotnej korekcie. Wszystko po to, aby filolodzy, teolodzy i filozofowie mogli odkrywać powiązania między życiorysem a dziełem, porównywać opublikowane pisma z notatkami, przypasowywać do serii wydawniczych korpusy tekstów i zarzucone pomysły, dzięki czemu staną się one dostępne szerokiemu gronu odbiorców. Wreszcie chyba najbardziej decydująca była potrzeba rozpoczęcia systematycznej pracy badawczej i analitycznej, która za cel postawiła sobie nie tylko ponowną interpretację wydań krytycznych poszczególnych tekstów, ale również to, aby dzieło i autora umieścić w duchowej tkance epoki, w „duńskim złotym wieku”, oraz aby na bogate źródła myśli Kierkegarda została skierowana tak samo silna uwaga, jak na recepcję i krytykę oraz często przygodny los jego pism³.

W dogłębnym poznaniu twórczości Kierkegarda niezmiernie osobliwą i znaczącą rolę zaczyna odgrywać recepcja węgierska – i to nie tylko w znaczeniu intelektualnym. Niewiele jest w Europie krajów, w których kilka konkluzji Kierkegaardowskiego rozumowania mogło zmienić się w „historyczną” siłę. Mam na myśli przynajmniej te, które on sam ośmielił się sformułować pod pseudonimem Johannes de Silentio, wszak tytuł dzieła „cichego” autora nie brzmi inaczej jak: *Bojaźń i drżenie*. W decydujących momentach historycznych wnioski te stały się punktami odniesień dla młodej, buntowniczej inteligencji, której nie wystarczała logika i historiozofia, gdyż potrzebowała ona bezwzględniego nakazu wiary bez możliwości podawania czegokolwiek w wątpliwość.

Jak wielka była potrzeba niekompletnej węgierskiej tradycji filozoficznej i teologicznej do przeprowadzenia znaczącej i pełnej analizy spuścizny Kierkegarda, to naturalnie ważne pytanie. Wszak ani wpływ Hegla, ani rozpad Heglowskiej tradycji nie „wstrząsnęły” węgierskim życiem umysłowym tak, jak miało to miejsce choćby w Skandynawii czy w Rosji⁴. Poza kilkoma próbami węgierska historia idei nie bardzo wzbogaciła się o dorobek tego, co na polu filozofii i teologii wydarzyło się na wschód i zachód od nas, dopóki, rzecz jasna, ci samotnicy i „herosi” też mogli pisać historię – a pisali. Warto to podkreślić, dlatego że wpływ Kierkegarda dopiero znacznie później, właściwie od lat trzydziestych XX wieku, stał się częścią naszej tradycji, choć jego obecność była już wcześniej silnie wyczuwalna. I przypuszczalnie jedną z właściwości węgierskiej historii idei jest to,

³ Na zmianę wcześniejszej recepcji Kierkegarda znacząco wpłynęły działalność i publikacje kopenhaskiego Søren Kierkegaard Forskningscenter. Placówką kieruje N.C. Cappelørn, do jego wybitnych współpracowników należy J. Stewart, a na uwagę zasługują anglojęzyczne prace H. Honga i E. Honga.

⁴ Zob. J. Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, t. 1: *The Heiberg Period: 1824–1836*, Kopenhaga 2007, s. 31–50.

że myśliciel, który był najbardziej podatny na Kierkegaarda i którego w kręgach myślących systemowo i starannie wykształconych filozofów uważano wówczas za niezrozumiałego dziwaka, na potrzeby swojej historyczno-politycznej „konwersji” „wypożyczył” Kierkegaardowskie ozdoby: drogę prowadzącą na szczyt wzgórza Moria⁵. Był nim György Lukács.

Paradoksalnie duchowej obecności Kierkegaarda ani połowiczne przyjęcie, ani brak regularnych prac naukowych, ani przeinaczenie lub przemilczenie, ani nawet późniejszy zakaz publikacji nie dotknęły znacząco. Zdecydowało o tym to, że jego pojawienie się, wpływ i duchowa rola nie były warunkami rzeczywistego zaistnienia i rozpoznania, jakby w węgierskim życiu umysłowym dało się odczuć działanie jego wyjątkowej, pisarskiej „strategii”. Minione ćwierć wieku może być uznane za kronikę osobliwych „przybliżeń” do Kierkegaarda, której zaledwie jednym – i długo traktowanym za najmniej istotny – wątkiem, jest znajomość samych dzieł, co by nie mówić o ich zrozumieniu.

Nie wchodzimy jednak w zakres – w dużej mierze nieukończonych – badań filologicznych. Właściwości osobliwego „ukrywania się” duńskiego myśliciela możemy śmiało odnaleźć w jego osobliwych „wynurzeniach”. Najbardziej w tym pomocna, chyba z konieczności, jest literatura, wszak Kierkegaard daje się najlepiej określić jako pisarz, a według węgierskiego życia intelektualnego literatura była tym, co długo zastępowało filozofię i filozofię religii tak samo, jak bogatą, lekką, poważną i przede wszystkim głęboką możliwość wchłaniania oraz oddawania z powrotem przeróżnych duchowych wpływów.

Wszystko to ugruntował fakt, że dla Kierkegaarda istotną rolę odgrywała większość tych historyczno-ideowych tradycji, które wywarły wpływ również na literackie – filozoficzne i teologiczne – myślenie na Węgrzech. Był to na przykład wczesny niemiecki romantyzm, filozofia Hegla, spora część ważnych eksperymentów na polu współczesnej interpretacji antyku, a także empatyczna uwaga, jaką od wczesnego romantyzmu kierowano na archaiczną mądrość bajek ludowych (spośród których duński autor znał też te węgierskie). Z kolei w pośrednictwie intelektualnego wpływu wyjątkowo ważne okazały się później: „użyźniona” – także przez niego – literatura rosyjska, niezwykle chętnie odgrywany na węgierskich scenach Ibsen oraz na nowo sformułowane w ich kontekście Kierkegaardowskie dylematy, losy, konflikty i pseudonimy⁶.

Pewnie niewielu spośród współczesnych Kierkegaardowi Węgrów słuchało berlińskich wykładów Schellinga, tak samo jak mało prawdopodobne, by Hans Christian Andersen podczas swojej węgierskiej podróży zamienił z kimkolwiek słowo o ekscentrycznym i genialnym rodaku, a równocześnie swoim bezlitosnym krytyku. Choć Júlia Szendrey⁷

⁵ Gy. Lukács, *Taktika és etika* [w:] *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918–1919*, Budapest 1987, s. 124–132.

⁶ O wpływie rosyjskim zob. A. Nagy, *Kierkegaard in Russia* [w:] *Kierkegaard Revisited*, pod red. J. Stewart, N.J. Cappelørn, Berlin-New York 1997, s. 107–138. O wpływie Ibsena zob. A. Masát, *Kierkegaard – Ibsen drámáiban* [w:] *Kierkegaard Budapest*, pod red. A. Nagya, Budapest 1994, s. 331–346.

⁷ Júlia Szendrey (1828–1868) – poetka, pisarka, żona Sándora Petőfiiego, później historyka Árpáda Horváta, nazwana przez Endre Adyego węgierską George Sand (przyp. tłum.).

przetłumaczyła na węgierski kilka ważniejszych tekstów wielkiego „duńskiego bajkopisarza”, to nie należy w tym upatrywać żadnych konkretnych nawiązań do Kierkegarda, mimo że dokonała wielu odwołań kulturowych, jak choćby do „duńskiego złotego wieku”. W filozoficznych poematach Vörösmartyego⁸ przebijają chyba dalekie echa kopenhaskich fragmentów, ale o drodze, jaką przebyły do Pesztu, nie wiemy nic. Silniejsze paralele można znaleźć w wielkim, historyczno-ideowym i historiozoficznym dziele Madácha⁹, w którym na osobliwe zastosowanie Heglowskiej triady „teza – antyteza – synteza” mogła wpłynąć któraś z Kierkegaardowskich interpretacji, choć trafiając na wschód, wyraźnie zatraciła swój ironiczny charakter¹⁰. To, czy na inne wątki poematu dramatycznego *Tragedia człowieka* (walkę toczoną w biologicznej melancholii, w przeżyciu fatalizmu w zderzeniu z historią, tudzież w ukazaniu „stadiów” o Kierkegaardowskiej proveniencji) mógł mieć wpływ „Sokrates Północy”, może okazać się czymś więcej niż zwykłym przypadkiem lub ukrytym wpływem ducha epoki, ale dopiero wtedy, jeśli potwierdzą to także badania filologiczne. Takich informacji jednak nie posiadamy, tak samo jak do wysunięcia jakiegokolwiek historycznej hipotezy nie wystarcza odnalezienie analogii między węgierskim i duńskim pisarzem. Z Górnych Węgier, z których pochodził Madách, daleko do Kopenhagi, a w kończącej dramat scenie pozbawiony iluzji człowiek (razem z Ewą, Bogiem, Lucyferem i rozpoczynającym się życiem) jest pozostawiony sam sobie – nie zaś z istnieniem.

Na Górne Węgry prowadzą z Danii jednak inne, pośrednie ślady, jakie można znaleźć na przykład w pismach Kálmána Mikszátha¹¹, które jednak dotarły doń przez Rosję. Dzięki znanemu także na Węgrzech Georgowi Brandesowi¹² w Moskwie i Petersburgu już w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku żarliwi rosyjscy intelektualiści znali Kierkegarda, czytali jego dzieła i dyskutowali o nich, dzięki czemu pisarze mogli obficie czerpać z tego źródła inspiracji¹³. Echa tych myśli mogły dotrzeć na Węgry przede wszystkim za sprawą tak zwanych mistrzów „srebrnego wieku”, a w ślad za nimi za pośrednictwem innych, pierwszorzędnych tekstów, choć już o „drugorzędnej świeżości”. Po Dostojewskim, Tolstojem, Turgieniewem niezwykle wielu stanowiło niewyczerpane źródło natchnienia dla węgierskich pisarzy przełomu wieków, a także zaproponowało swego rodzaju intelektualno-obrazowy „schemat” rozumienia, często wydającego się podobnym, świata.

⁸ Mihály Vörösmarty (1800–1855) – węgierski poeta, pisarz i tłumacz epoki romantyzmu (przyp. tłum.).

⁹ Imre Madách (1823–1864) – dramaturg, uważany za najwybitniejszego węgierskiego poetę filozoficznego (przyp. tłum.).

¹⁰ Hipotezę taką wysnuwa Pál Belohorszky: zob. P. Belohorszky, *Madách és Kierkegaard* [w:] „Irodalomtörténet” 1971, nr 4, s. 894. Jako przykład posłużył mu wiersz Mihály Vörösmartyego *A merengóhöz*.

¹¹ Kálmán Mikszáth (1847–1910) – węgierski pisarz i polityk, który zdobył popularność anegdotycznym i satyrycznym stylem (przyp. tłum.).

¹² Georg Brandes (1842–1927) – duński krytyk literacki, filozof, podróżnik i pisarz. Odkrywcą dzieł Fryderyka Nietzschego i Knuta Hamsuna. Twórczość Adama Mickiewicza oceniał wyżej niż Goethego, Szekspira i Homera (przyp. tłum.).

¹³ Zob. P. Belohorszky, *Dosztojewszkij és Kierkegaard* [w:] „Új Írás” 1981, nr 6, s. 80; F. Fehér, *Az antinómiák költője*, Budapest 1972.

To, że *A tragédia metafizikája (Metafizyka tragedii)* mogłaby być, jak twierdzi Lucien Goldmann, „pierwszym egzystencjalnym esejem”¹⁴, umieściłoby Węgry w randze krajów o wysokim rozwoju intelektualnym. W tekście z 1919 roku młody Lukács jako pierwszy dokonał rozróżnienia na życie empiryczne i autentyczne. Według francuskiego myśliciela ten wczesny esej wywarł również wpływ na Martina Heideggera, zapewne w jego najbardziej wrażliwych latach, podobnie jak i późniejsza – a napisana już w innym duchu – *Történelem és osztálytudat (Historia i świadomość klasowa)*. W tym drugim tekście pozostało aktualnych jeszcze wiele skrajności i dylematów o egzystencjalnym charakterze, choć dla Lukácsa już tylko jeden problem pozostał ważny. Wszak wpływ Kierkegarda na węgierskiego filozofa, o dość pokrętnych losach, trwał już dziesięć lat, podczas gdy Adorno i Szestow dopiero czytali i robili notatki do pism duńskiego myśliciela. Lukács po raz pierwszy wspomina nazwisko Kierkegarda w 1906 roku. Czyni to, pisząc o Henriku Ibsenie, wskazując tym samym jedno z najważniejszych źródeł inspiracji norweskiego pisarza¹⁵. O sile tego zainteresowania niech świadczy fakt, że w nagrodę za pomyślnie zdany egzamin maturalny mógł on odbyć podróż do Oslo, później tłumaczył i wystawiał na deskach Thália Társaság dzieła swojego „partnera w mowie”. Wymowne jest też to, że według Lukácsa skrajności najlepiej wyrażał właśnie duński filozof.

Po znaczącym skandynawskim epizodzie, a za pośrednictwem Rudolpha Kassnera – to jest Austrii – przybrał na sile i w wielu formach wykształcił się wpływ Kierkegarda, co miało decydujące znaczenie dla całego życia Lukácsa. Zainteresowanie literaturą innych, bardziej lub mniej znaczących, skandynawskich pisarzy było niemal niepodzielne, choć talent i wpływ Henrika Pontoppidana lub Jensa Petera Jacobsena ciężko porównywać z kunsztem oraz rozgłosem Strindberga czy Ibsena. Natomiast oddziaływanie Kassnera na pierwszy znaczący esej Lukácsa poświęcony Kierkegardowi jest niepodważalne, a to ze względu na punkt widzenia i styl, które okazały się najbardziej przydatne do opisu niezwykle bezpośredniego wpływu na dzieło kryzysu we własnym życiu. Tym samym w tytule eseju znajduje się nie tylko nazwisko duńskiego geniusza, ale też jego porzuconej miłości: *Søren Kierkegaard és Regine Olsen (Søren Kierkegaard i Regine Olsen)*¹⁶. Przy użyciu masek tytułowych bohaterów Lukács mógł wyrazić konflikt życia i form, a tym, co wysuwa się na pierwszy plan, jest znacząca rola duszy, którą przejmuje życie. Podążając za paradoksalnymi napięciami, przywołując unieszczęśliwiający romans, Lukács mówi o przerażającym niebezpieczeństwie szczęścia, stanowiącym dlań również konkretne zagrożenie, tudzież o „życiowej wartości gestu”, którego znaczenie urośnie do wysokiej rangi w ciągu kilku kolejnych lat. Traktuje to jako swego rodzaju część „Kierkegaardowskiej dialektyki”, nazywa paradoksem, choć ten punkt akurat, jak pisze, gdzie spotykają się rzeczywistość i możliwość, jest kresem i wiecznością, materią i duchem, momentem, w którym ukazuje się absolutna władza i wieczne bezpieczeństwo form¹⁷. Cokolwiek by to miało znaczyć.

¹⁴ L. Goldmann, *Kierkegaard vivant*, Paris 1966, s. 125–164; L. Goldmann, *Lukács és Heidegger*, Paris 1973, s. 115.

¹⁵ Gy. Lukács, *Gondolatok Ibsen Henrikről* [w:] idem, *Ifjúkori művek*, Budapest 1977, s. 92.

¹⁶ Ibidem, *Søren Kierkegaard és Regine Olsen* [w:] ibidem, s. 287–303.

¹⁷ Ibidem, s. 288.

Secesyjna lekkość i bogata metaforyka eseju były konsekwencją tej właśnie historii – romansu, który stanowił inspirację również dla całej książki. W tekstach, które złożyły się na tom *A lélek és a formák* (*Dusza i formy*) Lukács przybiera wiele postaci i masek, choć odmiennie do Kierkegaardowskiej gry ról są to przede wszystkim maski pisarzy i ich dzieł. W ten sposób stawia najbardziej intrygujące pytania, a przynajmniej to jedno, stanowiące pytanie o los: „Czy wolno mu kochać?”. Wszak ówczesna, namiętna miłość okazała się wystarczająca, by do skrajności doprowadzić dylemat wyboru między życiem a dziełem, a także sprzeczność twórczości i jej odbioru, wrażliwości i abstrakcji. Dla dwudziestoletniego Lukácsa kwestią wręcz „hormonalną” mogło być, by te teksty przemówiły do Irmy Seidler, promieniującej kobiecością malarki o wątpliwym talencie. Wybrał pisanie, bo w inny sposób – ani językiem uczuć, ani mieszczańskich konwensów – nie potrafił jednoznacznie wyrazić, że nie byli już kochankami i nigdy się nie pobiorą. W ten sposób miłość i budowana wokół niej gra ról służyły do wewnętrznego rozwoju Lukácsa, w którym Irma Seidler nie grała żadnej rzeczywistej roli, prócz tej, że ułatwiła zaistnienie ku temu okazji. A ponieważ inne temu podobne doświadczenia nadwyrężyły kobiecą wrażliwość, pewnej ciepłej majowej nocy Irma rzuciła się do Dunaju. Jej tragiczna i wręcz niepojęta śmierć ukazała nagle Lukácsowi znaczenie ostateczności i „gestu”, a jego własne zachowanie położyło się cieniem na horyzoncie odpowiedzialności. Ustrzec się przed nim mógł jedynie przez rozpoznanie za Kierkegaardem, że „ludzka ofiara” jest nieunikniona do stworzenia ważnego dzieła. W tym kontekście Lukács przypomniał sobie też o Murarzu Kelemenie¹⁸, Duńczyk zaś podsunął mu Ifigienię, a później Izaaka¹⁹.

Zbiór esejów – owoc związku z Irmą Seidler – przyniósł Lukácsowi sukces. We wstępie do książki, odwołując się tym samym do Kierkegarda, pisał on, że za ważne źródło inspiracji służyły mu, obok Platona i Montaigne’a, fikcyjne dzienniki i historie²⁰. Dana epoka potrafi zrodzić geniusza, dodawał, ale zrozumieć lub docenić już nie. Wyznanie mogło stać się profetyczne, gdyby Lukács potrafił całe życie stawiać opór choćby niezrozumieniu i publicznemu wystawieniu na pośmiewisko, jak jego duński wzór (przedmiot ataku prześmiewczych pism i krytyki kościoła państwowego). Tego jednak Węgier nie potrafił.

Miejsce „węgierskiej Reginy Olsen” zajęła niedługo później pewna „figura powieściowa”²¹: Jelena Grabenko. Uczucie, którym obdarowała Lukácsa, wywołało u niego to samo duchowe zdumienie, które najpierw skłaniało go ku Kierkegaardowi, a później ku „świętej” literaturze rosyjskiej. Zresztą rodząca się w rosyjskim „srebrnym wieku”

¹⁸ Kőműves Kelemen – bohater węgierskiej ballady ludowej, który dla zaspokojenia chciwości poświęcił życie żony i syna (przyp. tłum.).

¹⁹ Zob. Á. Heller, *Lukács György és Seidler Irma* [w:] *Portrétvázlatok az etika történetéből*, Budapest 1976, s. 385–422. O tym samym mój zbiór esejów: *Kedves Lukács*, Budapest 1984. O perspektywie Lukácsa: Gy. Lukács, *A lelki szegénységről* [w:] *Ifjúkori művek*, op. cit., s. 537–552.

²⁰ Gy. Lukács, *Az esszé lényegéről és formájáról. Levél a kísérletről* [w:] *Ifjúkori művek*, op. cit., s. 306.

²¹ Określenie za ówczesnym przyjacielem, Béla Balázsem.

tradycja filozoficzna i teologiczna niezwykle wiele zawdzięczała pismom duńskiego myśliciela, przez co te dwie różne tradycje poniekąd „przyłgnęły do siebie” u Lukácsa, który pisał wówczas o wpływie Kierkegaarda na dzieła Sołowjowa²². Kiedy zaś całej swojej filozofii i wizji świata zapragnął nadać ramy, które w intelektualnym rozumieniu miały uwierzytelnić jego dotychczasowe dylematy i decyzje, słowem całe życie, wówczas postanowił poświęcić książkę Dostojewskiemu, a w sporządzanych doń notatkach najczęściej powtarzającym się nazwiskiem był Kierkegaard. Lukács poza wstępem nie ukończył dzieła, a jednak *A regény elmélete (Teoria powieści)* okazała się znacząca w dorobku filozofa. Fragmenty tego dzieła jakby celowo ukrywały się jeszcze przez dziesięciolecia²³.

Résumé Lukácsowskiego światopoglądu pozostało nieukończony nie tylko przez nierozwiązane konflikty wewnętrznych myśli, ale również przez historię pełną coraz bardziej dramatycznych zwrotów. O ile Kierkegaard zachowywał świadomy i ironiczny dystans wobec „zawirowań” roku 1848, o tyle Lukács z moralnych względów przyzwolił sobie na słabość do podlegającej niezwykłym zmianom polityki. Jak bowiem twierdził, epoka cechowała się „idealną grzesznością”, której należało położyć kres, skąd jednak nie prowadzą pojedyncze drogi na zewnątrz, a w każdym razie wówczas nie prowadziły. Rozpoznanie to poprzedził całkiem istotny epizod heidelbergowski i to właściwie przed odejściem tamtego świata, w którym mógł być odnaleźć miejsce dla siebie. W pierwszym rządzie nastąpiłoby to w znaczeniu duchowym, wszak Max Weber i jego krąg mógł stanowić dla węgierskiego filozofa ostoję zrozumienia, ale bardziej realne ramy życia mogły zapewnić postępy w pracy naukowej. Młody Lukács zajmował się wówczas dogłębnie Kierkegaardowską krytyką Hegla, co też wybrał na temat pracy habilitacyjnej, odrzuconej jednak przez Uniwersytet w Heidelbergu²⁴.

To, że żydowskie pochodzenie filozofa ubiegającego się o etat *privatdozenta* odgrywało tu jakąkolwiek rolę, jest niemal wykluczone i mogło jedynie przyczynić się do tego, że Lukács „odkrył” w sobie Żyda, jak to widział jego bliski przyjaciel Béla Balázs²⁵. Naturalnie nie zetknął się z „protokolarnym”, codziennym i wyjątkowym rytuałem, od którego się wzdragał, ale z głęboką i pełną znaczenia tradycją, a wraz z nią z żydowskim mesjanizmem i mistycyzmem, który mógł poznać z książki Martina Bubera. Prawdopodobnie zmotywowany faktem, że ten niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia pracował w prestiżowym wydawnictwie, Lukács nawiązał z nim kontakt i przesłał mu swój esej poświęcony Kierkegaardowi, który Buber pochwalił, mówiąc, że jego klarowność, logika i porządek myśli wyeksponowały ważne pytania²⁶.

²² Gy. Lukács, *Vlagyimir Szolovjov: Válogatott művek. 1. kötet* [w:] *Ifjúkori művek*, op. cit., s. 622–623.

²³ Idem, *A regény elmélete* [w:] *A heidelbergi művészettudományi és esztétika – A regény elmélete*, pod red. G. Fodora, Budapest 1975. Zob. też: idem, *Dostojewski, Notizen und Entwürfe*, pod red. K. Nyíriego, Budapest 1985.

²⁴ Zob. idem, *Curriculum vitae*, Budapest 1982, s. 266; oraz: idem, *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*, Budapest 1989, s. 9–39.

²⁵ Béla Balázs (1884–1949) – węgierski krytyk filmowy, estetyk, pisarz i poeta pochodzenia żydowskiego. Autor libretta do opery *Zamek Sinobrodego* oraz do baletu *Drewniany książę* Béli Bartóka. Jego opracowania teoretyczne dały początek postrzeganiu filmu jako nowego środka wyrazu (przyp. tłum.).

²⁶ Zob. Lukács *György levelezése 1902–1917*, pod red. É. Fekete, É. Karádi, Budapest 1981, s. 351.

Natomiast w 1918 roku obok Kierkegarda pojawił się i starał odegrać coraz bardziej znaczącą rolę inny, zyskujący na popularności, depozytariusz świeckiego mesjanizmu – Marks. O fascynacji lekturą jego tekstów pisze napierw Lukács²⁷, który po „wygnaniu” z upragnionej ojczyzny, a równolegle do konkluzji drugiego krytyka Hegla, szukał sobie nowego „domu”. I choć w pewnym krótkim, acz ważnym eseju moralny dylemat bolszewizmu uznał za nierozwiązywalny, nie przeszkodziło mu to utożsamić się z tym ruchem. Niemal natychmiast po opublikowaniu artykułu *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma (Bolszewizm jako problem moralny)*²⁸ Lukács wstąpił w szeregi Węgierskiej Partii Komunistycznej, a rozwiązanie problemu zawarł – przywołując autora *Bojaźni i drżenia* – w piśmie *Taktika és etika (Taktyka a etyka)*. Decyzja ta zdefiniowała los nie tylko jego, ale też jego ojczyzny, a tym samym również los wchodzącego w tak wiele ról „węgierskiego Kierkegarda”.

Historia okazała się później silniejsza od wszystkiego i zaczęła wchłaniać myśli oraz myślicieli. W przypadku losu Kierkegarda znaczyło to tyle, że nastąpił kres nowoczesnego i śmiałego budowania tradycji filozoficznej, gdyż grupa młodych intelektualistów, która do swych ważnych poglądów zastosowała nowoczesne podejście, wraz z uczestnictwem i działaniem w komunistycznym ruchu – i władzy – wkrótce doprowadziła do swojej kompromitacji. Większość z nich po 1919 roku opuściła kraj, aby wrócić kilka dziesięcioleci później – jeśli nie osobiście, to w postaci tekstów lub ich oddźwięku.

Na tak zmieniającym się horyzoncie pojawili się zatem nowi czytelnicy, tłumacze i pośrednicy Kierkegarda, spośród których chyba najwcześniej dał o sobie znać László Ravasz²⁹. O duńskim myślicielu pisał on już w 1914 roku, później przetłumaczył i wydał jego dwa kazania, co jednak nastąpiło dopiero w 1929 roku³⁰. Bieg historii mógł znow spowodować, że odświeżenie teologicznego myślenia i wierne zmierzenie się z poglądami kopenhaskiego filozofa nie miały swojej kontynuacji. Możliwe były różne powody: ostra krytyka instytucji Kościoła i radykalizm w zadawaniu pytań o wiarę, ale również zanegowanie tego, jakoby rodzimi teologowie i filozofowie mogli poznawać Kierkegarda ze źródeł niemieckich, czyli że akurat ten węgierski krąg intelektualny aprobował i interpretował jego poglądy w tym języku i przy użyciu tej terminologii, z którymi duński filozof swego czasu polemizował. Co więcej, niechęć ta nie odnosiła się do kategorii filozoficznych i filozoficzno-religijnych, ale głównie do dzieł literackich.

Mogło to jednak mieć tylko pośredni wpływ na recepcję Kierkegarda, bowiem w decydujących dla niej latach trzydziestych, kiedy również Adorno i Szestow pisali poświęcone mu książki³¹, na Węgrzech ukazało się już pięć tomów o duńskim filozofie.

²⁷ Gy. Lukács, *Könyvek könyve [w:] Ifjúkori művek*, op. cit., s. 767.

²⁸ Idem, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, [w:] *Forradalomban*, op. cit., s. 36–41.

²⁹ László Ravasz (1882–1975) – teolog, biskup protestancki, odnowiciel kościoła reformackiego na Węgrzech (przyp. tłum.).

³⁰ L. Ravasz, *Egység a különbségben*, Budapest 1929.

³¹ T.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen 1933; L. Szestow, *Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне*, Paris 1939.

Niestety nie były one ani znaczące, ani dobre, ale, owszem, ciekawe. Zresztą, czy można porównywać jakiegokolwiek z tych dzieł z tymi, które wyszły spod pióra genialnych reprezentantów niemieckiej i rosyjskiej tradycji intelektualnej? Najbardziej syntetycznego przeglądu myśli duńskiego filozofa w 1934 roku dokonał Béla Brandenstein³². W książce o tytule *Kierkegaard*³³ wyłożył równocześnie krytyczny przegląd i ważniejsze interpretacje, które zilustrował nie tyle wywodem filozoficznym, ile objaśnieniami psychologicznymi. Ukazał w ten sposób osobliwe, podwójne lustro życiorysu i komentowanej bibliografii, a niezrędko barwne epizody zaczerpnięte z życia Kierkegarda (przedstawione jako przygody śmiesznej, przypominającej czasem błazna postaci) miały stanowić proste wyjaśnienie skomplikowanych procesów, w świetle czego filozoficzne i teologiczne koncepcje wydawały się improwizacjami odbiegającego od normy dziwaka. Często uproszczona psychologizacja dawała klucz do zrozumienia wielowarstwowych dzieł: historia Reginy Olsen, stosunek do ojca, złowieszczy awans społeczny rodziny okazały się – zresztą odpowiednio dla ducha epoki – ważniejsze niż filologia, analiza tekstu i historia recepcji. Rozprawa ze swego rodzaju pobłażliwym uśmiechem dowodziła, że od tego ekscentrycznego filozofa nie ma co oczekiwać poważnych myśli, no i że publikacja książki *Szerzői tevékenységéről* (O moim pisarstwie, po duńsku *Om min Forfatter-Virksomhed*) oferowała klucz do skomplikowanej twórczości Kierkegarda, choć w rzeczywistości służyła zwiększeniu fikcyjnej gmatwaniny i tworzeniu nowych masek, za którymi ukryły się te poprzednie. Umieszczona na dwóch, wyznaczonych przez *Albo-albo* i *Építő keresztény beszédek* (Dyskursy chrześcijańskie, duń. *Christelige Taler*), biegunach spuścizna wykazała lekkomyślne gospodarowanie akcentami i korzystanie z wyeksponowanych treści: Brandenstein na pierwszy plan wysunął atak na Hegla, ale przemilczał ten dotyczący Kościoła, zaś ofiarami jego nieco doktrynerskiego toku myślenia stały się nie tylko Kierkegardowska plastyczność i bogactwo treści, ale też ważne przejawy jego oryginalności, od kompozycji dzieł poczynając, na osobliwym poszukiwaniu przygód kończąc.

Z kolei inna książka, pióra Sándora Koncza, za priorytet obrała bardziej analizę teologiczną niż filozoficzną. Autor w rozprawie *Kierkegaard és a világháború utáni teológia* (*Kierkegaard i teologia po wielkiej wojnie*)³⁴ pytania i odpowiedzi odnoszące się do wiary filozofa umieścił w tym kontekście, który oferował jedne z najnowocześniejszych punktów wyjścia i przegląd dialektycznej teologii, opartej na myślach Karla Bartha. Tym samym autor z pewnością siebie poruszał się po istotnych dziełach filozoficznych swoich czasów: Heidegger i Jaspers byli nie tylko przywoływani z nazwiska, ale także cytowane były ich myśli i wspomniano o ich wpływach. Z tak rozbudowaną perspektywą Koncz poszukiwał aktualności dzieła duńskiego myśliciela „po wielkiej wojnie”. Równocześnie działało się to w przededniu nowej wojny światowej (data wydania książki zbiegła się z najważniejszym wydarzeniem roku – *Anschluss*), kiedy to polityka ponownie

³² Béla Brandenstein (1901–1989) – węgierski filozof i nauczyciel akademicki, badacz między innymi filozofii Nietzschego (przyp. tłum.).

³³ B. Brandenstein, *Kierkegaard*, Budapest 1934.

³⁴ S. Koncz, *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*, Miskolc 1938.

odegrała najważniejszą rolę w życiu umysłowym, przez co Kierkegaard po raz drugi został ofiarą środkowoeuropejskiej historii. I, w pewnym sensie, z wzajemnością.

Czemu László Széles, pisząc rozprawę *Kierkegaard gondolkodásának alapvonalai (Zarys myśli Kierkegaarda)*³⁵, uważał za istotne podkreślić, że filozof miał na młodzież Trzeciej Rzeszy „większy wpływ niż Nietzsche”? Jak gdyby konieczne było znalezienie aktualnego, politycznego poparcia dla tego tak bardzo ważnego myśliciela – tym razem z prawej strony. Stwierdzenie mogło być prawdziwe, w końcu według niewyczerpanej, klarownej i zuchwałej logiki Kierkegaarda masa i demokracja działają niwelująco, od czasów Sokratesa i Chrystusa prawda – w większości – pada ofiarą władzy liczb, a wiara w indywidualizm osobowości odrzuca możliwość bycia częścią zbiorowości. Nawet sympatie ówczesnego Heideggera nie mogły pozostać obojętne wobec samotnego radykalizmu. Zresztą Széles ocenił filozofię Kierkegaarda jako „krytyczną”, dającą podwaliny pod „myślenie egzystencjalne”, zgodnie z czym badacz analizował decydujące komponenty tego filozoficznego systemu: niepokój, możliwość wyboru, samotność. Obok Jaspersa w innym ujęciu historycznym pojawia się nazwisko Heinricha Rickerta, ale z tą diametralną różnicą, że niemiecki filozof z neokantowską surowością odrzucił poglądy Kierkegaarda, jako że nie wyczerpują one kryteriów naukowych, przez co w istocie nie warto z nimi polemizować.

Innym punktem odniesienia dla intelektualnego ducha epoki był głos Oswalda Spenglera, którego wpływ – wraz z domniemanym nadejściem zmierzchu – wpłynął znacząco na poglądy Sándora Tavaszyego³⁶, który najpierw w ważnym wykładzie, a później w książce *Kierkegaard személyisége és gondolkodása (Osobowość i myśl Kierkegaarda)*³⁷ przedstawił najważniejsze, w subiektywnej ocenie, poglądy filozoficzne Duńczyka. Jego dzieło opatrzył niezwykle porywającymi objaśnieniami psychologicznymi, co pozwoliło mu postawić istotne pytania filozoficzne. I choć, poza Spenglerem, istotną rolę w interpretacji Kierkegaarda odegrał Schleiermacher – przez co rangę ważności zyskał antyheglowski nacisk na namiętność – w bogatych i wrażliwych analizach dominowała jedynie lekkość psychologizacji. Obok melancholii Zachodu – podejrzewając osobiste powiązania analizy autorskiej – w sprzeczności „realności” i „egzystencji” odczuć daje się to, co nazwano później losem mniejszości. Refleksja ta jest dostrzegalna podczas analizy większości dzieł Kierkegaarda, co Tavaszy jedynie zasygnalizował, a czego przez długi czas nie dopełniły w Siedmiogrodzie ani filozofia systematyczna, ani myślenie w duchu teologicznym.

W tym samym czasie na Węgrzech kalwiński pastor Lajos Zsigmond Szeberényi zajmował się tłumaczeniem Kierkegaarda³⁸ oraz dokonał przeglądu jego spuścizny, czego pokłosiem była książka *Kierkegaard élete és munkái (Życie i prace Kierkegaarda)*³⁹.

³⁵ L. Széles, *Kierkegaard gondolkodásának alapvonalai*, Budapest 1933, s. 6.

³⁶ Sándor Tavaszy (1888–1951) – pochodzący z Siedmiogrodu węgierski pisarz filozoficzny i teolog protestancki (przyp. tłum.).

³⁷ S. Tavaszy, *Kierkegaard személyisége és gondolkodása*, Kolozsvár 1934.

³⁸ S. Kierkegaard, *Önvizsgálat. Ajánlva a kortársaknak. Isten változatlanúsága*, tłum. L. Zs. Szeberényi, Békéscsaba 1929.

³⁹ L. Zs. Szeberényi, *Kierkegaard élete és munkái*, Békéscsaba 1937.

Paradoksalnie coraz popularniejsza analiza życiorysu i tekstów była wówczas wiodącym dogmatem kościoła luterńskiego, co pośrednio można by zawdzięczać Kierkegaardowi. W każdym razie polemika duńskiego myśliciela z systemem instytucyjnym zasadniczo nie utraciła przy tym na ważności. W ten sposób silne stało się oczekiwanie na swoiste oczyszczenie, wedle którego tylko „smutne ominięcie problemu” lub „pełne zerwanie z przeszłością”, jako atak przeciwko biurokracji wiary, były najważniejszymi gestami filozofa potrafiącego wyciągać logiczne wnioski. Naturalnie również tutaj objaśnienia wynikały z dylematów teologicznych, losu, życiowych sytuacji, życia. Tak, jakby u Kierkegarda wyjaśnienie, co więcej, uwolnienie od wszystkiego było konsekwencją późnego przyjścia na świat, ewidentnego braku matki, przedwczesnej dorosłości i „dandyzmu”, trapiącej samotności, doświadczenia wyszydzenia, a także innych epizodów, tak uwypuklonych w jego tekstach, w których autor opracowania dopatrywał się „grzechu pierworodnego”: przekleństwa rzuconego przez ojca na Boga, które obróciło się przeciwko rodzinie, a Kierkegarda ukarało potworniejszą od wszystkiego melancholią.

Nierzadko barwna powierzchowność analiz i interpretacji pokazuje też to, co dla ich autorów było często kwestią nierozwiązywalną: problemy tłumaczeniowe. Zanurzony w kontekście epoki, niezwykle bogaty system odwołań do duńskiej literatury nie zawsze jest zrozumiały z dużego dystansu czasu i przestrzeni, co niezwykle trudno oddać w tak odmiennym języku jak węgierski oraz przy braku znajomości świata, którego dzieckiem był Kierkegaard. Poczynione próby były w każdym razie znaczące, nawet jeśli kończyły się heroiczną porażką i sprawiały, że dzieło Kierkegarda przez kolejne lata pozostawało nieznane. Najważniejsze teksty były nadal nieprzetłumaczone, a nieliczne dostępne po węgiersku fragmenty mogły służyć jedynie jako ilustracje biografii, nie bez pomocy wybujałych i często przeinaczonych komentarzy, których większość pochodziła z niemieckich źródeł. Nieobecność filozofa mogła oznaczać jedynie „latencję”, swego rodzaju duchową inkubację, która później wybuchnie ze zdwojoną siłą. A jednak leksykon protestancki nie poświęcił mu nawet artykułu⁴⁰, choć na jego łamach znaleźć można całe grono prowincjonalnych pastorów o dość wątpliwej ważności. Z kolei słynny *Katholikus Lexikon*⁴¹ (*Leksykon katolicki*) widział w nim jedynie znawcę psychologii wiary i bicz kościoła luterńskiego, który rozpoznał „nędzę” protestantyzmu, co współwyznawcy uzmysłowili sobie dopiero po jego śmierci.

Ważnym komponentem tej sytuacji była jednak „literacka obecność” Kierkegarda, której początki sięgają niemal pierwszych dekad XX wieku. Wynika to z charakteru jego dzieł, a także z węgierskiej tradycji filozoficznej i literackiej, które przyczyniły się do ukształtowania tego rodzaju intelektualnej formy. Przy braku systematycznej edukacji filozoficznej i równoczesnym ogromnym zainteresowaniu kwestiami filozoficznymi, węgierscy pisarze pozostający pod urokiem romantyzmu i postromantyzmu, świadomie lub nie, poddali się wpływowi duńskiego autora – tego, który sam lekceważył „system”,

⁴⁰ *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi Lexicon*, pod red. S. Ladányi, Budapest 1977.

⁴¹ *Katholikus Lexikon*, pod red. B. Banghi, t. 3, Budapest 1931, s. 67.

i który w polemice z Heglem, podobnie jak w walce toczonej z kościołem państwowym, dostrzegał i wskazywał na znaczenie osobowości, niepowtarzalnego indywiduum. Oczywiście z filologicznego punktu widzenia z trudem można doszukać się w tym okresie punktów styczności, dzięki którym myśli duńskiego filozofa trafiły z Kopenhagi do Budapesztu i dalej do Kolożwaru, Suboticy lub Preszowa, choć na przykład „Nyugat”, na łamach którego ukazał się w tamtym czasie esej Lukácsa, regularnie i obficie zaopatrywał swych czytelników w ówczesne intelektualne nowinki. To, w jaki sposób myśli Kierkegarda mogły pobrzmiwać w głowie Endre Adyego⁴² i to, co poeta myślał i rozważał w kwestii Boga, miłości i ludzkiej wspólnoty, rodzi tyle samo pytań, co odpowiedzi⁴⁵. Nie inaczej jest też w przypadku Mihály Babitsa⁴⁴, choć ten przynajmniej „pozostawił ślad” po nazwisku duńskiego filozofa, wspominając o nim w pracy *Az európai irodalom története* (*Historia literatury europejskiej*), choć tylko jako o domniemanym wzorze dla Ibsenowskiego Branda⁴⁵. To, czy Babits spotkał się z oryginalnymi dziełami dzięki lekturze, podróżom lub znajomościom, czeka jeszcze na zweryfikowanie, choć nie ulega wątpliwości, że za pośrednictwem przyjaciela korespondencyjnego, Vilmosa Szilasiiego⁴⁶, mógł osobiście poznać Heideggera i pracować u boku Husserla.

Zarówno empatia, jak i pomoc filologii są potrzebne do tego, by w zainspirowanych wczesnym egzystencjalizmem dziełach Dezső Kosztolányiego lub Attili Józsefa⁴⁷ odszukać treści o Kierkegaardowskim rodowodzie. I o ile pobrzmiwają one w pojedynczych motywach, postawionych pytaniach, opisanych niepokojach czy wręcz filozoficzno-religijnych dylematach, o tyle uderza brak tych konkretnych i przekonujących punktów, które są ewidentne w przypadku innych, współczesnych im twórców: w korespondencji Rilkego czy w lekturach Kafki.

Jedyny, znaczący i charakterystyczny wyjątek stanowi esej *Kierkegaard Sziciliában* (*Kierkegaard na Sycylii*)⁴⁸ Béli Hamvasa⁴⁹, stanowiący fikcyjny dziennik podróży, a zarazem wyrażający tęsknotę samotnej i wrażliwej duszy za Śródziemnomorzem. I choć duński myśliciel nigdy tam nie dotarł, ani nawet nie było to jego pragnieniem, to zamysł takiej podróży okazał się silniejszy od prawdy i realnego nawiązania, mimo iż Hamvas należał do tych nielicznych, którzy nie tylko czytali i rozumieili Kierkegarda, ale również z taką samą łatwością poruszali się po duchowej materii swoich czasów, co pośród pytań o historię.

⁴² Endre Ady (1877–1919) – poeta, którego liryka pozostawała pod silnym wpływem francuskiego symbolizmu. Dzięki jego twórczości rozpoczęło się odrodzenie poezji w literaturze węgierskiej (przyp. tłum.).

⁴³ Zob. T. Gintli, *Ady és Kierkegaard* [w:] „Iskolakultúra” 1998, nr 9, s. 37–47.

⁴⁴ Mihály Babits (1883–1941) – węgierski poeta, tłumacz literatury i publicysta (przyp. tłum.).

⁴⁵ M. Babits, *Az európai irodalom története*, Budapest 1979, s. 423.

⁴⁶ Vilmos Szilasi (1889–1966) – węgiersko-niemiecki filozof i fenomenolog, przyjaciel Györgya Lukácsa, jego poglądy pozostawały pod silnym wpływem Husserla i Heideggera, po emigracji w 1933 roku resztę życia spędził w Szwajcarii (przyp. tłum.).

⁴⁷ Dezső Kosztolányi (1885–1936) – węgierski poeta, pisarz i tłumacz; Attila József (1905–1937) – poeta, jeden z czołowych przedstawicieli liryki europejskiej w dwudziestoleciu międzywojennym (przyp. tłum.).

⁴⁸ B. Hamvas, *Kierkegaard Sziciliában* [w:] *Esszépanoráma*, pod red. Z. Kenyeresy, t. 3, Budapest 1978, s. 92–104.

⁴⁹ Béla Hamvas (1897–1968) – węgierski pisarz, filozof, esteta i krytyk społeczny (przyp. tłum.).

Po naukowych opracowaniach z lat trzydziestych oraz po niuansach literackiej obecności oraz absencji, Kierkegaard w jednym momencie znikł w narastającej ciemności spowijającej historię i to na całe dziesięciolecie. Doszło do tego tak samo, jak i duch historii przeszedł wówczas na stronę tej ciemności lub wystąpił przeciwko niej. I obojętnie, który wybór miałby okazać się słuszny, i tak wpłynę niekorzystnie na ciągłość tradycji duńskiego myśliciela. Na to, czy zainspirowane Kierkegaardem idee odegrały rolę w tym, co nastąpiło później, György Lukács, wrażliwy eseista, odpowiedział, że tak, Kierkegaard jest częściowo odpowiedzialny za to wszystko. Tak samo, jak mógł być odpowiedzialny za to, że zapoznał Lukácsa z tą odpowiedzialnością, wszak pomógł mu niegdyś w rozwiązaniu moralnego dylematu bolszewizmu.

Kierkegaardowskiej filozofii przemyślanego i pewnego siebie dystansu wobec historii nie podzielali ci młodzi intelektualiści, którzy pod koniec pierwszego dziesięciolecia XX wieku zdali sobie sprawę, że „wierzyć to co innego, niż wiedzieć, a wiara to świadomie nieracjonalne zachowanie względem życia”⁵⁰, którymi to słowami Ervin Sinkó⁵¹ przywołał gorące dyskusje toczone w 1919 roku w budapeszteńskim Domu Sowieckim⁵². Hamlet nie działa, bo ma wiedzę, lecz brak mu wiary: „Lenin i Trocki, ze świetnym rozpoznaniem sytuacji rewolucyjnej, mogli byli spokojnie siedzieć w bibliotece”⁵³ – jak Sinkó nawiązywał do dylematu, który Lukács dostrzegał podczas lat spędzonych w Budapeszcie i Heidelbergu. Paradoksalnie Kierkegaard pomógł Lukácsowi nie tylko w utraceniu Boga, ale też w ustanowieniu złowróżbnego poczucia zadomowienia: „wiara z kolei znaczy to, że można umrzeć w imię czegoś, a umrzeć za coś oznacza tyle, że trzeba zabić kogoś innego”⁵⁴.

A nastąpiło to już długo po „tragedii”, jak Lukács określał decyzję Agamemnona o poświęceniu córki, stawiając ją w opozycji do wyboru dokonanego przez Abrahama. Mówił, że antycznego bohatera nie da się zrozumieć, można jedynie obserwować sponad poziomu zwątpienia, bezwzględności i pocieszenia wiary tak, jak robił to Kierkegaard. Dla wierzącego w taką przemianę świata węgierskiego filozofa oznaczało to, że „na podstawie mistycznego moralitetu należy stać się bezwzględnym politykiem i pogwałcić absolutne przykazanie: »Nie zabijaj!«”⁵⁵. On sam je złamał i nie tylko złożył na ołtarzu bolszewizmu swoje wykształcenie, dobrobyt mieszczańskiego życia i, przede wszystkim, moralną czystość, ale miał też okazję doznać w odbieraniu życia wstrząsu wynikającego z bezwzględnego przekroczenia tego kategorycznego przykazania. Nie mógł już jednak znać możliwości wyboru, wszak wraz z decyzją zmienia się stopień

⁵⁰ E. Sinkó, *Optimisták*, Budapest 1965, s. 691.

⁵¹ Ervin Sinkó (1898–1967) – węgierski pisarz, poeta i historyk literatury. Jego najgłośniejszymi dziełami była powieść historyczna *Optimisták* (*Optymiści*), mówiąca o I wojnie światowej i następujących po niej rewolucjach oraz dziennik *Egy regény regénye* (*Powieść powieści*) traktujący o latach zachodniej i moskiewskiej emigracji (przyp. tłum.).

⁵² Szovjetház – siedziba komisarzy ludowych w czasach Węgierskiej Republiki Rad mieszcząca się w Hotelu Hungária (przyp. tłum.).

⁵³ E. Sinkó, op. cit., s. 691.

⁵⁴ Idem, s. 690.

⁵⁵ Z listu Lukácsa do Paula Ernsta z 4 maja 1915 roku. Zob. Lukács György *levelezése*, op. cit., s. 595.

przewinienia – odpowiedzialności nie da się zmniejszyć, a brak działania tylko zwiększa winę. „Samobójstwo jest moralnie tragiczne tylko w przypadku tych, którzy wiedzą, są świadomi, że zabicie jest absolutnie niedopuszczone”⁵⁶ – dodał, początkowo jako hipotezę, później popartą doświadczeniem. I to doświadczenie w ciągu kolejnych piętnastu lat zostało potwierdzone przez historię w jeszcze bardziej dramatyczny sposób, kiedy poczuł, że oto zaczyna się bezlitosna walka cywilizacji i barbarzyństwa.

Możliwe, że Lukács na podstawie własnego doświadczenia za konieczne uznał ostre zakwestionowanie odpowiedzialności Kierkegaarda. Dla kogoś, kto tuż po upadku Węgierskiej Republiki Rad wyjechał do Wiednia, a później do, wydającego się bezpieczniejszym, Berlina, gdzie jednym z najważniejszych dłań myślicieli został Hegel, i którego młodości poświęcił całą książkę⁵⁷, punkt wyjścia pozostawał ten sam – był nim Kierkegaard, od którego doszedł do Hegla, jak pisał później⁵⁸. Musiał też czuć, że czysto teoretyczną argumentację należy odłożyć, gdyż według jego diagnozy stojąca za czystą teorią racja (sens, rozum) znalazła się w niebezpieczeństwie spowodowanym rozprzestrzeniającym się „irracjonalizmem”, którego skutkiem było wszystko, co przyniosła historia⁵⁹.

Az ész trónfosztása (*Detronizacja rozumu*) było dziełem, w którym Lukács dokonał konfrontacji z tym procesem. Przypuszczalnie to „najstarsza książka”⁶⁰, jaką kiedykolwiek napisał, a równocześnie niesamowicie ważna, bo przez dziesięciolecia służyła jako przegląd najważniejszych kierunków filozoficznych, na podstawie którego pokolenia węgierskich i europejskich intelektualistów budowały obraz tak zwanej „filozofii mieszczańskiej”. Plan zrodził się w Niemczech, gdzie do władzy zaczęli dochodzić naziści. Później koncepcje były rozwijane w atmosferze codziennej zmyry stalinizmu, w tym podczas ucieczki do Taszkontu, w czasie, gdy Związek Radziecki widział przed sobą groźbę pełnego rozpadu. Wreszcie książka została ukończona na Węgrzech, w najgorszych latach dyktatury komunistycznej⁶¹. W filozofii ostatnich lat Lukács wskazał dramatyczne wybory stojące przed racjonalizmem i irracjonalizmem, w czym zresztą nie był osamotniony, a przemianę tak dobrze mu znaną niemieckiej tradycji postawił w centrum swojej argumentacji, gdyż za sprawą jej znajomości „barbarzyński przewrót” nie był ani nieoczekiwany, ani przypadkowy⁶².

Książka w pierwszym rządzie stanowi przegląd niemieckiej tradycji filozoficznej, którą Lukács znał najlepiej, co więcej, to w niej szukał miejsca dla siebie. To jej liczne kierunki, o często heterogenicznym podłożu, złożyły się na duchową materię faszyzmu

⁵⁶ Gy. Lukács, *Taktika és etika* [w:] *Forradalomban*, op. cit., s. 132.

⁵⁷ Idem, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1980 (przyp. tłum.).

⁵⁸ Idem, *Utam Marxhoz* [w:] *Curriculum vitae*, op. cit., s. 227–238.

⁵⁹ Szerzej o tym procesie zob. A. Nagy, *Egy élmény története. Lukács újravalóssa Kierkegaard-t* [w:] „*A feledés árja alól új földeket hódítok vissza*”. *Írások Timár Árpád tiszteletére*, Budapest 2009, s. 81–95.

⁶⁰ F. Furet, *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*, Budapest 2000, s. 220.

⁶¹ O powstawaniu książki szerzej w Lukács György *élete képekben és dokumentumokban*, pod red. É. Fekete, É. Karádi, Budapest 1985, s. 175; Z. Dénes, *Egy írástudó visszatér*, Budapest 1985, s. 139; L. Sziklai, *Lukács György trónfosztása* [w:] *Ész, trónfosztás, demokrácia*, pod red. J. Borosa, Pécs 2005, s. 88.

⁶² Lukács György *élete képekben és dokumentumokban*, op. cit., s. 175.

tudzież ukształtowały jego światopogląd. Kierkegaard był jedynym myślicielem, który wypadł poza „etniczną” definicję, a jako główny bohater jednego z rozdziałów w pewnym sensie został potraktowany łagodniej niż współcześni mu filozofowie niemieccy. Naturalnie on też nie mógł uniknąć surowego – a w jego przypadku szczególnie niestusznego – potraktowania, to jest zdefiniowania jego poglądów w kategoriach „socjalnych” oraz (w do pewnego stopnia przypuszczalnego) reprezentowania interesów klasowych, przez które Lukács nie brał pod uwagę osądu, jakiemu Kierkegaard poddawał swoje własne położenie i współczesne mu czasy po to, aby móc dokonywać samodzielnej oceny i niezależnego osądu. Tym samym wyczuwalna jest paradoksalna empatia autora, zgodnie z którą wzmianka o „w subiektywnym znaczeniu honorowym”⁶³ zachowaniu Kierkegarda lub ugruntowanie wyводу przy pomocy argumentów teoretycznych i historycznych odróżnia Lukácsowski obraz Kierkegarda od oszczerczych, zniekształcających i zniekształcających wypowiedzi ówczesnych filozofów radzieckich. Względnie stylistyczna poprawność nie była jednak uwolniona od ryzyka. Na przykład kiedy Lukács pozostawał nadal pod wpływem rewolucji francuskiej, w ocenie partyjnej rezolucji Hegel uchodził za filozofa reakcyjnego.

Osobliwe, że w samej książce *Az ész trónfosztása* powracają co jakiś czas Kierkegardowskie motywy. Już chociażby wyjściową tezę o tym, że nie istnieje niewinny światopogląd, jak i swoiste „przyzwolenie na ofiarę” przenikające całe dzieło, mógł zainspirować kopenhaski filozof – Lukács, przy użyciu nowej, duchowej ofiary, nie poszukiwał subiektywnego wyjścia z winy w jej powszechnym znaczeniu, ale z konkretnego i ostatecznego zagrożenia historycznego. „Decyzjom wynikającym z aktualnego położenia – pisał węgierski filozof o momencie, gdy do Moskwy zbliżały się wojska niemieckie – należy wszystko, ale to wszystko – czy to osobisty skarb, czy też mój życiowy dorobek intelektualny – bez warunku podporządkować”⁶⁴. I w tym właśnie kryła się na nowo zinterpretowana „życiowa wartość gestu” jako „rozwinętego życia”, która jednak pod wpływem dramatycznego rozwoju historii uzyskała radykalnie inne znaczenie.

Dodać należy, że również dwadzieścia lat później Lukács czytał tę samą książkę Kierkegarda, co w młodości, a w zakresie literatury fachowej wciąż korzystał z tych samych źródeł, choć w latach trzydziestych o Kierkegardzie powstały inne, znaczące opracowania. Różnica polega na tym, że wręcz odwrotne znaczenie zyskało to, co niegdyś go interesowało i wydawało się przelotowe. Siła przyciągania zmieniła swój zwrot, ale jej natężenie pozostało takie samo. W ten sposób Lukács przestał brać pod uwagę jedną z najważniejszych cech pism duńskiego myśliciela, która była dla niego atrakcyjna w młodości: osobliwą polifonię różnych dźwięków i ról, przez co bogate w olśniewające pomysły i niezwykle istotne przemyślenia pisma zaczęły traktować jak zwykłe, proste teksty. Choć zaczął już stosować przypisy – w przeciwieństwie do zbioru esejów *A lélek és a formák*, czego jednak tamten gatunek nie wymagał – to odnosiły się one do wydań niemieckich, nie zaś do pseudonimów czy toczonych wokół nich polemik.

⁶³ Zob. rozdział poświęcony Kierkegaardowi w Gy. Lukács, *Az ész trónfosztása*, Budapest 1978, s. 227–278.

⁶⁴ Lukács György *élete képeiben és dokumentumokban*, op. cit., s. 161.

Początków charakterystycznego dla Kierkegarda nowoczesnego irracjonalizmu należy zdaniem Lukácsa szukać w „nastrojach” Thermidora, będących wynikiem rewolucji francuskiej, z których to pochodzi także gest „odejścia” ze społeczeństwa. „Wspaniała metasocjalna etyka, której przedmiotem analiz jest odrzucenie” wiąże się według węgierskiego filozofa ze „wspaniałym” tłem materialnym, co Kierkegarda, Schopenhauera i Nietzschego uczyniło „filozofami kapitalistycznymi”⁶⁵. Najlepszym zresztą przykładem przekroczenia „granic klasowych” mógł być sam Lukács – syn dyrektora banku, którego młodość upływała beztrudnie, i który dobrze wiedział, że opisana przezeń mechaniczna determinacja funkcjonowała jedynie w jego dogmatycznym umyśle, nie zaś w rzeczywistości.

To, że Kierkegaard „nie był w rzeczywistości wielkim myślicielem”⁶⁶, jak twierdził Lukács, mogło wręcz nasilić jego siłę przyciągania, wszak był wielkim pisarzem i wielkim znawcą duszy, co stanowiło punkt dojścia do filozofii. Zresztą Lukács docenił jego talent w tej dziedzinie. W praktyce zaprzecza temu głębia i rozmach rozdziału poświęconego Kierkegaardowi, choć równocześnie, przemilczając właściwości duńskiej kultury, informacje o epoce i intelektualnym środowisku, tekst Lukácsa pozbawił Kierkegarda rozstrzygających motywów i wątków jego spuścizny. Z kolei przywołanie niemieckiego kontekstu umożliwiło ukazanie go jako współuczestnika tradycji, z którą prowadził długie, dramatyczne lub nawet ironiczne polemiki. Jego rola jako „założyciela” irracjonalizmu – jak Lukács określił swojego dawnego ulubieńca, choć ojcem chrzestnym tego terminu był Schelling – była w historii filozofii ogromna, a najbardziej dała o sobie znać w polemice z Heglem, podczas której stawienie oporu niemieckiemu geniuszowi i twórcy systemu przemieniło się w „radykalny irracjonalizm”. W przywołaniu istotnie oddziałujących na Kierkegarda filozofów Lukács błędzi w istocie tak samo, jak Kierkegaardowska logika myśli się w zobrazowaniu kryzysu wiary i wiedzy, tudzież wyznania oraz nauki i historii. Lukács upatruje swego rodzaju porażkę, wycofanie się tam, gdzie duński filozof widzi intelektualne i religijne rozdroże, będące rezultatem ważenia nieporównywalnych jakości. Powstała w ten sposób „dialektyka kwalitatywna”, którym to pojęciem, w opozycji do Heglowskiej dialektyki historycznej, Lukács nazwał metodologię Kierkegarda, wiodącą do zaprzeczenia rozstrzygającej roli społeczeństwa i historii, do nierozwiązywalnej samotności „sztucznie odseparowanej jednostki” niedefiniowanej już przez nic innego jak jej „czystą egzystencję”⁶⁷.

Doświadczenie lat trzydziestych może być postrzegane również w tym, że rozgrywająca się ponad jednostką historia jawi się dlań jako czysty fatalizm, a zajmujący miejsce wyższej instancji ateizm odgrywa rolę „nowego typu religijności”: zaprzeczenie istnieniu Boga może być ostatnim krokiem w kierunku wiary. Sam Hegel nie przyznawał Bogu miejsca w procesie historycznym, co jednak Kierkegaard uważał za decyzję nieracjonalną, a czasem wręcz niezgodną ze zdrowym rozsądkiem – zatem odpowiedź nie może

⁶⁵ Gy. Lukács, *Az ész trónfosztása*, op. cit., s. 118, 260.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 184.

⁶⁷ Zob. rozdział poświęcony Kierkegaardowi [w:] Gy. Lukács, *Az ész trónfosztása*, op. cit., s. 227–278.

istnieć poza zwątpieniem. Jego „hegemonia subiektywności” oznacza wreszcie tyle, że nie da się poznać „obiektywnej rzeczywistości”, przez co w ostatecznym rozrachunku cała dialektyka Kierkegaarda okazuje się zaledwie metafizyką i formalną logiką. Jedynym schronieniem jest wnętrze, tylko tu wiara może odnaleźć swoje miejsce, choć równocześnie stanie się nieprzekazywalna, bo przeżycie najwznioślejszych i najgłębszych pytań nie otwiera drogi do komunikacji, a przez to do drugiego człowieka. Schronieniem wiary może być zatem wyjście ponad powszedniość, czym powróciliśmy – i to nie całkiem bezpośrednio – do Abrahama, chociaż w pozadramatycznym przełomie grupa etniczna ulega w wierze unicestwieniu, nie zaś – dialektycznie – „odnajduje ocalenie w zagładzie”. W procesie tym rodzi się anonimowość, a rzeczywistość twarz zakrywa maska. Mogło to być osobiste doświadczenie Lukácsa, razem z tym „arystokratycznym” stosunkiem, który warunkuje taka gra ról, w której na zawsze zanikają rzeczywiste cechy osobowości⁶⁸.

Ilustracją czystej i ostatecznej siły subiektywności podsuwa Lukácsowi także myśl Kierkegaarda o „stadiach życia”, której najlepszym przykładem jest sąsiedztwo stadium estetycznego i religijnego. Religia nie może być „nauczaniem” i nie potrzebuje też żadnej wspólnoty. Zresztą przestrzeń kontaktów międzyludzkich jest skrajnie wąska w przypadku czytanego przez Lukácsa Kierkegaarda, a dobitnym tego przykładem jest małżeństwo. Pomiedzy duszami nie ma kontaktu, a jedynie wspólnota losu opartego na zwątpieniu. Zgodnie z tym etyka wypada nie tylko poza orbitę estetyki, co jest bezwzględnie antyetyczne, ale też poza orbitę wiary, która sytuuje się daleko poza wszelką moralnością. Naturalnie będzie to miało jeszcze wiele konsekwencji dla Lukácsowskiego odczytania Kierkegaarda, zwłaszcza w kategorii dystansu traktowanej jako „zaistniała apologia”, czy wręcz w rozbijającej sile wątpienia. Tym sposobem światopogląd Kierkegaarda staje się też częścią „tatyki reakcyjnej burżuazji”, która za wszelką cenę pragnie utrzymać władzę nad ujarzmionymi klasami. „Schronieniem” dla „estetów-dekadentów”, tych wykorzenionych, pasożytniczych rozbitków – metafor będzie jeszcze więcej – może być tylko ten system poglądów i kierunek filozoficzny, w którym kiedyś także Lukács rozpoznał samego siebie. Natomiast później odpowiedzi na wszystkie pytania przyniosły ruchy robotnicze i ich naukowa ideologia. Wszak w świecie Kierkegaarda odpowiedzi nie są niczym innym – dodawał Lukács – jak odwróconymi pytaniami samych siebie⁶⁹.

To, że wpływ Kierkegaarda osiągnął w Europie swój punkt kulminacyjny w przeddzień przejęcia władzy przez Hitlera tłumaczy też tragiczną logikę kapitulacji i akceptacji, skoro już raz polityczny i społeczny kryzys do ostateczności wyostrzył te sprzeczności, którymi duński myśliciel nie chciał się zajmować. Co więcej, Lukács uwypuklił „walkę przeciw rewolucji”, choć stronienie Kierkegaarda od społeczeństwa masowego, jego spore wątpiwości co do demokracji parlamentarnej, interpretacja Sokratesa i uniwersalizm bezsilnego podejmowania odpowiedzialności w wielu aspektach oddziaływały też na dojrzałego Lukácsa – wówczas stalinowca. A jednak widział w duńskim filozofie pioniera reakcyjnego „zachowania”, a tym samym umieścił ówczesne sposoby odczytywania

⁶⁸ Ibidem, s. 234–239.

⁶⁹ Ibidem, s. 256–262.

Kierkegarda w kontekście Heideggerowskiego „flirtu” z narcyzmem czy też mieszczańskiego paradoksu „pustej samoświadomości” Jaspersa⁷⁰. Lukács przekonał się do tego, nie tylko odczuwając zagrożenie wojną, lecz wierzył w to nawet po zwycięstwie alianców. W burzliwych dyskusjach ze znaczącymi, współczesnymi egzystencjalistami wskazywał ślepy zautek etyki tam, gdzie osobista moralność poszukiwała drogi wyjścia⁷¹. I o ile wystąpienie na konferencji genewskiej lub polemika toczona na łamach prasy dotyczyły zagadnień teoretycznych, o tyle tego typu osąd i różnice w poglądach wiązały się na powojennych Węgrzech z bardzo konkretnymi skutkami: duchowymi, moralnymi, ideologicznymi lub chociażby reżimowymi. Niemniej Lukács w swoich uniwersyteckich wykładach dał wszechstronny obraz filozofii Kierkegarda i Nietzschego wcześniej niż Marksa⁷². Określone przez zimną wojnę oczekiwania wpływały na kształt coraz to nowszych wydań książek Lukácsa, na przykład w *Az ész trónfosztása* obok Hitlera zaczął pojawiać się Tito. Jednak o zachowaniu wewnętrznego wyczucia proporcji może świadczyć to, że Lukács w ostatniej „autoryzowanej” wersji książki odwołuje się do Lenina 27 razy, podczas gdy do Kierkegarda – 37.

Odrzucenie lub ostra krytyka mówiły o tym samym, podczas gdy ich brak i przemilczenie jakby wyłączyły go z filozoficznej pamięci. W tłumaczonym z „sowieckiego” *Filozófiai Lexikon (Leksykonie filozoficznym)*⁷³ z 1953 roku brak jakiegokolwiek wzmianki o Kierkegaardzie, podczas gdy Stalinowi poświęcono osiem stron. Zresztą Moskwa jeszcze przez kilka lat traktowała duńskiego myśliciela bardziej jako przypadek chorego umysłowo niż filozofa⁷⁴.

Także bojownicy węgierskiej stalinizacji poszli za przykładem tworzącego komunizm Związku Radzieckiego, w wyniku czego przemyślana i wykształcona ideologizacja Lukácsa była z czasem nie do przyjęcia przez jego wcześniejszych towarzyszy, uczniów i partnerów w dyskusji. W ocenie László Rudasa, Józsefa Szigetiego czy László Mátraiego w filozofii Kierkegarda na uwagę zasługiwały co najwyżej jego „solipsyzmy”, poza tym odnawiała zakurzone dogmaty, które to herezje byli skłonni przyjmować ci, którzy nie zdołali przepracować wstrząsającego szoku wywołanego wojną⁷⁵. Zresztą jego poglądy zostały uznane za niebezpieczne i mylące, co więcej, stanowiące przeszkodę na drodze do rozwoju społecznego. Po odejściu Lukácsa w cień, rola Kierkegarda błędnie nieco, by po 1956 roku, to jest po intelektualnej fermentacji filozofii sterowanej, znów przypomniano sobie zasługi kopenhaskiego myśliciela.

Internowany po 1956 roku biskup ewangelicki Lajos Ordass, który wreszcie mógł wywrzeć wpływ na węgierską tradycję teologiczną, wykorzystał swoją przymusową

⁷⁰ Ibidem, s. 272–277.

⁷¹ Z wykładu *Az egzisztencialista etika zsákutccája* (Ślepy zautek egzystencjalnej etyki). Zob. ibidem, s. 184.

⁷² Zob. Á. Heller, *„Az ész trónfosztása” 50 évvel később* [w:] *Ész, trónfosztás, demokrácia*, op. cit., s. 47.

⁷³ *Filozófiai Lexikon*, pod red. M.M. Rozental, P. Jugyin, tłum. B. Tábor, S. T. Mándy, Budapest 1953.

⁷⁴ D.I. Zaslavski, *Yurodstwo i yurodnie v sovremennoy borzhoaznoy filozofii* [w:] *„Voprosy Filosofii” 1954*, nr 5, s. 138–151.

⁷⁵ L. Mátraí, *Haladás és fejlődés. Filozófiai tanulmányok*, Budapest 1947, s. 47–51.

– i bolesną – „izolację” do tego, by skonfrontować swoje poglądy z filozoficzno-religijną spuścizną Kierkegaarda oraz przetłumaczyć na węgierski jego najważniejsze kazania⁷⁶. A że współczesność potrzebuje nie geniuszy, tylko męczenników, dziedzictwo Kierkegaarda zostało w tamtych latach wzbogacone o osobliwe znaczenie.

Niedługo jednak „powszechna amnestia” jakby objęła też Kierkegaarda. W 1963 roku jego poglądy i wpływ mogły stać się wreszcie przedmiotem rozsądnej analizy w pewnym podręczniku akademickim⁷⁷, a myśliciele kształtującej się „szkoły Lukácsa” w znaczącym przeglądzie prądów filozoficznych⁷⁸ przywoływali jego duchowy profil, wykraczając przy tym poza dogmaty ich mistrza. I choć rola obywatelskiej filozofii w ukształtowaniu faszyzmu wydawała im się niepodważalna, to surowa kauzalność i mechaniczna determinacja straciły na sile, gdyż także wśród niemarksistowskich przedstawicieli antyfaszyzmu można było znaleźć wielu znaczących kontynuatorów tej tradycji. Wreszcie krótki przegląd życiorysu sprawił, że duńskiemu filozofowi ponownie zaczęto poświęcać obszerne i wnikliwe analizy, nawet jeśli ich autorzy pozostawali bezwzględnie zwolennikami marksizmu.

Należało czekać długie dziesięciolecia, nim dzieła Kierkegaarda przemówiły po węgiersku. Nastąpiło to w 1965 roku, kiedy uważane za reprezentatywne dla jego spuścizny fragmenty – choć tylko fragmenty – ujrzały światło dzienne w antologii zatytułowanej *Az egzisztencializmus (Egzisztencializmus)*⁷⁹. W tomie uznano ten filozoficzny kierunek za artystyczny „-izm”, a pismom Kierkegaarda towarzyszyły starannie przetłumaczone teksty innych autorów, pomyślane jako ilustracje. We wstępie, o naturalnie ideologicznym charakterze, Béla Köpeczi pisał, że – ujęte w cudzysłów – „nauki” Kierkegaarda mogą służyć jedynie wyjaśnieniu nędzy burżuazyjnej filozofii, ich popularność i oddziaływanie na sztukę jest poważnym przejawem kryzysu, sam autor jest obskurny, zawikłany i pełen sprzeczności, zaś ucieczka w irracjonalizm to symptom dekadencji. Najważniejsze jednak, że teksty Kierkegaarda mogły wreszcie dowieść swego znaczenia, a ktoś, kto potrafił wówczas czytać, nie czytał między wierszami?

Wskutek intelektualnej amnestii również inni – ideologicznie niepoprawni – znaczący pisarze XX wieku mogli już publikować. Byli wśród nich ci, na których Kierkegaard wywarł elementarny wpływ, i którzy na nowo zinterpretowani, z artystycznym zapałem kontynuowali tę filozoficzną tradycję. Należeli oni w pierwszym rzędzie do kręgu Rilkego i Kafki, a także Camusa i innych francuskich egzystencjalistów. W tamtym czasie ukazały się też nowe tłumaczenia skandynawskich autorów (Ibsena i Strindberga), na których twórczość wywarł wpływ kopenhaski filozof, a także – za sprawą paradoksalnego filologicznego zapośredniczenia – Dostojewski. Kierkegaard pojawił się również – jako ważny bohater wywodu – w znaczącej monografii Ferenc Fehéra⁸⁰, stając się w niej częścią

⁷⁶ V. Vajta, *Hit és élet összecsengése. Kierkegaard, Ordass Lajos tolmácsolásában*, Keszthely 1990. Zob. też: L. Donáth, *Hite által még holta után is beszél [w:] Kierkegaard Budapestén*, op. cit., s. 276–287.

⁷⁷ *Mai nyugati filozófia*, pod red. I. Simonovits, Budapest 1963.

⁷⁸ Gy. Márkus, Z. Tordai, *Irányszatok a mai polgári filozófiában*, Budapest 1964.

⁷⁹ *Az egzisztencializmus*, pod red. B. Köpeczi, Budapest 1965.

⁸⁰ F. Fehér, *Az antinómiák költője*, op. cit.

głównego prądu nowoczesnej historii sztuki i filozofii. Duchowy krąg uczniów i naśladowców Lukácsa – jego szkoła, a później uczniowie uczniów, tak zwane „przedszkole” – od początku lat siedemdziesiątych zaczęły odgrywać znaczącą rolę w wydawaniu, edycji i tłumaczeniu dzieł Kierkegaarda⁸¹. Należy też wspomnieć o tych węgierskich pisarzach i poetach, którym bliska była ta tradycja, a wykształcenie pozwalało im czytać w oryginale nieprzełożone na węgierski dzieła. Silną obecność Kierkegaarda widać przede wszystkim w utworach Jánosa Pilinszkyego⁸², choć francuskie zapośredniczenie zmniejszyło nieco jej wpływ. Kolejnym autorem, którego krążące w manuskrypcie pisma odegrały znaczącą rolę w pewnym wąskim gronie intelektualistów, był Béla Hamvas, ale także Miklós Mészöly czy György Konrád⁸³ rozumieli, znali i wyrażali na nowo wszystko to, co w tej tradycji uważali za istotne.

I choć dla węgierskich marksistów Kierkegaard nie był – jak sądzili ich sowieccy koledzy – „na poły zapomnianym” autorem, który wierzył, „że rozsądek zabija wolność i osobowość”⁸⁴, to jednak dla profesjonalnej filozofii nie mogło być bardziej mistycznego, ekscentrycznego ducha, który tylko dzięki pokaźnemu majątkowi ojca mógł publikować swoje teksty. Zwątpienie, lęk i nienawiść do tłumy cechowały duńskiego myśliciela według artykułu w nowym wydaniu *Filozófiai kislexikon (Małego leksykonu filozoficznego)*⁸⁵. Warto zresztą odnotować, że nowa edycja tego „podstawowego dzieła” poświęca mu już 34 linijki, podczas gdy we wcześniejszej po kopenhaskim filozofie nie ma ani śladu. Zgodnie z nim antyhumanistycznych poglądów Kierkegaarda domagał się współczesny imperializm, co tłumaczyło jego popularność na Zachodzie, ale fakt, że na Węgrzech również istniało na niego zapotrzebowanie, świetnie obrazuje artykuł z innego leksykonu, w którym całą stronę wypełnia – mimo wszystko krytyczna – analiza jego filozofii⁸⁶. Pod koniec lat siedemdziesiątych „amnestię” zastąpiła oficjalna „rehabilitacja”, choć i wówczas filozof funkcjonował jedynie jako pisarz, zważywszy, że artyści są mniej zdolni od teoretyków. W długim artykule w *Világirodalmi lexikon (Leksykonie literatury światowej)*⁸⁷ zarysowano już jego znaczenie i talent; życie i dzieło zostały wreszcie klarownie objaśnione, a na usprawiedliwienie podano jedynie formalne informacje: że pracował dla patriotycznej gazety lub podobnie do Marksa zaczynał od krytyki Hegla.

Wybrane pisma Kierkegaarda ukazały się po raz pierwszy w końcu lat siedemdziesiątych. Poprzedzone nadzwyczaj obszernym wstępem, mogły przemówić – przy niewielkich

⁸¹ Zob. A. Nagy, *Our Long Way From „Enten-Eller” to „Vagy-Vagy”*. *The History of the Reception of „Either-Or” in Hungary*, przed publikacją w wydawnictwie kopenhaskiego Søren Kierkegaard Forskningscenter.

⁸² János Pilinszky (1921–1981) – węgierski poeta, który w swoich wierszach ukazywał w sensie metafizycznym dramat ludzkiego istnienia (przyp. tłum.).

⁸³ Miklós Mészöly (1921–2001) – pisarz, eseista, autor sztuk teatralnych, uważany za jednego z najważniejszych eksperymentatorów i innowatorów węgierskiej literatury drugiej połowy XX wieku; György Konrád (1933) – pisarz, eseista, sławę przyniosła mu przetłumaczona na kilka języków powieść *Gość* (przyp. tłum.).

⁸⁴ P.P. Gajdenko, *Az egzisztencializmus és a kultúra. Martin Heidegger filozófiájának bírálata*, tłum. J. Nyirő, Budapest 1966, s. 17.

⁸⁵ *Filozófiai kislexikon*, tłum. P. Józsa, pod red. Gy. Váriego, Budapest 1964.

⁸⁶ *Filozófiai kislexikon*, tłum. I. Csibra, pod red. Gy. Szigetiego, Budapest 1972, s. 190–191.

⁸⁷ *Világirodalmi lexikon*, pod red. I. Király’ego, Budapest 1979.

problemach z tłumaczeniem – fragmenty *O pojęciu ironii, Albo-albo, Bojaźni i drżenina, Pojęcia lęku*, wreszcie *Nienaukowego zamykającego post scriptum*⁸⁸. Marksistowska orientacja zajęła się też węgierską recepcją Kierkegaarda, tym samym wreszcie wychodząc z cienia egzystencjalizmu, a w odniesieniu do historii nowoczesnej filozofii religii mogła wspomnieć o tekstach Paula Tillicha, Karla Bartha lub Dietricha Banhofferta (*sic!*) jako tych, na których Kierkegaard wywarł duży wpływ. Na uwagę zasługuje też fakt, że wbrew ideologicznemu ograniczeniu pola widzenia, w książce znalazł się spis bibliograficzny i indeks pojęć, a umieszczenie w znaczącej serii wydawniczej podniosło rangę wyborowi, dając punkt oparcia wszystkim spragnionym wiedzy o duńskim autorze.

Potyckom Lukácsa z Kierkegaardem nie mogło być końca aż do ostatnich dni życia Węgra. Poświęcając w dziele *Ontológia (Ontologia)* cały rozdział egzystencjalizmowi⁸⁹, nawiązywał do tego autora, z którym jeszcze w wieku osiemdziesięciu lat miał „sprawę” do rozliczenia. Poważną decyzję podjętą w okresie młodości zainspirował tok myślenia duńskiego filozofa i chyba dlatego musiał raz jeszcze i ostatecznie przemyśleć historię Abrahama. W pierwszym rzędzie relację człowieka i Boga, która nie ma nic wspólnego z instytucjami – jak wyrażał to Lukács. Wspomnijmy też o chrześcijaństwie naszych czasów lub dylemacie Wielkiego Inkwizytora – w motywacji można odczuć, że świeckie zbawienie i wiara poszukują religijnej analogii, zupełnie tak, jakby funkcjonowały dwa różne synonimy „wiary”.

W roku śmierci Lukácsa (1971) ukazał się pewien obszerny tekst o możliwości – jako niemożliwości – marksistowskiej interpretacji Kierkegaarda. Jego autorem był Ervin Rozsnyai, dla którego jedynym sensem takich ślepych rozważań było pokazać wyższość ideologii naukowego socjalizmu – uprawomocnić to, że historia wiedzie w kierunku wyznaczonym przez Marksa⁹⁰. W związku z tym Kierkegaard jest dobrym przykładem na to, że inna droga nie istnieje, a jego wpływ może być porównywalny co najwyżej do średniowiecznej dżumy. W ocenie Rozsnyaiego podstawowym dylematem Duńczyka było pytanie: „myśleć czy istnieć?”, w cieniu którego krył się lęk przed zbliżającym się zaniknięciem własnej klasy społecznej. Ze względu na to Kierkegaard został po 1848 roku obrońcą „antyrewolucji”, co już nie jest przedmiotem historii filozofii, a polityki – na Węgrzech nie upłynęło jeszcze wiele czasu od nieprzynoszącej niewinności amnestii „przeciwników rewolucji”, to jest uczestników powstania 1956 roku.

Chyba najbardziej osobliwym przykładem na to, że Lukács nawet po śmierci nie mógł wyzwolić się spod wpływu Kierkegaarda, była „heidelberska walizka”, z odkryciem której w 1973 roku trafiono na ślad początków tej zależności. Znalazona w kufrze korespondencja, dzienniki, szkice i teksty z lat młodości zgodnie sugerowały, że Kierkegaard był dla Lukácsa chyba najważniejszym myślicielem, a przynajmniej był nim w okresie edukacji, kiedy wiele dróg stało otworem, zarówno przed młodym filozofem, jak i tym środowiskiem intelektualnym, które w ostatnich latach monarchii austro-węgierskiej wydawało się najbardziej rozpowszechnione w Europie.

⁸⁸ Søren Kierkegaard *Írásai*, pod red. B. Sukiego, tłum. T. Dani, Budapest 1969.

⁸⁹ Gy. Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, t. 2, Budapest 1976, s. 639–641.

⁹⁰ E. Rozsnyai, *Filozófiai arcképek*, Budapest 1971.

W latach siedemdziesiątych Kierkegaard mógł ukazać się wreszcie w samodziel-
nym wydaniu. Był nim opublikowany z sukcesem w pewnej prestiżowej i znaczącej se-
rii wydawniczej fragment pierwszej części *Albo-albo* zatytułowany *Don Juan Mozarta*⁹¹.
Mogłoby się wydawać, że dzieło operowe tej rangi mógł napisać sam Kierkegaard,
a starannie przetłumaczony z niemieckiego wyjątek oddaje leżące poza wspianymi
spostreżeniami i odkryciem intelektualnych zależności oryginalność i bogactwo, które
do historii filozofii, ale także literatury, muzyki i religii wniósł duński myśliciel. Z kolei pro-
wadzące do śmiałych wniosków postowie umieściło Kierkegarda pośród mistrzów filozofii
muzyki, choć barwna biografia i wnikliwa analiza uzupełniły argumentację marksistow-
ską. Jednak eksperymentalny artykuł naukowy do końca pozostał w obrębie dychotomii
„albo Kierkegaard, albo Marks”, co zdecydowało też o kształcie postowia Ágnes Heller
do kolejnego, pełnego tym razem wydania *Albo-albo*⁹². W taki sposób na horyzon-
cie, jako brązowy tom kolorowej serii *Etikai gondolkodók (Filozofowie etyczni)*, poja-
wiło się jedno z najważniejszych dzieł Kierkegarda, wreszcie przełożone bezpośrednio
z duńskiego, ze staranną edycją tekstu, przypisami i właściwym zestawieniem najwa-
żniejszych danych biograficznych. Znaczenie tego grubego, niemal kilogramowego tomu
było niestychane, nawet jeśli nie wszyscy czytelnicy zdolali przebrnąć przez tysiąc stron.
No i to postowie o empatycznym i krytycznym wydźwięku: *A szerencsétlen tudat feno-
menológiája (Fenomenologia niefortunnej świadomości)* równocześnie sięgnęło głęboko
w to zagmatwane i misternie skomponowane dzieło, a niekiedy podsumowywało jego
logikę. Heller w pierwszym rzędzie dostrzegła w tekście symptom wyobcowania, a jed-
nocześnie jego nieskończone rozciągnięcie, pogodzenie się z jedną z faz rozwoju spo-
łeczeństwa jako niezmiennym stanem istnienia. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych
mogło się jeszcze wydawać, że istnieje droga wyjścia, że zamiast rezygnacji możliwy jest
bunt, zamiast zwątpienia nadzieja, a zamiast odmiany naszego stosunku do świata jego
zmiana. Zresztą *Manifest komunistyczny* powstał niemal w tym samym okresie co sygno-
wane literami A i B papiery – co by się stało, gdyby w zakupionym sekretarzyku Wiktor
Eremita⁹³ odnalazł właśnie ten tekst?

Odbiór dzieła był podzielony – nie nastąpiło skorygowanie w duchu marksistow-
skim, ostra krytyka ani potępienie, choć do istotnej analizy i interpretacji niestety też
nie doszło. Jego wpływ nabrał jednak znaczenia za pośrednictwem różnych ośrodków
życia intelektualnego i okazał się długotrwały, choć nieprędko nastąpiła jakkolwiek
kontynuacja projektu, nie ukazało się nic poza wznowieniem antologii wszystkich wcze-
śniejszych tekstów Kierkegarda.

Dopiero w 1986 roku wydawca wcześniejszego dzieła poświęcił Kierkegaardowi
nowy tom serii wydawniczej. W ten sposób po raz pierwszy opublikowano pełny tekst
*Bojaźni i drżenia*⁹⁴, starannie opatrzone przypisami, już bez marksistowskiego artykułu

⁹¹ S. Kierkegaard, *Mozart Don Juanja*, tłum. L. Lontay, Budapest 1972.

⁹² Á. Heller, *A szerencsétlen tudat fenomenológiája* [w:]: S. Kierkegaard, *Vagy-vagy*, Budapest 1978, s. 1017–1079.

⁹³ Pseudonim Kierkegarda, odkrywca i wydawca rękopisu *Albo-albo*.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Félelem és reszketés*, tłum. P. Rácz, postowie P. Balassa, Budapest 1986.

towarzyszącego i w poetyckim tłumaczeniu – choć kolejny raz z przekładu niemieckiego. Wpływ tekstu był i pozostał ogromny, choć atmosfera polityczna i intelektualna ulegała już wówczas całkowitej zmianie i nadchodził czas, kiedy Kierkegaard również na Węgrzech mógł wreszcie pretendować do miana myśliciela.

Emancypacja oznaczała oczywiście kres tych budzących trwogę emocji, które towarzyszyły lekturze i interpretacji w latach marksistowskiej „hegemonii”. Ich miejsce zajęła z czasem spokojna i wyważona analiza, dzięki której Kierkegaard mógł zająć należne mu miejsce w gronie innych myślicieli, a które, dodajmy, wcześniej też nie było dlań ani kuszące, ani sprzyjające. Wraz z dobiegającym kresu marksyzmem i rozpadem Związku Radzieckiego naturalnie wzrosło zainteresowanie Kierkegaardem, jego ważniejsze dzieła ukazały się wreszcie po węgiersku, choć pośpiech nierzadko zakłócał spokój filologicznego i krytycznego opracowania. Zresztą czas nikomu wówczas nie sprzyjał, a zainteresowaniu nieznanymi do tej pory filozofami nie towarzyszyła wówczas cierpliwość.

Ponownie wydane kazania⁹⁵, później *Powtórzenie*⁹⁶, *Pojęcie lęku*⁹⁷, tudzież *Choroba na śmierć*⁹⁸ sprawiały wówczas wrażenie najbardziej pożądanych spośród brakujących dzieł i choć przeważnie niemiecki był głównym językiem źródłowym, to jednak duńskie teksty i odpowiadający im kontekst myślowy oraz pisarski wysunęły się na plan pierwszy. Mimo iż z oryginalnymi tekstami ukazywały się przedmowy lub posłowia, to często towarzyszyły im również glosariusz lub słowniczek pojęć, których celem było przybliżyć bogaty i nieznaną kontekst. Niedługo później światło dzienne ujrzały *Wprawki do chrześcijaństwa*⁹⁹ oraz notatki do wykładów Schellinga¹⁰⁰, po których kilka lat później rozpoczęto edycję całego dorobku życiowego Kierkegarda. Jej podstawą było duńskie wydanie zawierające najistotniejsze dokonania filologii i krytyki, które otworzyły nowy rozdział w międzynarodowych badaniach nad spuścizną Kierkegarda, zarówno pod kątem rozumienia tekstów, jak i ich interpretacji. Złożyły się na to wcześniej nieznanne polemiki, cytaty i persyflaże, w których kryły się gotowe konkluzje i skrócone opracowania. Starannie zaprojektowana seria, obejmująca najważniejsze tytuły, oprócz wczesnych dzieł powiększa się też o dzienniki, a kontynuacja projektu może mieć ogromne znaczenie dla węgierskich badań poświęconych Kierkegardowi¹⁰¹.

Krótsze, choć równie istotne teksty Kierkegarda ukazywały się też na łamach znaczących czasopism, a „modniejsze” pisma, w pierwszym rzędzie *Dziennik uwodziciela*¹⁰²,

⁹⁵ Idem, „*Minden javunkra van – ha szeretjük Istent*”, tłum. D. L. Ordass [w:] „*Lelkipásztor*” 1992, nr 7–8, s. 219–223.

⁹⁶ Idem, *Az ismétlés*, tłum. Z. Gyenge, Budapest 1993.

⁹⁷ Idem, *A szorongás fogalma*, tłum. P. Rácz, Budapest 1993.

⁹⁸ Idem, *A halálos betegség*, tłum. P. Rácz, Budapest 1993.

⁹⁹ Idem, *A keresztény hit iskolája*, tłum. Z. Hidas, Budapest 1998.

¹⁰⁰ Idem, *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42 előadásairól*, tłum. Z. Gyenge, Budapest 2001.

¹⁰¹ Idem, *Egy még élő ember írásából. Az irónia fogalmáról*, tłum. G. Miszoglád, A. Soós, Pécs 2004; *Napló-jegyzetek AA-DD*, tłum. A. Soós, Pécs 2006.

¹⁰² Idem, *A csábító naplója. Mesék az emberi szívről*, tłum. I. Angelisz, Szada 2004.

pojawiały się w popularnych edycjach. Dodruki wcześniejszych publikacji świadczyły o ponownym zainteresowaniu i rosnącym popycie czytelnictwem, tym razem nieograniczonym cenzurą, choć równocześnie rezygnacja z nowych przekładów i edycji filologicznej pozostawiły jako nierozwiązaną kwestię terminologicznych rozbieżności oraz dylematów tłumaczeniowych, wszak podstawą publikacji bywały często nieoryginalne, wybrakowane lub wręcz niepoprawne teksty.

Badaniom nad Kierkegaardem towarzyszyły podobne dylematy co tekstom źródłowym: najpierw złagodzenie zasad marksistowskiej ideologii, a później pełne wyswobodzenie działały jako największa inspiracja, a wraz z tym zainteresowanie egzystencjalizmem i jego nurtami. Mogło to ustąpić później miejsca zróżnicowanym pod względem pochodzenia i celu filozoficznym lub filozoficzno-religijnym kierunkom: od teologii dialektycznej do postmodernizmu, od teorii muzyki do złożonej historii recepcji. Temu procesowi towarzyszyły też warte uwagi wydarzenia „myślenia kolektywnego”: począwszy od radosnego festiwalu „Kierkegaard w Budapeszcie” z 1992 roku przez cykl wydarzeń towarzyszących wykładom „Rozstaje w filozofii Kierkegarda” z 1999 roku po konferencje naukowe w Veszprém i Piliscsabaie tudzież zorganizowane w styczniu 2009 roku seminarium „Kierkegaard i sztuki piękne”¹⁰⁵. I choć na mapie Węgier pojawiło się kilka humanistycznych i teologicznych ośrodków, które odgrywają znaczącą rolę w badaniu filozofii Duńczyka (Budapeszt, Szeged, Piliscsaba, Pécs, Debreczyn, Kolożwar), to z pewnością potrzeba jeszcze dziesięcioleci, by przekonać się, jakie tendencje, choćby te dzisiejsze, istotnie decydują o horyzoncie jego recepcji i interpretacji¹⁰⁴. Wszak współczesność zawsze jest zdana na optykę swoich czasów, nim uważany za rozpoznany horyzont będzie mógł ulec zmianie za sprawą znaczącej monografii, obszernego eseju o głębokim znaczeniu intelektualnym lub badań nad recepcją prowadzących do dramatycznych konkluzji. Wszystko to będą mogły określić pokolenia nowych badaczy, jeśli tylko będą mieć ochotę i okazję, by spojrzeć wstecz na nasz przełom wieków.

W każdym razie historia „węgierskiego Kierkegarda” przypuszczalnie dobiega końca. Krajowe badania najwyraźniej dołączają do tych zagranicznych, a wzmoczona uwaga, budząca niepokój lektura i dramatyczna recepcja tracą na sile. Przyszłe znaczenie i rola Kierkegarda będą prawdopodobnie należeć już do niego samego, myśliciela, filozofa lub teologa, staną się przedmiotem kursów i egzaminów, tematem rozpraw doktorskich i wątkiem konferencji naukowych. Słowem, odnajdą miejsce w tych instytucjach społecznych, w których zrodzi się nań zapotrzebowanie: w akademii, w kościele, na uniwersytecie, a z którymi Kierkegaard prowadził bodaj najostrzejszą polemikę. Chrystus też nie dlatego poddał się męce na krzyżu, pisał niegdyś filozof, by *privatdozenci* habilitowali się z niego.

¹⁰⁵ Zob. Kierkegaard *Budapest*, op. cit.; „Magyar Filozófiai Szemle” 2003, 2004; *Pro Philosophia Füzetek*, Veszprém 2001. Pozostałe teksty czekają na publikację.

¹⁰⁴ Na uwagę zasługują prace Ágnes Heller, Sándora Radnótiego, Béli Bacsó, Zoltána Gyenge i Istvána Czakó. Utworzona przed kilkoma laty przez Pétera Nádasza, a działająca przy Instytucie Nauk Artystycznych i Badań Nad Mediami Uniwersytetu Budapeszteńskiego pracownia *Kierkegaard Cabinet* pomaga w dotarciu do oryginalnych źródeł. Gośćmi placówki byli też zagraniczni badacze, m.in.: N. J. Cappelorn, Jon Stewart, Bruce Kirmmse, Gordon Marino, George Pattison, Cynthia Lund.

Lecz przypuszczalnie tak właśnie będzie, a rozgoryczenie tylko potwierdza, że tak jest w porządku.

Summary **Hungarian Kierkegaard**

The article is concerned with the Hungarian reception Søren Kierkegaard, with a focus on his influence on György Lukács's philosophical legacy. Apart from ideological similarities between the Hungarian and the Danish thinkers, there are interesting biographical parallels. The article further offers an overview of the critical reception of Kierkegaard in Hungary and provides a catalogue of the Hungarian translations of his works since the beginning of the 20th Century. Emphasis is placed on their cultural and ideological contexts, especially Marxism and censorship. Finally, the article discusses Kierkegaardian inspirations in Hungarian literature.



Shamil Khairov, *Snow fox*