

MACIEJ BRÓŃSKI

TEKSTY
I
PRETEKSTY

INSTYTUT
PARYŻ



LITERACKI
1981

TEKSTY I PRETEKSTY

BIBLIOTEKA « KULTURY »

TOM 340

IMPRIME EN FRANCE

**Editeur: INSTITUT LITTERAIRE, S.A.R.L.,
91, avenue de Poissy, Le Mesnil-le-Roi
par 78600-MAISONS-LAFFITTE**

MACIEJ BRÓŃSKI

TEKSTY
I
PRETEKSTY

INSTYTUT
PARYŻ



LITERACKI
1981

PRZEDMOWA

Ogromna większość tekstów składających się na tę książkę to artykuły i recenzje, jakie napisałem i opublikowałem w Kulturze w latach 1970-80. Powstały bez zamiaru połączenia ich kiedyś w większą całość (z inicjatywą tą wystąpił ostatnio Redaktor Giedroyc, za co Mu na tym miejscu szczerze dziękuję) i fakt ten być może usprawiedliwi ich nadmierną, jak się obawiam, różnorodność tematyczną.

Współpracę z Kulturą zacząłem pod wrażeniem wywiezionego z Polski głodu informacji. Wiedząc jak trudno jest tam dotrzeć do ważnych książek i jak pewne postaci, zjawiska i fakty są przemilczane lub też jak wiadomości o nich są podawane w nieprawdziwym oświetleniu uznałem, że nawet czysto popularyzatorska działalność może być użyteczna. Przekonanie to zachowałem do dziś i sprawozdawczy charakter wielu moich artykułów i esejów tym się tłumaczy. Pisanie bez cenzury — nie tylko politycznej, ale i tej subtelniejszej, chroniącej zbiorowe świętości, a szczęśliwie nieobecnej w Kulturze — wciąga mimowiednie i rodzi pokusę wypowiedzania własnego zdania, o ile zdaje się ono odbiegać od opinii odziedziczonych lub powszechnie przyjętych. Zacząłem ulegać tej pokusie, posługując się niekiedy formą recenzji jako pretekstem do powiedzenia swego *quam* — *quam* i stała się ona drugim impulsem do pisania moich tak zwanych w rodzinnym argot „kawałków”.

W sumie więc książka ta jest czymś w rodzaju subiektywnego komentarza do ubiegłej dekady, pisanego albo w celu rozpowszechnienia pewnej sumy wiadomości w skondensowanej formie, albo też z intencją wyrażenia jakiejś opinii, o ile ta wydała się warta zaprzętania nią uwagi czytelnika. Ponieważ

kalendarzowy podział lat jest faktem tylko zewnętrznym, mam nadzieję, że z racji albo jednej albo drugiej ze wspomnianych właściwości teksty te zachowają swą aktualność jeszcze przez pewien czas i że decyzja utrwalenia ich w formie mniej ulotnej okaże się uzasadniona.

Mojej żonie Basi dziękuję bardzo serdecznie za pomoc przy dokonaniu wyboru tekstów i przygotowaniu całości do druku.

M. BROŃSKI

Boże Narodzenie, 1980.

POLSKA

LAUR I CIEMNOŚĆ

Znany czytelnikom *Kultury* ze swych artykułów w tym piśmie George Gömöri jest węgierskim slawistą, wykształconym w Budapeszcie i Oxfordzie i wykładającym obecnie w Cambridge. Zajmuje się od lat Norwidem, a ostatnio wydał poświęconą temu poecie monografię*, stanowiącą pierwszą tego rodzaju pozycję w języku angielskim. Jest to zwięzła, lecz nie powierzchowna prezentacja życia, twórczości i czasów Norwida, napisana tak jasno i informatywnie, że niełatwo byłoby wskazać podobnie czytelne wprowadzenie w problematykę norwidowską w polskiej literaturze przedmiotu; najbliższym odpowiednikiem jest chyba „Norwid” Zdzisława Łapińskiego (Znak, 1971). Gömöri przedstawił Norwida z niebałwochwalczym szacunkiem, podkreślając i trudności i nowatorstwo poety, analizę jego utworów zilustrował tłumaczeniami — częściowo własnymi — na angielski, na koniec przedstawił zarys tego, co uważa się za filozofię Norwida i omówił cierniową drogę tej twórczości ku polskiemu czytelnikowi. Z patriotycznego punktu widzenia jest to najlepsze wprowadzenie do Norwida dla cudzoziemców, jakiego można sobie życzyć; jeśli nie jest ono najlepsze *tout court*, to z powodów, o których chcę napisać poniżej i dla których to powodów nie ma też naprawdę dobrej monografii Norwida w języku polskim.

W tradycji norwidologicznej wytworzył się szablon, sięgający jeszcze Miriama, a sprowadzający się do następujących

* George Gömöri, *Cyprian Norwid*, Twayne's World Authors Series 305, New York, 1974, str. 162.

aksjomatów: Norwid był genialnym poetą i myślicielem; pisał tak oryginalnie i odkrywczo, że siłą rzeczy wyrażał się w sposób trudno zrozumiały; wyprzedził swą epokę na tyle, że współcześni z Mickiewiczem i Krasińskim włącznie byli zbyt ograniczeni, by go pojąć i docenić.

Aksjomaty te — oczywiste w wypadku neoromantyka Miriama, który wręczył Norwidowi laur głównie za ciemność, ale mniej oczywiste w czasach obecnych — należałoby moim zdaniem zrewidować, prowadząc bowiem do fałszywych wniosków i stwarzając fałszywą sytuację. Ta ostatnia polega na fackie, że dla przeciętnego polskiego czytelnika, mimo wpojonego mu przez szkołę przeświadczenia, że „wielkim poetą był i zachwyca”, Norwid jest nieczytelny i zgoła odpychający. Poeta ten zajmuje w polskiej literaturze dwuznaczną pozycję szanowanego i cenionego krewnego, którego nikt lub prawie nikt z członków rodziny nie pragnie spotykać osobiście. Wrażenie to jest tak powszechne, że wszystkie prace norwidologiczne przybierają automatycznie ów nieszczerze entuzjastyczny ton, jakim tłumaczy się dzieciom, że tran jest smaczny.

Nieszczerość w nauce, choćby tylko o literaturze, jest nie tylko rzeczą nieprzystojną ale i błędem metodologicznym, który zawsze się mści — w wypadku Norwida błędną jego interpretacją. Sądzę, że rewizję „problemu Norwida” należałoby zacząć od pytania: dlaczego czyta się go tak trudno i bez tego wewnętrznego drżenia radości, jakie znamionuje dobrą sztukę? Uczciwa odpowiedź na to pytanie będzie chyba następująca: dlatego, że pierwszym i dominującym wrażeniem czytelnika Norwida jest wyraźnie maniakałny charakter jego tekstów. Mają one tę trudną do zdefiniowania lecz natychmiast wyczuwalną aurę, wspólną wszystkim, przeważnie „nakładem autora” wydawanym traktatom o konieczności moralnego odrodzenia ludzkości, o zbliżającym się końcu świata, o Atlantydzie, latających talerzach, języku międzynarodowym, makrobiotyce czy pulsowaniu wszechświata, na którą składa się nadmierna intensywność wywodów, obsesyjne przekonanie o własnej słuszności oraz *last but not least* styl językowy. Holenderski filozof Verhoeven, który zajął się analizą twórczości tego typu i którą proponuje nazywać parafilozofią, w swej poświęconej temu zagadnieniu książce (*Parafilosofen*, 1973) uważa właśnie styl za cechę wyróżniającą. Przytoczę krótki cytat:

„W porównaniu ze sposobem pisania bardziej rutynowanych, bardziej sceptycznych i mniej totalnie nastawionych auto-

rów główną cechą stylu parafilozoficznego wydaje się niejasność. Nie należy przez to rozumieć samej trudności wypowiedzianych myśli. W tym sensie cała proza filozoficzna byłaby niejasna. [...] Dobry styl to jednolitość informacji. Niejasnym staje się styl, gdy występują w nim elementy zmniejszające jednolitość i samodzielność tekstu. Mogą to być dziwaczne, niezwykle lub nowo-utworzone wyrazy, ale także może to być jakieś naruszenie konstrukcji składniowej, jakaś uderzająco odbiegająca od normy pisownia czy układ graficzny, jakiś tryb rozkazujący, nakładający do działania albo też inne formy agitacji. Środki te nie są niejasne same przez się, lecz powodują niejasność przez naruszenie jednolitości, np. gdy występują w nadmiarze. Parafilozofowie chętnie używają własnej terminologii; jest ona źródłem obcych ciał w ich stylu, tworzących przerwy w komunikacie, w czasie których czytelnik zastanawia się nad anarchicznością formy, doborem słów autora lub nawet nad samą jego osobą. Tok myślenia zostaje przerwany i skierowany na coś innego”.

Jest to nieomal laboratoryjny opis stylu Norwida, o którym Verhoeven zapewne nigdy w życiu nie słyszał; dorzucić by tu jeszcze należało zamiłowanie do fantastycznych etymologii, o którym mowa w dalszych partiach książki, a które jest tak charakterystyczne dla autora „Zwolona”.

Do czego zmierzam? Nie do pośmiertnego poniżania dla igraszki poety, którego przynębiająca biografia może budzić tylko współczucie. Nie twierdzę, że Norwid był klinicznym wariatem — niemniej był niewątpliwie psychopatą, tym, co po angielsku nazywa się *crank* i twierdzę, że spojrzenie na jego twórczość od tej strony może wiele jej zagadek wyjaśnić. Wyjaśnienia na przykład wcale nie trywialny problem niechęci współczesnych, którzy w końcu nie byli głupcami i nawet bardziej od nas byli oswojeni z romantycznym rozwichrzeniem formy, wieszczaniem i czterdzieści i cztery. Osobiście im się nie dziwię. Wiew szaleństwa, jaki wyczuwa się w utworach parafilozoficznych — a do takich należy większość utworów Norwida — wywołuje u normalnych czytelników instynktowny odruch obronny, ponieważ szaleństwo bywa zaraźliwe; wszyscy jesteśmy potencjalnymi wariatami, utrzymującymi chwiejną równowagę wśród chaosu i nadmiernie natarczywy głos z zewnątrz łatwo może tę równowagę naruszyć. Akceptacja Norwida dzisiaj jest łatwiejsza, ponieważ został już włączony do tradycji myślowej i stał się normalnym „trudnym poetą”, która to pozycja stwarza pewien dystans bezpieczeństwa gwarantujący, że konfigu-

racje tej myśli nie przeniosą się niepostrzeżenie na czytelnika. Ale jeszcze i dziś sygnał ostrzegawczy „baczość, szaleństwo!” działa i stanowi przyczynę faktycznej — w odróżnieniu od oficjalnej — niepopularności tego poety.

Dalszym problemem, który również domaga się ponownego rozpatrzenia, jest sprawa treści. Norwid uchodzi za najbardziej intelektualnego z polskich poetów XIX wieku i prace o nim zakładają *a priori*, że za jego neologizmami, emfazą i splątaną składnią kryje się koherentny system filozoficzny, który drogą analizy można i należy wydobyć na światło dzienne; jednak od tasiemcowych analiz rażąco odbija nikłość zdobytego materiału. Dostojęństwo sztuki, dostojęństwo człowieka, godność pracy (artystycznej przede wszystkim), konieczność przepojenia życia rozumem, pięknem i dobrocią, pogłębienia chrześcijaństwa i porzucenia związku z historią — to mniej więcej wszystko. Na filozofię to zanadto ogólnikowe i nie zanadto oryginalne, choć można oczywiście zapytać, czy zadaniem poezji jest uprawianie filozofii. Najbardziej filozoficznym poetą polskim był Asnyk — z wiadomym rezultatem. O czym jednak pisze Norwid?

Przeglądając norwidowskie *Vade-mecum* — jak tytuł wskazuje, programowe kompendium myśli poety — łatwo stwierdzić, że na treści filozoficzne we wspomnianym wyżej sensie przypada około jednej trzeciej utworów; pozostałe dwie trzecie stanowią skargę na nieczułość, wulgarność i głupotę świata oraz na własny los. Los ten był istotnie niewesoły, gdyż był losem proroka wołającego na puszczy.

Wszyscy prorocy wołają na puszczy i wszyscy wołają to samo: świat jest zły; powinien się nawrócić idąc za wskazaniem tych, którzy znają Prawdę; przyjdźcie do mnie, Prawda jest we mnie, płonie w moim wnętrzu, wyjaśni wam wszystko; ludzie, głupi ludzie, dlaczego mnie nie słuchacie?! Wnukowie wasi dopiero mnie pojmą!...

Sytuacja tragiczna. W takiej sytuacji i w takim stanie ducha nie ma czasu na systematyczny wykład Prawdy, wystarczają napomknięcia lub dorywcze ilustracje *en passant*, zresztą blask Prawdy jest tak oślepiający, że nie ma potrzeby formułować jej do końca i powoli sama Prawda staje się mniej interesująca niż towarzysząca jej wewnętrzna jasność, żar przekonania o zgłębieniu zagadki bytu, oślepiająca słuszność we wszystkim... I — oczywiście — gorycz z powodu ślepoty innych, ich niezrozumienia, szyderstwa — choć one właśnie są potwierdzeniem słuszności drogi, bo tak przyjmowane jest *od wiek wieka* wszyst-

ko co zbudzi, taki jest los prawdziwych Nauczycieli, *coś ty Atenom zrobił Sokratesie?!...* Zwolna główną treścią słów proroka staje się skarga na los samego proroka, skarga ilustrowana przykładami z historii i współczesności i okraszona ironią, ale ironią gorzką skierowaną zawsze na zewnątrz, zawsze z góry, zawsze dźwięczącą słowami „nie wiedzą co czynią”. Prorok staje się Mesjaszem, albowiem ten świat jest tak urządzony, że Głoga zawsze stanowi konieczny etap Zmartwychwstania.

Myślę, że taka jest główna treść twórczości Norwida. Za jego ciemnymi słowami nie kryje się model świata z pretensją do obiektywności, lecz subiektywna, paranoiczna wizja upadłej ludzkości, traktującej nielicznych nosicieli Ideału, przede wszystkim samego Norwida. Ośrodkiem dzieła jest więc to, co można określić jako megalomanię funkcjonalną: nie dopuszczające żadnej wątpliwości poczucie własnej wielkości i ważności jako nosiciela Ideału. Sztuka jako „chorągiew na prac ludzkich wieży” to także miejsce artysty — jej chorążego, i to miejsce jest niepoślednie: wszak sztuka to „*najwyższe z rzemioł apostoła*” i zarazem „*najniższa modlitwa anioła*”. A więc naprawdę wysoko. Że nie była to tylko poetycka przesada, że Norwid brał serio swoją wielkość świadczy sprawa jego nieszczęśliwej miłości do Marii Kalergis, ówczesnego odpowiednika Jacqueline Onassis; fakt, że jako goły i nieznany nikomu artysta nie miał u tej pani żadnych szans wydawał mu się przez całe życie tak nienaturalny, że jeszcze na starość skorygował go symbolicznie (i uderzająco nienaturalnie) w „Pierścieniu wielkiej damy”.

Dla ilustracji twierdzenia, że naszkicowane tu podejście pozwala lepiej pojąć to, co Norwid mówi w swych utworach, wdam się w małą polemikę z interpretacją „Fortepianu Szopena” w książce Gömöriego (str. 55-59).

Gömöri wyklada strofę VII tego poematu (a zwłaszcza słowa: *O, Ty — Doskonałe-wypełnienie [...] Zawsze — zemści się na tobie: BRAK!... Piętnem globu tego — niedostatek: Dopełnienie?... go boli...*) jako wyraz przekonania Norwida, jakoby doskonałość w sztuce była niemożliwa i jakoby na świecie istniał rodzaj „konieczności niedoskonałości”, przejawiającej się nawet w dziełach Fidiasza, Michała Anioła czy Chopina. Interpretacja ta wydaje mi się opaczna; sądzę, że Norwid odwołuje się w tym miejscu do swego mesjanizmu artystycznego, teorii koniecznego męczeństwa artysty. Świat mści się za swój „brak”, za własną niedoskonałość na artyście, który doskonałość osiągnął — niszcząc go; Norwid chce tu powiedzieć, że przedwczesna śmierć Chopina

była zemstą świata za jego doskonałość — wskazują na to i dalsze słowa o kłosie, który „*sama doskonałość rozmieta*”. Słowa o świecie: *On — rozpoczynać woli/I woli wyrzucać wciąż przed się — zadatek!* są powiedziane z goryczą i ironią i oznaczają to, że świat zamiast kontemplować stworzoną już doskonałość i nagradzać jej twórców woli błahostki, a rzeczy dojrzałe odrzuca w przyszłość, która dopiero ten „zadatek” podniesie do właściwej ceny.

O tym, że Norwid pisząc o Chopinie myśli i o sobie świadczy strofa X, w której zrzucony na bruk fortepian porównany zostaje do „*zacznej myśli człowieka*”, która jest „*poterana gniewami ludzi*”; domyślać się też można, że obraz harpii rozdzierających Orfeusza, a z których każda wyje: „*nie ja!*...” to aluzja do obłudnie życzliwych, a naprawdę niszczących Norwida ludzi — zwłaszcza krytyków jego poezji.

Chopin w poemacie jest ilustracją regularności losu prawdziwego artysty i Norwid zwraca się do niego jako do towarzysza w nieszczęściu; także i słowa zakończenia „*Lecz Ty?... lecz ja?...*” skierowane są do Chopina, a nie do adresata dedykacji, Antoniego Czajkowskiego, jak przypuszcza Gömöri. W moim rozumieniu zakończenie poematu ma sens następujący: Zniszczenie Twego fortepianu i moje cierpienia to nic, bo ty, Chopinie, i ja wiemy, że jest to koniecznym biegiem rzeczy (do tego odnoszą się słowa „*uderzmy w sądne pienie*”; „*sądne*” ma tu znaczenie „osądzające rzecz właściwie”, „rozumiejące”, nie zaś: „ekspicyjne” jak zakłada Gömöri, tłumacząc „*a song of atonement*”); każdy Ideał musi zostać zszargany — „*sięgnąć bruku*” — po to, by zacząć drogę wzwyż, ku swemu tryumfowi w przyszłości. Apostrofa do „*późnego wnuka*”, który będzie mógł cieszyć się ziszczeniem Ideału świadczy jeszcze raz, że nosicielami Ideału są zarówno Chopin jak i Norwid, por. „*syn minie pismo, lecz ty spomniesz wnuku*” w autobiograficznym „*Klaskaniem mając obrzękłe prawice...*”.

Rozwiodłem się nad tym nie dla krytykowania pracy Gömöriego, gdyż jest to tylko drobny przykład mylnej interpretacji, jakich wiele w całej literaturze norwidologicznej i świadczy jedynie o tym, że podejście do tego poety jako filozofa i historyka, którym nie był, łatwo prowadzi do niezrozumienia.

Kim był Norwid? Był nieszczęśliwym człowiekiem walczącym z nędzą, pechem i własnym szaleństwem i tworzącym własny świat, jedyny w jakim mógł znaleźć nieco pociechy i ukojenia. Rozumiejąc to, rozumie się go lepiej. Fałszywy pietyzm jest naj-

gorszą przysługą, gdyż pogłębia izolację i pustkę, jakich aż nadto zaznał za życia. Traktowanie dzieła Norwida jako skarbnicy powiązanych logicznie mądrości czyni z tego dzieła karykaturę i odstręczające dziwactwo — gdy tymczasem wczytanie się w nie jako w zapis złudzeń, marzeń i obsesji człowieka nie dającego rady ani sobie ani światu może uczynić je tym, do czego daremnie nieraz pretendowało: poezją.

1975

AKTUALNOŚĆ IRZYKOWSKIEGO

Tytuł tego szkicu wygląda na ukradziony (por. L. Fryde „Aktualność 'Walki o treść'”, *Pion* nr 24-25, 1938), ale powstał samorodnie jako rodzaj podsumowania wielu lat lektury. Działalność literacka Irzykowskiego była permanentną rewolucją intelektualną, dotyczyła jednak epok już zamkniętych — Młodej Polski z przyległościami i międzywojnia — powinna więc już i sama należeć do przeszłości. Tak jednak nie jest i to „nie jest” wyczuwa się natychmiast, wertując (bo jest ich sporo!) współczesne prace poświęcone autorowi „Pałuby”: czas przeszły, w jakim mówi się o jego koncepcjach i propozycjach, uderza jak nieprawidłowość gramatyczna. Wiele z tego, co znajduje się w jego pismach zasługuje raczej na *futurum optativi*. Trzy idee, wokół których skupia się niejednorodna, bo wrywkowa i doraźna z konieczności („krytycy to dosłownie wielcy ludzie do małych interesów...”) twórczość tego wirtuoza analizy i którym wciąż należy się uwaga to — w jego własnej metaforyce terminologicznej — pierwiastek pałubiczny, klerkizm i mosty międzyludzkie. Im poświęcone są poniższe refleksje.

„Pałuba”, jedyna powieść Irzykowskiego, ukazała się w 1903 r. i co w niej najbardziej uderza, poza rozmyślnie odstręczającym tytułem, to czytelność jej języka. W tym samym roku 1903 ukazało się na przykład „Próchno” Berenta, którego polszczyzna dzisiaj ma się do polszczyzny Irzykowskiego jak pterodaktyl do konia. To końskie zdrowie języka „Pałuby” jest konsekwencją dyscypliny, uporu i odwagi jej autora, który musiał wiedzieć na co się naraża w epoce, kiedy za piękną formę uważano „rozmówki, porównańka i piękne krajobrazki” jak sam to później określił. Naraził się m.in. na zarzut (W. Feld-

mana) „barbarzyństwa formy... poczynawszy od pomysłów zawsze wyśrubowanych... kończąc na języku polskim, który pod ręką tego pisarza staje się sztywną, zeschniętą, źle wyprawioną skórą garbarską”. Porównajmy tę skórę dziś z Berentem, albo... Żeromskim, przeciw któremu zwracał się w istocie Irzykowski w warstwie stylistycznej i dodanych do niej komentarzach, a stwierdzimy co najmniej, że piękno języka jest wielkością zmienną. Język był dla Irzykowskiego służą treścią i trwałość jego języka jest pośrednim dowodem słuszności jego stanowiska. Służą treści były też głębsze warstwy tej dziwnej książki, szczególnie fabuła — nudnawa, jakby zdawkowa i byle jaka. W największym skrócie wygląda ona następująco: bohater nazwiskiem Strumieński, ziemianin z zawodu, przeciętny inteligent z powołania, żeni się z dość dziwaczną malarką, Angeliką; oboje ślubują sobie dozoną wierność psychiczną, tzn. w praktyce kultywowanie pamięci zmarłego małżonka (-ki) w razie przedwczesnej śmierci któregoś z nich. Angelika popełnia samobójstwo, Strumieński żeni się ponownie (co nie jest złamaniem umowy) z normalniejszą — i nudniejszą — kobietą, usiłuje zachować pamięć Angeliki w stanie nietkniętym, ale stopniowo normalność życia bierze górę nad zbyt wyśrubowanym (tu słowo to zdaje się być na miejscu) ideałem, cień Angeliki rozplywa się coraz bardziej i Strumieński musi uciekać się do coraz bardziej wymyślnych przebrań duchowych (stąd „garderoba duszy”), by utrzymać przed samym sobą iluzję niezłomności. Najważniejszym z tych przebrań jest przeniesienie — pozorne, wymyślane, jak sugeruje powieść — „wierności” Angelice na normalny instynkt rodzicielski, to znaczy miłość do syna Pawełka. Ale i tu czeka Strumieńskiego klęska: odkrywa w pewnym momencie, że znajdujący się w stanie pokwitania chłopiec nawiązał „romans”, i to nader konkretny, z wioskową wariatką (to do niej odnosi się słowo „Pałuba”); nie jest to nawet świadome zbezczerzenie pamięci Angeliki — Pawełek przedstawiony jest jako stworzenie bierne, nieomal somnambulik — ani dziecięcej niewinności, lecz symbolicznie totalne wtargnięcie niespodziewanej ohydy świata w kunsztowny, tyle starań kosztujący świat Strumieńskiego. Dotknięcie rzeczywistości, „dotknięcie” jak mówi w „Ślubie” Gombrowicz, który miał to samo wyczucie nieprzystawania świata do naszych wyobrażeń, jak być *powinno*, klęska subiektywnie wykonypowanej „esencji” — w tym wypadku wierności Strumieńskiego — w starciu z „egzystencją”, czyli pomieszaniem szyków przez rzeczywistość, jest kulminacyjnym punktem „Pałuby” i reszta fabuły (zabicie Ksenki, „Pałuby”

przez Strumińskiego i przypadkowa śmierć Pawełka) jest dopisana już tylko dla porządku, z bezceremonialną zdawkowością przypominająca Witkacego („*Ginie zmarło się niedługo potem*”).

Użyłem umyślnie terminologii — też już dziś zwietrzałego — egzystencjalizmu, by zwrócić uwagę na prekursorstwo Irzykowskiego w tej dziedzinie. W przeciwieństwie do tyle razy podkreślanego jego prekursorstwa w zakresie freudyzmu jest to moment ważniejszy. Nie chodzi tu w istocie o prekursorstwo w zakresie mód literackich — bo to jest termin z dziedziny wyścigów o prestiż danej literatury narodowej — tylko o pewne osiągnięcie wciąż aktualne, o zapoczątkowanie linii poszukiwań. Irzykowski zwrócił uwagę na możliwości i perspektywy ciągłej konfrontacji świata i człowieka, na ciągle ponawianą i ciągle przegrywaną walkę o artykulację rzeczywistości w kategoriach i prawach, które pozwalałyby na minimum przewidywalności zdarzeń, a zatem na jakie takie ustawienie się wobec nich z gwarancją bezpieczeństwa, a co najmniej nie-śmieszności. „*Życie człowieka składa się z nieustannych wysiłków, aby 'utrzymać się w fasonie' i z nieustannych poślizgnięć*” napisał w wiele lat po napisaniu „Pałuby” Irzykowski (w szkicu „JKB — demon”), formułując w prostszy sposób to, co zawiera jego pojęcie „pierwiastka pałubicznego”. Pierwiastek ten to wszystko, co psuje grę, co sprawia, że „płaszczki” z garderoby duszy leżą krzywo i to i owo spod nich wyłazi, co podstawia nogę, kiedy idąc patrzymy w gwiazdy i czujemy się panami ogromnych przestrzeni. Na poziomie codziennych zdarzeń nazywa się to po prostu złośliwością martwych przedmiotów, ale idea „mostów błękitnych”, która szła za Irzykowskim przez całe życie aż po Żyrdowski szpital, w którym umarł biedniej i straszniej niż Norwid, świadczy, że do rzeczy „martwych” zaliczał przede wszystkim ludzi. Istnieje wiele literackich symboli przeciwstawiania się tej złośliwości — Faust, Prometeusz — i można walkę z nią przedłużać i przekształcać w nieskończoność, tak jak nieskończona jest walka o własną godność istoty skończonej w nieskończonym świecie. Nietrudno dostrzec, że należą tutaj i Forma Gombrowicza, i „dziwność istnienia” Witkacego, i smutna śmieszność w utworach Mrożka i „skaza harmonii”, którą wyrzuca polskiej literaturze Miłosz, i, i, i... Jako się rzekło, motyw pałubiczności jest motywem aktualnym.

Aktualny jest też ideał „klerka”, aczkolwiek termin ten fatalnie został wybrany, gdyż kojarzy się natychmiast z obrazem wymokłego jegomościa w szarym kitlu na tle zakurzonych

szpargałów. Irzykowski był niestety kiepskim poetą (por. „A więc myślenia otworzyłem kurki...” i do tego jeszcze rym „chmurki”, *hélas*) i jego terminy-metafory niekiedy na tym cierpiały („kwarglizm”, „szczekające bociany” i in.). Jest „klerk” szczególnie niefortunny dlatego, że na skutek częstego powtarzania wyrasta obok nazwiska Irzykowskiego tak automatycznie, jak obraz śliniącego się psa przy słowie „Pawłow”. Dodatkową i również niekorzystną asocjacją jest Julien Benda i jego sławna, acz rzadko dziś czytana „La trahison des clercs”, z której istotnie Irzykowski pożyczył termin, ale — można by rzecz — oddał z nadwyżką. Benda jest dobrym przykładem francuskiego intelektualisty w złym tego słowa znaczeniu: poza chwytliwą frazą tytułu i wątpliwą rozległością perspektywy historycznej („Zdrada klerków” na 200 stronach załatwia się z całą historią Europy od renesansu po wiek dwudziesty) nie ma w tej książce wiele poza *rancune* i frazesem o odpowiedzialności intelektualistów za bieg świata — czyli wyrazem apetytu na władzę, w miarę możliwości totalitarną. Bendę czyta się jak wstęp do politycznych wypowiedzi i oskarżeń Chomsky’ego i innych „nowych lewicowców” i nie zdziwiło mnie, gdy dowiedziałem się z „Dziennika” Herlinga-Grudzińskiego, że po wojnie filozof ten uplasował się blisko francuskich stalinowców.

Dla Irzykowskiego „klerk” był synonimem słowa intelektualista — z czasu, gdy słowo to jeszcze nie było zdewaluowane. Oznaczało człowieka zajmującego się „materią klerkowską”, którą dla Irzykowskiego były wszystkie dziedziny tradycyjnie zarezerwowane dla filozofii: śmierć, szczęście, dążenie, miłość; pojęcie jednak klerkowskiego ujmowania ich różniło się od tradycyjnego ujęcia filozoficznego (o ile rozumieć przez to szukanie dla nich miejsca w jakimś abstrakcyjnym, wszechogarniającym systemie). Irzykowski ujmował rzecz bardziej po literacku, nazywał kategorie klerkowskie „tematami”, ale — jak trafnie zauważył Fryde we wspomnianym na wstępie artykule — „znamienną cechą autora *Czynu i słowa* jest, że perspektywy literackie rozszerzają mu się natychmiast w ogólnokulturalne”. Ideałem Irzykowskiego literackim, ale w istocie właśnie ogólnokulturalnym czy wręcz filozoficznym było dzieło (konceptcja, podejście do świata) obejmujące dwie wielkości: hierarchię tematów i ich aktualność w danej sytuacji. Mówił często o przecięciu się osi hierarchii i osi aktualności jako o ośrodku *ważności* problemów w sensie klerkowskim. Chodziło mu więc w istocie o czujność intelektualną i takąż uczciwość wobec rzeczywistości. Klerkiem-zdrajcą był dlań nie — jak dla Bendy —

inteligent zbyt mało zaangażowany w czynną politykę, lecz inteligent nieinteligentny, zadawałający się zbyt powierzchownym ujęciem („kilka preczów i wiwatów”), lub też — i to uważał za najgorszą zdradę — działający w złej wierze, „poniżej wiedzy” by użyć określenia Miłosza. Wstępem do walki Irzykowskiego o ten ideał była już „Pałuba”, a szczególnie poprzedzająca ją ironiczno-symboliczna nowela „Sny Marii Dunin”, w której wprowadził pojęcie Bractwa Wielkiego Dzwonu — zgromadzenia pseudo-klerków (wtedy jeszcze pojęcia tego nie używał), udających, że dokopują się do spraw najistotniejszych, ale tak prowadzących prace górnicze, by ominąć Dzwon w bezpiecznej odległości. Polemiki otwarte (z Witkacym, Boyem, Słonimskim i pomniejszymi) i ukryte (z Żeromskim i Wyspiańskim) Irzykowskiego wynikały z jego awersji do działalności „bractwa”. Jego koncepcja klerka to koncepcja anty-filistra.

Irzykowski określił kiedyś filisterstwo jako postawę uchylania się od wszelkiego ryzyka i szukania we wszystkich dziedzinach gwarancji, a — jak podkreśliłem — jego poczucie wszechobecności pierwiastka pałubicznego mówiło mu, że gwarancji nie ma. Własna jego postawa i twórczość jest przykładem klerkizmu: nie ma tu zamkniętego systemu, nawet nie ma „centralnych idei” do których można by redukować komplikacje życiowe i intelektualne, Irzykowski zawsze „umyka” (jak to określa W. Głowala w swej solidnej monografii „Sentymentalizm i pedanteria”, 1972); to co rozważam w tym szkicu, to raczej kierunki poszukiwań, wektory, wskazujące gdzie należy kopać głębiej. Nietrudno dostrzec, że taka koncepcja roli intelektualisty zachowuje swą aktualność zawsze.

Jest pewien rys symboliczny w fakcie, że dzieło Irzykowskiego, o którym marzył przez całe życie, które skończył tuż przed Powstaniem i które miało go określić i utrwalić w dziejach polskiej myśli tak jak sobie życzył — nie dochowało się. Mam na myśli „Mosty” (zachowane fragmenty ogłosiła Halina Maria Dąbrowolska w „O Karolu Irzykowskim”, 1947). Miał to być program pozytywny organizacji stosunków międzyludzkich, owoc jego badań nad perfidią, szantażem, półprawdami, samo- i „cudzooszustwem”, punktami kompromitacji, garderobą duszy i innymi środkami technicznymi, jakimi ludzie posługują się w świecie przenikniętym pałubnością. Może dobrze, że całość się nie zachowała, może przyniosłaby rozezorowanie, gdyż w samej idei programu pozytywnego formułowanego przez klerka czai się wewnętrzna sprzeczność. Z legendy i rozsianych we wcześniejszych tekstach Irzykowskiego napomknąć

można jednak zrekonstruować główny „wektor” tej koncepcji i jego składowe. Irzykowskiemu chodziło o *modus vivendi* godny klerka. Jego znane aforyzmy: „Życie polega na tym, że nie można żyć”; „Rzeczywistość jest systemem ran”; „Świat jest układem błędnych kół” dostatecznie ilustrują jego ocenę stanu *vivere*. Irzykowski był personalistą — znów termin niezbyt szczęśliwy, kojarzący się z nic nie mówiącym (nawet dla znających odpowiednie teksty) nazwiskiem Mounier — czyli instynktownym przeciwnikiem koncepcji kolektywistycznych. Nie wierzył w hurtowne zbawienie przez „filozofie koralowe” — tak nazywał systemy, traktujące jednostkę jako cegłę proponowanej utopijnej piramidy (tytuł jego szkicu „Piła marksistyczna” mówi sam za siebie i nawet niezwykła forma przymiotnika w nim działa odświeżająco) — ale wierzył, że stosunki między ludźmi *mogłyby* być nieco lepsze. Jak na reprezentanta literatury głównie czucia i wiary wybrał rozwiązanie oryginalne — szkieleta i oka. Mówiąc prościej sądził, że „mosty błękitne” między ludźmi zbudować można rozumem, nie uczuciem. Brzmi to oschle, ale wbrew pozorom koncepcja ta świadczy o szacunku dla istoty ludzkiej. Irzykowski uważał człowieka za *sit venia verbo* rzecz tak skomplikowaną, że kategorie typu „kocha, lubi, szanuje” wydawały mu się toporne i nieskuteczne. Widoczne to jest nawet w jego recenzjach teatralnych, w których od czasu do czasu zżyma się na „babskie rozstrząsania”, czy stosunek bohatera do bohaterki (lub odwrotnie) to miłość prawdziwa, pół-prawdziwa, „zakłamanie” i tym podobne komunały. Można by rzecz określić innym komunałem, mianowicie, że uważał każdy kontakt ludzki za wyjątkowy i niepowtarzalny, domagający się specjalnej analizy, specjalnych środków, specjalnego traktowania. Irzykowski zachwycał się posunięciem hierarchizacyjnym Brzozowskiego: podporządkowaniem estetyki etyce, ale sam posunął się o krok dalej, to znaczy podporządkował obie te kategorie teorii racjonalnego zachowania się, a więc w dzisiejszej terminologii teorii gier. Ulubionym aforyzmem Irzykowskiego przejętym od Hebbła (co Irzykowski zaznaczał w myśl swej zasady „lepiej cytować niż kraść”) było twierdzenie, iż człowiek głupi nie może być naprawdę dobry. Można by napisać książkę na temat tego stwierdzenia (z długą analizą słowa „naprawdę” w centrum), ale sens tego aforyzmu wydaje się jasny: bez wyjścia naprzeciw drugiemu, bez *rozumienia* podobek, stanowiska (i ograniczeń) drugiego nie można zrobić dla niego prawie nic, można zaś go zranić lub zabić. *Pereat mundus fiat iustitia* spotyka się także, lub może nawet naj-

częściej w stosunkach między ludźmi prywatnymi — i tego chciał uniknąć Irzykowski, proponując technikę porozumienia czyli „mosty”. Zauważmy, że jest to w istocie postawa bardziej moralna niż działanie pod wpływem tzw. uczuć, czyli mało kontroli podległych reakcji instynktownych: u jej podłoża leży bowiem decyzja uznania drugiego człowieka za równego w prawach. Aktualności tej postawy podkreślać nie trzeba.

1980

O TWÓRCZOŚCI JAROSŁAWA IWASZKIEWICZA

Jarosław Iwaszkiewicz jest pisarzem i bezpartyjnym blokiem współpracy z rządem w jednej osobie i w obu dziedzinach uchodzi za współczesnego klasyka. W literaturze klasyk oznacza pisarza bardzo chwalonego i nie bardzo czytanego i wydaje się, że odnosi się to również do autora „Czerwonych tarcz”. Należy się obawiać, że niedawny jubileusz, hucznie obchodzony w Polsce z okazji jego 80-tych urodzin, nie zmienił wiele w tym względzie, gdyż pierwszą rzeczą jaka ulatnia się z dymem kadzideł i kurzem znudzenia jest bezinteresowna uwaga. Nie jest to dobrze, ponieważ duży — objętościowo w każdym razie — wkład Iwaszkiewicza do patrymonium literatury polskiej domaga się oszacowania *sine ira et studio* chociażby w celach inwentaryzacyjnych. Szkic niniejszy jest próbą w tym duchu.

Dane na temat życiorysu i bibliografii Iwaszkiewicza znaleźć można w każdym podręczniku, ale dla porządku i wygody czytelnika przytaczam je w encyklopedycznym skrócie: urodzony 20 lutego 1894 roku w Kalniku na Ukrainie, w rodzinie szlachecko-inteligenckiej; studia prawa i muzyki w Kijowie; od 1918 roku w Warszawie, gdzie znajduje się w grupie poetów występujących w „Picadorze”, a później jest współtwórcą grupy „Skamandra”. Od wczesnej młodości pracuje jako nauczyciel prywatny, później jest sekretarzem marszałka sejmu Rataja; od 1927 w MSZ, w latach 1932-36 na placówkach dyplomatycznych w Kopenhadze i Brukseli. Przez małżeństwo skoligacony z wielką burżuazją. W 1928 roku osiada w Stawiskach koło Warszawy, gdzie zamieszkuje do dziś. Po wojnie redaktor pism literackich, między innymi *Twórczości*, prezes Związku Literatów (1945-49 i po 1959), „obrońca pokoju”, poseł, delegat,

laureat i w ogóle *persona gratissima*. Debiutował w 1915 roku wierszem „Lilith”, lecz za właściwy debiut uważa się zbiór liryków „Oktostychy” (1919); po nich liczne dalsze zbiory, wśród których za szczytową pozycję uchodzi „Lato 1932” (1933).

Obok poezji uprawia równocześnie nowelistykę, powieściopisarstwo („Hilary syn buchaltera” 1923; „Księżyc wschodzi” 1925; „Zmowa mężczyzn” 1930, „Czerwone tarcze” 1934, „Pasje błędmierskie” 1938, „Sława i chwała” 1956-62), dramat (znane „Lato w Nohant” 1936); ponadto eseje, wspomnienia, relacje z podróży, etc.

Reprezentatywny wybór twórczości Iwaszkiewicza zawiera wydanie jego *Dzieł* w 10 tomach (Czytelnik, 1958). We wstępie odautorskim czytamy tam między innymi: „*Na życzenie wydawnictwa zgromadzono tu [...] wiersze i prozę poetycką, powieści i opowiadania, utwory dramatyczne i eseje muzyczne — chwila mi czyniąc może wrażenie nazbyt pstrej gromady. Nie wiem, czy łatwo przeprowadzić jedną linię rozwojową od pierwszego „Oktostychu” do „Ucieczki Felka Okonia”. Ale dla mnie jest ona jasna.*”

Przypomnieć należy, że „Oktostychy” są kunsztownymi wariacjami poetyckimi w tonacji *l'art pour l'art*, natomiast opowiadanie „Ucieczka Felka Okonia” (1953) jest socrealistyczną chałgą o lekkomyślnym, lecz prawym proletariuszu i złych imperialistach — niemniej, mimo zawartej w tej wypowiedzi kokieterii, uwaga o jednej linii dostrzegalnej w tej twórczości jest trafna. Niewłaściwe jest tylko nazwanie jej linią rozwojową, ponieważ powojenne rzeczy Iwaszkiewicza są gorsze od wcześniejszych.

Gdyby zaliczyć literaturę do tzw. mediów i przyjąć podział McLuhana na media zimne i gorące, twórczość Iwaszkiewicza należałoby określić jako medium letnie. Wśród jej składników uderza brak jakichkolwiek elementów łatwopalnych, żrących czy wybuchowych — brak na przykład zupełnie humoru. Odnosi się to w równym stopniu do poezji, opowiadań i powieści, które to formy stanowią — w tej kolejności — trzon tego pisarstwa. Ogólny *tonus* można by określić jako połączenie wdzięku z ostrożnością. Połączenie takie kojarzy się mimowoli z obrazem dobrze wychowanego, wrażliwego młodzieńca, świadomego swej przewagi w dziedzinie subtelności doznań, a zarazem świadomego, że otoczenie góruje doświadczeniem i zdecydowaniem — i nie wydaje się przypadkiem, że taki właśnie obraz nakreślił Iwaszkiewicz jako swój autoportret z lat młodości (por. „Książ-

ka moich wspomnień” 1957) i że sylwetka taka przewija się często przez jego utwory (Wiktor w „Pannach z Wilka”, 1932, Julek w „Młynie nad Utratą”, 1936, Janusz Myszyński w „Sławie i chwale”, etc.). Iwaszkiewiczowski wdzięk jest wdziękiem wspomnień młodości. Ich projekcją widoczną w całej twórczości jest stała sceneria wakacyjna: wszystko co ważne dzieje się na spacerach, podwieczorkach na werandzie lub w czasie podróży dla przyjemności, na skutek czego sytuacje ludzkie redukują się niemal automatycznie do tzw. ogólnoludzkich — miłości, zadumy nad przemijaniem, śmierci — między innymi dlatego, że nic innego się nie dzieje.

Mówiąc o ostrożności nie mam na myśli asekuranctwa politycznego, które stało się zagadnieniem dopiero po wojnie, lecz łatwo wyczuwalną postawę defensywną w sensie intelektualnym, estetycznym i metafizycznym. Odejmiemy wdzięk, a okaże się, że Iwaszkiewiczowi o nic w gruncie rzeczy nie chodzi: wypowiedzi postaci i narratora nie wykraczają nigdy poza samoredukujący się *small talk*, piękno jest samoczynne: przyroda lub uznane dzieła sztuki, a filozofia emanująca z tego wszystkiego jest solennym stwierdzeniem oczywistości.

Esencją tej twórczości jest poprawność, mająca tę wadę, że jest nudnawa, i tę zaletę, że jest *comme il faut* w każdych okolicznościach. Poddajmy tę esencję analizie.

Linia, spajająca twórczość Iwaszkiewicza w całość bierze swój początek w jego poezji. Opowiadania stanowią jej urealistycznione przedłużenie, jak widać wyraźnie z etapów przejściowych, którymi są fragmenty prozy poetyckiej typu „Wieczoru u Abdona” i „Zenobii Palmury”; rozbudowane opowiadania zaś zamieniają się w powieści. Dowodzi tego choćby fakt, że „Kochankowie z Marony” (1961) są tekstem, który ukazał się najpierw jako powieść, a w dalszych wydaniach został przeklasyfikowany do opowiadań. Bardziej przekonującym, wewnętrznym na to dowodem jest mistrzostwo „Czerwonych tarcz”, powieści najbliższej leżącej życiodajnego źródła poezji, i klęska „Sławy i chwały”, najbardziej od niego oddalonej. Zatrzymajmy się chwilę nad obydwoma, ponieważ są to punkty, wyznaczające krzywiznę wspomnianej linii ewolucji.

„Czerwone tarcze” są powieścią historyczną typu wizyjnego, taką jak „Żywe kamienie” Berenta czy „Salammbô” Flauberta, to znaczy jej celem jest oddanie aury czasu, a nie rekonstrukcja określonych zdarzeń. Należy stwierdzić, że „Czerwone tarcze” sytuują się dużo bliżej Flauberta, niż Berenta: wędrówka hamletycznego księcia Henryka Sandomierskiego (syna Krzywo-

ustego) po europejskich dworach, jego pobyt na dworze Rogera Sycylijskiego, pielgrzymka do Jerozolimy, powrót do Sandomierza, klęska planów unifikacji Polski i śmierć w poczuciu niesprostania własnemu życiu są serią wspaniałych, zharmonizowanych w panoramę obrazów. Lechoń trafnie nazwał tę powieść „jasnowidzeniem średniowiecza”. Odnosi się wrażenie, że w tego rodzaju tematyce iwaskiewiczowskie piękności znajdują właściwe zastosowanie; wrażenie to potwierdza też opowiadanie „Matka Joanna od Aniołów” (1943). „Czerwone tarcze” są moim zdaniem najlepszą rzeczą Iwaskiewicza w ogóle: połączenie legendy, historii i psychologii dało tu stop wysokiej jakości, odporny na czas.

Zupełnie odmienne wrażenia budzi ogromna (3 tomy, ok. 1700 str.) powieść „Sława i chwała”. Należy ona do tego gatunku pił rodzinnych, które od czasu *Forsyte’ów* pretendują — przeważnie bez powodzenia — do roli mikrokosmosu historii. W Polsce rodzaj ten reprezentują „Noce i dnie” Dąbrowskiej i „Sława i chwała” również robi wrażenie powieści napisanej przez kobietę. Dzieje się pomiędzy lipcem 1914 a jesienią 1947 i poprzez losy bohaterów, należących do kilku powiązanych ze sobą rodzin, przeprowadza czytelnika przez zdarzenia takie jak rewolucja rosyjska, odrodzenie Polski, wojna 1920, klęska wrześniowa, okupacja, Powstanie, początki reżymu powojennego — w tle ukazana jest jeszcze wojna w Hiszpanii, życie emigracji rosyjskiej w Paryżu i polskiej w czasie wojny. Wobec takiego bogactwa — jakież ubóstwo! Całość rozbita jest na epizody z wyraźnymi unikami w okresach kłopotliwych (wojna bolszewicka toczy się nie wiadomo gdzie, o co i z kim), a co gorsza z naciskiem na psychologię typu: „*Tak, stanowczo, widział to teraz dokładnie — albo zdawało mu się, że widzi dokładnie — nigdy nie zaznał prawdziwej miłości. A może inaczej: nigdy nie zaznał szczęśliwej miłości. To różnica. Wszystko zawsze było nieudane, albo zawieszone w próżni*”, etc., etc. Na zasadzie powieści z kluczem wbudowane tu zostały elementy życiorysów autentycznych, na pierwszym miejscu Szymanowskiego, ale wątkiem przewodnim są losy z lekka infantylnego nieudacznika Janusza Myszyńskiego, który być może też kogoś przedstawia, ale jest przede wszystkim typowym bohaterem iwaskiewiczowskiej fikcji; od połowy tomu II rolę tę przejmuje bezbarwny Alo Biliński. Sceneria i realia zatracają często-gęsto Courths-Mahlerową („...kiedy Stanisław wnosił codziennie dwie butelki z kredensu i odkorkowywał je przy bufecie — zapach dobrego burgunda napełniał natychmiast cały pokój”), a na dobitkę

— co widać choćby z przytoczonych urywków — rzecz pisana jest językiem płaskim i banalnym, godnym reportażu Budrewicza.

Pora wrócić do źródła, to znaczy do poezji. Poezja Iwaszkiewicza, zwłaszcza dawniejsza (do „Plejad”, 1942) jest pod wieloma względami nieskazitelna i piękna. Można ją rzeczywiście porównać do wody źródlanej, cudownie chłodnej i czystej, podanej w kryształowym pucharze, z którego z zachwytem pije się łyk za łykiem — i gdzie przy którymś tam łyku myśl zaczyna uciekać mimowoli w kierunku dużej czystej i czegoś do zagryzienia.

Ta właściwość uwypukla rzeczywisty problem. Piękno jest zarazem siłą i słabością tej poezji. Żeby wyeksplikować tę słabość, konieczna jest dłuższa dygresja.

We wczesnej — i nie najlepszej — powieści Lema „Obłok Magellana” jest następujący epizod: w czasie niekończącej się podróży kosmicznej jeden z astronautów, z zawodu matematyk, zabiera się z nudów do problemów spoza swojej branży i między innymi postanawia znaleźć naukową formułę piękna. W tym celu ładuje do komputera reprodukcje sławnych obrazów, partytury Beethovena i sonety Petrarcki, po czym naciska guzik i w napięciu czeka na wynik. Długo nic — wreszcie z maszyny wyskakuje kartka, na której oplecione nieludzko skomplikowaną arabeską wykresów widnieje... puste koło.

W intencji Lema ta *science-przypowieść* miała wyrażać niedocieczoność istoty piękna; w moim przekonaniu może ona ilustrować coś innego: podrzędność kategorii piękna. Mówiąc językiem Lema, jego bohater źle zaprogramował komputer, ponieważ ograniczył się do jednego tylko i to nie najważniejszego parametru, gdyż wspólnym mianownikiem dzieł sztuki jest *niezwykłość* w szerokim pojęciu, natomiast pojęcie „piękna” jest kategorią wtórną, skrótową nazwą na wrażenie olśnienia, którego źródła bywają złożone i wielorakie. Istnieje analogia między pojęciem piękna i pojęciem szczęścia: „szczęście” jest też kategorią *post factum*, próbującą nazwać wrażenie intensywności życia tak bogate, że umyka jakimkolwiek definicjom. Argument za tym, że kategoria „szczęścia” jest podrzędna stanowi powszechnie stwierdzalny fakt, iż próby organizacji życia zorientowane na li-tylko (bagatela!) szczęście prowadzą do psychologicznego odpowiednika pustego koła. Niewątpliwie coś podobnego dzieje się ze sztuką, gdy zostanie zorientowana na li-tylko piękno.

Istnienie pustego kręgu w centrum sztuki Iwaszkiewicza nie jest moim odkryciem: uprzejmym zarzutem krytyki pod adresem jego poezji był zawsze „estetyzm” i „aintelektualizm”. Prościej i nieuprzejmiej znaczy to, że kunszt formy nie rekompensuje ubóstwa myśli. Dla ilustracji rozważmy wiersz Iwaszkiewicza „Odwiedziny miejsc ulubionych w młodości” (ze zbioru „Elegie”), którego sam tytuł wprowadza tak charakterystyczny dla niego motyw zadumanego egotyzmu. Tematem wiersza jest odnotowanie zmian zaszłych w znanym z dawna pejzażu („gdzie dawniej staw szeroki, dziś wilgotna łąka”), prowadzące ku stoickiej uwadze:

*Nie wstrzymuję tej wody. Odpływa, odchodzi,
Niech bieży, gdzie giną wszystkie, wszystkie rzeki,
Stary świat się pochylił, inny dzień się rodzi.*

i końcowej konkluzji:

*Nizeli dawną miłość, wyblakłe ubiory,
Wolę ten wiatr dzisiejszy i myśli o jutrze.*

Wiersz ten jest w konwencjonalnym znaczeniu bardzo piękny, wprowadza niezwykle asonanse („nadzy — miedze”, „wierchołka — łąka”), ale nie jest w stanie ukryć banalności opisywanych w nim doznań i harcerskiej poprawności pointy.

Powie ktoś, że poezja to nie filozofia, lecz muzyka — i zgodzę się, pod warunkiem, że będzie to również muzyka myśli. Taką muzyką są na przykład wiersze Rilkego, które w potocznym znaczeniu traktują o niczym. Wydaje się, że lepiej, by wiersz był o niczym, niż żeby był o *czymkolwiek*. Wiersz o niczym może narzucić wizję, to znaczy wrażenie *déjà vu* działające w sytuacjach nieprzewidzianych przez poetę („ach, zupełnie jak...”), natomiast wiersz o *czymkolwiek* wprowadza słuchacza w umeblowany kawałek świata, w którym nie już zmienić nie można. Poezja Iwaszkiewicza zajmuje się takim właśnie wydzielonym kawałkiem — jest to rodzaj arkadyjskiego parku, gdzie rosną bzy, jaśminy i inne krzewy ozdobne, okna zawsze wychodzą na staw, kryształowo przejrzysty lub równo porośnięty rzęsą, trawa jest wiecznie zielona, a twardość życia objawia się jako mus:

*... trzeba zostać, siąść, pogładzić pieski
I patrzeć w iskry złote tryskające z pieca.*

Ta Arkadia to oczywiście reminiscencja dworów kresowych i — być może — dość dworskiej sytuacji osobistej poety w latach późniejszych; ale obiekcją moją tutaj nie jest „niedemokratyczność” tego wszystkiego, tylko właśnie nadmierna demokratyczność. Jest to bowiem także kapitulacja wobec popularnej konwencji idyllicznej, i świadczy o tym fakt, że niezamierzoną karykaturą wierszy Iwaszkiewicza są dawne przeboje, takie jak „Chryzantemy złociste” czy „Kwiat paproci” — choć nie potrzeba oczywiście dodawać, że gatunki te różnią się tak, jak perfumy *Miss Dior* różnią się od wody *Soir de Paris*.

Specjalizacja w pięknie jest zawsze specjalizacją we własnym *ego*, bo tylko w nim subiektywne to odczucie jest rzeczywistością; ponieważ zaś ludzkie istnienie podszyte jest zawsze strachem i troską, które — mówiąc z sarmacka — tylko w kompanii rozproszyć można, nieodłącznym towarzyszem estetyzmu jest pesymizm. Wesoły esteta jest równie nieprawdopodobny jak białło ubrany kominiarz, toteż pesymizm twórczości Iwaszkiewicza jest zrozumiały i naturalny. Pełni on ponadto ważną funkcję ujemnego bieguna, wytwarzającego przez kontrast z pięknem niezbędne napięcie. Jest więc pieczętowiec kulturowany i osiąga granice *morbiditas*, czyli pociągu do rzeczy skądinąd odpychających, jak choroba, śmierć i rozkład. Szczególnie wyraziście występuje to w prozie — i bohater „Pasji błędnierskich”, pracujący nad tomem wierszy w formie napisów nagrobkowych ilustruje rzecz lepiej niż długi korowód gruźlików, topielców i samobójców, ożywiających większość opowiadań Iwaszkiewicza.

Jeśli używam słowa *morbiditas* chętniej niż „dramatyczność”, to dla dwóch powodów. „Dramatyczność” sugeruje akcję, która w prozie Iwaszkiewicza jest słabą stroną: są to raczej beczasowe obrazy, umieszczone w przestrzeni rozpościerającej się pomiędzy kontemplacją piękna i kontemplacją nieszczęścia. Punktem dojścia jest w nich smak jednej sytuacji, toteż akcja przypomina tu raczej ruch kamery filmowej, rejestrującej statyczny, zadany kształt. Widać to dobrze w dwóch najlepszych powojennych opowiadaniach Iwaszkiewicza: „Świątłach małego miasta” (1947) i „Wzlocie” (1957) — które są monologami.

Narrator „Świąteł” ilustruje też drugie moje zastrzeżenie co do „dramatyczności”. *Gros* postaci Iwaszkiewicza odznacza się podejrzaną miękkością, która źle godzi się z pojęciem dramatu: są one zbyt infantylne, powolne i pozbawione ludzkiej porcji zła, by brać je na serio, a ściślej — by brać na serio „wcielanie

się” w nie autora. To wcielanie właśnie jest podejrzan — mianowicie o wampiryzm — gdyż autor, pełen wszechrozumienia i wszechwyrozumienia, towarzyszy swym bohaterom tylko do momentu dającej się przewidzieć z góry katastrofy, po czym z nagle odzyskanego dystansu kontempluje malowniczość całości.

Przykładem tego, o co mi tu chodzi, może być nieprawdopodobny romans z „Kongresu we Florencji”, który wyraźnie wynika nie z potrzeby seksualnej bohatera, lecz literackiej autora. Obiekcją zasadniczą nie jest tu sam fakt kontemplacji nieszczęść wytworów fantazji, tylko nadmierna *łatwość* w ich aranżowaniu. Pouczającym w tym względzie ćwiczeniem jest porównanie noweli Iwaszkiewicza „Cienie” (1963) z „Biesami” Dostojewskiego, które niewątpliwie służyły tu za punkt odniesienia: różnica pomiędzy centralną postacią tej noweli, Jurą Iwanowem, który okazuje się historycznym zerem, i Stawroginem wyznacza różnice pomiędzy *morbiditas* i dramatycznością.

Źródłem każdej twórczości jest oczywiście konstrukcja psychiczna autora, ale zabawa w amatorską psychologię jest niepoważna i niedyskretna. Proponuję więc zabawę w amatorską socjologię. Stawiam tezę, że sybarytyzm estetyczny Iwaszkiewicza wraz z konsekwencjami jest przejawem anomii emigracyjnej. Autor „Oktostychów” urodził się, wychował i właściwie dojrzał już na Ukrainie — po czym znalazł się nagle w Warszawie. Literatura rosyjska wywarła na niego ogromny wpływ i bynajmniej nie przypadkiem najbliższą paralelę, jaka — *proportions gardées* — przychodzi na myśl jest Iwan Bunin — ale rzeczą decydującą była zmiana środowiska. Że była to emigracja, łatwo przekonać się, czytając „Książkę moich wspomnień” — a także wspomnienia innych kresowiaków, np. Jerzego Stempowskiego. Przyjazd do Polski centralnej dla większości kresowiaków był emigracją obostrzoną świadomością, że ich „bliższa ojczyzna” znikła z powierzchni ziemi. Byli emigrantami z Atlantydy i większość ich wspomnień przypomina bursztyny z zatopionym w środku igliwiec niestniejących lasów — wyraźnym i nierozczywistym zarazem. „Nauczyciel” i „Panny z Wilka” mają tę właśnie złudną przejrzystość bursztynów, która stanowi ich urok.

Naturalnym żywiołem emigrantów są wspomnienia i samotność, przekształcające się często w kokon, chroniący jako tako od przeciągów, ale utrudniający wrośnięcie w otoczenie. Niewrośnięcie zaś sprzyja anomii, to znaczy zanikowi dotychczasowej hierarchii wartości. Nie zawsze oznacza to amoralizm — choć i to się zdarza — ale zawsze narusza zmysł równowagi

i świadomość własnej roli w świecie. „Wykorzenienie” jest tu słowem najczęściej używanym, ale niecelnym, bo chodzi o coś znacznie bardziej subtelного, o rodzaj grzybni międzyludzkich związków. Grzybnia taka jest potrzebna dla określenia swej identyczności z jakąś grupą czy warstwą: przyjmując tę samą skalę wartości co dana grupa, zostaje jej członkiem. Zniszczenie grzybni powoduje rozpad na osamotnionych, zdezorientowanych i podatnych na każdy wpływ osobników „zdeklasowanych”. Ilustrację mogą stanowić losy drobnej burżuazji — której grzybnię w 95 % są pieniądze — w krajach nagle ogarniętych przez komunizm; warstwa ta okazała się najbardziej podatna na nowy ład i szczególnie nieprzyjemne „oblicze” komunizmu w NRD i Czechosłowacji wiąże się moim zdaniem z faktem, że były to kraje o najliczniejszym we Wschodniej Europie drobnomieszczaństwie; komunizm we Francji byłby przypuszczalnie czymś, co zjeżyłoby włosy Orwellowi.

Inteligencja jest burżuazją bez pieniędzy, która skompensowała ten brak przez bardziej z konieczności abstrakcyjne wartości: bezinteresowną erudycję, działalność spekulatywną i nonkonformizm. Abstrakcyjność inteligenckiej grzybni sprawia, że łatwiej przeżywa ona kataklizmy dziejowe, ale w przeciwieństwie do burżuazji pieniężnej jest mniej uniwersalna, bo opiera się na lokalnych rytuałach i *decorum* (język, tradycja, znajomości). Inteligencji-emigranci są więc najbardziej podatni na anomie i przeważnie jej ulegają: na nowym terenie wytwarzają szczególnie gruby kokon indywidualny i szczególnie indywidualną skalę wartości. Ważne staje się przede wszystkim to, co dzieje się wewnątrz kokonu, a to co na zewnątrz — mniej ważne.

Ten model inteligenta-emigranta jest czysto spekulatywny, ale przystaje do obrazu Iwaszkiewicza-autora, jaki na podstawie jego dzieła wyrabia sobie czytelnik. Solipsystyczny estetyzm, pesymizm, postawa defensywna, a także zwiększona podatność na wpływy zewnętrzne, czyli mówiąc po prostu: powojenny serwilizm Iwaszkiewicza — to wszystko *mogłoby* być wytłumaczone w ten sposób.

Ten ostatni punkt poruszam niechętnie, ale nie sposób go obejść rozpatrując całość tej twórczości. Same w sobie utwory Iwaszkiewicza pisane *sub specie vasilinae* (wspomniana „Ucieczka Felka Okonia”, „Ody olimpijskie” i okolicznościowe wiersze-pakuły) nie są gorsze od przeciętnej produkcji z czasów stalinowskich, a na pewno mniej jadowite od „Wojny skutecznej” (1953) Andrzejewskiego i „Obywateli” (1954) Bran-

dysa. Ich względna niewinność płynie z wrażenia autokarykatury: Iwaszkiewicz wymienił po prostu swoje marmury, słowiki i wirydarze na cegły, gołąbka pokoju i dom partii, co dało taki efekt, jakby Mieczysław Fogg zaśpiewał nagle: „Czy pamiętasz tę szczytę w Chorzowie...”. Smutno robi się dopiero, gdy popatrzy się wzdłuż całej linii, „*łęczącej pierwszy 'Oktostych' z 'Ucieczką Felka Okonia'*” — okazuje się ona bowiem linią braku najmniejszego oporu. W przeciwieństwie do innych kolegów w upadku Iwaszkiewicz nigdy nie popróbował wzlotu, nigdy nie napisał jednej *niebłagonadiożnej* linijki, nigdy nie uczynił nic, co by odmieniło jego pozycję starszego pana bez godności, przez długie lata reprezentującego oficjalnie tradycję i ciągłość polskiej literatury, która dawniej nie słynęła z pokory. Dlaczego?

„Dlaczego ogórek nie śpiewa...?” — bo najwidoczniej nie może. Słabość, która nie pozwoliła Iwaszkiewiczowi przebić zawczasu kokonu indyferentyzmu, a później chociażby na czas zamilknąć, nie była jednorazowym załamaniem, lecz stale obecnym i widocznym w jego twórczości pierwiastkiem. Jeśli w sumie uważam Iwaszkiewicza za niewielkiej klasy pisarza, to nie dlatego, że napisał tę symboliczną „Ucieczkę”, lecz przeciwnie: sądzę, że napisał ją, ponieważ w gruncie rzeczy zawsze był pisarzem klasy niewielkiej.

1974

O TWÓRCZOŚCI SŁAWOMIRA MROŻKA

I śmiejmy się obaj. I śmiejmy się z tego, że się śmiejemy. I z tego także, że... i tak dalej. Ale co jest pod tym ostatnim śmiechem, na samym spodzie?

Sł. Mrozek, „*We młynie, we młynie, mój dobry panie*”.

Pisanie o Mroźku jest trudne m.in. dlatego, że jego twórczość stanowi zjawisko na skalę solidnej monografii, takiej jakie poświęca się pisarzom na dobre już zważonym, zmierzonym i policzonym, czyli w takim czy innym sensie zmarłym — tymczasem szczęśliwie Mrozek *is alive, and well, and living in Paris*, monografii więc na razie nikt nie zaryzykuje w obawie, że przed wydaniem jeszcze zostanie zdystansowana przez sam przedmiot rozprawy. A krótkie szkice na ten temat będą siłą rzeczy za krótkie, to znaczy powierzchowne. Szkic niniejszy powstał z zamiaru omówienia nowszej twórczości Mroźka, trudno dostępnej w Kraju* — szybko jednak okazało się, że trudno pisać o twórczości nowszej nie cofając się do dawniejszej, to znów wymaga poruszenia pewnych kwestii ogólniejszej natury, to znów — patrz wyżej. Tekst ten jest więc tylko pewną ilością refleksji, podjętych za stanowiska dość uważnego czytelnika Mroźka, jakim jest niżej podpisany, nie zaś — fachową analizą polonisty, jakim niżej podpisany nie jest.

* *Dwa listy i inne opowiadania* — Instytut Literacki, Paryż 1970 (Biblioteka Kultury, tom 188); *Vatšlav* — A Play in 77 Scenes (Translated by Ralph Manheim) Grove Press, Inc., New York 1970; *Szczęśliwe wydanie* — Sztuka w trzech aktach. *Kultura* Nr 5 (284), 1971 (Paryż).

Twórczość Mrożka stanowi intuicyjnie wyodrębnialną całość; mówi się „sytuacja jak z Mrożka”, „Mrożka typ humoru”, itd., głównym więc przedmiotem tych refleksji będzie próba określenia, na czym ta specjalna jakość polega. Nie sądzę, że takie wyjaśnienie wiele może pomóc w tzw. lepszym rozumieniu autora — nie twierdzę, że ja właśnie rozumiem go lepiej niż inni, ponadto, jak zauważył Rabindranath Tagore, nie przez oskubanie kwiatka poznaje się jego piękno — ale próby racjonalnej analizy zjawisk intuicyjnie oczywistych są *primo* interesujące, bo zawsze ciekawe jest zajrzeć „co jest w środku” (lub też: „na samym spodzie”), *secundo* — często pozwalają dostrzec coś nowego w nas samych, tych intuicji doznających.

Pierwszą rzeczą jaką narzuca się, gdy myślimy o twórczości Mrożka, jest oczywiście śmieszność. A więc pierwszym przedmiotem tych refleksji będzie: co to jest śmieszność?

Śmieszność jest własnością przedmiotu drwiny. Dla zaistnienia śmieszności potrzebne są dwa bieguny: śmiejący się i „śmiany”. Nie ma „śmieszności samej dla siebie” — choć bywa, że śmiejemy się sami z siebie. Śmieszność jest relacją, więc zdanie „X jest śmieszne” stanowi właściwie skrót zdania „X jest śmieszne dla Y”, w którym za Y podstawiamy siebie, albo jakąś określoną grupę ludzi, albo jakiegoś hipotetycznego „każdego”. W tym ostatnim wypadku właśnie zaniedbujemy wypowiadania pełnej formuły, zakładając, że śmieszność danego X-a jest tak ewidentna, iż stanowi obiektywną własność, taką jak np. „czerwień”. Wszak mówiąc: „jabłko jest czerwone” nie dodajemy za każdym razem: „dla każdego, kto nie jest daltonistą”. Innymi słowy, na co dzień traktujemy śmieszność jako coś, co rozumie się samo przez się i jest odbierane za pomocą „zmysłu humoru”, niewiele — w tym ujęciu — odmiennego od zmysłu wzroku. A więc i daltonizm humoru traktujemy jako pewną ułomność, właściwą tylko pewnym, ułomnym właśnie, osobnikom. Można podnieść, że nie wszyscy ludzie śmieją się z tych samych rzeczy, tzn. dla różnych podstawień Y relacja śmieszności albo zachodzi, albo nie zachodzi, a ponadto ma różne stopnie natężenia — z grubsza jednak widać, że między pewnymi X-ami i pewnymi Y-grekami relacja ta zachodzi regularnie (choć niekoniecznie aktualizuje się w formie rechotu i bicia po udach). Można więc zapytać: jakie są warunki konieczne i wystarczające, by relacja ta zaszła — lub prościej: kiedy X jest śmieszne?

Wydaje mi się, że warunkiem koniecznym jest raptowny spadek X-a w ocenie Y-greka: przedmiot śmieszności musi dobitnie

wykazać swą niższość wobec tego, co Y-grek dotychczas o nim myślał; nie jest to jednak warunek wystarczający. Drugim warunkiem niezbędnym dla śmieszności jest brak identyfikacji śmiejącego się z przedmiotem tego śmiechu — w przeciwnym razie bowiem owo raptowne obniżenie się, wykazanie słabości itp. może wywołać reakcję solidarności i współczucia, wówczas śmieszność nie zajdzie, lub zostanie osłabiona.

Opowiadano mi, że na pokazie filmu „Kanał” w Kairze publiczność arabska pokładała się ze śmiechu przy kluczowej scenie, w której oddział AK po dramatycznej przeprawie kanałami wychodzi na powierzchnię, nie wiedząc, że wylot obstawiony jest przez Niemców i że wszyscy wpadają w ich ręce; nie sądzę jednak, by świadczyło to o odmiennej konstrukcji arabskiego humoru *au fond*, lecz raczej, że odległość spraw, o których mowa w filmie, zablokowała tym widzom zdolność identyfikacji: świadomość, że oni w tej sytuacji byłiby (co najmniej) tak samo bezradni. Śmiali się tak jak my śmiejemy się ze straszliwych perypetii Mickey Mouse i Buster Keatona.

Wspólnym mianownikiem oceny pozycji X-a w różnych sytuacjach, a więc porównania tej pozycji z naszą, jest chyba stopień wolności, z jakiej my i nasz „przedmiot śmieszności” korzystamy. Śmiejemy się z osób, które nie wykorzystują w pełni przysługujących im normalnie możliwości. Jeśli przyjmujemy, że nasz „przedmiot” jest nam równy zakresem wolności, a przedmiot ten postąpi w sposób, który oceniamy jako tej wolności niewykorzystanie — z naszego punktu widzenia — zbędne, bzdurne, głupie, śmieszne właśnie — wówczas wybuchamy śmiechem. Człowiek zmuszony do biegu za strąconym przez wiatr kapeluszem bywa śmieszny, ponieważ — naszym zdaniem — sam zawinił, a zatem się z nim nie identyfikujemy; zawinił, bo np. w ogóle miał kapelusz (naszym zdaniem zbędny — zwłaszcza jeśli sami nie mamy), lub ponieważ nie umocował go należycie (a to należało zrobić — my wcisnęliśmy aż na nos), itd. Śmiech zazwyczaj mija, gdy sami musimy gnać za naszym kapeluszem.

Klasycznym przykładem sytuacji komicznej jest przypadek Don Kichota, który spędził całą noc siedząc okrakiem na kamieniu, leżącym na łące — w przekonaniu, że zabrnął po ciemku na górski szczyt, otoczony przepaściami (łąka była podmokła i zrzucała przez niego kamyczki padały bez dźwięku, jak w otchłań). Jak przyzna każdy taternik, Don Kichot zachował się niezwykle rozsądnie — śmieszność jego położenia zachodzi

więc tylko względem obserwatora, posiadającego *exterior knowledge* sytuacji i zakładającego, że „sam nie byłby taki głupi”, że Don Kichot winien był rozejrzeć się, gdzie jest, jeszcze przed zmrokiem, itp. Zauważmy, że sedno tej sytuacji — zdeterminowanie działania przez brak odpowiedniej informacji — jest takie samo w wypadku Romea, zabijającego się nad ciałem martwej, jak sądzi, Julii. Różnica między komedią a tragedią leży więc w nastawieniu widza — w jego zdolności identyfikacji, sterowanej jego oceną tego czy determinowanie (= ograniczenie wolności) działania jest obiektywnie konieczne (tragedia), czy zawinione przez samego bohatera (komedia).

Wyrażenie „obiektywnie konieczne” może wywołać protesty filozofów, podkreślam więc, że chodzi tu o subiektywną, w gruncie rzeczy, estymację tej konieczności; o to co uważamy za dostępny nam, jako przeciętnym ludziom, zakres wolności (w dziedzinie zdobywania informacji, sprawności intelektualnej i fizycznej, etc.). Często zakres ten przeceniamy, np. śmiejąc się na komedii filmowej ze zmagañ Harolda Lloyda z łódką nad wodospadem — zapominamy wówczas, że przeciętnie jesteśmy dość sflaczali, a zatem że my sami w tej sytuacji leżelibyśmy już dawno na dnie wodospadu (co byłoby tragedią!).

Zaproponowane ujęcie śmieszności zdaje się sugerować, że śmiech jest przejawem dość nieładnej strony natury ludzkiej: *Schadenfreude*, wywyższania się nad innych, etc. Chyba nie tylko. Zauważmy, że drwina jest odwrotnością podziwu: śmiejemy się z kogoś lub czegoś, co ujawnia ograniczenia wolności; podziwiamy to, co uosabia większą wolność: odwagę, zręczność, rozum, nawet pieniądze. My sami zazwyczaj plasujemy się w sferze neutralnej tego co „normalne”, tzn. ani śmieszne, ani imponujące. Śmieszność jest w pewnym sensie poniżej tej strefy, podziw — powyżej. Zauważmy, że podziw blisko sąsiaduje ze strachem: coś, co nas znacznie przewyższa, może nam zagrazić. Wolność większa od naszej może każdej chwili pochłoniąć naszą mniejszą wolność. Toteż raptowne zmniejszenie tego potencjalnego zagrożenia, redukcja cudzej wolności, powiększająca wolność naszą — przynosi ulgę. Nagle jest na świecie bezpieczniej, lepiej — i śmiejemy się, jak syte niemowlę. Nie np. nie sprawia większej satysfakcji jak wiadomość, że człowiek uchodzący dotychczas za uosobienie wszystkich cnót śmiertelnych — a zatem zagrożenie i kompromitacja naszych własnych niedoskonałości — urząnął się, skandalicznie poprowadził i nabawił choroby wenerycznej. Nasz uprzedni podziw lub strach

stanowią wciąż jeszcze skuteczną barierę dla identyfikacji, a więc wyrozumienia i współczucia, natomiast pojawiła się ulga — że opancerzony superman okazał się balonem, z którego uszedł gaz. Śmiejemy się.

Ironia jest czynną formą szyderstwa. Polega na pozornym udziale w śmieszności, prowizorycznym zredukowaniu własnej wolności do poziomu adwersarza, zstąpieniu w śmieszność, by ją tym lepiej wyreżyserować. Pozorność współudziału zazwyczaj bywa zaznaczana jakimś mrugnięciem w stronę obserwatorów, np. za pomocą przeszarżowania, nadmiernej skwapliwości, itp. Mrugnięcie znaczy: „my tak tylko, dla hecy”. Przy częstym powtarzaniu się ironii mrugnięcie może być coraz mniej zaznaczane, w końcu może go nie być zupełnie — bo obserwatorzy już przeszli na stałe na „odbiór ironiczny”. W tym wypadku wszystko będzie hecą, bo każdy gest inicjatora będzie uważany za „tylko tak, dla hecy”. Fernandel musiał kiedyś opuścić pogrzeb swego przyjaciela, ponieważ uczestnicy uroczystości zaczęli na jego widok chichotać.

Możliwe jest takie utrwalenie ironicznego odbioru, że nawet udział inicjatora stanie się zbędny — i każda sytuacja stanie się parodią samej siebie; cokolwiek dostrzeżemy, objawi nam się jako niekonieczne, kontyngentne, uwikłane i dziecinne wobec jakiejś hipotetycznej autonomii Koniecznego Bytu. Świat zmieni się w swą własną karykaturę. Karykatura polega przecież na zaakcentowaniu formy, a forma jest ograniczeniem, zamknięciem w „takości-a-nie-inności”. Uwydatniając w karykaturze czyjś nos, podkreślamy jego — nosa — i tym samym jego właściciela — skrępowanie, zafiksowanie potencjalnie nieskończonej różnorodności wszelakich nosów w jedną tylko — niekonieczną przecież — formę. W gruncie rzeczy cokolwiek jest w jakiejś tam postaci, mogłoby być równie dobrze w innej, lub mogłoby tego nie być w ogóle — konieczność bytu jest nierozstrzygalną hipotezą; a więc sam fakt istnienia może się wydać śmiesznym skrępowaniem, a nieświadomość tego stanu rzeczy u jego przedmiotów — zabawną naiwnością. Docieramy tu do kresu, który wyzyskał Jacques Tati w swym filmie „Playtime”: nie się w nim nie dzieje, kamera rejestruje tylko fakt istnienia takich-a-nie-innych ludzi, demaskując kontyngentność ich bytu tak sugestywnie, że jeszcze po wyjściu z kina „rejestr ironicznego odbioru” się nie wyłącza i parskamy śmiechem na widok zwykłych przechodniów.

Warunkiem tego nastawienia — pańśmieszności, jakby to można nazwać — jest sytuacja bycia wyłącznie obserwatorem:

normalna w kinie, nienormalna w życiu. Toteż na co dzień potrzebujemy lekkiego prztyczka, który by zwrócił uwagę na śmieszność, inherentnie zawartą we wszystkim co istnieje; przyzwyczajenie bowiem przytępia wrażliwość na formę. Często wystarczy jednak drobne tylko przesunięcie, np. kłozet ze złota, zamiast z fajansu (pomysł Lenina), lub Świnia Pancerna w miejsce glinianej świnki-skarbonki (pomysł Mrożka), abyśmy odczuli rozmiar uwikłania (= braku wolności) tych przedmiotów w — niekonieczne przecież w sensie absolutnym — kształty, role i funkcje.



Nie jest odkryciem stwierdzenie, że twórczość Mrożka i jego typ humoru wywodzi się prosto z Polski. Zne okoliczności sprawiły, że surrealizm w Polsce powojennej osiągnął bruku. Nie mam na myśli tylko tzw. nonsensów administracyjnych itp., lecz całość atmosfery w PRL. O zachwianiu poczucia normalności świata i rozluźnieniu związku słowa z rzeczą pisze wiele Staliński w „Cieniach w pieczarze”, powtarzać więc tego nie trzeba. Zwróćmy jednak uwagę, jak bardzo rozpleniły się tam różne pochodne śmiechu, choć odruch ten już niewiele ma wspólnego z zachowaniem sytego niemowlęcia.

Powiedziano wyżej, że śmiech jest objawem ulgi; rozpowszechnienie śmiechu w sytuacjach trudnych jest normalnym odruchem obronnym, adaptacją do trudności przy pomocy sztucznych nieco, ale bądź co bądź — ulg. Sytuacje łatwiejsze nie wymagają tyle śmiechu — lub raczej: nie takiego śmiechu — i dlatego np. Zachód w oczach przybysza z Polski wydaje się nudny i „bez fantazji”.

W Polsce śmiech brał się po wojnie z dwóch źródeł. Jednym jest to, co można by nazwać „humorem okupacyjnym” — śmianie się z ciemieńców osłabia ich grozę i łagodzi strach przed nimi. Tu należą kawały o Rosjanach, kolejnych figurach politycznych, etc. Drugie źródło otwarło się właściwie dopiero po wojnie, wraz z rosnącym poczuciem ubezwłasnowolnienia, spędzania na co dzień, bezsilności — a więc z mimowolnym wrażliwieniem na własną śmieszność, lub nawet — co gorsze — autopogardą. Polski humor nabrał cienkości i subtelności, kojarzonej dawniej tradycyjnie z humorem żydowskim — a więc powstał humor typowy dla ludzi uwikłanych w sytuacje narażające ich na częste upokorzenia, a zarazem tego uwikłania świadomych. Esencją tego humoru jest autoironia, która rów-

niez ma funkcję obronną: obrony naszej godności osobistej. Autoironia ma na celu neutralizację, a nawet obrócenie drwiny obserwatora przeciw niemu samemu: „uważasz że jestem śmieszny — ale sam wiem o tym, więc jestem na tym samym poziomie co ty — więc przestaję być śmieszny — a nawet odwrotnie: to ty dałeś się nabrać, sądząc, że jestem tak naiwny, że...” etc.

Tylko w atmosferze takiego humoru mógł powstać i zostać prawidłowo odebrany arcy-dowcip Wilama Horzycy z czasów szczytowego nasilenia stalinizmu: „*Stalin — to wielkie dziecko...*”. Można by rzec: w tym dowcipie jest już zawarty cały „problem Mrożka” — gdyby nie oznaczało to zastępowania jednej intuicji drugą. A właśnie nie o intuicje, a o zrozumienie w tych refleksjach chodzi.

Otóż te dwa źródła wydały nie tylko pewną ilość dobrych dowcipów, ale przede wszystkim wytworzyły stały odruch „odbioru (i nadawania) ironicznego”. Częściowo z konieczności, częściowo z upodobania wytworzył się i utrzymuje zwyczaj porozumiewania się niedomówieniami, aluzjami, „mówienia przypowieściami”. Każda wypowiedź stała się potencjalnie wieloznaczna: bo można ją wziąć *prima facie* lub ironicznie, do wyboru. W niektórych kręgach *sit venia verbo* intelektualnych mania ta przeszła normalne granice i wręcz nie wypada mówić o czymkolwiek wprost i na serio, bo naraża to na podejrzenie o prostoduszność i „brak inteligencji”. Drobnym lecz charakterystycznym przykładem tej orientalizacji duchowej — bo cała ta zabawa słownomyślowa jest typowo orientalna, por. choćby Biblię — może być rozpowszechniony ponad rozsądną miarę obyczaj stosowania co krok cudzysłówów. Ponieważ w podminowanym świecie każda rzecz może każdej chwili wylecieć w powietrze — lepiej się nie angażować. To nie ja mówię, to kolega; ja tylko cytuję... W razie jakiegokolwiek eksplozji zawsze można zrobić minę, jakby się ją już od dawna przewidywało. „*Nas z Krakowa nie nabiorą. Krupczatowski. Trzetrzeviński*”.

Stąd też gust do stylizacji, pastiszu, *fin de siècle'u* — do świata w cudzysłowie. W tej atmosferze tzw. typ humoru Mrożka wisiał w powietrzu, i nie wyczerpał go Gałczyński — jednak zbyt mało intelektualny. Nie twierdzę, że w Polsce roiło się od Mrożków — na skryształowanie tego widzenia świata w dokonanie trzeba było jego miary talentu — ale roiło się i roi od dobrych czytelników. „A to nastraja i to podnieca” — mówiąc słowami Tuwima.

Nie chcę tymi stwierdzeniami umniejszyć mrożkowej zaślugi

— jego ogromną zasługą jest postawienie na ten właśnie „cerebralny” składnik atmosfery, o której mowa — chcę tylko podkreślić, że twórczość Mrożka ma więcej normalnych, tzn. w realnym świecie tkwiących korzeni, niż się to na pierwszy rzut oka wydaje, zwłaszcza na bardziej do jednoznaczności przyzwyczajonym (= „naiwnym”) Zachodzie. Świat Mrożka jest pod wieloma względami projekcją świata polskiego: przeciętnego Polaka nie zaskakuje nadmiernie fakt, że w skromnej nawet łazience może załęgnąć się tygrys, w sposób właściwie wynikający z tkwiących w naturze rzeczy możliwości („*drogą ewolucji z wysoko zorganizowanej pasty do zębów*” — *vide* „Męczeństwo Piotra Oheya”). że Król Edyp każdej chwili może, bez względu na wiek, zasługi i nieapetyczność, zostać wypier...lony (*vide* „Vatzlav”), i że „ci, co mnie niosą” zawsze mogą postawić kanapę przy drodze i przestać nieść („Ci, co mnie niosą”). Alegoria — lub to co przywykło się traktować jako alegorię — może pozostać nawet nie w pełni przekładalna na język codzienny (jak choćby owo „niesienie”); w tej tonacji nie będzie dysonansem. Mało kto będzie domagał się wyjaśnień „co autor miał na myśli”. A to dobrze i źle zarazem. Źle, bo utrwała pewne stereotypy. Jednym z nich jest sąd, że Mrozek jest satyrykiem. Nie jest to moim zdaniem słuszne; może: już nie, może: nie tylko.

Mrozek pisze właściwie ironiczne bajki. Bajki te bywają podobne, lecz bynajmniej nie tożsame z „otaczającą nas rzeczywistością” (cudzyśłów przywieziony z Polski). Bajki te ociekają drwiną z ludzi, ich spraw i zachowań, ale nie jest to ich głównym celem — satyra jest w pewnym sensie produktem ubocznym, o czym niżej. Te sprawy i zachowania zostają wydrwione przez sam fakt, że znalazły się w ironicznym kontekście — zauważmy, że Mrozek rzadko szarżuje — a znalazły się tam jako elementy kompozycji, nie zaś obiekty „chłostania biczem satyry”.

Ironiczność — owo mrugnięcie do odbiorców — uzyskuje Mrozek przez sięgnięcie do rzeczy skądinąd znanych, które stają się groteskowe dopiero przez zmianę położenia w świecie, por. np. stylizację językową bohaterów — ich kwestie „same w sobie” są często „normalne” i w innym kontekście wzięte stałyby na serio. Jest to ożywienie archetypów: odnajdujemy je już w „Alicji w Krainie Czarów”, gdzie ożywają postacie znane wszystkim angielskim dzieciom z dziecinnych wierszyków; por. u Mrożka choćby tytuł „We młynie, we młynie, mój dobry panie” (nie mówiąc już o stylizacji językowej tego

opowiadania!), metaforę „Indyka” i liczne archetypy ludowo-obsceniczne (jak „bicie konia” w „Kynologu”, czy wspomniany już los Króla Edypa).

Można sobie wyobrazić sztukę Mrożka, osnutą np. na wierszyku:

*Siała baba mak — nie wiedziała jak;
Dziadek wiedział, nie powiedział,
Za to potem w kozie siedział.*

Sądzę, że Mrozek potrafiłby z tego wyczarować rodzaj groteskowego „Procesu” Kafki (przemówienie Prokuratora na rozprawie Dziadka: „... *jednostka, uprawiająca nie tylko zbrodniczy sabotaż gospodarczy, hamująca postępy agrotechniki w naszej ojczyźnie, lecz i czynnie występująca przeciw rosnącej aktywności zawodowej kobiet, która...*”), wywołujący nie tylko tzw. salwy śmiechu, ale i stale w jego świecie obecny dreszcz grozy.

W tym właśnie miejscu kończy się przejrzystość *Kunstgriff*ów, a zaczyna „przedziwna sztuka”, polegająca na takim dozowaniu obu komponent śmieszności: kompromitacji i nieidentyfikacji, by rzecz utrzymać w stałej ambiwalencji. Na „Karolu” np. wręcz ciarki chodzą po kościach i nie wiadomo, czy Okulista nie staje się chwilami postacią z greckiej tragedii. *I mean it.*

Temu służy też mrozkowa precyzja psychologiczna: opis np. kłopotów psychicznych człowieka ubranego, lecz w skarpetkach tylko, który znalazł się nagle w nieznanej okolicy, jest tak celny — i tak znany każdemu, choćby ze zmorowatych snów (u Mrożka jest dużo z techniki marzeń sennych!), że nieuchronnie nasuwa się myśl o tym, że i n a m się to może każdej chwili przytrafić. Narrator z opowiadań Mrożka jest Józefem K. — tyle, że w pierwszej osobie.

Śmiejemy się, ale śmiejemy się z siebie — na wyrost. Toteż ten śmiech nie przynosi ulgi. Przeciwnie: odkrywają się nowe obszary możliwego uwikłania, a my już wiemy, że śmiech nie jest żadną *katharsis*.

By zbliżyć się do tego, co jest „*pod tym ostatnim śmiechem, na samym spodzie*”, posłużmy się słowami narratora z przepięknego — tak po prostu — opowiadania „We młynie”: rzeka przyniosła zwłoki wszystkich, którzy kiedyś, jakoś, weszli w jego życie, on je pogrzebał, aż tu rzeka przynosi jeszcze jedno ciało: jego własne.

„Wobec tamtych znajomych, których do tej pory przynosiła

rzeka nie miałem dotąd poczucia winy, najwyżej odczuwałem coś w rodzaju obowiązku, żeby z nimi coś potem zrobić, obowiązku, którego zresztą [...] nigdy nie udało mi się ani wystarczająco określić, na czym on polega, ani tym bardziej zadawalająco wypełnić. Ale co do ich początku, jeśli za początek przyjmiemy to, skąd się brali tam, w górze rzeki, nie miałem z tym nic wspólnego. To rzeka topiła ich, przynosiła, ja tylko czekałem na nich przy słuzie i to wszystko, pod tym względem przynajmniej miałem czyste sumienie. Ale teraz okazało się, że ja też tam kiedyś byłem, tam, w górze rzeki, jaką więc miałem gwarancję, że nie brałem udziału w tym co się tam działo, a na skutek czego oni ku mnie płynęli, martwi? Co ja tam robiłem, jak się zachowywałem?? Jeżeli nawet nie byłem współnikiem tego spławiania, a skąd to wiadomo, to czy broniłem ich, próbowałem ratować? Jaka tam była moja rola, czy całkiem czysta, niewinna...

[...]

Nie, nie bałem się niestety mojego trupa, ale bałem się teraz czego innego — tego właśnie, co działo się w górze rzeki. I nie tylko ze względu na moją niewinność. Bałem się całkiem po prostu tego, co sprawiło, że zatopiony, spławiony, zostałem także i ja. To naturalne: dopóki chodziło o innych... A musiało to być coś ode mnie — i od nich — niezależnego — bo przecież nie do pomyslenia było, że to ja sam, naumyślnie, wrzuciłem siebie do wody, tam, w górze, a potem pobiegłem szybko w dół, szybciej niż prąd, żeby na siebie oczekiwać i siebie wyłowić. Coś mnie wrzuciło, więc coś, co nie było mną, więc czego musiałem bać się przez odwrotność tej samej zasady, na której nie bałem się swojego swojskiego trupa.

Mój trup był okrętem, na którym przypłynął strach i poczucie winy. Smętni pasażerowie.

Jeszcze co do winy, łatwiejsza sprawa. Przyszło mi do głowy, że mogę ją odkupić strachem. (Ale czym odkupić strach?)”



Zatrzymajmy się przy tych słowach: wino i odkupienie. Są to pojęcia kluczowe dla tego, co potocznie nazywa się problematyką moralną, z nią zaś wiąże się *gros* literatury od pewnego poziomu wzwyż. Problematyka moralna, czyli: zagadnienia dobra i zła, czyli: pewna klasyfikacja zjawisk. Powiem od razu do czego zmierzam: do wykazania analogii między dwoma „ogłą-

dami” świata: moralnym i — brak na to terminu: — z punktu widzenia „śmieszności”, *ridicULARIA*.

Podniosłem wyżej relatywność właściwości bycia śmiesznym — jest to bowiem atrybut przedmiotu przez kogoś wartościowanego. To samo odnosi się do kwalifikacji „dobry” i „zły”. Z góry przyjmuję zarzut tzw. relatywizmu moralnego: kwalifikacja „dobry/zły” jest względna, bo wbudowana w nasz język stanowi jedynie skrót formuły „X jest dobry dla (czy: z punktu widzenia) Y” — za Y można podstawić jednostkę („Jak Kali ukraść krowę, to dobrze...”), jakąś grupę („dobre dla narodu, (partii, ludzkości)”), lub metafizyczny absolut — Istotę Najwyższą, Historię, etc. Trudność leży w tym, do czego relatywizować. Zdawał sobie z tego sprawę Kant, opierając swój kategoryczny imperatyw na relatywizacji względem człowieka w ogóle — bez rozbicia na „ja”, „ty”, „on”. To samo wyraża starsze sformułowanie: „miłuj bliźniego swego, jak siebie samego”, a także przysłowie: „nie czyni drugiemu, co tobie niemiło”.

Rozwodzę się nad tym dla podkreślenia wagi zasady identyfikacji w przyjętych systemach moralności. Identyfikacja zaś wyznacza zarówno obszar tego co „dobre lub złe” — Y-grek ocenia tu postępowanie X-a względem drugich, t a k i e h j a k o n s a m ; jak i tego co „imponujące lub śmieszne” — ocenia on postępowanie X-a względem siebie samego z punktu widzenia tego co jest „normalne” — dla Y-greka i innych t a k i e h j a k o n (normalność jest przeciętną). Nie trzeba dodawać, że obie dziedziny zajmują się oceną sposobu korzystania z wolności.

Te dwa podziały mogą być niezawisłe: ktoś może być zakwalifikowany równocześnie jako „dobry” (*plus* na pierwszej skali) i „śmieszny” (*minus* na drugiej skali); np. ktoś, kto dał się naciągnąć na zbędną jałmużnę.

Obydwie skale wartościowania zjawisk — chciałoby się rzec, i mawia się: instynkty — stanowią normalne wyposażenie normalnego człowieka. Obydwie pełną w społeczeństwie funkcję normatywną: by zostać pełnoprawnym członkiem jakiejś grupy, trzeba zdać egzamin (zazwyczaj automatyczny) zarówno ze swej „nie-złości” jak i „nie-śmieszności”. Funkcjonalnie pierwszy egzamin jest ważniejszy: „złość” jest bowiem postawą aktywną i może szkodzić grupie, podczas gdy śmieszność jest bierna i dotkliwa tylko dla jej nosiciela. Stąd nierówna pozycja obu skal: moralności i owych *ridicULARIA*. Nic więc dziwnego, że większa waga społeczna spraw etycznych i ich odbicia w świadomości (problemy winy i odkupienia) przeniknęła i do literatury.

Nawiasem wtrąć, że negatywną stroną tej bujności śmiechu w PRL, o jakiej wspomniałem wyżej, jest dość wyraźne naruszenie tej naturalnej hierarchii: dobry kawał w pewnym sensie — i w oczach pewnych ludzi — o d k u p u j e niedobry postępek; dosłownie można się w y k u p i ć z pewnych wątpliwych moralnie pociągnięć.

Literatura winna chyba zachowywać hierarchie istniejące w życiu. Ale domagamy się też od niej pełności. I z tego punktu widzenia eliminacja lub niebranie pod uwagę *ridicularia* jest zubożeniem. Dam przykład takiego zubożenia.

U Kierkegaarda — chyba w „Pamiętniku uwodziciela” — jest scena, w której narrator (autor) wypływa samotnie łódką na morze, po czym — jak opowiada — kładzie się na jej dnie (nie zakotwicząc) i patrząc w rozgwieżdżone niebo snuje refleksje, których jakości czas do dziś nie podważył i figurują w dziełach różnych egzystencjalistów, przeważnie francuskich. A ja, czytając, nie mogłem się skupić, bo przeskadzał mi obraz brodatego pana w surducie (wiek XIX) na dnie łódki, gdzie zazwyczaj znajduje się trochę wody; a poza tym — jak on wpęłzył pod ławeczkę? a jeśli nie było ławeczki, to jak wiosłował, i w ogóle — co z łódką, przecież zdryfuje?! Piszę o tym nie dla wygłupu, tylko dla zilustrowania potrzeby (instynktu!) uzględniania i tej kategorii rzeczywistości.

Powie kto, że nie potrafię wczuć się w XIX-wieczną konwencję, która śmieszności nie uwzględniała, a jeśli tak, to osobno, jako „humorystykę”. Ale przecież rozwój literatury jest właśnie zmianą konwencji, a chyba jedną z głównych funkcji społecznych — a także tzw. poznawczych — śmieszności jest zapobieganie wrastaniu konwencji w życie (w tym sensie jak paznokcie mogą wrastać w skórę). Uświadczenie sobie nadmienej „takości-a-nie-inności” np. stylu czy poglądów uświadcza nam, że posługujący się nimi uwikłał się (tj. zaczyna być śmieszny) i że pora na coś więcej.

Tym „czymś więcej” XX-wiecznej literatury jest chyba właśnie wprowadzenie ironii i rzeczy pokrewnych nie jako ozdobnika, lecz jako uzupełnienia. Gombrowicz napisał gdzieś w swym „Dzienniku”: *Domagałbym się cnót nie budzących śmiechu*. Coś podobnego wyraził przed nim Irzykowski, podnosząc wartość „cynizmu” Witkacego, którym ten poddawał wszystko próbie na wytrzymałość.

Cudzystów przy słowie *cynizm* zaznacza mój sprzeciw przeciwko nazywaniu tak postawy uwzględniania śmieszności. Jeśli słowo „cynizm” znaczy cokolwiek — nie zaś, jak utrzymuje

jeden z mych przyjaciół, zostało jedynie wymyślone przez obłudników — skłonny byłbym je kojarzyć z postawą wyłączenia obu instynktów: i moralnego, i „śmiesznego”.

Irzykowski — Witkacy — Gombrowicz — i Mrozek, dodajmy od razu; polska literatura nieźle obrodziła przedstawicielami — i współtwórcami — tego *novum*: uzupełnienia o wymiar ironiczny. Każdy z nich wniósł coś swojego: Irzykowski — wizję świata „pałubicznego”; Witkacy — fantastykę jako instrument poznania rzeczywistości, nie zaś wehikuł ucieczki przed nią; Gombrowicz — świadomość obiektywnego istnienia tego *pomiędzy*, które wytwarza się wśród ludzi. Wszystkich ich łączyła wrażliwość na śmieszność — i nawet zamiłowanie do kawałów. (Dla przypomnienia: bohater „Snów Marii Dunin” Irzykowskiego martwi się gdzieś na marginesie, ponieważ mu „stłuczono cenną umbrę, dar hrabiego Umbrii”).

Mówiąc, że Mrozek jest spadkobiercą i kontynuatorem tych trzech, mam na myśli nie „wpływołogie” (choć kwestia wpływów Gombrowicza jest otwarta — osobny rozdział w monografii, która Mrożka niewątpliwie nie minie!) — a właśnie parantele i spadek.

„Pałubiczność”, fantastyka, ferdydurkowatość u Mrożka — to spadek, choć rzeczy te dotarły raczej drogą osmozy, a nie wybrane zostały świadomie z odpowiednich ksiąg. Chcę przez to powiedzieć, że rodowód Mrożka i jego czytelników należy zapewne cofnąć wstecz — a więc poszukać zawiązków tej surrealistycznej atmosfery, która sprzyja i pisaniu i czytaniu tej twórczości, znacznie wcześniej. Znaleźć je byłoby pewne nietrudno: Witkacy cierpiał na wyraźną obsesję apokaliptyczną, wywiezioną z rewolucji rosyjskiej; Gombrowicz — jak wskazał Miłosz — był prostą nieomal konsekwencją anachronizmów socjalnych (dwór polski!); Irzykowski — zapewne — takichże anachronizmów kulturalnych i obyczajowych, *vide* jego stałe biadanie nad „wtórnością” polskiej literatury. Zadr w świadomości, niepokoj w powietrzu, wrażenia, że świat jest podminowany — jak się zdaje nigdy w polskim życiu nie brakowało, choć nie zawsze przenikały do literatury.

W wypadku twórczości Mrożka nie tylko przeniknęły, lecz wypełniły ją po brzegi.



Powiedziano wyżej, że zasadniczym rysem tej drogi rozwojowej literatury, na której znalazła się twórczość Mrożka, jest

nałożenie kategorii *ridicULARIA* na prostą klasyfikację „dobry-zły”. Mieści się tu zarówno wspomniana uwaga Gombrowicza o „enotach nie-śmiesznych”, jak i spostrzeżenie Irzykowskiego, że *człowiek głupi nie może być naprawdę dobry*. „Głupota” w tym ujęciu nie ma charakteru obelgi — można ją zastąpić wyrażeniem „niepełna świadomość”. W tym nowym „ogłędzie” świata, o którym tu mowa, ta strona kondycji ludzkiej nabiera wagi (i nabrzmiewa konsekwencjami) grzechu pierwotnego — choć nie wszyscy (właśnie z uwagi na charakter „nieświadomości”) zdają sobie sprawę z jego istnienia. Proponuję rozważenie następującego fragmentu refleksji narratora z „Monizy Clavier”, patrzącego na Monizę i równocześnie na plakat, który ją przedstawia:

„... niższość, gorszość prawdziwej Monizy od jej wyobrażenia uratowała częściowo mnie i ją. Bo jednocześnie z owym plugawym zawstydzeniem i złością powstał we mnie bunt przeciwko tyranii tamtej, z włosami rozsypanymi na murze, ze śnieżnym uśmiechem i czerwonymi wargami. Potrzeba odnalezienia się wobec jej przemocy, jej przyciągania równie silnego, jak jej nieosiągalność. Kto wie, czy nie odezwała się we mnie solidarność żywej istoty, równie skazanej, bo tak samo żywej, jak ta, co stała przede mną. Może właśnie jej bezbronność wobec tamtej rywalki idealnej mnie wzruszyła — i to, że tylko ja sam wiedziałem o tej bezbronności. Poczułem się więc zobowiązany, jak człowiek który, zaskoczony w górach przez burzę, uświadomi sobie, że jest najsilniejszy spośród swoich towarzyszy i chcąc nie chcąc musi wyprowadzić siebie i drugih z nieszczęścia. W tej sytuacji we troje nie było nikogo poza mną, kto by musiał wziąć na siebie odpowiedzialność. Moniza żywa o niczym nie wiedziała, Moniza z plakatu była poza światem żywych i uśmiechała się tylko. Pozostawałem ja sam”.

Zdają sobie sprawę z elementu bezczelności, zawartego w wyszukiwaniu cytatów i przedstawianiu ich autorowi do zdyskontowania — nie twierdząc więc, że jest to deklaracja ideowa Mrożka. Ale fakt, że te słowa o solidarności i odpowiedzialności zostały napisane dowodzi, że pod „tym ostatnim śmiechem, na samym spodzie” kryje się coś innego, niż jeszcze jeden śmiech, ostateczny. Bo w tym wypadku — nie zostałyby napisane. Drwina, śmiech — i związane z nimi okrucieństwo (= odmowa identyfikacji, w s p ó ł czucia) — tracą na tym tle swój charakter *person to person*. Śmiech jest tylko jedną z możliwych reakcji na coś bardziej zasadniczego, na coś, co dzieje się *tam*, w *górze rzeki* i dotyczy jednakowo wszystkich istot *tak samo*

skazanych, bo tak samo żywych. Rzecz idzie po prostu o To Co Jest.

Mroźek jest jansenistą. Dla jansenisty świat jest zawsze ustawiony „za nisko” względem jakiegoś przeczuwalnego stanu idealnego, człowiek — zawsze poniżej Bóstwa, jedyne go bytu adekwatnego, a więc godnego; zatem nieadekwatność i niegodność są normalną kondycją rodzaju ludzkiego, a jedyną nadzieją — Łaska. W mroźkowym świecie nie ma zaś łaski — jedynie wszechogarniające uwikłanie. Śmiech jest alternatywą rozpacz. Toteż nie dziwnego, że ten śmiech nie jest radosny.

Kondycją człowieka jest „heteronomiczność” — człowiek jest wprowadzie sam (*vide* absolutną samotność narratora mroźkowych opowiadań), ale nie stanowi samoistnej „essencji”: do jego istoty należy bowiem nie tylko to, czym jest dla samego siebie, ale i to czym jest dla innych; a także to (kolejne odbicie w lustrze), czym sądzi, że jest dla innych, itd. Poprawiając jedno odbicie, psuje tym samym drugie; równowaga (czy też: autonomiczność) jest z natury rzeczy wykluczona; oddajmy głos samemu Mroźkowi:

„O ile można odmierzać sobie stopień uwagi udzielanej nam przez ludzi: kochają, lubią, szanują, o tyle z miejscami sprawa ciężka. Prawdopodobnie w ogóle nas nie dostrzegają, ale kto ich tam wie. I może właśnie ta niepewność zmusza nas do wysiłku, do popisywania się przed tymi miejscami, może dlatego tym bardziej łakniemy z nimi pobratania. Można założyć, że uda się nam uzyskać najwyższe napięcie i najbardziej pochlebny gatunek uwagi ku nam ze strony wszystkich ludzi na świecie. Zostawszy królem świata nie mamy już nic do roboty, jak tylko spakować dostatnie walizki i pojechać do jakiegoś miejsca, na którym nam szczególnie zależy, żeby nas uznało, do miejsca, któremu niegdyś przysięgliśmy rewanż. Niekoniecznie muszą to być piramidy, albo kolosalne wodospady. Może to być jakiś niczym nie wyróżniający się, ale jednak osobliwy, prowincjonalny park, zapamiętany dla jakichś przyczyn jeszcze z dzieciństwa, albo z lat późniejszych. Jakaś ulica, albo pagórek, za którym trochę inaczej niż zwykle zachodziło słońce. Tam dopiero zaczynają się podboje. Stańmy, usiądźmy, ustawmy się bokiem, tak, owaś, lewa noga naprzód, a to prawa — i nic, albo ściślej mówiąc, nic nie wiadomo. Trzeba by coś uchwycić, nad czymś się zastanowić, a tu nie wiadomo nawet dokładnie nad czym. Nie ma już dookoła ludzi, nawet my sami wydajemy się sobie kłopotliwi. Jak tu mówić o miłosnym zawojowaniu, o sprzymierzeniu się, kiedy nagle my sami zaczynamy sobie

zawadzać, my sami dla siebie zaczynamy być tym małym kuzy-nem panny, który siedzi z nami i z nią razem w tym samym pokoju i chciałoby się dać mu parę groszy na kino. A jeżeli się usuniemy, to nas nie będzie. Trudna sprawa.

Może są ludzie, którzy nie zapędzają się aż tak daleko. Jednak jest to różnica tylko w dalekowzroczności pożądań, nie w samych pożądaniach. Takim chyba jest lepiej. Nie widzą, że nawet gdyby udało im się załatwić sąsiadów, to i tak czeka ich następnie kłopotliwa przeprawa z kamieniem, albo z jakąś mizerną kupą patyków”.

(„Moniza Clavier”)

Zależność od Formy — tak akcentowana już u Gombrowicza — zostaje tu doprowadzona do ostatecznych konsekwencji, absolutnego i nieodwołalnego wszechuwikłania. Bo nie chodzi tylko o świat zewnętrzny: wszak samo życie jest towarzysze-niem własnemu trupowi, który w niewiadomych okolicznościach został s p ł a w i o n y (por. *Geworfenheit* Heideggera!) — „tam, w górze rzeki”. Skoro więc można w ogóle mówić o wol-ności — a starałem się podkreślić związek tego pojęcia zarówno z etyką jak ze śmiesznością — to jest nią tylko ten ruch, wę-drówka za unoszącym nurtem.

„Bo rzeka przecież płynie i nie kończy się tutaj, przy mły-nie. Nie wiem, gdzie jest jej ujście, ale też nie wiem, gdzie jest jej początek. a mimo to tu jestem. Więc mogę być i tam. Idąc za rzeką, która poniesie moje ciało, nie będę już wprost zależny od mojego ciała, bo ono, więc i ja, my dwoje, będziemy jednak o zależni od rzeki. Więc ona nam będzie Arką Przymierza. I ja dokądś dojdę i ono dokądś dopłynie.

Zapewne, względna to swoboda. Ale czy nie lepiej być już zależnym od ruchu, niż od nieruchomości? Od rzeki, niż od trupa?”

(„We młynie, we młynie, mój dobry panie”)



Cheąc zobrazować „kondycję uwikłania”, wspomniałem o lustrach. Istnieje rysunek Addamsa — amerykańskiego „czar-nego” humorysty — przedstawiający bardzo zwyczajnego klienta na fotelu bardzo zwyczajnego zakładu fryzjerskiego. Przed nim i za nim wiszą lustro, odbijające twarz i tył głowy; te odbicia powtarzają się w przeciwległych lustrach, te również, itd. — powstaje niekończący się szereg malejących głów klienta

z tyłu i *en face*; i oto w pewnym miejscu tego szeregu, na miejsce kolejnego odbicia, wskakuje nagle przerażająca Morda... Wydaje mi się, że obrazek ten mógłby ilustrować istotę mroźkowego Zakładu.

Tyle, że Morda nie pojawia się w nim wyłącznie dla kawału. Ona jest częścią struktury świata. Świat u Mrożka jest pozornie wichrowaty (w sensie geometrycznym), tzn. brak w nim wyraźnego zenitu sensu, słuszności, „tak trzeba”. Ale nienaruszony pozostaje drugi kierunek: w dół. A więc nie jest to żadna czysta heca: rozszerzony przez fantastykę świat „na powierzchni”: np. możliwość polowania w łazience („Ohey”) czy cudowne rezultaty „natężenia się” („Moniza”) są tylko dodatkową okazją kompromitacji mroźkowych bohaterów. *Au fond* postępowanie ich i konsekwencje tego postępowania są „normalne”, tzn. takie, jak w poza-mroźkowym świecie. Głupiec pozostaje głupcem, łajdak — łajdakiem, a niesprawiedliwość — niesprawiedliwością. W tym właśnie sensie mówiłem o „nałożeniu” kategorii ironii na kategorie moralne (w szerokim znaczeniu).

Przestrzeń, w której nie ma zenitu, tylko nadir, ma formę leja. Taką formę ma mroźkowy świat i to tłumaczy m.in. dlaczego w tej twórczości akcja ma charakter drugorzędny: dla „dziania się” wystarczy lekkie tylko starcie ludzi uczepionych ścian leja, aby zaczął się samorodny ruch, osuwanie w dół, *regressus ad ridiculum*. Pointa zaznacza się gwałtowniejszym przechybem, spadnięciem — rzekłbym: na mordę — w jakąś chamską sytuację. Niższosc, gorszosc, głupszosc — ale nie „zielone i niedojrzałe” jak u Gombrowicza, a dotkliwie i upokarzające — stanowią prawie nieodmiennie punkt docelowy dramatów i opowiadań Mrożka. Nora pod schodami wyznacza właściwą realność świata dla narratora „Monizy Clavier”; arcyzawile przygotowania, żeby choć trochę p o n i e ś l i rozbijają się o głupi fakt, że trumna okazuje się za krótka („Ci, co mnie niosą”); na list, majstersztyk autoanalizy, a zarazem „zaangażowania w drugiego człowieka” przychodzi odpowiedź: „...*jakby Pan nie mógł posady, to może jakie stare pajacyki dla dziecka, albo jakie palto dla mnie...*” („Dwa listy”); upragnione Niemowlę okazuje się wampirem („Szczęśliwe wydarzenie”).

Na dnie leja czeka Cham. Smierdzący, bijący w razie czego w mordę, autentyczny. Tzw. galeria typów u Mrożka zawiera prawie zawsze jakąś personifikację tępej Łapy ze „Strip-tease’u” — i Wnuczek z „Karola”, Edek z „Tanga” czy Gen. Barbaro z „Vatzlava”, choć nie piastują żadnego Złotego Rogu, w y s t a r c z a j ą jako *endgültige Lösung*.

Złotego Rogu nie piastuje zresztą nikt — w świecie Mroźka nie ma wszak łaski. Tzw. zwyczajni ludzie (np. chłopci w „Vatzlavie”), nawet jeśli się zbytnio nie blamują, opadają na dno jak ziemia okrzemkowa, z której — wiadomo z góry — żadnego dynamitu nie będzie. A ci, którzy „do czegoś dążą”?... Protagonista może być sobie niewinnym szarakiem („Na pełnym morzu”), „niezaangażowanym fachowcem” („Karol”), entuzjastą („Tango”), kanalią („Vatzlav”) — na placu zawsze pozostanie Cham, w myśl zasady, że co z tego, że mądry przegadał kiedy głupi pobił. Cham nie jest demoniczny sam przez się; demonizm leży w sytuacji, która z grubsza ma taką strukturę: działający — w jakikolwiek sposób — protagonista zsuwa się na dno leja, ośmieszając się po drodze swą działalnością, bezsensowną i pretensjonalną wobec faktu, że Cham już tam jest. Cham reprezentuje logikę sytuacji „ot, co jest po prostu”, wobec której wszystko inne okazuje się tylko jakąś formą uwikłania. Ale to nie czyni go Bóstwem. W mroźkowym janse-nizmie nie ma i bóstwa. Cham też jest uwikłany — właśnie w swą chamskość, przyziemność; mówiąc po gombrowiczowsku: jest zamknięty w swej Formie; tkwi przecież na dnie Leja, i my — czytelnicy i widzowie — patrząc nań wiemy, że lej ten jest skonstruowany na zasadzie naszego świata, a więc dno jest właśnie dnem, i ponad nim są przecież... I wtedy właśnie dostrzegamy nas samych, uczepionych ścian leja. I tak tłumaczy się wiew grozy, towarzyszący zawsze mroźkowej „śmieszności”.



„Vatzlav” jest mroźkowym „Kandydem”. Przyjrzyjmy mu się, bo jest reprezentacyjny dla tego, o czym była wyżej mowa. Najogólniej biorąc jest to sztuka o ludzkiej wszawości, wieloimiennej: podłości, tchórzostwie, *Geltungswahn*, lizusostwie, chciwości, itd. — ucieleśnionych w arcywszazru Vatzlavie, ex-niewolniku wyrzuconym po katastrofie okrętu niewolników na obcy ląd. „Obcy, a więc zapewne szlachetny...” Na tym lądzie żyją ludzie i dzieją się różne sprawy: kapitalista Nietoperz pije (dosłownie) krew ludu pracującego, zaś lud pracujący kłóci się ustami swych przedstawicieli o to, kto ma dłuższy strycek na szyi; ślepy król Edyp został strażnikiem moralności i prawa, inaczej — kapusiem, zaś dzieje Jokasty powtarza *à rebours* żona pana Nietoperza, zakochując się w swym synu (który w międzyczasie stał się niedźwiedziem) i porzuca dlań swego pieska pokojowego (który donosi rzecz gdzie trzeba); Sprawiedliwość

okazuje się córką Geniusza, poczętą przezeń z g ł o w y, wraz z doktryną likwidacji ucisku nieposiadających przez posiadających, inaczej — likwidacji posiadających; okazuje się i ukazuje, występując jako stripteaserka pod recytację Deklaracji Praw Człowieka. Dramat, operetka i tragedia — w formie archetypów „Burzy”, „Zemsty Nietoperza” i „Króla Edypa” — splatają się w gąszcz czarnej farsy, przez którą ze zmiennym szczęściem i niezmienną wszawością przedziera się Vatzlav — aż do końca tego najlepszego ze światów i swojej po nim wędrówki. Świat ów kończy „wyzwolenie” przez armie Generała Barbaro, wiedzione ideą zmarłego, choć wiecznie żywego Geniusza (który wypchany i obnoszony na drągu wskazuje drogę w świetlaną przyszłość), za czym konflikty socjalne i jednostkowe zostają w mig — po żołniersku, panie dziejski — rozwiązane: pan Nietoperz idzie na szubienicę; nieposiadający również — choć po chwili ich się odcina („*to ich na przyszłość nauczy...*”); niedźwiedź zostaje wykastrowany jako wielbłąd („*udowodnij, żeś nie wielbłąd...*”), a Król Edyp, jako się rzekło — wypier...lony przez wyzwolicieli — nie dla przyjemności, a dla zasady. Vatzlav trafia na ten sam brzeg, na który niegdyś wyrzuciły go fale, dosłownie *holding the baby* — ponieważ Sprawiedliwości ktoś w międzyczasie zrobił bękarta. Ścigany przez policję wstępuje ponownie w morze. „*Jeśli nie wróce*” — zwraca się do publiczności — „*będziecie wiedzieli, że dotarłem. Wówczas będziecie mogli pójść za mną*”.

„Wy” — to „my”, cała widownia. Podejrzewam, że i autor.



Wobec tej *desperatio maxima* na samym spodzie mroźkowego śmiechu przestaje być trywialne pytanie „po co?”. Po co Mrozek pisze? (Wyłączam odpowiedzi trywialne — i nie kieruję tego pytania do Mroźka). Skoro Lej i jego mieszkańcy zostali opisani — i to wielokrotnie: zauważmy przepoczwarczenie się postaci, np. Pustelnika z „Indyka” w Króla Edypa z „Vatzlava”, Edka z „Tanga” w Gen. Barbaro, itp. — cóż pozostaje? Lej został spenetrowany do samego dna — poniżej już nie ma, chyba Lewiatan. Jaki jest więc mroźkowy *message*?

Na tym poziomie literatury można automatycznie wykluczyć naiwność — n.b. odpowiadającą w mroźkowym jansenizmie grzechowi śmiertelnemu — a więc i naiwne przypuszczenie, że chodzi tylko o satyrę. Satyra na wszechświat? Jeśli Mrozek kiedykolwiek był satyrykiem, to dawno nim być przestał. Frag-

menty o wykładni satyrycznej — np. „rodak za granicą” („Moniza” i — obawiam się — partię „Vatzlava”) — stanowią raczej gotowe archetypy, takie jak realizacja potocznych porzekadeł, odwołanie się do znanego już i gotowego elementu świata (co nie łagodzi kompromitacji!) — a nie próby jego zmiany na lepsze (jakie lepsze?!). Mrozek nie sprawia wrażenia człowieka, który chciałby cokolwiek reformować. Śmiech ten jest mniej „krwawy”, niż się wydaje to nam, kiedy dostrzegamy nasze fotografie wprawione w te konstrukcje. Ma on więcej do czynienia z owym śmiechem derywowanym, o którego roli wspomniałem w związku z życiem w świecie podminowanym; winien nas chronić przed nadmiernym blamażem w razie — każdej chwili przecież możliwego — ukazania się Mordy. To zabezpieczenie przed naiwnością (= grzechem śmiertelnym) — może nie skuteczniejsze, ale godniejsze niż czysta desperacja i strach. Ale ten aspekt „utilitarny” też sprawy nie wyczerpuje. Oddajmy więc głos samemu Mrozkowi: „...literatura nie polega na tym, żeby coś wykazać czy udowodniać bezpośrednio. Literatura jest raczej kształtowaniem nie-znaczenia przy pomocy znaczeń, tak jak muzyka jest kształtowaniem milczenia przy pomocy dźwięków” (zob. „Słowo”, *Kultura* Nr 7/8, 1971).

Odpowiedź na pytanie „po co?” staje się prostsza — Mrozek uprawia bowiem p o e z j ę.



Gdy uspokoił się pierwszy wybuch wesołości (*Nieeee... kpiarz Mrozek — p o e t ą, ha, ha, ha...*), przystępuje do uzasadnienia tego stwierdzenia. Oczywiście „poezja” jest tylko słowem, można więc z nią zrobić prawie wszystko. Sprecyzuję zatem, jak to słowo rozumiem.

Poezja jest sztuką, której materiałem są słowa; sztuka zaś — to jedyny przedmiot, w zastosowaniu do którego slogan McLuhana: *medium is the message*, ma sens. *Message* to po polsku: przekaz, komunikat. Komunikat jest dla odbiorcy i tylko wtedy ma zawartość. W uproszczeniu można powiedzieć, że zawartość komunikatu to tyle, co wrażenie odbiorcy. Zawartość *message* sztuki to wrażenie piękna.

Ponieważ *medium* poezji stanowią słowa: ściślej — ich kompozycje — *message* poezji, czyli piękno, mieści się w kompozycji słów, czyli *medium*. Ale ponieważ znaczenie słowa jest tak samo jego częścią jak dźwięk, kompozycje te coś znaczą, i to znaczenie też musi być piękne. Mniej enigmatycznie wyraża to

stara, zacna zasada, że w poezji i treść musi być piękna, i forma. Ale podpisując się pod sformułowaniem McLuhana (czego innego zresztą w oryginale dotyczącym), odżegnałem się od klasycznego rozróżnienia na treść i formę. M.in. dlatego, że zbyt trudno jest sprecyzować, co jest czym, co treścią, a co formą. Ta trudność jest inherentna — bo właśnie tam zaczyna się sztuka, gdzie granica między formą a treścią się zaciera. Co w muzyce jest treścią, a co formą?! Rym i z góry narzucony rytm nie są koniecznym warunkiem poezji. A więc dla odróżnienia poezji od nie-poezji potrzebne jest jakieś inne kryterium. Chyba jest nim wspomniane wrażenie piękna. To znaczy: utwór zaklasyfikujemy do poezji, jeśli będzie cały piękny, zaś do nie-poezji — jeśli nie cały (lub w ogóle nie).

Może się wydawać, że ujęcie to (powtórzę: sztuka jako: *medium is the message*, *message* jako piękno) wprowadza zamęt, niczego nie wyjaśniając: pojęcie *piękna* jest bowiem równie mętne — lub bardziej — co pojęcia treści i formy.

Po raz trzeci w tym szkicu odwołam się do formuлки „X jest... dla Y”. Podobnie jak w wypadku „śmieszności” i „dobra”, „piękno” jest też skrótem; naprawdę bowiem mamy prawo mówić tylko „X jest piękne dla Y”. Ponieważ nie chodzi tu o postępowanie X-a wobec innych (jak w wypadku dobra), lecz o nieobserwowalne odczucie, którego każdy Y-grek doznaje prywatnie, w zakresie „piękna” panuje największy zamęt i kryteria są trudno uchwytnie. To samo X może być „piękne” dla jednych Y-greków, a „nie-piękne” dla innych; nawet dla tego samego Y-greka ocena X-a może być różna w różnych okresach życia, bo może przebiegać na innym „podkładzie” (= materiale porównawczym). Cóż dopiero w „grupie Y-greków”! Niemniej jest faktem, że podobnie jak dla „dobra” i „śmieszności”, także i dla piękna istnieje pewna przyjęta w danym czasie przeciętna „podkładu”, inaczej: przeciętnie wrażliwy odbiorca, względem którego owo wyrażenie „piękny dla” relatywizuje się na tyle automatycznie, by mógł powstać skrót „piękno”, intuicyjnie rozumiały. Co kryje się za tymi intuicjami, trudno sprecyzować. Osobiście skłonny jestem przypuszczać, że przymiotnik „piękny” jest wyspecjalizowanym znaczeniem przymiotnika „przyjemny” (który też oczywiście jest relatywny!), i że mówiąc o wrażeniu piękna mówimy o czymś, co nie jest całkiem różne od przyjemności, jakiej doznajemy obserwując mistrzowską partię jakiejś gry. Reguły tej gry musimy znać — na tyle, by móc ją śledzić; a zarazem nie na tyle, żebyśmy sami potrafili przewidzieć wszystkie ich implikacje —

gra byłaby wówczas nudna, a więc nie: przyjemna. Myślę o grze w bardzo szerokim znaczeniu — podpada pod nie wszelkie dążenie do uzyskania czegoś w sytuacji, gdzie nie wszystko jest dopuszczalne; należy tu więc i gra w szachy, i dowodzenie twierdzenia matematycznego i tłumaczenie hieroglifów. Mówi się przecież: „piękna partia”, „elegancki dowód”, „zgrabne tłumaczenie”. Słowa te wypowiadają częściej obserwatorzy — zwolnieni od trudu decyzji — niż sami grający. Nie wiem, co jest na samym spodzie tego uczucia przyjemności: może satysfakcja z powstania „nowej jakości”, tryumfu nad chaosem, przybliżenia obietnicy — szatańskiej podobno! — *eritis similes Deo*? Niemniej faktem jest, że „poczucie piękna” istnieje tak samo, jak istnieje „poczucie moralne” i „poczucie humoru” — i sztuka dlatego jest potrzebna, że owo poczucie poezji nie dopuszcza więc pytania „po co?”. Pytanie miałoby ten sam statut, co pytanie „po co istnieją ludzie?”. Można takie pytanie postawić, ale nikt nie zna odpowiedzi.

Z poezją jest kłopot — bo przylgnęło do niej wyobrażenie mowy wysiłonej, treści naciągniętych, rymów wywleczonych za włosy; w przyjętej tu terminologii — wszelakiego uwikłania, czyli śmieszności. Znany esej Gombrowicza „Przeciw poetom” precyzuje rzecz należycie.

Ale śmieszna jest tylko ta poezja, która już z góry zamierza być poezją — a więc dźwięki i znaczenia ułożone w kształt już wyśpiewany i załatwiony. I tu śmieszność pełni swą powinność: eliminuje *depassé*.

Ale piękna gra w ogóle (Mroźek nazywa ją literaturą, nie poezją) nie jest *depassé*, bo ludzie pozostają na nią wrażliwi. Znajdują się więc i grający. I właśnie Mroźek rozgrywa na naszych oczach taką grę, której zadaniem jest być piękną, to znaczy: cieszyć zręcznością, zaskakiwać nieoczekiwanym, ukazywać niedostrzeżone.

O „cieszeniu zręcznością” sztuki Mroźka mówić nie trzeba, jeśli mamy na myśli konstrukcje, pomysły czy wręcz kawały. Ale słowo, to właściwie wszystko: i myśl, i skojarzenie, i dźwięk, i rytm. I wszystkie te płaszczyzny muszą brać udział w grze. I tak właśnie jest u Mroźka.

Chcę wskazać na coś, co czasem umyka uwadze, skupionej na płaszczyźnie cerebralnej tej twórczości — piękno języka. Mroźkowa zwięzłość, którą uzyskuje efekt kompromitacji, gdy zawrze w kilku słowach coś, co dotychczas „rozłożyło się” i zdawało się większe, poważniejsze niż się nagle okazuje („...poza tym panowała bieda. A nawet nie tyle bieda, ile brak dostatku”)

— w odniesieniu do czegoś, co naprawdę jest rozległe i nieogarnione, ma wartość olśnienia: „*Wiatr pamiętam tylko latem. Może dlatego, że zimą, kiedy nie ma liści, wiatr przechodził obojętnie przez sieć gałązek, nie zostawał z nami*”.

Proponuję też odczytanie na głos początku „*We młynie*” — opowiadania, które jest właściwie jakimś współczesnym odpowiednikiem czterowierszy Omara Chajjama:

„Byłem parobkiem u młynarza, co młyn dzierżawił wodny. Właściciel młyna oddał się karierze wojskowej i politycznej, przebywał daleko i młynem się nie interesował. Mówiono, że doszedł do wielkich zaszczytów i godności”.

Rytm tych zdań i delikatna stylizacja — zabawna i wzruszająca zarazem — sprawiają, że budzi się w nas przekonanie, iż są one takie jak być powinny; i to właśnie to najlepsze pociąganie w grze, które cieszy.

Myślę, że nie trzeba już mnożyć przykładów dla ilustracji tego, co — w moim rozumieniu — wyraża formuła *medium is the message*. W formule tej mieści się też wyjaśnienie niepowtarzalności dzieła sztuki: bowiem zmiana *medium*, np. języka, narusza *message*. I tylko w tym zawiera się „narodowość” literatury — *qua* literatury.

Toteż jeśli sztuce Mrożka coś grozi na szerokim świecie — to źli tłumacze. Bo nie brak spektatorów — ani klocków — mrożkowej gry w „kształtowanie nie-znaczenia przy pomocy znaczeń”. Choć należy wierzyć, że sztuki wysokiej próby i *traduttore* nie zdradzi — ponieważ wyraźny kształt jest odporny.

1971

MUZA TEODORA PARNICKIEGO

„...majstrowie, czy to przez duże EM czy przez małe,
to jest coś, co realnie istnieje, a muz nie ma”.

T. Parnicki, „*Muza dalekich podróży*”.

Gdyby muzy istniały — i gdyby liczbę ich można dowolnie mnożyć — dziełu Parnickiego patronować winna nie Klio, lecz Entropia: uosobienie wszechkomplikacji, miara przemiany kosmosu w chaos. Parnicki pisze powieści zwane historycznymi, lecz bardziej fascynują go uniwersalia: zmiana, współzależność, „jedność w wielości”, niż konkretne „tu i teraz” i „tak, a nie inaczej” kronikarskiej historiografii. Historia jest u niego tylko pierwszym stopniem historiozofii, ta zaś — osobliwej dialektyki, władającej niemniej osobliwą czasoprzestrzenią, zbudowaną z dziejów ludzkiej cywilizacji, psychologii i fantazji. Dialektyka ta — bardziej spod znaku Heraklita niż „Anti-Dühringa” — to próba racjonalizacji mistycznego niemal poczucia jedności bytu, wszechobecnego wszechpowiązania w pozornej różnorodności świata, a zatem umowności jedynie wszelkich barier: czasowych, przestrzennych, przyczynowych i modalnych. Zacierają się tu podział na to co *przedtem* i *potem*, na rzeczywistość i fikcję, na znak i desygnat; każda całość okazuje się tylko częścią, atman — brahmanem, a jedyną realnością — heraklitejska Rzeka, której szum wypełnia coraz szczelniej czasoprzestrzeń, stworzoną przez Parnickiego dla ilustracji takiej koncepcji świata. Praktyczną tego konsekwencją jest ewolucja jego dzieła ku zupełnej nieczytelności.

Niniejszy szkic bierze początek z mieszanych uczuć. Są

rzeczy, które samym swym rozmiarem uniemożliwiają pokusę zignorowania, „odmyślenia precz”, jak mawiał Witkacy. Można być w Harrisville, Ohio, i zignorować tę miejscowość — nie można, mimo szczerych chęci, zignorować Nowego Jorku. Wędrując po literaturze polskiej, nie można przejść obojętnie obok *super-history-fiction* (analogia do *science fiction*) Parnickiego — trzeba „coś z nią zrobić” przez sam fakt, że jest, że *steht da (und kann nicht anders)*. Ale co? Mowy nie ma o dokładniejszej analizie, czy choćby streszczeniu („*Dziecko! Chciałby dobyć z wody twarz księżycy!*”). Samo przeczytanie jest zadaniem problematycznym wobec faktu, że Parnickiego się nie czyta — można go co najwyżej, z lepszym lub gorszym rezultatem, studiować. Czytelnicy Parnickiego są albo specjalistami, piszącymi o nim prace doktorskie, albo członkami wtajemniczonego kręgu hobbystów, przypominającego masonериę. Żeby się tam dostać, trzeba lat terminatorstwa! Szkic niniejszy stawia sobie cele minimalne: wypunktowanie „o co chodzi” — według mego rozumienia — w całości dzieła, nakreślenie schematu orientacyjnego tego „*mirabilium lingwistyczno-gramatycznego*”, jak utwory swe określa sam autor, oraz poczynienie uwag na temat ewolucji koncepcji dzieła. Ten ostatni punkt jedynie zbliża szkic niniejszy do tego, co Parnicki uważa za krytykę („*Opowiadać genezę dzieła sztuki pisarskiej jest to obowiązek krytyka literackiego, a co najmniej już nie podlegające żadnym zastrzeżeniom prawo*” — „Zabij Kleopatrze”); reszta jest tylko próbą uporządkowania własnych myśli po pewnym okresie obcowania z *mirabilium* — w druku, bo z nadzieją że może to być użyteczne dla innych początkujących czytelników.

Nawet pobieżny opis piórotworu Parnickiego jest trudny, ponieważ ca. 20 powieści, napisanych w ciągu ostatnich 35 lat stanowi części nadrzędnej całości, która jest — jak się wydaje — niezakończona, a na pewno niejednolita. Każda próba systematyzacji musi uwzględnić dwa niezależne od siebie kryteria: 1° — miejsce utworu w czasoprzestrzeni „*stworzonej — a także: dotworzonej i przetworzonej*” przez Parnickiego, 2° — jego miejsce w chronologii twórczości pisarza. Według kryterium pierwszego np. „Aecjusz ostatni Rzymianin” i „Śmierć Aecjusza” tworzą parę tematyczną, zaś według kryterium drugiego — są krańcowo różne: wydany w 1937 „Aecjusz” jest jeszcze dość konwencjonalną powieścią historyczną, raczej „odtworządzającą” niż „przetwarzającą i dotwarzającą” pewien wycinek historii (Rzym, V w. po Chr.) — natomiast druga powieść, z 1965 roku, należy już do etapu zaawansowanej „hermetyzacji” dzieła.

Przed zastosowaniem kryterium tematycznego konieczne jest zdanie sobie sprawy z wagi kryterium drugiego — bo ewolucja koncepcji i historii i poświęconego jej dzieła jest ważnym kluczem do Parnickiego. Mówiąc brutalnie, każda nowa książka Parnickiego jest ciemniejsza, zawilsza i mniej czytelna od poprzednich — co nie dzieje się bez wiedzy autora: „...*takie się tu szykuje teraz w a w i ł o n s k o j e s t o ł p o t w o r i e n i e*, *że lada chwila, a o „Baśni nowej” jak o czymś w rodzaju „Kollokacji” [...] będzie się mówiło*” — czytamy na wstępie „Muzy dalekich podróży”. I rzeczywiście „romans” ten (tę nazwę gatunkową sugeruje sam autor) jest stopem trzech równocześnie prowadzonych wątków: dwóch powieści (historycznej: o słowiańskim państwie Samona z VII w., i historyczno-fantastycznej: o Królestwie Polskim, powstałym w wyniku wygranej Polaków w powstaniu listopadowym) — obu zresztą *in statu nascendi* jedynie — oraz opowieści autobiograficznej; wszystko to przy użyciu maszyny do podróży w czasie i mnóstwa postaci dodatkowych.

Cztery z tych postaci — personifikacje pojęć abstrakcyjnych mogą być użyteczne we wstępnej systematyzacji: mowa tam o czterech „metalach”: rtęci — powieściopisarstwie fantastycznym, mosiądzu — autobiograficznym, srebrze — historycznym, platynie — metafizycznym.

Można spojrzeć na ewolucję twórczości Parnickiego jako na zmiany w proporcji wspomnianych „metali”. Najogólniej biorąc, pierwsze powieści są „srebrne”, z niewielką domieszką „rtęci”, tj. fantazji historycznej. Należą tu „Aecjusz ostatni Rzymianin” (1937), najpopularniejsza chyba powieść pisarza „Srebrne orły” (1944-45) i „Koniec 'Zgody Narodów'” (1955); w późniejszych fazach udział „rtęci” stale rośnie i to zarówno w formie pośredniej jako „dotwarzanie” powiązań między postaciami i wypadkami — mniej więcej — rzeczywistymi, jak i bezpośrednio — w 5-ym tomie „Nowej Baśni” otwiera się już świat całkowicie zmyślony. Żaden z „metali” nie występuje w czystej postaci (poniektóry zrozpaczony czytelnik gotów tu wykrzyknąć: „a cóż u Parnickiego występuje w czystej jednoznacznej i wyraźnej postaci?!”). Począwszy np. od „Słowa i ciała” (1959) „rtęci” towarzyszy rosnąca przymieszka „platyny” czyli tego co pisarz nazywa metafizyką. Odkładając na chwilę sprawę zawartości tej metafizyki zanotujmy tu uwagę pisarza (również z „Muzy”): „*Metafizyka — nawet choćby i upowieściowana — nigdy i nigdzie nie jest władna zdobyć się na styl lekki i zwięzły i jasny*” — nie trzeba więc dodawać, że ewolucji materiału towarzyszy

ewolucja stylu. Nie przypadkowo; ulubione słowo pisarza „władny” łączy w sobie dwa sensy: — możliwości i chęci. Styl Parnickiego jest z zamierzenia częścią *mirabilium* i tasiemce zdań przemyślnie złożonych i zmakaronizowanych biorą czynny udział w odtwarzaniu Rzeki. Czytelnicy — czytamy w „Muzie” — *o se rendan o se huyan* (hiszpański!): „niech się poddadzą lub zmykają”.

Autobiografia jest ostatnim chronologicznie składnikiem i bezpośrednio występuje dopiero w „Muzie” — choć liczne refleksje nad własną twórczością i zapowiedziane w „Zabij Kleopatrze” (1968) przekroczenie granicy „dzielącej świat spoza dzieła przez siebie napisanego od świata w dziele” można już zaliczyć do składnika „mosiężnego”. Pośrednio „mosiǳ” Parnickiego był chyba od początku niebłahym czynnikiem, kształtującym jego twórczość. Podkreślił to Czesław Miłosz w swej *The History of Polish Literature*, pisząc o autorze „Srebrnych orłów”:

„Nawet jego biografia wydaje się predestynować go do podróży w czasie i przestrzeni. Urodzony w Berlinie [w 1908 r.] jako syn inżyniera, mieszkał w Rosji, uczęszczał do szkoły w Mandżurii, gdzie ogłosił pierwszy swój artykuł w polskim piśmie, studiował potem polonistykę, anglistykę i orientalistykę we Lwowie. [...] Wywieziony w czasie wojny ze Lwowa do Związku Sowieckiego Parnicki po zwolnieniu z więzienia w 1941 roku dotarł do Teheranu i Jerozolimy, mieszkał przez pewien czas w Anglii, a następnie w Meksyku. Po kilku dłuższych pobytach w Polsce powrócił tam w końcu na stałe”.

Metafizyka człowieka przemierzającego olbrzymie przestrzenie musi być różna od filozofii ludzi osiadłych. Ale podróże i melanż krajów — stale zresztą obecny motyw powieści Parnickiego — nie są jedynym źródłem tego, co można nazwać metafizyką jego dzieła. Przypuszczać można, że „platyna” pojawiłaby się samorodnie, jako produkt uboczny „srebra”, tj. fascynacji historią. Parnicki został pisarzem powieści historycznych z wyboru, dokonanego jeszcze w latach szkolnych; wspomniany u Miłosza artykuł był rozprawą pt. „Henryk Sienkiewicz o Aleksandrze Dumas (ojciec)”, a więc o dwóch klasykach określonego rodzaju powieściowego.

Powieść historyczna tym różni się od powieści *tout court*, że z dwóch klasycznych elementów powieściowych: akcji i wyniku akcji — drugi jest niezmienną stałą „zadaną” przez historię. Wynik bitwy pod Grunwaldem jest faktem historycznym,

toteż powieść, kulminująca tym faktem musi skoncentrować się na samej akcji poprzedzającej. To „skoncentrowanie” może polegać na prostym odtworzeniu, stworzeniu rodzaju żywego obrazu epoki — i tą drogą poszli obaj pisarze, o których w młodości pisał Parnicki — a może też polegać na próbie *wyjaśnienia* tego co zaszło. Tą drogą poszedł Parnicki i natknął się natychmiast na problemy — *sit venia verbo* — metafizyczne.

Wyjaśnić jakiś fakt, to ukazać związki przyczynowe z innymi, poprzedzającymi faktami; w pewnym sensie znaczy to: ukazać jego konieczność. W odniesieniu do historii jednak słowo „fakt” nie ma jasnego sensu — i dlatego historia nie ma dna. Bitwa pod Grunwaldem, nos Kleopatry, uwłaszczenie chłopów w Galicji i wiara manichejczyków w upostaciowane zło — to fakty. Ale fakty te są z jednej strony tworami złożonymi (np. z indywidualnych uczestników bitwy itp.), z drugiej zaś same stanowią tylko części składowe innych faktów (np. „sytuacji politycznej w 1-ej połowie XV w. we wschodniej Europie”). Fakty historyczne porównać więc można nie tyle do kul bilaradowych, co do chmur (na niezbyt pogodnym niebie). Nie mają wyraźnych obrzeży. Historia bardziej przypomina meteorologię niż mechanikę — choć i to porównanie jest zawodne. Meteorologia odwołuje się w ostatniej instancji do fizyki, historia zaś — do metafizyki. Dzieje się tak zapewne z powodu nadmiernej komplikacji przedmiotu i braku naszej wiedzy, ale faktem jest, że koncepcje historiozoficzne — jak dotąd — są zbiorami religio-podobnych przekonań i niesprawdzalnych uogólnień. A więc metafizyką. Odpowiedzialna historiografia, świadoma nieodpowiedzialności „koncepcji ogólnych” uprawia program minimalny: porusza się w sferze udokumentowanych ustaleń, traktując wyjaśnienia jako konstrukcje pomocnicze. Konstrukcje te zresztą odwołują się też do swego rodzaju „fizyki”: motywacji psychologicznych, ekonomicznych, etc., niesprzecznych z całością ludzkiego doświadczenia. Ale nawet tu czyha dowolność. „Sfera ustaleń” jest krata, pod którą rozwiera się otchłań. Między jednym a drugim faktem zieją przerwy, które przesadzić można jedynie susem domysłu — czyli „dotworzenia”. Co więcej — w miarę zwiększania dokładności ustaleń, np. przy rozbiciu faktu „bitwa pod Grunwaldem” na jego komponenty: „uczestników bitwy”, mnoży się niezmiernie liczba ciągów przyczynowo-skutkowych, składających się na końcowy wynik. Mam tu na myśli rozumowania typu: bitwa została wygrana, bo jedni zdążyli, inni nie zdążyli, komuś tam koń się pośliznął, etc. Z uwagi zaś na nieostrość pojęcia „fakt” nie sposób często

ustalić, które czynniki były decydujące. Wiadomo, że coś zaszło, nie wiadomo dokładnie *dlaczego*. Uogólniając tę „niewiadomość”, można dojść do zakwestionowania samej zasady przyczynowości w historii.

Przypomina to nieco sytuację w fizyce. W dobie królowania mechaniki traktowano wszechświat jako zbiorowisko małych kul bilardowych, potracających się wzajemnie w sposób dający się — potencjalnie — obliczyć i przewidzieć. Laplace oznajmił, że demon, który byłby w stanie ogarnąć położenie i inne parametry cząstek w kosmosie, poznałby zarazem całą jego przyszłość. Ten ultra-deterministyczny pogląd zachwiał się po odkryciu, że np. zachowanie atomu można opisać jedynie statystycznie, bo elektrony przemieszczają się w sposób nieprzewidywalny. Kwestia: determinizm czy indeterminizm jako „zasada świata” nabrała statusu kwestii metafizycznej. Broniąc determinizmu Einstein oświadczył, iż *wierzy* weń, bo „*Pan Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy*”.

Wydaje się, że Pan Bóg jest szczególnie wyrafinowany w zakresie historii. Fizycy mają do dyspozycji przynajmniej część rzeczywistości, układającą się deterministycznie — historycy nawet wśród makro-faktów skazani są na odmierzanie prawdopodobieństwa. Indeterminizm — lub przynajmniej jakaś historyczna „zasada nieoznaczoności” — są więc kuszącą hipotezą. Trzecim wyjściem jest agnostycyzm, czyli rezygnacja z wyjaśnień.

Parnickiego pociąga w historii ta właśnie metafizyka — docieranie do dna. W „Zabij Kleopatrę” Kalikrates przemawia do autora:

„... poznajesz bezużyteczność przyglądania się (choćby i z bardzo bliska) przeszłości minionej jako obrazowi, a i więcej: jako przedstawieniu teatralnemu. Tłó, stroje, twarze, gesty, nawet słowa — niczego to wszystko nie uczy ciebie. [...] W prawdę przeszłości wnika się poprzez wmyślenie się w motywy, a myślowe też, postępowania; nie zaś patrząc na nią czy nawet w nią wsłuchując się.

Bo też to, na co patrzysz, jest prawdy maską; to co słyszysz, prawdy udawaniem”.

I cała twórczość Parnickiego jest ciągiem prób zdarcia maski z historii, będącej najjaskrawszym przykładem *rzeczywistości podejrzanej*. Można się w tej twórczości dopatrzyć faz, odpowiadających wszystkim trzem stanowiskom metafizycznym: determinizmowi, indeterminizmowi i agnostycyzmowi. Doświadczenie zyskane w ten sposób posłużyło do konstrukcji owej dialek-

tyki, o której wspomniałem na wstępie — można ją nazwać „metafizyką II” — a to pociągnęło za sobą rezygnację z prób rozszyfrowania historii wprost. Parnicki machnął ręką na historię „jako taką” i zabrał się do konstruowania własnego świata — *modelu* dziania się zamiast nieosiągalnego wyjaśnienia pojęciowego. Miarą poszukiwanej prawdy stała się równoważność komplikacji modelu i wyrafinowania historii, nasycenie dzieła taką ilością informacji, która zrównoważyłaby entropię Rzeki.

Nastąpiło to, co nazwać można hermetyzacją dzieła. Czasoprzestrzeń „odtworzona, przetworzona i dotworzona” przez Parnickiego zaczęła zamykać się w sobie, a łańcuchy przyczyn i skutków przestały być euklidesowymi prostymi. Fakty, zjawiska i postacie rozrzucone na obszarze obejmującym w czasie wszystko pomiędzy ca. II w. przed Chr. i współczesnością, a w przestrzeni: Azję, Europę, Bliski Wschód i obie Ameryki zaczęły wiązać się coraz gęstszą siecią meandrujących relacji (pokrewieństw, podobieństw, „wspólnoty interesów”, itd.), przy czym zróżnicowanie ich „statusu egzystencjalnego” osiągnęło niebywałe rozmiary. W późniejszych powieściach Parnickiego rzeczą normalną stało się przemieszanie postaci z różnych epok (*vel*: z różnych powieści), przy czym zgodnie występują obok siebie osoby historyczne, domniemanie historyczne, fikcyjne, abstrakcje, marzenia senne i sam autor. Coś z Wyspiańskiego i coś z Lema. Super-powieść zaczęła też żywić się sama sobą i nowe powieści są kontynuacją, komentarzem i interwencją w powieści wcześniejsze — toteż są prawie niezrozumiałe dla czytelnika „z zewnątrz”.

Rozplątanie tej czterowymiarowej sieci w normalnym „czasie czytelnicznym” bez komputera wydaje się rzeczą prawie niemożliwą. Programy pomocnicze, ułatwiające lekturę, musiałyby obejmować: 1° — skorowidz wydarzeń, motywów i postaci; ich genealogie i pokrewieństwa wraz ze szczegółowymi odsyłaczami do poszczególnych powieści; 2° — zarys historii powszechnej (autentyczny materiał historyczny u Parnickiego jest też potężny); 3° — klasyfikację i uszeregowanie użytych technik pisarskich: Parnicki posługuje się chętnie palimpsestem nakładających się na siebie dialogów, dialogów „urojonych”, zapisów, komentarzy do zapisów, komentarzy do komentarzy, itd.; ta „przeciwhistoria” zapisana jest metodą „przeciwźródeł” historycznych; 4° — filozofię historii autora — oraz historię tej filozofii; skromny zarys tego ostatniego problemu starałem się tu przedstawić.

Opis dzieła Parnickiego według kryterium tematycznego

musi też z konieczności posługiwać się ogólnikami. Sam autor ma kłopoty z systematyzacją *mirabilium*, jak świadczy urwanie planowanego cyklu „Światy mieszańców” i niepewna przyszłość cyklu „Nowa Baśń” (*vide* refleksje w „Muzie”).

W galaktyce tej super-powieści wyróżnić można kilka bądź to konstelacji, bądź to jedynie zgęszczeń „materiału czytelniczego” — takich jak wspomniana wyżej para powieści „Aecjusz ostatni Rymianin” i „Śmierć Aecjusza”. Podobną parę stanowi „Koniec 'Zgody Narodów'” (1955) i „Koła na piasku” (1966). Obie powieści dzieją się w II w. przed Chr.; pierwsza z nich, osnuta na dwóch wątkach: zabójstwie posła rzymskiego przez „mieszańca”, syna Greka i Żydówki, oraz na spisku zmierzającym do przywrócenia w hellenistycznym królestwie baktryjskim (środni bieg Amu-Darii) hegemonii żywiołu greckiego — reprezentuje „deterministyczną” fazę twórczości. Właściwym przedmiotem historii jest tu jeszcze walka o władzę, a motorem napędowym dziejów — konflikty powstające na stykach politycznych, kulturalnych i psychologicznych. Stąd nazwa zamierzonego cyklu: światy mieszańców. Druga powieść — kontynuacja sprawy zabójstwa posła — reprezentuje fazę „indeterministyczną”, a co najmniej agnostyczną: pozornie wyjaśniony już motyw zabójstwa (instynktowna wrogość spadkobiercy zagrożonych przez Rzymian kultur) okazuje się jedynie racjonalizacją niewyjaśnialnych w pełni odruchów woli i rozumu ludzkiego.

Podczas gdy w „deterministycznej” fazie twórczości historia traktowana jest jeszcze jako rodzaj mechaniki, zdolnej — choć nie zawsze „władnej” — do wyjaśnienia gry faktów różnego kalibru, przy czym człowiek odpowiada w niej atomowi, w fazie późniejszej pisarz zstępuje na poziom „sub-atomarny” i zajmuje się konfliktami na stykach wewnątrz osobowości ludzkiej. Demon Laplace’a ustępuje tu miejsca probabilistyce.

Cykl „Nowej Baśni” samym tytułem podkreśla wieloznaczność i umowność tego, co skłonni jesteśmy — jak sugeruje pisarz: za *płytko* — brać za pełną rzeczywistość minioną, czyli historię. Części tego cyklu — „serii *światów pewnych*”, jak powiada Parnicki — to jakby na chybił trafił rzucona w czasoprzestrzeń garść momentów, na których pisarz demonstruje co z nich „*mogłoby wynikać, musiałoby lub powinno byłoby*”. Aktualność zostaje tu zastąpiona potencjalnością, co wyraża się dominacją elementów fantazji: w cz. I — „Robotnicy wezwani o jedenastej” (1962) — Stanisław Szczepanowski przedstawiony jest jako nieślubny syn Bolesława Śmiałego; część II — „Czas

siania i czas zbierania" (1963) — rozwija domysł, że Joanna d'Arc nie spłonęła na stosie, lecz została wywieziona (przez kogo?) do Przeciwiemii, tj. Ameryki, „tajnie” znanej już w Europie przed Kolumbem; cz. III — „Labirynt” (1964) — docieka związków między losami uczestnika wyprawy Corteza, a Polską Mieszka I; cz. IV — „Gliniane dzbany” (1966) — bada możliwość zamiany ról życiowych pomiędzy angielskim poetą Krzysztofem Marlowe, a (fikcyjnym) Polakiem Bonieckim; ubocznym wątkiem jest wysnucie z gąszczy tej powieści genealogii sienkiewiczowskiego Zagłoby, na prawach postaci historycznej; cz. V — „Wylęgarnie dziwów” (1968) — jest już czystą fantazją; są to właściwie dwie powieści, z których pierwsza pt. „Księga nowa o misce soczewicy czyli Baśń nad baśniami” (czyżby aluzja do poematu Wojciecha Dzierżyskiego pod takimże tytułem?) stanowi fantastyczny „XVII-wieczny apokryf”, opisujący utopijną Polskę XX-wieczną (dodajmy, że jest to istotnie baśń, bez aluzji do współczesności); druga zaś, o skomplikowanym tytule „Uroczą pani z napisu na kapeluszu i na sztandarze” jest niemniej skomplikowanym dociekaniem, kto właściwie i po co napisał część pierwszą. Cz. VI — „Palec zagrożenia” — znana mi jedynie ze słyszenia (wspomina o niej W. Sadkowski w swej książeczce „Parnicki — Wprowadzenie w twórczość powieściopisarską”, Warszawa 1970, oraz sam autor w „Muzie”) ma być rodzajem sądu postaci nad autorem; z uwag Parnickiego w „Muzie” wynika, że z wydaniem „Palca” były jakieś kłopoty, niemniej „Muza” nawiązuje do tej powieści, zwłaszcza w dygresjach autora na temat własnej twórczości.

Podobnym do „Nowej Baśni” cyklem jest 3-tomowa „Twarz księżycza” (1961-1967) — rodzaj historyczno-mitologicznej sagi rodu, wywodzącego się od chorezmijskiej (kraj nad Morzem Aralskim) książniczki Mitroanii, której potomkowie „*opanowali, mogli opanować lub powinni byliby*” kluczowe pozycje w polityce świata późnej starożytności i wczesnego średniowiecza: ukazane są w w. II-IV po Chr. (t. I), w w. V (t. II) — jest to epoka i splot wypadków związanych z Aecjuszem, lecz spoglądamy na nie od strony Bizancjum, oraz w w. VIII (t. III) — są to niekończące się obrady zamaskowanych postaci, dyskutujących ewentualność wyjazdu do Przeciwiemii.

Wokół wymienionych powyżej „zgęszczeń tematycznych” krążą komety powieści, trudniej dających się przyporządkować — choć i one łączą się bezpośrednio lub *ex post* z całością superpowieści; są to: klasyczne już „Srebrne orły” (1944-45), ukazu-

jące „sprawę polską” w niezwykle rozległej panoramie polityki cesarsko-papiesko-bizantyjskiej, dwie inne „powieści polskie”: „Tylko Beatrycze” (1962) o w. XIV-ym i „I u możliwych dziwny” (1965) o w. XVII-ym oraz „Słowo i ciało” (1959); ta — jak głosi podtytuł: *Powieść z lat 201-203* — stanowi początek typowej twórczości „późniejszego Parnickiego”: *opowiadanie ustępuje całkowicie mówieniu* poprzez postaci. Cała powieść napisana jest w formie korespondencji dwóch osób, przy czym po kilku listach czytelnikowi umiejętnie sugeruje się możliwość, iż całość jest sfingowana, a właściwi adresaci — być może — dawno już nie żyją.

Ostatnie chronologicznie powieści Parnickiego — jeśli jeszcze można je nazywać powieściami (autor proponuje nazwę *romans*, choć i ona nie oddaje istoty tego gatunku) — to owoc wzmożonego zafascynowania fantastyką, a równocześnie doprowadzenie „romantycznej ironii” do ostatecznych granic. „Fikcja fikcji” — czyli pozór samodzielności dzieła, granicy między autorem i powieścią — zostaje zlikwidowana ostatecznie. „Zabij Kleopatę” (1968), „Inne życie Kleopaty” (1969) i „Muza dalekich podróży” (1970) to szkice powieści fantastyczno-historycznych — niekiedy ledwie wykraczające poza ramy pomysłu — oplecione dyskusją autora i postaci, swobodnie przenikających granice pomiędzy epokami, tematami i powieściami wcześniejszymi. Wszystko tu już dzieje się w „czasoprzestrzeni Parnickiego”, czyli nigdzie. Bez znajomości wcześniejszych utworów — i bez sporej erudycji ogólnej — nieostrożny czytelnik legnie, zmiażdżony ciężarem „materiału czytelniczego” nie do ugryzienia. Do tego zwierciadlanego domu można się dostać tylko od środka, tzn. poprzez mniej hermetyczne części dzieła (gdzieś w okolicach „Słowa i ciała”).

By dać przykład uprawianej przez Parnickiego *estetyki erudycji* — oferowanej czytelnikowi trudnej przyjemności „ach!”: rozpoznania, skojarzenia, złamania szyfru — zatrzymajmy się nad powieścią „Tylko Beatrycze”. Sam tytuł jest aluzją do wiersza Lechonia „Spotkanie”, zaś następujący fragment tego wiersza jest mottem powieści:

„Nie ma ziemi ni nieba, otchłani ni piekła —
Jest tylko Beatrycze... i jej także nie ma”.

Aluzja tytułu jest wielostopniowa: 1° — podkreśla podobieństwo między miłością Dantego do Beatrycze, a miłością bohatera powieści, mnicha Stanisława do Reiczki, córki Przemysława II;

2° — odnosi się do fantastycznego motywu powieści, jakoby „Boska Komedia” stanowiła rodzaj poetyckiej transpozycji autentycznych przekazów (przedkolumbowych) podróżników do Przeciwiemni — w powieści rozważa się projekt wysłania Stanisława na poszukiwanie „góry czyścicowej” za oceanem; nagrodą miałyby być ręka Reiczki; 3° — powieść misternie podaje w wątpliwość realność całego biegu wydarzeń związanych z Reiczką-Beatrycze („...i jej także nie ma”); 4° — słowa „nie ma...nieba, otchłani ni piekła” są kwintesencją koncepcji teologicznej papieża Jana XXII — ważnej postaci powieści — zakładającej, że losy duszy ludzkiej rozstrzygną się dopiero na Sądzie Ostatecznym, zatem „na razie” zaświatów nie ma. W tym miejscu zapewne należy postawić „itd.”, bo aluzja na pewno ma dalsze stopnie: Parnickiego czyta się trochę tak, jak np. „Jałową ziemię” T.S. Eliota — bez pewności, że się kiedykolwiek dotrze do dna.

Skoro już jesteśmy przy postaci Stanisława: jego pochodzenie jest nie całkiem pewne, lecz sądząc z „Zabij Kleopatrze” i przewlekłych dociekań w samej „Beatrycze”, ojcem jego był stataryzowany Chorezmijczyk, daleki krewny Mitroanii z t. I „Twarzy księżycy”; tenże Stanisław, z przydomkiem Tarantula, pojawia się w „Zabij Kleopatrze”, gdzie grono postaci z t. II „Twarzy księżycy” dyskutuje nad losem Dionizji, wywodzącej się ze „Śmierci Aecjusza”... tu znów postawmy „itd.”, bo streszczanie powieści Parnickiego jest albo niemożliwe, albo nielojalne — wydarte z otaczających je mgieł, aluzji i wielopiętrowych nie-domowień poszczególne wątki i pomysły robią nieraz wrażenie dziecinnej zabawy; jest to zresztą niebezpieczeństwo, z którego autor nie zawsze wychodzi zwycięsko (np. ta „maszyna do podróży w czasie” i te „depesze ze statku pod banderą pani Zoe” w „Muzie” są nie do przetłknięcia! — a listę zażaleń można by przedłużyć). Konstrukcja jednak samej mgły — jeśli wolno się tak wyrazić — jest pierwszorzędna! Jorge Borges (ten od „Labiryntów”) wspólnie z naszym Janem Potockim (tym od „Rękopisu znalezionego w Saragossie”) nie potrafiliby lepiej. Po dwudziestu stronicach Parnickiego czytelnik zaczyna powątpiewać we własne istnienie — i to *jest* niezwykłym przeżyciem!

Cokolwiek by się zarzucało tej przedziwnej kolekcji „materiału czytelniczego”: anachronizm, barok, łamigłówka — trudno oprzeć się wrażeniu wielkości. To *mirabilium* zostało zmagistrowane przez duże EM. Parnicki nigdy nie błądzi w wyczarowanej przez siebie mgle — błądzi jedynie pozostawiony o kilka długości w tyle czytelnik, który nie jest w stanie wszyst-

kiego zapamiętać, skojarzyć i powiązać. I tego się od niego oczekuje — *bona fide*. Niech zwątpi w możliwość dotarcia do dna — bo może naprawdę nie ma dna?! Niech zazna smaku nieskończonej wszechkomplikacji — bo może naprawdę wszystko jest nieskończenie skomplikowane?!

Parnicki jest wyrafinowany, ale nie złośliwy: jeśli nikt nie potrafi jego dzieła do końca „zrozumieć”, a jedynie mniej lub bardziej nie rozumieć, to znaczy, że cel założony został osiągnięty — jest ono poprawnym modelem ludzkiego losu.

1972

LESZEK KOŁAKOWSKI:

a) MIT

Sądy są albo pewne i nieinformatywne, albo informatywne i niepewne. Dlatego poznanie metafizyczne pretendujące równocześnie do pewności i informatywności jest niemożliwe zasadniczo.

Isaiah Berlin, „*The Age of Enlightenment*”.

Termin „mit” w tytule i tekście świeżo wydanej książki* Leszka Kołakowskiego jest synonimem terminu „metafizyka”. Obejmuje on wszelkie sądy pozbawione podbudowy empirycznej, tzn. zdania typu: „Bóg rządzi światem”, „historia ma określony cel”, „istnieje obiektywne dobro i zło”. Naczelną tezę książki jest dualizm świadomości ludzkiej, nieunikniona współobecność wiedzy pozytywnej i mitu, fizyki i metafizyki.

Linia rozumowania autora przebiega trzy punkty: 1) — ukazanie obecności mitu u samych podstaw myślenia: postrzegania, rozumowania i wartościowania; 2) — analizę roli mitu w świadomości i kulturze; 3) — refleksje nad autonomizacją mitu i jego prawomocnością na równi z wiedzą empiryczną.

Nauka i mit stanowią niekomplementarne porządki myślowe; wspólną dla nich płaszczyznę — zdaniem autora — ustanawia fakt, że zaspakają one dwie różne potrzeby umysłu: nauka przedłuża się w opanowanie materii, mit zaś nadaje światu sens.

* Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*. Instytut Literacki, Biblioteka Kultury, t. 224, Paryż 1972.

W przyjętym przez Kołakowskiego znaczeniu „sens” jest uzasadnieniem istnienia; rzecz lub zjawisko ma sens, jeśli jest niezbędną częścią jakiejś całości. W tym znaczeniu mówienie o sensie czegoś wymaga znajomości obejmującej to coś całości. Można więc powiedzieć, że serce ma sens z uwagi na budowę żywego organizmu, można nawet zastanawiać się nad sensem pojedynczego organizmu w odniesieniu do gatunku. Gdy jednak pytamy o „sens” gatunku lub o „sens” świata, brak nam wiedzy o szerszej, „absolutnej” całości. Tę brakującą „wiedzę” można sobie dofantazjować, ale nie można jej udowodnić. To właśnie jest metafizyka.

Pozytywista powie, że pytania, na które odpowiedź dać może tylko metafizyka, są bezsensowne. Anty-pozytywista Kołakowski powiada, że pytania te są wyrazem prawomocnej potrzeby; skoro odpowiedzieć na nie może mit, mit ma prawo istnienia. Ponadto — mówi Kołakowski — przypisywanie wyższej wartości wiedzy empirycznej samo jest zabiegiem metafizycznym. Wartościowanie jest porządkowaniem zjawisk względem wartości podstawowej, ale sama ta wartość — to mit. Ściślej: jest ustanowiona arbitralnie i żeby ją uzasadnić trzeba odwołać się do mitu. Innymi słowy: podział na „fizykę” i „metafizykę” ma u podstawy arbitralną opcję. Jej arbitralność legalizuje — zdaniem Kołakowskiego — współistnienie tych dwóch porządków.

Arbitralność wartościowania oznacza ponadto, że wszystkie dziedziny życia na nim oparte (prawo, moralność, estetyka) są podobnie „pozanaukowe” — ustanowione mocą *fiat*, lub zakorzenione w micie. Jeśli służą człowiekowi, to u podstaw tej służby leży uznanie wartości ludzkich spraw. Ich sens funkcjonalny jest wynikiem tej akceptacji, nie na odwrót.

Ujawnianie mitycznych — a co najmniej: arbitralnych — podstaw myślenia sięga jeszcze głębiej, dotyka zwłaszcza „nieufundowania ostatecznego” kategorii *istnienia* i *logicznego wnioskowania*. Warto się nad tym zagadnieniem zatrzymać.

Mówimy, że coś, co postrzegamy — „istnieje”. Ale co to właściwie znaczy? Wyłożę rzecz po mojemu, bo o ile dobrze rozumiem wywód Kołakowskiego, wnioski nasze są podobne.

Oglądając (a także: dotykając, ważąc, etc.) jakiś przedmiot, np. stół, doznaję pewnych wrażeń, ale wrażenia te są *we mnie*, w mojej świadomości. Twierdzenie, że stół jest *poza mną* i że wiem *jaki* jest — jest już wnioskiem z moich wrażeń. Sformułował to Berkely w sławnej formule: *esse est percipi* — „istnieć — to być postrzeganym”. Logicznie formuła ta jest nie do

o b a l e n i a ; nie musi jednak prowadzić do idealizmu. Gdy potraktujemy ją jako definicję pojęcia „esse”, łącznik *est* traci znaczenie „jest elementem zbioru” i staje się równością definicyjną. To pozornie scholastyczne rozróżnienie pozbawia pojęcie „istnienia” charakteru tajemniczej, metafizycznej „jakości”. Z tego nowego punktu widzenia słowo „istnieć” okazuje się zbiorczym wyrażeniem, oznaczającym: „dawać o sobie znać za pomocą pewnych sygnałów”. Mówiąc, że stół istnieje, mówię w istocie, że odbieram — lub: kiedyś odebrałem — pewne jego „sygnały” (np. odbite od niego promienie światła, ucisk na zakończenia nerwowe ręki, itd.).

Percepcja jest komunikacją i to jednostronną: od przedmiotu do „podmiotu”. Zauważmy, że z tego punktu widzenia mówienie o „istnieniu” rozpada się na dwa elementy 1) *hipotezę*, że moje wrażenia są rzeczywiście sygnałami czegoś od mej świadomości niezależnego (innymi słowy: że stół nie jest moim omamem); 2) *przeświadczenie*, że wrażenia-sygnały informują mnie w sposób dostateczny o ich źródle (innymi słowy: że wiem, jaki jest „naprawdę” stół). Oba te elementy są mało „naukowe”: hipoteza (1) nie jest niezbitą pewną; przeświadczenie (2) jest bezpodstawne i często okazuje się fałszywe. Wiedza np. o strukturze atomowej materiału z którego robi się stoły jest świeżej daty i niekompletna; nigdy więc nie mam podstaw do twierdzenia, że znam istotne cechy stołu — jako że w tym celu musiałbym znać najpierw w s z y s t k i e sygnały, „nadawane” przez stół.

Dotyczy to nie tylko stołów. Mówiąc po prostu, wiemy o rzeczach tylko coś nie coś. Na skutek tego termin „istnienie” nie ma sprecyzowanego sensu: jest prowizorycznym określeniem, odnoszącym się do uchwytanego dla nas wycinka spektrum *wszystkich możliwych* informacji o danym przedmiocie. Jest nie tylko wątpliwe, czy kiedykolwiek poznamy owo „wszystko”, ale można też wątpić o samej możliwości takiego poznania, z przyczyn zasadniczych. „Wszystko” można poznać tylko pod warunkiem, że jest ono skończone i przeliczalne. Nasza percepcja — w ogóle: zasada percepcji — jest „dyskretna”, tzn. nieciągła; dlatego mówimy o osobnych „cechach” przedmiotów. Nie jednak nie wyklucza możliwości, że substrat naszych wrażeń ma naturę ciągłą, jak *glissando* na skrzypcach. W tym zaś wypadku każdy „zbiór cech” będzie mocy *continuum*, czyli potrafimy go — w najlepszym razie — ogarnąć w sposób jedynie przybliżony, podobnie jak np. *glissando* na fortepianie jest jedynie przybliżoną repliką *glissanda* skrzypcowego. Z tej przyczyny

problem „pełnego poznania” dość dosłownie przypomina kwadraturę koła, zaś bez takiego poznania pojęcie „istnienia” zawsze pozostanie niedookreślone.

Innymi słowy: posługiwanie się terminem „istnienie” jest pewnego rodzaju uzurpacją, a legitymacja tego użytku osiągalna jest tylko drogą metafizyczną, czy — jak powiada Kołakowski — przez odwołanie się do mitu. Stabilizację ruchomych piasków istnienia może dać jedynie ufność, że nasza niedoskonała intuicja jest trafna; gwarantem jej zaś może być tylko jakiś „byt konieczny”: Bóg, który stworzył ludzi na swoje podobieństwo; odwieczna materia, która sama siebie „odbija” w umyśle; samopoznający się Duch-Absolut, itp. Cóż jednak gwarantuje istnienie samych gwarantów? Tylko mit.

Bez gwarancji również — twierdzi Kołakowski — posługujemy się zasadami logiki. Ich istnienie jest — jak mówią fenomenolodzy — „heteronomiczne”, tzn. istnieją tylko w ludzkim umyśle, w podobny sposób jak istnieje np. V Symfonia czy alfabet łaciński — ale w przeciwieństwie do innych tego rodzaju tworów ich istnienie wydaje się konieczne. Skąd bierze się konieczność — a tym samym: pewność — reguł logicznego wnioskowania? Z czterech odpowiedzi, jakie na to pytanie wypracowała filozofia, Kołakowskiego zadowala jedynie rozwiązanie Husserla: że reguły logiczne nie są danymi istnienia, a jedynie postulatami. „Tak trzeba myśleć, jeśli się chce myśleć poprawnie”. Postulat, to arbitralność; z tego punktu widzenia i tu więc znika twardy grunt, a zaczyna się *Abgrund* czy wręcz *Ungrund*.

Nie chcę nadużywać cierpliwości czytelnika, ale jest to punkt newralgiczny i należy mu się uwaga. Jeśli odetnie się logikę od pewności, mit pożre wszystko. Myślę, że trudno tu zgodzić się z Kołakowskim.

Husserlowskie wyjaśnienie pewności logiki nie jest przekonujące; nie jest pewne, czy nie ma w nim błędnego koła. Bardziej przekonującą wydaje się interpretacja empirystów, traktujących logikę jako wypreparowaną z języka strukturę, bez której nie ma komunikacji. Terminu „język” nie należy oczywiście identyfikować wprost z językiem naturalnym. Można by tu użyć tak ulubionej przez marksistów formuły: „język jest bezpośrednią rzeczywistością myśli”; w sensie nie-naïwnym nie znaczy to bynajmniej, że myślimy słowami, tylko że wszelka działalność myślowa jest w samym zaraniu symboliczna.

Przedstawiłem powyżej ujęcie percepcji jako komunikacji. Chodzi teraz o rzecz następującą: skoro postrzeganie jest odbio-

rem sygnałów, *ipso facto* istnieje rozróżnienie sygnału od braku sygnału. Mówienie, że coś „pojawia się” w polu świadomości jest w istocie stwierdzeniem, że tego czegoś tam przedtem nie było. Stwierdzenie to jest możliwe tylko dzięki p a m i ę c i. Bez pamięci nie ma rozróżnienia; bez rozróżnienia nie ma informacji; bez informacji nie ma percepcji; bez percepcji nie ma „istnienia” w jakimkolwiek sensownym znaczeniu tego terminu. Pamięć zaś z założenia konstrukcyjnego działa na zasadzie symbolicznej — czyli „językowej”.

Percepcja — i szerzej: świadomość — jest działalnością urządzenia z pamięcią; można by więc rzec, że immanentne zasady konstrukcyjne „samoobjawiają się” w tej działalności. Np. rozróżnienie na „tak” i „nie”, czyli zasada wyłączonego środka (w dowolnej reprezentacji) zachodzi jedynie przy możliwości p o r ó w n a n i a dwóch stanów rzeczy: aktualnego i potencjalnego, tzn. z a p a m i ę t a n e g o jako możliwy. Brzmi to mętnie, ale chodzi o rzecz następującą: negacja (a tym samym afirmacja) może być stosowana tylko do czegoś, co już znam; powiedzenie „nie ma tu stołu” oznacza, że wiem, iż stoły istnieją i zakładam, że stół mógłby tu być. I odwrotnie: jestem w stanie stwierdzić, że „coś jest” tylko dzięki temu, iż pamiętam, że tego czegoś przedtem nie było, lub że tego mogłoby nie być (choćby w tym sensie, że jeśli zamknę oczy, to przestanę to widzieć).

Reasumując: pewność logiki wydaje się pewnością analityczną. Logika jest *raison d'être* komunikacji, a percepcja jest jedną z tej komunikacji „stron”. Z tego punktu widzenia stosunek logiki do poznania nie stanowi zagadnienia kury i jaja; raczej można by rzec, że logika i poznanie są jednym jajem. Jeżeli jajo jest tylko jedno, to innej logiki nie ma; ta więc, która jest, jest konieczna. Jest więc pewna — bez mitu.

Skoro o tym mowa — nasuwa się dygresja na temat tzw. dialektyki. Termin ten wymyślił Hegel, spopularyzował zaś marksizm — i pojawia się on często w poważnych skądinąd kontekstach. Mało kto zdaje sobie w pełni sprawę, co kryje się za jego — niemetaforycznym — użyciem.

Pojęcie „dialektyki przyrody” oznacza w istocie przeniesienie aparatury, stosowanej do s y m b o l i — na rzeczywistość, i t o d o s ł o w n i e. Dialektyka przyjmuje, że operacje logiczne mają odpowiedniki w „istnieniu”, szczególnie, że istnieje realny, namacalny odpowiednik negacji i sprzeczności. Jest to rozumowanie tego samego typu, co np. twierdzenie, że ziemia pokryta

jest siecią murków czy rowków — bo przecież na mapie widzimy siatkę południków i równoleżników.

Genezę „dialektyki” u Hegla łatwo pojąć: traktował on świat jako rodzaj żywego, rosnącego organizmu, który m.in. uczy się myśleć za pośrednictwem swych „pędów”, czyli ludzi. Świat jest jeden, czyli „jednorodny”, tzn. składa się z tej samej podstawowej „substancji”, która w formie czystej objawia się w tym, co jest najbardziej rozwiniętą jej postacią: świadomości ludzkiej (a szczególnie: świadomości profesorów zwyczajnych *Naturphilosophie*). Jest więc Duchem, a prawa duchowe — to logika (za czasów Hegla nie było logiki symbolicznej i termin ten oznaczał całą werbalną działalność dyskursywną). Ponieważ Duch jest uniwersalną substancją, prawa logiki są uniwersalne: odnoszą się i do myśli, i do tego, co — „niefilozoficznie” — traktujemy jako materialną rzeczywistość. Nie ma więc osobno logiki i osobno praw fizycznych: jedno i drugie jest — z pewnymi poprawkami — tym samym, „dialektyką”. Tu następował przykład (znamiennie: biologiczny) — pączek zamienia się w kwiat, a więc kwiat jest „negacją” pączka; kwiat zamienia się w owoc a więc owoc jest „negacją” kwiatu. Powstanie owocu jest więc „negacją negacji”. Co więcej: wszystko tu odbywa się tak samo, jak w sporze naukowym: pączek i jego „negacja”, kwiat — to „sprzeczność”, tak jak teza i antyteza; jednak „negacja negacji” daje syntezę: owoc. *Quod erat demonstrandum*. Zbyteczne dodawać, że takie użycie pojęcia negacji ma dokładnie ten sam sens, co np. logarytmowanie stołu.

Marks przejął tę „metodę” z całym dobrodziejstwem inwentarza; sławne „postawienie Hegla na głowie”, tzn. podstawienie na miejsce Ducha — materii, raczej tylko podkreśla jej groteskowość. Poruszam tę sprawę dlatego, że „dialektyka” nadal stanowi chlubę i filar marksizmu — wymienianego też z pewną rewerencją w książce Kołakowskiego. Wydaje się, że wszelkie próby tzw. wyłuskiwania racjonalnego jądra z tej doktryny pozostaną daremne, dopóki marksizm nie pozbędzie się tego kompromitującego składnika.

Wróćmy do głównego tematu. Można by rzec: cóż z tego, że logika jest pewna, skoro jej „materiał” jest niepewny?! Można odrzec: tak, istnienie jest niepewne — ale *niejednakowo* niepewne. Hipoteza istnienia stołów ma za sobą więcej (indukcyjnych, to prawda) racji, niż hipoteza istnienia centaurów. Indukcja jest podejrzana, ale mity są jeszcze bardziej podejrzane. Zarówno „zrozumienie”, jak „perspektywa” jakiej są w stanie dostarczyć, są w końcu przecież iluzją. W pewnych sytuacjach

życiowych iluzja może być dobroczynna, wręcz niezbędna; przerażonym dzieciom opowiada się wszak bajki. Doświadczenie jednak zdaje się wskazywać, że przyjęcie rzeczywistości bajkowej jako zasady postępowania na dłuższą metę jest zgubne. A to niedobrze.

Zgadzam się z Kołakowskim, że wybór wartości jest — w sensie absolutnym — arbitralny; wiele jednak wskazuje na to, że w obrębie spłotu: „świadomość — istnienie” obowiązuje zasada *first things first*. W splocie pierwsza — jako wartość, nie jako „byt” — jest świadomość. Innymi słowy: za wyjściową wartość przyjąłbym zasadę obrony świadomości. Oznacza to m.in. troskę o nosiciela, czyli własne ciało, ale nie tylko. Strategie obronne rozbudowują się i prowadzą do przyjęcia wartości derywowanych: np. do przyjęcia zasady, że c u d z e świadomości mają takie same prawa. Wobec doświadczenia zmienności ludzkich sytuacji domaganie się powszechnego stosowania takiej strategii świadczy nie tyle o szlachetności, co o rozsądku „gracza”. Świadomość jest bowiem bardzo bezbronna: jedynie umiejętność lawirowania za pomocą — też tylko częściowo — posłusznego jej nosiciela ocala na jakiś czas jej trwanie, przesycone w dodatku specyficznie ludzką wiedzą o nieuchronności końca. Ta wiedza też przyczynia się do urozmaicenia strategii.

Myślę, że to ujęcie zbiega się w wielu punktach z ujęciem Kołakowskiego. W jego rozważaniach przewija się często bergsonowska koncepcja kultury jako ekwiwalentu instynktu. Odnotujmy dla przykładu interpretację, jaką Kołakowski daje służebności sztuki: „*Sztuka jest sposobem wybaczenia światu jego zła*”. Chodzi o to, że zło, brzydota, tragizm, wprowadzone w wartościowanie zorientowane na wrażenie piękna, nabierają „sensu”, uzyskują miejsce w budowli świata. Zaczynamy je „rozumieć”, a więc i „wybaczać” — tzn. znosić.

Podobnie można utożsamiać stałe poczucie zagrożenia świadomości ze strony „osobnego”, tzn. niekontrolowalnego świata, z tym, co Kołakowski nazywa *fenomenem obojętności świata* i co uważa za wspólny mianownik różnych przejawów cierpienia. Ból fizyczny, śmierć bliskiej osoby, zawód miłosny — to oślepiające przypomnienia, że świadomość jest nieodwołalnie s a m a — i że jest tylko wątlwym płomykiem wśród obojętnych żywiołów.

Różnicę stanowiska Kołakowskiego i mojego tutaj wobec mitu można by więc interpretować jako różnicę zdań co do skuteczności różnych strategii. Osobiście uważam, że najlepszą strategią obronną jest „rozpoznanie sytuacji”, czyli próba ustalenia,

jak jest naprawdę. Pozytywistyczny upór przy kryterium spraw-
dzalności interpretowałbym jako instynktowne ustanawianie
tego priorytetu. Kołakowski zaś nie hierarchizuje. Każdy mit,
łagodzący „egzystencjalne nieszczęście”, jest właściwie prawo-
mocy. Stąd koncepcja dwudzielnosci interpretacji świata: nau-
kowej i mitycznej. Nie wydaje się ona przekonywująca.

Poszukiwanie pewności i sensu nie posługuje się chyba świa-
domym „odwołaniem się do mitu”, tylko polega raczej na two-
rzeniu teorii i rzeczywistości. Każda teoria wykracza
poza bezpośrednie dane, ma więc w sobie zawsze coś z *science-
fiction* — w dość dosłownym znaczeniu. Ale ten prowizoryczny
status wiedzy uświadomiono sobie dopiero niedawno — i bynaj-
mniej nie powszechnie. Większość teorii — szczególnie tych
„szerszych” — zaczyna karierę jako *science*, i dopiero kończy
ewentualnie jako *fiction*. *Science* zawsze zaś traktowano z po-
wagą — aż do rozlewu krwi włącznie. Giordano Bruno został
spalony w imię „*science*”, nie „*fiction*” Genezis.

Rację będzie miał każdy — pisze Kołakowski — *kto będzie
ostrzegał przed groźbą mitu*; trop rozumowania ściele się jednak
w wyraźne „*ale...*”. Opalizujące pojęcie „mitu” u Kołakowskie-
go oznacza w istocie dwie rzeczy: metafizykę świadomą i meta-
fizykę nieświadomą — mit w znaczeniu potocznym i „mit”
w znaczeniu niepotwierdzonej „wiedzy”. Piękno, patyna i nie-
szkodliwość mitu w pierwszym znaczeniu przenoszą się na „mit”
w drugim znaczeniu. Traktat Kołakowskiego przesycony jest
wiarą w Dobry Mit, w mitologię bez mitomanii; wyczuwa się w
nim nostalgię za „*restytucją mitu w jego godności pierwotnej*”,
za mitem „*nie zwyrodniałym w doktrynę*”, za niezmaconą przez
ludzką głupotę głębią „*klasycznych tekstów naszej cywilizacji*”:
Genezis, Politei, Bhagavadgity. Mowa wprawdzie o „*potrzebie
czujności wobec mitu*” — ale cóż może to znaczyć, jak nie jedy-
nie: czujności wobec jego użytkowników? Mit jako autonomicz-
na rzeczywistość idealna jest skarbnicą wartości i pociesycielką
strapionych. To tylko źli ludzie robią zeń zły użytek.

Na pewno przejaszkawiam. Książka Kołakowskiego jest bo-
gata, subtelna i bardzo piękna — w stopniu wręcz niebezpiecz-
nym. Nie się tu nie twierdzi autorytatywnie — to tylko rozkład
akcentów i półcieni znaczy kierunek myśli filozofa w gąszczu
odwiecznych problemów ludzkich, rodząc pokusę podążenia jego
śladem — bez zastrzeżeń. Z pewnym żalem pogrubiam ten ślad,
żeby móc precyzować zastrzeżenia.

„Autonomiczność mitu”, odrzucenie hierarchii wiedzy pozy-
tywnej i mitu, oznacza w praktyce degradację kryterium spraw-

dzalności, czyli rozgrzesza się i „uprawomocnia” tu *fiction* jako szczególny rodzaj *science*. Wracamy znów do kwestii skuteczności strategii, stosowanych przez *unglückliches Bewusstsein* w samoobronie. Kołakowski daje p o c i e s z e n i u stanowisko równorzędne z „rozpoznaniem sytuacji”.

Myślę, że można to wytłumaczyć; pomijając osobiste predykcje autora, „Obecność mitu” ma kontekst socjologiczny.

Jak dowiadujemy się z noty odautorskiej, książka została napisana w Polsce w 1966 roku, złożona w „Czytelniku” w 1967, po czym „*zabiegi wydawnictwa o zezwolenie na publikację trwały lat pięć i pół i spęłły na niczym*”. Problem kontekstu można podzielić na dwa pytania: dlaczego ta książka została napisana? dlaczego jej w Polsce nie wydano?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest pozornie oczywista: książka powstała jako obrona pewnych wartości. Ale jakich? Ogólnie: kultury, a szczególnie: tego, jak to pojęcie jest w Polsce rozumiane. Traktat Kołakowskiego jest dla tego rozumienia — na najwyższym poziomie — reprezentatywny. To co powiem zabrzmi boleśnie: ta kultura też jest w dużym stopniu mitem. Jest idealną rzeczywistością, zaludnioną abstrakcyjnymi wartościami, których realizacja w życiu codziennym jest utrudniona lub niemożliwa. Rzekłbym nawet: tym bardziej abstrakcyjnymi, im bardziej niemożliwa. Uczestniczenie w tym micie — usymbolizowane choćby w idei „klubu inteligencji” — jest w dużym stopniu kompensacją frustracji, bezsilności i upokorzenia. Przy braku możliwości realnego działania — „myślenie ma kolosalną przyszłość”. W sytuacji przymusowego tylko-myślenia zarówno „nauka” jak „mit” pozostają tylko-słowami; sens oparty na sprawdzalności ulatnia się, znaczenia nabiera „sens” w znaczeniu metafizycznym. Mam tu na myśli to, o czym powiada inny klasyczny tekst naszej cywilizacji: „*można czuć się panem niezmiernych obszarów będąc zamkniętym w łupinie orzecha*”. Brak rzeczywistej przestrzeni rekompensuje się przez rozszerzenie spłotu „świadomość — istnienie” do ostatecznych granic, „człowieka” i „absolutu”; pośrednie stopnie istnienia tracą przy tym swoje znaczenie. Rodzi się poczucie intymnej więzi pomiędzy świadomością i Bytem — z pominięciem konkretnych, na które i tak nie ma wpływu.

Wydaje się, że ten klimat romantycznego irracjonalizmu jest stałym zjawiskiem towarzyszącym społeczeństwom pogrążonym w stagnacji. Nie jest przypadkiem „*ex Oriente lux*” — azjatyckie despotyzmy, w których jednostka zawsze była zerem, najobficiej produkują od wieków tzw. głębie

duchową sąsiadującą zresztą o miedzę ze zdumiewająco ciasną praktycznością na co dzień. Obawiam się, że jest to właśnie przykład podwójnej świadomości: mitycznej i „technologicznej”.

Grasujący po Europie od początku XIX wieku romantyzm też nie zdaje się być przypadkiem — zbiega się z podupadaniem tego kontynentu. Współczesna moda na irracjonalizm w „kar-tezjańskiej” Francji jest z tego punktu widzenia mniej zadziwiająca — i zaznacza zasięg tego zjawiska.

Książka Kołakowskiego jest też owiana tym klimatem. Jest obroną mitu „głębokiego”, zagrożonego przez mit płytki. Powiedzmy wprost — polityczny. Strategia obronna jest w istocie propozycją liberalizmu w imię solidarności w micie. „*Niech każdy uprawia swój mit*” — zdaje się brzmieć *message* książki.

Dysponujący mitem praktycznym nie dopuścili do jej wydania w kraju. Rzekłbym, że potwierdza to moje wątpliwości co do wartości samej strategii. Przyczyn szczegółowych nie-wydania można by pewnie wyliczyć z tuzin (np. zaznaczone przez autora powątpiewanie w „znajomość praw historycznych”, wspomniana już „czujność wobec mitu”, sama osoba Kołakowskiego, etc.), ale przyczyna ogólna jest jedna i trywialna: niezgoda na mitologizację tzw. „podstaw ideowych”. W odmowie publikacji brzmi wyraźne stwierdzenie: „*marksizm, partia, komunizm — to nie żadne mity, rozumiecie, tylko najczystsza nauka, o!*”.

Leszek Kołakowski jako marksista, a przynajmniej były marksista (na podstawie książki trudno coś o tym powiedzieć) mógł być to przewidzieć z góry. Mógł być to zresztą przewidzieć jako czytelnik „klasycznych tekstów naszej cywilizacji”: w „Państwie” Platona stwierdza się przecież, że podwładni muszą wierzyć dla wygody rządzących w mit, który nadaje „sens” ich kondycji; stwierdza się też, że pod żadnym pozorem nie wolno ich uświadamiać, iż mit ten jest, hm, cyniczną bujdą.

Dobrze się stało, że oxfordzki Leszek Kołakowski pozwolił się wypowiedzieć warszawskiemu. Ukazanie się „Obecności mitu” potwierdza obecność Leszka Kołakowskiego — mimo zmiany adresu. A poza tym i przede wszystkim: ta książka to przygoda umysłowa najwyższej klasy! Wyszukana zwięzłość i precyzja tej refleksji nadają tekstowi charakter dzieła sztuki — ową „nie-zastępliwłość”, odróżniającą poezję od prozy. Filozofia i poezja? Jeżeli rację mają pozytywiści, że nie można mówić „sensownie” o metafizyce z przyczyn zasadniczych, to takie połączenie jest przypuszczalnie jedynym sposobem ustanowienia ko-

munikacji w tej materii. „*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man d i c h t e n*”.

1973

b) MARKSIZM

Nabokow określił marksizm jako produkt zatwardzenia i bezsenności pewnego burżuja w spodniach w kratkę, nie zastępujący ani na chwilę poważnej refleksji. Mimo przesady tej definicji faktem jest, że Himalaje literatury, którą ta doktryna obrosła są raczej odbiciem jej konsekwencji politycznych w świecie niż jej głębi intelektualnej. Marksowi udało się zrealizować tylko część swego programu: nie objaśnił świata, ale go zmienił. Jest to osiągnięcie nie tyle filozoficzne, co pragmatyczne, a jego źródłem jest wyjątkowo bogaty ładunek demagogii, zawartej w mglistej doktrynie trewirskiego gwałtownika. Z tego punktu widzenia najbardziej użytecznym i interesującym podejściem wobec marksizmu wydawać by się mogła analiza tego ładunku, dokonana na zimno i w atmosferze możliwie wolnej od oparów heglizmu. Książka Kołakowskiego * nie całkiem odpowiada temu wymarzonemu — przeze mnie przynajmniej — ideałowi.

„Główne nurty marksizmu”, tom pierwszy, są pierwszą częścią zapowiadanej w podtytule trylogii „Powstanie — Rozwój — Rozkład” i poświęcone są analizie filozofii Marksa (Engels pozostaje raczej w tle) w układzie z zamierzenia podręcznikowym, choć z uwagi na głębię i zakres sondażu można tu raczej mówić o monografii. 16 rozdziałów książki układa się wzdłuż linii: historia idei, które wpłynęły na marksovski obraz świata (Plotyn, mistyka niemiecka, Kant, Fichte, Hegel), a następnie rodzaj biografii intelektualnej Marksa, koncentrującej się wokół jego najważniejszych prac; głównymi punktami orientacyjnymi wykładu są zagadnienia czy też terminy-klucze, takie jak alienacja (rozdz. VI), wartość dodatkowa (rozdz. XII) i „prawa historyczne” (rozdz. XIII). Kołakowski przedstawia poglądy Marksa lojalnie, choć nie bezkrytycznie; dla urzędowych marksistów książka stanowić będzie niewątpliwie *horrendum* rewizjonizmu czy nawet „likwidatorstwa”, ponieważ autor

* Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Instytut Literacki, Paryż 1976, str. 432.

monografii w sumie uważa system Marksa za utopię, na którą składają się trzy pierwiastki: romantyczny (marzenie o zniesieniu wszelkich barier — „mediacji” według terminologii Kołakowskiego — pomiędzy jednostką a społeczeństwem), prometejski (wiara w boską nieomal wszechmoc człowieka) oraz racjonalistyczny w sensie XIX-wiecznym („prawa” rządzące społeczeństwem, etapy rozwoju historycznego, etc.). Książka pisana jest z rewerencją — nadmierną moim zdaniem — wobec doktryny i jej twórcy, ale Kołakowski nie uchyla się od pytania, jaka jest droga od marksizmu do Gułagu i przyznaje, że pewne ścieżki od początku w tym kierunku wieść mogły, choć nie musiały.

Książka Kołakowskiego jest ważną pozycją, zasługującą na kompetentne i obszerne omówienia i z pewnością będzie ich miała wiele; co do mnie, ograniczę się do kilku uwag na temat ogólnego wrażenia, jakie na mnie zrobiła. Jak każdy Polak z Polski przez wiele lat byłem przymusowym konsumentem marksizmu i mam na tym punkcie lekki uraz, którego nie usiłuję sztucznie tłumić — niemniej uważam, że główną winą Marksa jest nie to, iż jego system mógł posłużyć za uzasadnienie Gułagu (*każdy* system metafizyczny można do tego przykroić), lecz to, iż był i jest siewcą heglizmu, tzn. chaosu myślowego o pozorach ładu. Schopenhauer powiedział kiedyś: „Gdybym był nieuczciwym nauczycielem, który chce zdeprawować umysł powierzonego mi ucznia raz na zawsze, kazałbym mu przez rok czytać Hegla”. Sądzę, że miał najzupełniejszą rację i upadek filozoficzny Francji (mania strukturalizmu y *comprise*) jest tego bezpośrednim dowodem; na skutek różnych przyczyn — m.in. ciągotek marksistowskich — heglizm poczynił w tym niegdyś racjonalnym kraju straszliwe spustoszenia. Innymi słowy, uważam, że utrzymywanie przy życiu — jako *life issue* — doktryny Marksa jest utrzymywaniem przy życiu heglizmu, który dla mózgu jest tym czym piasek dla skrzynki biegów.

Powiem od razu, że książka Kołakowskiego — mimo „rewizjonizmu” i krytyki doktryny — pozostawia z Marksa za dużo co marksistowskie. Marks pozostaje w pamięci czytelnika jako Dobry Mit z krytycznym komentarzem — czyli pozostaje marksizm jako doktryna nadająca się do życia po odpowiednich reinterpretacjach. Pokażę to na trzech przykładach.

W rozdziale XIII, 6 Kołakowski omawia kluczowe dla marksizmu pojęcie „wyzysku”. W myśl teorii Marksa zysk kapitalisty pochodzi stąd, że przywłaszcza on sobie różnicę pomiędzy tym, co płaci robotnikowi za pracę, a wartością wytworzonego za

pomocą tej pracy produktu. Pojęcie *Ausbeutung* — demagogiczne zabarwienie terminów jest charakterystyczne dla tej doktryny — wiąże się ściśle z marksistowską teorią „wartości” (przejętą od Ricarda), według której jakość ta jest równa ilości włożonej w dany produkt pracy. Teoria ta prowadzi do absurdów takich jak ten, że np. ziemia w ogóle nie ma wartości i Marks musiał wprowadzać szereg pojęć dodatkowych — przypominających system epicykli w teorii Ptolomeusza — żeby uzgodnić jako tako swą teorię z rzeczywistością. Kołakowski zwraca uwagę na błędność — w każdym razie niemierzalność — pojęcia wartości tak ujętej, podkreśla też, że „prawo absolutnej pauperyzacji” proletariatu nie istnieje, ale gotów jest utrzymać związane z tymi obalonymi koncepcjami pojęcie wyzysku: „Wyzysk polega na tym — czytamy na str. 339 — że społeczeństwo nie sprawuje kontroli nad przeznaczeniem i rozdziałem produktu dodatkowego [też termin marksistowski, M.B.], że rozdział ten dokonuje się wedle upodobania ludzi, którzy mają monopol decydowania o zastosowaniu środków produkcji”.

Jest faktem, że sytuacje takie istnieją, ale trwale utrzymują się one jedynie na gruncie politycznym (*exemplum* kraje „socjalistyczne”), czyli tam właśnie, gdzie prawa ekonomiczne można zastąpić karabinami maszynowymi. Rozumiem, że reinterpretacja Kołakowskiego pozwala na krytykę ustrojów pseudosocjalistycznych w terminach marksistowskich — ale po co? Chyba jedynie po to, by móc odwołać się do autorytetu Marksa, czyli go utwierdzić. A właśnie to marksizm skutecznie zamazuje różnice pomiędzy dwiema różnymi dziedzinami życia: między stosunkami ekonomicznymi czyli automatem w rękawiczkach, a stosunkami politycznymi czyli czystą samowolą, łącząc je w jedną heglowską kupę, wobec której zdrowy rozsądek ludzki popada w kompleksy.

Podobne zastrzeżenie podnoszę wobec rewerencji, z jaką Kołakowski odnosi się do pojęcia „alienacji”. Ten mglisty termin (u Marksa na przemian *Entäusserung* i *Entfremdung*, oba o zabarwieniu negatywnym) oznacza właściwie wszystko, co dzieje się z człowiekiem w społeczeństwie, które przestało — chwała Bogu — opierać się na modelu rodziny. Kołakowski słusznie podkreśla, że wszelkie próby zniesienia zjawisk alienacyjnych (anonimowej produkcji, specjalizacji zawodowej, rozdziału życia prywatnego od publicznego) prowadzą do totalitaryzmu, czy też: dają się zrealizować jedynie w ustroju totalitarnym. Jest to oczywiste, ponieważ totalitaryzm jest właśnie próbą powrotu do „jednej wielkiej rodziny” (z Wielkim Bra-

tem na czele). Mimo tych niemiłych skojarzeń szeroko traktuje o alienacji jako o czymś realnym i domagającym się uwzględnienia, czyli znów: utrzymuje przy życiu szkodliwą abstrakcję.

Ujmując rzecz po prostaku wydaje mi się, że pojęcie alienacji jest eleganckim sformułowaniem niechęci do wszelkiego przymusu, szczególnie zaś pracy zarobkowej. Z cytowanych u Kołakowskiego fragmentów Marksa na ten temat (por. np. str. 291) wyraźnie bije przerażenie mola książkowego na myśl, że zamiast tarzać się do woli w lekturze ulubionych autorów lub pisać przynoszące rozgłos *Grundrissey*, mógłby znaleźć się w sytuacji, w której musiałby stanąć przy maszynie lub stempłować znaczki na pocztach. Jako mól książkowy sam rozumiem tę niechęć znakomicie, niemniej czynienie z niej grzechu pierworodnego świata i marzenia na serio o „Królestwie Wolności” (vide „Kapitał”, t. III) uważam za dziecinne. Nie jest rzeczą przypadku, że „alienacja” jest zmorą typowo inteligentką i w pracach marksistowskich pojawia się dopiero na poziomie *nur für Intellektuelle*, zwłaszcza ze sfer dobrze sytuowanych.

Przyczepię się do jeszcze jednego pojęcia, a raczej do niezdemolowania-go przez Kołakowskiego. Chodzi mi o „świadomość”, a szczególnie „świadomość klasową”. Marks przejął od Hegla dziwną koncepcję, że świat i myślenie o świecie są czymś w gruncie rzeczy tym samym. U źródeł tego poglądu tkwi ciągnące się od Arystotelesa przeświadczenie, że poznać można tylko co, co posiada tę samą „naturę” co osoba poznającego, czyli że między podmiotem i przedmiotem istnieje ścisła, niemal materialna więź. W niemieckiej filozofii przesąd ten utrwalił się przez żonglowanie słowami *Sein* i *Bewusstsein*, szczególnie przez Hegla. Połączenie procesu fizycznego i działalności symbolicznej w jedną kupę było akurat czymś w jego guście i nawet miało swoją logikę, ponieważ Hegel uważał materię i świadomość za dwie realizacje tego samego substratu, mianowicie Ducha, u Marksa jednak — po sławetnym przedstawieniu Hegla „z głowy na nogi” — substratem stała się Materia i świadomość zeszała do roli echa, towarzyszącego zmianom w świecie materialnym *ex post*. Doprowadziło to do sprzeczności w samej doktrynie: z jednej strony bowiem świat rozwija się automatycznie pod wpływem immanentnych „praw”, z drugiej jednak potrzebna jest świadoma — czyli zaplanowana na wyrost — akcja, żeby „prawa” te mogły działać (czyli nie są prawami). Ponieważ jednak „byt określa świadomość”, nie wiadomo skąd ma się wziąć owa świadomość, wyprzedzająca zmiany bytu.

Drobnym przykładem tej niekonsekwencji jest sam system Marksa, który powstał w świadomości nieproletariusza, co nie jest zgodne z doktryną, głoszącą rodzaj rasizmu ekonomicznego (jedynie klasa historycznie przodująca może zbliżyć się do „prawdziwej prawdy”). Jak każdy prorok, Marks zaplatał się w sprzeczność pomiędzy determinizmem (*tak będzie, bo tak być musi*) a woluntaryzmem (*tak trzeba postępować, żeby było jak być powinno*) i jego wypowiedzi na ten temat graniczą ze schizofrenią. Kołakowski towarzyszy temu z miną człowieka rozumiejącego o co chodzi, dorzucając tu i ówdzie enigmatyczne komentarze, które sprawy nie rozjaśniają. Por. str. 309:

„...Marks... nie wnosił... wcale, że klasa robotnicza może po prostu oczekiwać ostatecznego sukcesu niczym daru, który jej wręczy sama historia. Przeciwnie, świadomość polityczna, przygotowana przez walkę ekonomiczną, jest nieodzownym warunkiem zwycięstwa: same 'prawa ekonomiczne' zapewniają możliwość tego zwycięstwa, ale ruch politycznej inicjatywy jest obok nich drugim samodzielnym czynnikiem procesu dziejowego. Spotykamy tu, w bardziej uszczegółowionej postaci, ten sam motyw, który obecny jest u Marksa od najwcześniejszych tekstów: w świadomości klasowej proletariatu konieczność historyczna zbiega się z wolnością działania, przeciwieństwo między wolą ludzką i biegiem 'obiektywnego' procesu przestaje istnieć, dylemat utopizmu i fatalizmu zostaje rozwiązany”.

Ja wiem, że wszystkie cytaty są zawsze „wyrwane z kontekstu”, ale wydaje mi się, że powyższy jest dostatecznie obszerny, by zawierał samodzielną treść czy wyjaśnienie wspomnianej wyżej sprzeczności. Moim zdaniem niczego takiego nie zawiera, natomiast jest doskonałym *exemplum* — szczególnie ostatnie zdanie — tego, co nazywam zgubnym wpływem heglizmu.

Język ludzki przypomina grę w szachy w tym sensie, że pojęcia mają swoje miejsca w systemie i miejsc tych nie wolno zmieniać, tak jak pionowi nie wolno bić do tyłu. „Konieczność” i „wolność” są w normalnym życiu przeciwstawne i nie mogą się „zbiegać”, zwłaszcza w „świadomości klasowej proletariatu”, która jest bytem co najmniej podejrzanym. O ile zacytowane zdanie jest dla Kołakowskiego znaczące, to dla mnie znaczy to, że używa on innych reguł gry i domaga się od czytelnika — nie formułując ich *explicitie* — akceptacji w ciemno, pozostawiając mu jedynie nadzieję, że przez dłuższe użycie się wciągnie i wytworzy podwójny system języka, w którym sprzeczność raz będzie sprzecznością, innym razem zaś nie. Przypuszczam, że to ostatnie właśnie miał na myśli Schopenhauer, mówiąc o deprawowaniu

umysłów, a także Orwell, konstruujący swoje pojęcie *double-think* u bez znajomości „dialektyki”.

Nie przypisuję oczywiście Kołakowskiemu żadnych ciemnych intencji, chcę jedynie zwrócić uwagę czytelnika na to, że autor „Nurtów” albo nie pozbył się jeszcze nawyków myślenia marksistowsko-heglowskiego, albo przyswoił je sobie na nowo z lojalności wobec przedmiotu studium. Tak czy owak w pewnych miejscach książki czytelnik posługujący się logiką dwuwartościową natknie się na trudności, przypominające żywcem „trudności” dogmatu Trójcy Przenajświętszej. Tak na przykład w podsumowaniu (str. 426) Kołakowski powraca do poruszonej kwestii determinizm *vs.* woluntaryzm i powtarza: „Z punktu widzenia sensu, jaki (*Marks*)... nadawał własnemu dziełu pytania 'czy był deterministą czy woluntarystą?', 'czy wierzył w prawa dziejowe czy w wartość ludzkiej inicjatywy?' — nie mają sensu”. Zdanie to implikuje, że Kołakowski ten sens rozumie; twierdząc, że — w najlepszym razie — nie zawsze potrafił go przekazać przeciętnemu czytelnikowi, za jakiego się uważam.

1976

c) SOCJALIZM

Zbiory referatów sympozjonowych nie są najlżejszą formą przekazywania myśli i skłamałbym mówiąc, że wydaną przez Kołakowskiego i Hampshire'a książkę* czyta się z wypiekami na twarzy, niemniej z pewnych względów jest ona interesująca. Słowo „socjalizm”, nigdy nie posiadające zbyt precyzyjnej treści, w ostatnich dziesięcioleciach zmieniło się w semantycznego dzokera — często z naganem zamiast kaduceusza w rękę — toteż próba zrekonstruowania jego znaczenia, podjęta przez ludzi wyznających idee socjalistyczne *bezinteresownie*, zasługuje na uwagę. Omawiana książka jest zbiorem materiałów, przedstawionych na konferencji w Reading wiosną 1973; wśród filozofów, socjologów i ekonomistów reprezentujących kilka krajów europejskich znaleźli się m.in. przedstawiciele Jugosławii (Petrovic, Sirc), Czechosłowacji (Kusin) i Polski (Brus, Maria Hirsztowicz, Kołakowski); jak widać choćby z polskiego zestawu

* *The Socialist Idea — A Reappraisal*. Edited by Leszek Kolakowski & Stuart Hampshire; Weidenfeld and Nicolson, London s.d. [1974], 272 p.

nazwisk, mowa tu o reprezentowaniu w sensie istotnym, nie delegacyjnym. Początkowo tytuł konferencji miał brzmieć „Co dolega idei socjalizmu?”, następnie uległ zmianie na „Czy coś dolega idei socjalizmu?”, aż wreszcie został zredukowany do prostej nazwy „Idea socjalizmu”; metamorfoza ta, podjęta w imię niesugerowania niczego nikomu świadczy, iż organizatorzy mieli od początku poczucie, że idei socjalizmu coś dolega. We wstępie do książki, pióra Leszka Kołakowskiego, znajdujemy rodzaj listy tych dolegliwości:

„Kiedy myślimy o społeczeństwie w terminach socjalistycznych, brakuje nam nie ogólnych wartości, które chcielibyśmy widzieć w rzeczywistości, lecz brak nam raczej wiedzy o tym jak uniknąć sprzeczności pomiędzy nimi i brak głębszej znajomości sił utrudniających realizację naszych ideałów. Jesteśmy za równością, lecz zdajemy sobie sprawę, że organizacja ekonomiczna nie może opierać się na równości płac, że zacofaniu kulturalnemu towarzyszy mechanizm zapobiegający wyjściu z niego, mechanizm, którego żadne zmiany instytucjonalne nie potrafią w szybkim tempie usunąć, że pewne formy nierówności mają źródła genetyczne i że za mało wie się o ich wpływie na procesy społeczne, etc. Jesteśmy za demokracją ekonomiczną, ale nie wiemy jak zharmonizować ją z fachowym kierowaniem produkcją. Mamy wiele argumentów przeciwko biurokracji i równie wiele za zwiększeniem kontroli społecznej nad środkami produkcji tzn. za zwiększeniem biurokracji. Ubolewamy nad niszczącymi skutkami nowoczesnej techniki, ale jedynym zabezpieczeniem przeciwko temu jakie znamy jest: jeszcze więcej techniki. Jesteśmy za wzrostem autonomii małych grup i za zwiększeniem globalnego planowania — jak gdyby między tymi dwoma hasłami nie było sprzeczności. Jesteśmy za zwiększeniem nauczania w szkołach i za większą swobodą uczniów, czyli w praktyce: za zmniejszeniem nauczania. Jesteśmy za postępem technicznym i za pełnym zabezpieczeniem pracownikom miejsca pracy, czyli stagnacją. Powiadamy, że ludzie winni być wolni w dążeniu do szczęścia a zarazem utrzymujemy, iż posiadamy gwarantowane kryteria szczęścia dla wszystkich. Jesteśmy przeciw nienawiści i izolacjonizmowi narodowemu, a równocześnie stwierdzamy wokół siebie więcej ich przejawów, niż kiedykolwiek przedtem w ludzkiej historii. Utrzymujemy, że należy rozpatrywać człowieka jako istotę materialną, a równocześnie nie bardziej nas nie szokuje jak myśl, że ludzie posiadają ciała: co oznacza, że są zdeterminowani genetycznie, że rodzą się i umierają, że są młodzi lub starzy, że dzielą się na mężczyzn

i kobiety i że wszystkie te czynniki grają swoją rolę w procesie historycznym niezależnie od tego, kto jest właścicielem środków produkcji, a zatem że szereg ważnych sił społecznych nie stanowi produktu historycznego uwarunkowania i nie zależy od podziałów klasowych”.

Dziewiętnaście referatów, zawartych w książce, nie rozwiązuje tych sprzeczności — byłoby zresztą niepokojące, gdyby taki cel przyświecał uczestnikom konferencji, ponieważ właśnie mit Jednej Książki W Której Wszystko Jest Wyjaśnione uczynił z socjalizmu i marksizmu narzędzia totalistów i pozbawił je charakteru przedmiotów dyskusji na serio. Wrażenie, że w Reading dyskusja o socjalizmie toczyła się na serio ma swe źródło w dwóch tendencjach, widocznych w większości wypowiedzi: 1) w stopniowym odchodzeniu od marksistowskiego doktrynerstwa, 2) w zaakcentowaniu postawy moralnej jako istoty ideologii socjalistycznej. Ten drugi punkt znalazł najlepszy wyraz z postawu książki, pióra prof. Hampshire'a:

„Dla mnie socjalizm jest nie tyle teorią, co zbiorem nakazów moralnych, które wydają mi się słuszne w sposób oczywisty i dają się uzasadnić racjonalnie: po pierwsze, że likwidacja nędzy winna stanowić najważniejsze po obronie zadanie rządu; po drugie, że ponieważ duże nierówności majątkowe między rozmaitymi grupami społecznymi prowadzą do nierówności w rozkładzie siły i swobody działania, są one niesprawiedliwe i winny być skorygowane przez akcję rządu; po trzecie, że demokratycznie wybrane rządy winny stworzyć warunki, zapewniające pierwszeństwo w systemie ekonomicznym podstawowym wymaganiom i potrzebom ludzkim, nawet za cenę pewnego zmniejszenia potencjalnie osiągalnej sumy dóbr i usług. W jaki sposób te postulaty moralne można najlepiej urzeczywistnić [...] jest kwestią nauk społecznych, a także krytycznej lektury historii; ponadto kwestią osobistego doświadczenia i zrozumienia rzeczywistości. W chwili obecnej socjalizmowi potrzebne są: zróżnicowane doświadczenie, otwarte umysły zorientowane moralnie oraz nieufność wobec jakichkolwiek skodyfikowanych doktryn”.

Tą definicją socjalizmu dla dorosłych profesor Hampshire zaskarbił sobie mój podziw w równym stopniu co inny uczestnik konferencji, odkrywca pism „młodego Marksa” profesor J.P. Mayer, który w swych „Refleksjach nad równością” rzucił dwie ważne uwagi: „...powinniśmy przestać odwoływać się do Marksa czy Tocqueville’a i starać się sami formułować nasze problemy i ich rozwiązania” — oraz parę wierszy dalej: „Spo-

dziewam się, że w międzyczasie stało się jasne, iż uważam pojęcia takie jak dialektyka i alienacja za mgliste i bezużyteczne”.

Pojęcie alienacji występuje wprawdzie gęsto w referacie Kołakowskiego *„Mit ludzkiej samo-tożsamości: jedność społeczeństwa prywatnego i politycznego w myśli socjalistycznej”*, ale w intencji — można rzec — chwalebnej: autor wykazuje bowiem, iż postulowana przez Marksa ostateczna likwidacja alienacji w socjalizmie (mówiąc prościej: stworzenie społeczeństwa idealnie bezkonfliktowego) jest mitem, dającym się zrealizować jedynie drogą totalnej opresji. Na pierwszy rzut oka zarówno barok tytułu jak i skondensowana erudycja referatu wydają się nadto ciężkim kalibrem wymierzonym w oczywistą chimere rodem z Hegla, jednak mit ten ma twarde życie, o czym m.in. świadczy jego popularność w goszystowskich dyrdymałach na Zachodzie, toteż powtórzenie, że księżyc nie jest zbudowany z zielonego sera wydaje się celowe.

Mówiąc o mitach warto zwrócić uwagę na przekonywujący wywód Jugosłowianina Ljubo Sirca, zwrócony przeciw marksistowskiemu pojęciu wartości oraz na nieprzekonywującą jego obronę przez Domenico Nutiego, który wieńczy swe wywody cytatem z Guevary, gdzie m.in. czytamy: *„Aby zbudować komunizm należy równocześnie z bazą materialną stworzyć nowego człowieka”*.

„Nowy człowiek” jest w tym i podobnych kontekstach tak starym znajomym, że przestano nań zwracać uwagę — niesłusznie, moim zdaniem. Mit ten zasługuje na uwagę i to baczna.

Tak się składa, że znałem osobiście „nowego, socjalistycznego człowieka”. Był to mechanik, pracujący w państwowej fabryce, który niczym się nie wyróżniał aż do dnia, kiedy rozbił się na motocyklu. Wypadek był poważny, delikwent był długo nieprzytomny; gdy się wreszcie wylizał i zaczął ponownie pracować, wszyscy zauważyli, że się zmienił. Przestał interesować się czymkolwiek — rodziną, rozrywkami, zarobkiem — oprócz swej pracy zawodowej: przesiadywał w fabryce po godzinach pracy, robił usprawnienia, przekraczał normę. Zaczął zbierać dyplomy, wyróżnienia i nagrody, zasiadał w prezydium. Na nalegania rodziny poddał się jednak leczeniu neurologicznemu i po pewnym czasie — no, znormalniał. Jest to autentyczny wypadek i wniosek z tego wydaje się oczywisty: można by dość łatwo tworzyć „nowych ludzi” metodą chirurgiczną.

Powody, dla których wszyscy normalni ludzie odrzucają taki sposób uszczęśliwiania ludzkości *nie* są oczywiste na pierwszy rzut oka. Mój znajomy był w okresie swej chorobliwej pozytyw-

ności człowiekiem w pełni szczęśliwym. Społeczeństwo korzystało. Gdyby tak wszystkich równocześnie, w ten sposób...? Skąd — mimo wszystko — przeświadczenie, że nie mamy prawa do tego dążyć?!

W moim przekonaniu stąd, że człowiek ma moralne prawo do przemawiania jedynie *we własnym imieniu*, tzn. jako reprezentant gatunku ludzkiego w takiej postaci, w jakiej gatunek ten istnieje aktualnie, *hic et nunc*. Każde inne stanowisko, każdy inny punkt widzenia jest w najdosłowniejszym znaczeniu *niehumaniczny*, obojętnie czy przemawia się w imieniu postulowanego „nowego człowieka”, wyróżnionej grupy blondynów o chabrowych oczach czy też — na przykład — ryb (istnieje nowela Lema, ilustrująca ten ostatni wypadek). Wykraczając poza normalne człowieczeństwo, wykracza się poza moralność. Jestem nieco rozczarowany faktem, że żaden z filozofów biorących udział w *reappraisal* socjalizmu w Reading nie zajął się tym złowieszczy mitem, zwłaszcza iż wśród ich grona były osoby wiedzące z własnego doświadczenia, że granica między „oddziaływaniem otoczenia” a chirurgią mózgu bynajmniej nie jest ostra.

1975

NIĆ CZARNA

a) PIOTR GUZY

Martyrologia jest tematem trudnym, ponieważ najbardziej nawet uzasadnione rachunki krzywd sąsiadują niebezpiecznie blisko z biadoleniem lub — co gorsza — epatowaniem cierpieniem. Polska martyrologia jest szczególnie trudna literacko, bo zbyt dużo jej w prawdziwym życiu. Toteż — choć felieton recenzyjny nie jest historią literatury ani „tablicą zasłużonych” — godzi się odnotować dwie powieści Piotra Guzego*, które podejmują „nić czarną” polskiego losu w sposób naprawdę przejmujący.

Obie wydają się częściami jednego cyklu, mimo że stanowią odrębne całości i mimo, że traktują o ludziach z dwóch przeciwnych stron powstałej po 1945 roku barykady: „Krótki żywot bohatera pozytywnego” jest portretem szefa powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa, a „Stan wyjątkowy” — obrazem „normalnej” rodziny inteligenckiej (obóz koncentracyjny — AK — dywizja Maczka — prześladowanie przez UB). Podobieństwo wynika częściowo z jedności czasu i miejsca: Polski widzianej w zbliżeniach, koncentrujących się wokół okresów wyróżnionych — okupacji, stalinizmu, odwilży i średniego gomułkizmu; przede wszystkim jednak łączy je wspólna technika: monologu wewnętrznego, toku bezpośredniego przeżycia. „Krótki żywot” jest strumieniem percepcji, wspomnień i skojarzeń „powiatowego Belzebuba”, majora UB, wietrzącego swój upadek

* Piotr Guzy, *Krótki żywot bohatera pozytywnego*, Biblioteka Kultury, tom 123; str. 160; Instytut Literacki, Paryż 1966. *Stan wyjątkowy*, Biblioteka Kultury, tom 159, str. 144, Instytut Literacki, Paryż 1968.

jako „ofiary” popaździernikowych retuszy. W „Stanie wyjątkowym” patrzymy na świat oczyma czterech osób, należących do tej samej rodziny: matki, dwóch synów i przybranej wnuczki — i ta sama *story* rozwija się, obrasta nowymi wątkami i ukazuje nieoczekiwane połączenia przyczynowe w czterech uzupełniających się wersjach, „przeżytych na nowo” w czterech różnych punktach czasowych.

Pozornie bezładny tok oderwanych reminiscencji, przeplecionych z doznaniem skąpej akcji bieżącej angażuje uwagę czytelnika w proces rozszyfrowywania jeszcze niewidocznej, a już wyczuwalnej *reszty* ukazanych od środka ludzi. Opowiadana historia z przeszłości nabiera specjalnej wagi dzięki temu, że nie przemija wraz z przemijaniem powieściowego czasu, a przeciwnie — w miarę jego upływu występuje coraz wyraźniej, staje się obecna, tak jak jest obecna w psychicznej teraźniejszości bohaterów. Przypomina to proces powstawania obrazu — lub poznawania człowieka. Niewyraźne kontury, niepowiązane detale stopniowo tworzą całość, to co widać „tu i teraz” okazuje się funkcją czegoś innego — czegoś poza płótnem, czegoś pod powierzchnią teraźniejszości. Właściwą zawartością przekazu okazuje się forma owej funkcji odwzorowującej, nie zaś same — mniej lub bardziej „ilustracyjne” — podstawienia wartości: kreski, plamy lub zdarzenia. Mówiąc prościej, punkt ciężkości spoczywa bardziej na portretach psychicznych ludzi, przeżywających czas, nazwany przez Guzego „stanem wyjątkowym”, niż na zaprezentowaniu takiej-a-nie-innej opowieści. To nie znaczy, że tzw. wątek przeprowadzony jest u Guzego mało precyzyjnie; odwrotnie — *story*, szczególnie w „Stanie wyjątkowym”, jest kunsztowna; chciałoby się nawet rzec: — aż zbyt kunsztowna — gdyby nie to, że wobec prawdy ukazanego czasu nasuwa się refleksja, że i taki splot wypadków jest prawdopodobny. Niemniej wydaje się, że centralnym zagadnieniem w obu książkach nie są same wypadki, a to, co dzieje się z ludźmi — czy raczej: co z nich pozostaje — po zderzeniu z „niemożliwymi sytuacjami”.

„Niemożliwa sytuacja? wszyscy odtąd musimy się liczyć z tym, że któregoś dnia ktoś może nas bezkarnie i bezcelowo zabić, jak również i z tym, że ktoś może od nas zażądać, abyśmy bez powodu zabili drugiego człowieka [...] mam rozkaz go zabić, jeśli go nie zabiję, rozstrzelają dziesięciu, stu, tysiąc innych, i kto nie dopuścił jeszcze możliwości znalezienia się w takiej sytuacji nie może o sobie powiedzieć, że zmierzył się z central-

nym zagadnieniem dwudziestego wieku, nawet nie rozumie, na czym ono polega". (*Stan wyjątkowy*, str. 76).

Ludzie wobec nieszczęścia. Forma monologu wewnętrznego wydaje się tu najlepszą — bo najbardziej bezpośrednią — formą ujęcia. Odpada bowiem reżyserska — czy: suflerska — rola autora, siłą rzeczy „mądrzejszego” od swych postaci, a więc odpada też pokusa „ogólnego podsumowania”, sentencji osądzającej i „wytyczającej drogę na przyszłość”. Guzy słusznie takiej super-konkluzji unika. Jego postaci mówią na własny rachunek i rachunek ten obejmuje zarówno westchnienie jednej z osób występujących w „Stanie wyjątkowym”: „*Płacz to dar od Pana Boga*” — jak i filozofię, do jakiej doszedł (doprowadził się? został doprowadzony?) „bohater pozytywny”, major UB: „*...teraz jest równość, wsio gawno, człowiek to jednak jest szmata, niech tylko poczuje strach, niech tylko go trochę przycisnąć...*”. W warunkach polskiego „stanu wyjątkowego”, formacji utrwalonej na pokolenia, nieszczęście ma charakter siły elementarnej, pozaludzkiej, od której wszelkie formuły i mądrości odskakują jak kule od skały — grożąc dodatkowym spustoszeniem. Kunsztowność fabuły „Stanu wyjątkowego” służy niewątpliwie podkreśleniu tego podziału na świat ludzki i *das Unmenschliche*: błahe, codzienne decyzje, przypadkowe potrącenia łańcucha przyczyn i skutków powodują nie dające się kontrolować przemieszczenia ślepych sił: przejście tą a nie tamtą ulicą decyduje o życiu i śmierci idącego i innych; przypadkowa znajomość sprzed lat okazuje się zbrodnią, grożącą strasznymi konsekwencjami dla samego „winowajcy” i innych, itd. Tragizm „niemożliwych sytuacji” polega właśnie na tym, że kategorie winy i obowiązku, dobra i zła odnoszą się do ludzi, nie do żywiołów. Ludzie stojący wobec kataklizmu są sami — zaś ludzie stojący nad zgłiszczami podnoszą oczy na współpogorzalców. Ktoś przecież musiał ściągnąć nieszczęście właśnie tutaj... „*Powinienem być...*”, „*nie trzeba było...*”, „*może należało...*” — nieszczęście jest nie tylko doraźnym spustoszeniem, lecz trwa jako koszmar wyrzutów sumienia, żalu do najbliższych, bezsilności wobec własnej przeszłości. A jedyna pociecha — jeśli to pociecha! — „*cóż można było zrobić? — nic nie można było zrobić*”, jest zatruta jadem ubeckiego: „*wsio gawno — człowiek to jednak jest szmata*” — czyli kapitulacji wobec wieków pracy, jaką kosztowała ludzkość wiara (być może absurdalna, to inna rzecz) że człowiek nie jest szmatą.

Trudność, jaką odczuwa się przy próbie mówienia o

tych sprawach — mam na myśli: mówienia przy pomocy okrągłych zdań i dobrze osadzonych słów — stanowi dodatkowe uzasadnienie zastosowanej przez Guzego techniki. Rzecz w tym, że o pewnych sprawach nie wypada śpiewać. „Nie wypada” nie w sensie towarzyskim, a tak jakoś, naprawdę. Bo śpiew brzmi czasem sztucznie. Natomiast „strumień świadomości” — a właściwie zdyszany bełkot, bo tak przecież się odbiera „siebie dla siebie” — taki jak w powieściach Guzego, brzmi prawdziwie. Myślę, że wybór Guzego miał do czynienia więcej z tą trudnością, o której wspominałem, niż z modą, Joycem, itd. Dlatego trudno mi zgodzić się z krytyką Wita Tarnawskiego, który w *Wiadomościach* zarzucił Guzemu niekonsekwencję i przerwy w prowadzeniu owego „strumienia świadomości”. Być może „takowe są” — ale czytelnik ich nie zauważa (sądzę po sobie). Nie ma natomiast irytującego w takich wypadkach wylizania. W tym ciągu wspomnień, powtórzeń, trywialnych powszednich drobiazgów, pozornie bezsensownych skojarzeń, bólu nie-dowrażenia, obsesyjnych leitmotywów („*nie chciał mnie, nie chciał moich piersi starych, zwiędłych*”), fragmentów Biblii i przekleństw tkwi rozdzierająca prawda o ludziach i prawda o Polsce.

Pośrednim potwierdzeniem „konieczności” takiej właśnie formy wydaje mi się „Apelacja” Andrzejewskiego, napisana mniej więcej w tym samym czasie co „Stan wyjątkowy” i posługująca się podobną techniką: „mowy wprost” i nakładających się na siebie wariantów tej samej *story*. Myślę, że i tu forma ta narzuciła się nie dlatego, że Joyce, Czapek (*Meteor!*) i Pirandello — a dlatego, że i Andrzejewski i Guzy dokopują się do takiej prawdy, wobec której nie godzi się śpiewać.

Z myślą o umysłach podejrzliwych śpieszę dorzucić, że wspominam o Andrzejewskim nie po to, by jego autorytetem pisarskim „bronić” Guzego, który żadnej obrony nie potrzebuje — wystarczy przeczytać jego książki. „Stan wyjątkowy” jest książką tej samej rangi co „Apelacja”, a — moim zdaniem — wyższej od (też moim zdaniem) przesadnie wysoko ocenianej powieści Andrzejewskiego „Popiół i diament”. Niechętnie piszę o rangach, bo literatura to nie wojsko, ale tak się składa, że „autorament cudzoziemski” czyli emigracja ma mniejsze szanse stanięcia w szranki literaturze przystające, tzn. dotarcia do czytelnika. Więc czasem chce się pokazać palcem.

b) ANDRZEJ PRZYPKOWSKI

Złe książki mówią więcej od dobrych o sytuacji społeczeństwa dla jakiego są przeznaczone. Zazwyczaj dlatego, że reprezentują średni poziom czytelników. W Polsce, gdzie istnieje centralny plan wydawniczy i cenzura, złe książki odzwierciedlają nie tyle potrzeby czytelników, ile władz — ponieważ jednak od tychże władz zależą losy zarówno książek jak czytelników, reprezentatywność zostaje zachowana, choć drogą nieco okrężną. Z tych to względów przeczytałem z zainteresowaniem podrzuconą mi przez znajomych powieść Andrzeja Przypkowskiego (nie należy mylić z Tadeuszem z Jędrzejowa), pt. „Arena”, wydaną pod koniec zeszłego roku nakładem MON.

Rzecz należy do tego samego gatunku co sławetni „Wyobcowani” pióra Jerzego Bronisławskiego-Kudasia, z zawodu pułkownika UB (choć wieść niesie, że ostatnio stracił posadę i zajmuje się *full-time* literaturą). Akcja „Areny” toczy się w roku 1968 i opisuje niebezpieczeństwa, czyhające na Zachodzie na cnotę polityczną bohatera. Ów bohater jest lekko sfrustrowanym młodym prawnikiem z Warszawy, który otrzymuje nieoczekiwane wiadomość, iż ojciec jego — o którym sądził, że zginął w Powstaniu — zmarł niedawno w Ameryce i zostawił mu spadek. Nowojorski adwokat, zajmujący się sprawą przysyła zaproszenie, a ponadto przez okazję nie poczta (dlaczego, autor nie wyjaśnia) list z pouczeniem, że Polacy pragnący wyjechać na Zachód w sprawach spadkowych „z zasady nie otrzymują paszportów” (dlaczego, autor nie wyjaśnia). Młody człowiek zataja więc rzecz w biurze paszportowym i gładko wyjeżdża. I tu się zaczyna... Głównym celem bohatera jest wykrycie, kim był naprawdę jego ojciec. Szubrawy adwokat, będący w stałym kontakcie z CIA i demonicznym doktorem Spaskim, prowadzącym w Paryżu emigracyjne wydawnictwo i wydającym polskie pismo (kto to taki, kto to taki?) utrudnia rzecz jak może, ale na szczęście ma córkę, postępową Amerykankę potępiającą wojnę w Wietnamie i dyskryminację Murzynów i ta pomaga odkryć bohaterowi straszną prawdę: ojciec należał w czasie wojny do reakcyjnego podziemia (autor pozostawia w dyskretniej mgłę kwestię, czy chodzi o NSZ czy AK), później zbiegł do Stanów i tam latami współpracował z komisją McCarthy’ego, denuncjując rodaków spośród Polonii, oraz z CIA, dla której przygotowywał plany dywersji w Polsce. Bohaterowi wpada w ręce przykładzik takiej roboty: pozwolę sobie zacytować:

„Wyciągnęła broszurkę w zielonej okładce. Podała mu ją. Spojrzał na tytuł: *Rzeczywistość krajów ujarzmionych*, rok wydania 1961. [...] „Program ludowego oporu”, czytał i dalej: „wykazywanie szczególnej troski przy indywidualnej uprawie ziemi i złe użytkowanie gospodarstw kolektywizowanych”. Po kilku stronach: „indywidualistyczny charakter dzieł literackich, przeciwstawiających się zasadom realizmu socjalistycznego. Odmowa przedstawiania w malarstwie współczesnego społeczeństwa socjalistycznego. Zainteresowanie zachodnią twórczością artystyczną, popularyzacja malarstwa abstrakcyjnego i muzyki jazzowej. Popularyzacja mody zachodniej, muzyki oraz tańców...”

Zamknął broszurę i położył ją na stoliku” (str. 191).

Tak wyglądała dywersja w roku 1961 — a w 1968? O odpowiedź łatwo, gdyż sam bohater okazuje się nieświadomą częścią jej programu. Chodzi mianowicie o przeszmuglowanie do Polski i Czechosłowacji dwóch — tak, dwóch — paczek z książkami z wydawnictwa doktora Spaskiego. Cały sztab ludzi w Waszyngtonie, Nowym Jorku i Paryżu przygotowuje tę szatańską operację; zajmuje się tym CIA, Deuxième Bureau i oczywiście sam doktor Spaski, który szantażem (ten zatajony przed PRL spadek! — każdy grzech się mści) zmusza bohatera do przyjęcia plugawej przesyłki. Na szczęście zakochana w bohaterze postępową Amerykanka uwozi go, myląc pogonię, do Włoch, gdzie młodzieniec z ulgą topi książki w Morzu Śródziemnym i wsiada do warszawskiego samolotu. *„Podszedł do okienka i zdecydowanym ruchem podał urzędnikowi paszport wraz z biletem. Uchwycił jeszcze jakby spłoszony wzrok urzędnika i zaraz wszedł do hali, skąd prowadziło wyjście na płytę lotniska”*. Finis.

W książce jest jeszcze dużo zabawnych rzeczy, z których mnie osobiście najbardziej przypadł do gustu redaktor Giedroyc — to znaczy, przepraszam, doktor Spaski — gęsto ciskający sarmackim „panie dziejski”, ale całość nie jest wesoła. Nie chodzi rzecz prosta o książkę Przypkowskiego jako taką, tylko o fakt, że takich bredni do niedawna jeszcze nie odważano się w Polsce serwować z taką bezczelnością. W Rosji tak, w Polsce nie. Nie mówię oczywiście o prasie i przemówieniach, które miały swój osobny status — „racja stanu”, trudno, trzeba; w dziedzinie utworów przeznaczonych do czytania czy oglądania dla przyjemności w czasach postalinowskich panowała milcząca umowa, że choć odbiorca i tak nie może protestować, *nie wypada* traktować go jak idiotę. To, że obecnie zaczyna wypadać, jest niepokojące — wracamy do klimatu, który mnie osobiście

zawsze kojarzy się z filmem Aleksandra Forda „Piątka z ulicy Barskiej”, z niezapomnianą, pełną subtelności sceną, w której rodziły się dywersant, planujący wysadzenie w powietrze trasy W-Z, żąda od omamionych współników przysięgi i szukając po kieszeniach krzyża, wyciąga przez pomyłkę rewolwer. Otóż takiego subtelności symbolizmu pełno znów w książeczce Przytkowskiego — która stanowi zapewne tylko jedną z jaskółek.

W porównaniu z czasami stalinowskimi uderza jednak pewna zmiana tonu: ówczesna propaganda przemawiała wrzaskiem neofity, akcentowała nową, niedawno odkrytą ewangelię, była otwarcie głosem mniejszości — tyle, że zwycięskiej. Obecnie zabrzmiał aksamitny baryton *establishment*’u, „prosta, ludzka, odwieczna prawda”, odwołująca się do uroków konformizmu i niewinnej, dziecięcej wiary. „Arena” zdumiewająco przypomina utwory księdza Paślowskiego — niewątpliwie znane całej średniej generacji czytelników z lat młodości — z których wynikało niezbicie, że każdy chłopiec zadający się z łobuzami palącymi papierosy nieuchronnie skończy na szubienicy, a każda dziewczynka podbierająca konfitury zostanie prędzej czy później zabita przez piorun. Ten świadomy infantylizm jest symptomem niepokojącym, gdyż świadczy o przekonaniu właścicieli barytonu, że *już* mogą sobie nań pozwolić — jak w Rosji.

1974

c) ADAM ZAGAJEWSKI

Większość debiutów powieściowych to zakamuflowane autobiografie i powieść Zagajewskiego „Ciepło, zimno”* nie odbiega na pozór od tej tradycji: to opowiadanie o losach chłopca urodzonego po wojnie we Lwowie, dorastającego w Gliwicach i studiującego w początku lat 60-tych w Krakowie odpowiada z grubsza — sądząc po notce na obwolucie — życiorysowi autora. Rysem nietradycyjnym jest tu jednak przezwyciężenie fascynacji tzw. „niepowtarzalnością ludzkiego losu” czyli sobą samym i takie pokierowanie fikcyjnym *alter ego*, że powieść stanowi

* Adam Zagajewski, *Ciepło, zimno*, str. 233, PIW, Warszawa 1975.

wiarygodny obraz czasu. Wiarygodność jest prawdą literatury, toteż prozatorski debiut Zagajewskiego należy uznać za sukces i to o tyle poważniejszy, że odniesiony na z góry wyznaczonym terenie. Na rok przed omawianą powieścią Zagajewski wydał wraz z J. Kornhauserem zbiór szkiców krytycznych pt. „Świat nie przedstawiony”, których teza główna — otrzepana z niedomówień — głosiła, że proza krajowa ucieka od rzeczywistości i że o współczesności polskiej można by (mimo cenzury) pisać pełniej i wyraźniej. Twierdzenie to nie jest bynajmniej oczywiste, a udowodnić je można tylko w praktyce, toteż przeczytałem „Ciepło, zimno” z zainteresowaniem, jakie budzi wynik niepewnego zakładu.

Sukces „przedstawieniowy” tej książki należy przypisać rzetelności technicznej i kompozycyjnej. Pierwsze pojęcie oznacza dokładność obserwacji realiów i umiejętność oddania ich językiem niewyświechtanym i niepretensjonalnym, drugie — wrażenie, że to co zostało opowiedziane wykracza poza to co zostało opowiedziane, czyli że treść książki stanowi *pars pro toto* szerszego tematu. Tym szerszym tematem jest tutaj destrukcyjna siła marazmu społecznego. Wrażenie globalne: że książka jest interesująca w szczególe i nudna w ogóle, że życie jej bohatera jest bogate w skali mikrokosmicznej i ubogie w makrokosmicznej, bo jego pozorna intensywność wynika stąd, iż jest ono ograniczone próżnią i naprawdę nie dzieje się nic, że rzeczywistość *tout court* jest „domknięta” jak zbiór matematyczny o zdefiniowanych własnościach — to wszystko wydaje się efektem zamierzonym i skrótowo nazwanym w tytule. Rzeczywistość polska, przedstawiona w „Ciepło, zimno” jest letnia jak wystygła zupa i akcja książki jest w istocie opowieścią o bezbolesnym wrastaniu zdolnego i wrażliwego chłopca w ogólną nijakość. Degrengolada bohatera pokazana jest tak subtelnie, że można ją wziąć niemal za rozwój; nie ma upadku, jest tylko wytracanie wysokości. Świetnie podchwycony szczegół: bohater jeszcze jako uczeń gimnazjalny zauważa, że z jego językiem dzieje się coś dziwnego — zdrabnia, zamiast „chleb” mówi odruchowo „chlebek”, zamiast „bilec” — „bilecik”. Ale tak mówią wszyscy, ze spostrzeżenia tego nie wyrasta nic, proces rozpuszczania nie zostaje zatrzymany. Studenckie olśnienie Nietzschem przechodzi w upodobanie do uczestniczenia w „życiu kulturalnym”, reprezentowanym przez publiczne odczyty jakby żywcem wyjęte z *Bouvard i Pécuchet* i — rzecz znamienna — w upodobanie do łagodzenia, wygaszania następujących po nich dyskusji. Spokój rodzi małość, małość rodzi spokój.

Książce Zagajewskiego patronują dyskretnie „Ferdydurke” i „Czarodziejska góra” — dwa archetypy demoniczności drobnych wydarzeń. Po skończeniu gombrowiczowskiej szkoły bohater przeobraża się w mini-Hansa Castorpa, bez oporu dostraja się do atmosfery krakowskiego *Zauberhügel*, bez wstrząsów przechodzi próby intelektualne, na jakie wystawia go starszy kolega, studenckie wcielenie Naphty i Settembriniego, lekkim tylko tryprem okupuje epizod z odpowiednikiem Kławdii Chauchat i już staje u progu prawdziwego życia — którym jest posada etatowego zamykacza dyskusji w państwowym Domu Kultury. W przeciwieństwie do mannowskiego Castorpa bohater Zagajewskiego nie zostaje wyrwany przez żadną wichurę spod czarodziejskiego klosza: wydaje się, że zostanie w nim już na zawsze, „dojrzały”, zdrobniiony, bezwolnie przekształcony w *vanitas vanitatum* — piorunochron dla burz w szklance wody.

Jako świadectwo i obraz marazmu „cenzuralna i niekonstatatorska” książka Zagajewskiego jest może bardziej przygnębiająca, niż np. „Cudowna melina” Orłosa, ponieważ ukazana w niej rzeczywistość wyklucza możliwość jakiegokolwiek *happy-ending*’u. Żaden „towarzysz ze stolicy” nie może przyjechać i zaprowadzić porządku — ponieważ już jest porządek. Porządek małej stabilizacji.

1976

c) KAZIMIERZ BRANDYS

Tytuł książki Kazimierza Brandysa*, wydanej przez Instytut Literacki w Paryżu jest formułą, w której mieści się zarówno definicja materii utworu — jest nią refleksja nad polską rzeczywistością współczesną — jak i diagnoza opisanego stanu rzeczy i umysłów. Książka jest napisana w formie monologu narratora, odpowiadającego (do magnetofonu) na pytania kwestionariusza, który dał mu rodak-emigrant, pracujący w jakimś amerykańskim (?) instytucie socjologicznym, a spotkany przypad-

* Kazimierz Brandys, *Nierzeczywistość*, Instytut Literacki, Paryż 1978, str. 128.

kowo w jakimś mieście w Zachodniej Europie (Holandia? Skandynawia?). Narrator jest teatrologiem-reżyserem, przyjechał na Zachód na krótko, odpowiada na pytania według własnego widzimisię i według własnego kryterium określa ich istotność i „zasługiwalność” na odpowiedź. Gros monologu stanowi opis sytuacji umysłowej, uczuciowej i moralnej Polaków — szczególnie Polaków-inteligentów — w okresie 1930-75. W tej refleksyjnej *oratio recta* nie sposób i zapewne nie należy oddzielać narratora od autora; elementem fikcyjnym, czy przynajmniej ufikcyjnionym jest za to biografia narratora, wyłaniająca się powoli z reminiscencji i dygresji wplecionych w „odpowiedzi” na ankietę i spinająca wypowiedź, postać mówiącego i wewnętrzny czas teraźniejszy książki w kunsztowną całość. „Niereczywistość” Brandysa jest więc nowym *tour de force* w zakresie łączenia fikcji z publicystyką na tematy aktualne i należy do tej samej kategorii utworów, co „Apelacja” Andrzejewskiego i „Cienie w pieczarze” Stalińskiego. Podobnie jak w tamtych książkach warstwą najbardziej interesującą czytelnika „Niereczywistości” jest oczywiście warstwa treściowa, „konstatacyjno-kontestacyjna” i z tego punktu widzenia nie jest obojętna osoba samego autora. Sam fakt konieczności wydania książki w Paryżu zamiast w Warszawie mówi o rozmiarze ewolucji poglądów i postawy autora.

Stan rzeczy w Polsce, tak jak go widzi obecnie Kazimierz Brandys, określony jest słowem „niereczywistość”. Oznacza to zarówno rozpowszechnione poczucie bycia przedmiotem a nie podmiotem biegu rzeczy — czyli brak wolności — jak i rozdźwięk pomiędzy stanem faktycznym, a jego pojęciową i werbalną aktualizacją — czyli brak prawdy. Wbrew pozorom książka nie jest tylko oskarżeniem komunizmu o pozbawianie społeczności polskiej tych elementarnych praw, lecz także i przede wszystkim analizą skutków, jakie pozbawienie to powoduje na dłuższą metę. Głównym problemem zajmującym autora jest: czym współczesny Polak różni się od ludzi wyrosłych w innym kręgu uwarunkowań? „Ankieta” zaczyna się w książce od pytania: *czy odczuwam swoją odmiennność porównując się z ludźmi żyjącymi w krajach nie objętych komunizmem?* — ale z dalszych partii książki wynika, że autor rozważa sytuację po l s k ą jako specyficzną całość i dopatruje się korzeni jej „niereczywistości” w odległej przeszłości:

„...typ człowieka, dla którego wolność oznacza prawo do indywidualności, formował się w Europie poprzez konflikty społeczne i walki religijne. W Polsce zakrzykiwano je hasłami

wspólnoty, najpierw stanowej, potem narodowej. W końcu zastąpiły je pozory: tolerancji i wolności, a później solidarności. Mówię 'pozory', bo wolność, tolerancja i solidarność narodowa w Polsce nigdy nie ogarniały całego społeczeństwa. Tak powstała polska nierzeczywistość".

Innymi słowy życie zbiorowe kształtowało się w Polsce od dawna pod presją nienaruszalnych mitów, produkując osobowości niepełne; tezę tę w książce ilustruje sylwetka ojca narratora, człowieka jakby żywcem wyjętego z Żeromskiego: prawego, lecz przedkładającego milczenie nad rzucanie kamieniami w wyraźnie widoczne zło — z obawy by nie stłuc szklanego domu. Drugą ilustracją Polaka kurczowego jest nieco karykaturalny konspirator-harcercz, który kwituje informację o tym że matka narratora umiera na raka uwagą: „tak, Polacy ucierpieli najbardziej”. Źródła polskiej niedojrzałości — bo znaczenie „nierzeczywistości” pokrywa się nieomal z terminem Gombrowicza — leżą więc zdaniem Brandysa w sprzężeniu zwrotnym pomiędzy zbiorowością, a jednostką: obowiązek myślenia kategoriami nadrzędnymi wytwarzał osobowości konformistyczne, podtrzymujące z kolei strukturę produkującą nieautentyczność. Narzucenie Polsce po wojnie obcego ustroju („...z Rosji [pochodzi] model systemu, który rządzi w Polsce...”) podłożyło tylko inne — i trudniejsze do przezwyciężenia, dodajmy — elementy do tego zamkniętego obiegu:

„...krajem zarządza warstwa urzędników, nie kontrolowana przez społeczeństwo. Od administracji nie wymaga się uduchowienia, na ogół zadowala nas, gdy jest rozsądna p o c h ł o p s k u — zamiast tego odznacza się skłonnością do małostkowego prestżu, marnotrawstwa i upartych głupstw. Jest powoływana z nominacji i jej składu nie zasila to, co w społeczeństwie jest najwięcej warte. Przyjęła się nazwa 'selekcji negatywnej': awansują posłuszni, filtr nie przepuszcza krytycyzmu. [...]

Między tą grupą a resztą ludności zachodzą związki, rodzaj osmozy, zależność nie zawsze daje się oddzielić od przenikania i zrostów [...]. Ale równocześnie utrzymuje się psychologiczna niespójność, odczuwana przez obie strony. [...] Społeczeństwo nauczyło się milczeć, władza opanowała sztukę mówienia. Społeczeństwo wie, że mówić jest niebezpiecznie, aparat rozumie, że trzeba mówić o czymś innym. Prawda staje się jak gdyby ogólną tajemnicą, falsyfikat — wspólną rzeczywistością. [...] Administracja nie czuje się ciałem powołanym z wyboru i wie, że gwarancją jej bytu jest zewnętrzne centrum. Administracja nie tylko o tym wie, ale wie również, że ludność o tym wie. Ta

obopólna świadomość wzmaga zadrażnienia. Aparat musi się solidarnie bronić, zapierać błędów, nadużyć i nonsensów, tworzyć przejawy własnej autentyczności, swoich związków z narodem. A więc znowu tańce ludowe. Stwarzanie cech autentyczności powiększa nieautentyczność — jeszcze jedno sprzężenie zwrotne”.

Dramatyzm tej sytuacji mieści się w fakcie, iż nieautentyczność nie jest stanem neutralnym i trwającym w zawieszeniu do lepszych czasów, lecz rodzi konsekwencje; przypomnieniem tego w warstwie powieściowej książki jest opowieść o fikcyjnym ośrodku konspiracyjnym, który narrator stworzył na własną rękę podczas okupacji, by uchronić ukochaną kobietę przed niebezpieczeństwami konspiracji autentycznej — ale rezultatami tej fikcji były realne zamachy, śmierci i uwięzienia. Konsekwencją „nierzeczywistości” polskiej w wydaniu obecnym jest intensywny rozwój Polaka małoditrazowego — by użyć świetnego terminu Pelikana sprzed paru lat — tzn. osobnika biernego i już po azjatycku traktującego sprawę wolności i praw jako czegoś, co przyjdzie z zewnątrz — lub nie przyjdzie. Ilustracją modelu małoditrazowego na poziomie inteligentkim jest w książce naszkicowana tylko, lecz świetna sylwetka Ieza (rodzaj kottosandauerowskiego typu „niezależnego konformisty”).

Diagnoza powinna prowadzić do terapii i formuła Brandysa zawiera jej sugestie: rzeczywistość, autentyczność, nonkonformizm. W toku rozważań zarysowują się dwa typy oporu: indywidualny, etyczny, będący czymś w rodzaju odmitologizowanego chrześcijaństwa (zachowywać się tak, jakby się było w obecności niewidzialnego Sędziego; przyjąć „punkt widzenia śmierci”, tzn. ocenę postępów z perspektywy całości życia) oraz zbiorowy — a przynajmniej o konsekwencjach *w i dla* zbiorowości — który to typ Brandys nazywa „odmową funkcjonalności”, a co oznacza wyłamanie się z konformizmu i praktyczną tego konsekwencję: przejście do „grupy podejrzanych”. Jest to program niewątpliwie chwalebny, aczkolwiek nieco zatracający o odrodzenie moralne, a więc rzecz o małym zazwyczaj zasięgu, *if any*. Sprawdzianem może tu być jedynie przyszłość, a jako człowiekowi piszącemu te słowa poza — jak dotąd — zasięgiem komunizmu nie przystoi mi rozważanie czy jest to program wystarczająco czy też zbyt minimalny. Zatrzymuję się nad tym punktem, by zwrócić uwagę na fakt, że sprowadzenie zagadnienia antydotum do spraw czysto etycznych — po przekonywującej analizie społecznego mechanizmu całości — robi wrażenie pewnej niekonsekwencji, czy raczej cofnięcia się przed ostatecznymi konsekwencjami tejże analizy. Dobra

wola wobec mechanizmu? A może ta ilość dobrej woli, którą uda się zmobilizować, już jest wkalkulowana w program maszyny jako nieistotny margines? Chodzi mi o to, że nad rozważaniami Brandysa, mimo jego niewątpliwie dobrej woli i szczerości w myśleniu, unosi się także lekki opar nierzeczywistości, wyprodukowanej przez opisaną przezeń maszynę. Piszę to nie przez przekorę czy perfidię, tylko jako obserwator z zewnątrz. Trudno to wrażenie przyszpilić cytataми, ale jest wyraźne, że narrator-teatrolog rozumuje jako człowiek stosunkowo dobrze zabezpieczony przez nieruchawą, lecz trwałą maszynę w walce o byt: ma już swoje zasługi, nie jest anonimowy, grozi mu najwyższe odsunięcie, a nie runięcie. Jest mimo wszystko członkiem *establishment'u* i mimo wszystko służy: reżyseruje, wykłada, pisze, ale nie próbuje np. stworzyć nowego teatru i w związku z tym jest mu oszczędzona najdotkliwsza gorycz — niemożności stworzenie s a m e m u czegoś naprawdę nowego. Uderzyło mnie w trakcie lektury pogardliwe zdanie: że po to aby w czasach stalinowskich zachować postawę oporu *wystarczyło mieć sklepik*. Bagatelka! Brandysowy teatrolog na pewno nie ma pojęcia ile wysiłku, odwagi i nieprzespanych nocy wymagało własne źródło utrzymania bez łaski państwa w owych czasach — a i obecnych również; co gorsza, nie widzi związku pomiędzy wolnością ekonomiczną, a wolnością *tout court*. Nie chodzi mi tu o obronę sklepikarzy jako takich, tylko o fakt, że zaszczipiona przez komunizm niechęć do *entrepreneur'stwa* stała się już jednym z elementów świadomości kształtowanej przez tamtejszą nierzeczywistość. Z tego punktu widzenia można by się zastanawiać, na czym miałyby polegać ta bardziej autentyczna wersja polskiego ustroju, o której mowa pod koniec książki („gdyby nam nie przeszkadzono”)? Przypuszczalnie jedynie na sprawiedliwszym (na początek) rozdziale *etatów* w tej samej maszynie, po czym wszystko wróciłoby do stanu obecnego — jak po Październiku czy wczesnym Gierku. Można się też zastanawiać, czy skłonność do produkowania utopii nie jest najgroźniejszą konsekwencją życia w nierzeczywistości.

Ostatnia uwaga jaką chcę zanotować ma charakter ogólniejszy i wiąże się z powieścią Brandysa tylko o tyle, że „Nierzeczywistość” jest symptomem szerszej tendencji w literaturze wschodnioeuropejskiej, a która to tendencja w ostatecznym rozrachunku również wywodzi się z zakapslowania komunizmem i w lekko paradoksalny sposób — ponieważ mam na myśli utwory antykomunistyczne — stanowi jego zwycięstwo. Można by to nazwać pożeraniem sztuki przez ustrój: coraz więcej poja-

wia się utworów, w których fabuła, konstrukcja, inność, pełnią tylko rolę pretekstu do wyłożenia kawy na łąwę. U podłoża tej twórczości leży nie tylko zrozumiały odruch publicystyczny, ale także — należy obawiać się — pewna fascynacja: przekonanie, że dziwność życia w komunizmie jest tak intensywna, iż wystarczy ją uchwycić, zamknąć w trafną formułę, a zastąpi to dziwność czysto artystycznego przeżycia. W efekcie powstają książki aktualne, prawdziwe, takie z-którymi-nie-można-się-nie-zgodzić, ale z których siłą rzeczy ziele nuda i szarość komunizmu, zatruwa wszystko i utrupia od wewnątrz ich szanse na przetrwanie. Jak wspomniałem, jest to uwaga ogólniejszej natury i nie należy jej traktować jako przytyku do „Nierzeczywistości”, która w swej klasie jest pozycją wybitną; niemniej czytając setki stron wnikliwych i subtelnych analiz, transpozycji i alegorii poświęconych prymitywnej tyranii trudno oprzeć się czasem refleksji: co nam zostanie z tych lat?

1978

TOMASZ STALIŃSKI:

a) „CIENIE W PIECZARZE”

Ta książka Stalińskiego* jest na pierwszy rzut oka literackim odpowiednikiem filmu Felliniego „8 1/2”. Jest to powieść o niemożności napisania powieści, meta-powieść, narastająca nad nie dającymi się uporządkować elementami powieści „przedmiotowej”, przy pomocy której zamierza „wzruszyć ramionami na historię” jej niedoszły autor, 50-paroletni Roman Zaleski, literat i dziennikarz, mieszkaniec Polski i świata współczesnego, i tym samym lokator platońskiej jaskini cieni. „Tym samym” — ponieważ Roman znajduje się „*między dwiema Polskami, a więc w istocie nigdzie*”; Polska jego młodości, sprzed „*ery Sekretarzy*”, stanowi czasoprzestrzeń utraconą, jest wspomnieniem dla niego, a cieniem dla przedstawicieli młodszych generacji; zaś nowa Polska jawi mu się nasycona po brzegi „wszechobecną wszechdziwnością”, której to dziwności niebagatelnym elementem jest fakt, iż coraz mniej ludzi ją dostrzega.

Witkacy utrzymywał zawsze, że zdziwienie światem, refleksja nad „takością a nie innością” rzeczy, objawiająca się jako „dreszcz metafizyczny”, jest wspólnym źródłem sztuki, religii i filozofii; utrzymywał też, że „powieść jest workiem, do którego można wepchnąć wszystko” i czynnie wspierał ten pogląd pisząc powieści „metafizyczne”, pełne dziwności przedziwnie trafiających w sedno — choć „sedno” to miało objawić się dopiero następnej generacji czytelników.

* Tomasz Staliński, *Cienie w pieczarze*, Biblioteka Kultury, tom 199. Instytut Literacki, Paryż 1971, str. 368.

Meta-powieść Stalińskiego jest w zbliżony sposób „metafizyczna”, chociaż dzieje się wśród dziwności *s p e ł n i o n e j*: witkacowskie groteski w rodzaju Syndykatu Zbawienia Narodowego, Generalnego Kwatermistrza, rządów PeZetPep-u z Gnębionem Puczymordą na czele, i sytuacji politycznej, w której „wszystko trzymało się jak zawieszina z tartych wszy w letniej wodzie, z lekka ocukrzonej” („Nienasycenie”) przeszły w realny (otóż to: realny czy „cienisty”?) świat Frontu Jedności Narodu, Pierwszego Sekretarza i niepewności:

„...gdzie właściwie mieści się owa kuźnia czarów, mitów, zaklęć, jacy ludzie to robią, przemyślnie konstruuja, wypróbowują, wydoskonalają? Roman mieszkał w Warszawie, obracał się niedaleko Centrali, a przecież nie wiedział kto — można by czasem sądzić, że naprawdę wszystko staje się i dzieje samoczynnie, gdyby nie nagłe, gwałtowne, wyraźnie przez kogoś zaplanowane skręty 'ideologiczne', kiedy to hasła wczoraj zakazane stawały się z dnia na dzień poleceniami, zaś ludzie przed miesiącem wychwalani i noszeni na sztandarach spadali na samo dno uświęconej proletariackiej pogardy. Tak gwałtowne skurcze w systemie politycznym, gdzie nie nie działo się bez pozwolenia, nie mogły być organiczne, ktoś je wywoływał i reżyserował. Ale kto i dlaczego?! Tajemnica”.

Podobieństwo tego fragmentu do „Informacji”, jakie umieszczał Witkacy między jedną tyradą swych bohaterów a drugą, jest niewątpliwie przypadkowe — ale wiele innych zbieżności wywodzi się ze wspólnoty „kręgu spraw”: Witkacy przeżył rewolucję w Rosji i to spowodowało, że stał się polskim — w sensie: „dyktatura złagodzona przez bałagan” — Orwellem. Natomiast „spełnienie dziwności” pociągnęło za sobą przemieszczenie punktu ciężkości „metafizyki”: podczas gdy u autora „Pożegnania jesieni” dziwaczność ustroju stanowi jeszcze tylko tło dla „jednostkowych” rozważań bohaterów o filozofii, sztuce i religii, ta „nadbudowa” staje się u Stalińskiego *r z e c z y w i s t o ś c i ą*: bo stała się powszechną płaszczyzną odniesienia w obecnej Polsce, przenika stosunki międzyludzkie, krajobraz i nastroje („*ustrój i nastrój*”), jest siłą, kształtującą świadomość zanurzonych w niej ludzi. Wydaje się, że w odniesieniu do „Cieni w pieczarze” liczba mnoga nie jest całkiem właściwa: powieść ta ma tylko jednego bohatera, reszta postaci to też tylko cienie, projekcje *s p r a w*, dziejących się za plecami Romana, kartezyjańczyka w platońskiej grocie szukającego odpowiedzi na pytania *quis sum? i quid est?*

Wobec bogactwa książki ta prezentacja jest na pewno krzyw-

dząca („skrót jest zawsze zafałszowaniem”) — mogłoby się bowiem wydawać, że chodzi o jeszcze jedną solipsystyczną antypowieść, czy jak to się tam obecnie nazywa; także zestawienie z filmem Felliniego odnosi się tylko do podobieństw formalnych. W istocie „Cienie w pieczarze” są jedną z najgłębszych refleksji o Polsce obecnej, jakie kiedykolwiek zostały napisane. Ta refleksja jest nie-naiwna, tzn. jest oparta na koncepcji rzeczywistości jako relacji: to co jest, jest tym dla kogoś; zarówno owo „co” jak „ktoś” winny być określone — choć łatwiej taki postulat sformułować, niż go wypełnić. Wspomniana „metafizyka”, to m.in. poszukiwanie punktu stałego wśród płynności, relatywizmu, zmian kątów widzenia, które stanowią wspólną materię filozofii i literatury.

Nienapisana powieść Romana, pretekst „meta-powieści politycznej” Stalińskiego, miała się zacząć pieczołowitym opisem krajobrazu: konkret pejzażu („Polska to także krajobrazy, nawet przede wszystkim one”) zdawał się świadczyć, że stałego gruntu pod nogami jest dosyć, że namacalność świata jest wystarczającą gwarancją jednoznaczności; lecz rychło okazało się, że nawet ten element rzeczywistości jest tylko jedną z wielu zmiennych w relacji:

„... krajobrazu dzisiejszej Polski nie da się traktować jako krajobrazu obiektywnego, niejako ponadczasowego, na którym można by przeprowadzać ponadczasowe również doświadczenia pisarskie, bowiem ostentacyjnie, wręcz natrętnie prezentuje się on jako KRAJOBRAZ SOCJALISTYCZNY (komunistyczny — sprostowałby z oburzeniem ojciec Romana). A jeżeli tak, to jakże tu poruszać się wśród tego tła, pozostając w kategoriach obiektywnie uniwersalnych? Wielkie to złudzenie, żywione przez kilku uzdolnionych zresztą, staroświeckich, parnasowskich pisarzy, że o dzisiejszej Polsce pisać można pomijając sprawę komunizmu. Nie można, skoro zaś o komunizmie nie wolno pisać literacko lecz tylko agitacyjnie, wobec tego Polska zwana Ludową nie posiada swej literatury, tak jak nie posiada dziennikarstwa. Komunizm wraz ze swą historią jest tu w różnych zabawnych powieściach wstydliwie przemilczany, tymczasem samo nawet tło krajobrazowe nieodparcie nasuwać musi myśl o nieszczęsnej czy też szczęsnej, bo wybranej przez historię Polsce, rzuconej wraz z garstką innych krajów na pastwę rozgorączkowanych swą koncepcją utopistycznych filozofów władzy, i uzyskującej w ten sposób absolutnie nową w dziejach jakość. Jakość złą, jakość dobrą, jakość pośrednią, sytuację beznadziejną czy jednak rozwojową, nudną i smutną, czy jednak ciekawą i na

swój sposób prężną? Cóż by tu odpowiedzieć na te pytania, i to w sposób prosty, pewny, jednoznaczny?"

Jednoznaczność — i w logice i w życiu — uzyskuje się drogą umowy, nawet jeśli jest to umowa automatyczna; umowa dokonuje się zaś między podobnymi osobnikami, w podobny sposób zakreślającymi kontury przedmiotów — nawet, jeśli przedmioty są tylko cieniami. W konfrontacji z ludźmi, widzącymi świat inaczej, rodzą się wątpliwości: i co do wspólnoty z nimi, i co do własnych kategorii postrzegania. Innymi słowy, rodzi się problem — centralny w omawianej książce — mianowicie: co jest NORMALNE? Konfrontacja Romana z odmiennym widzeniem odbywa się na dwóch płaszczyznach: różnicy wieku (nieudany, „posezonowy” romans z młodszą o 20 lat Bluzeczką) i różnicy wartościowania „spraw cieniowych” (rozmowy z prawie-rówieśnikiem Kazikiem). Jest jeszcze trzecia konfrontacja, „generalna”, tocząca się przez całą tę książkę-rozmyślanie: konfrontacja z obserwowalną Polską „w ogóle”, z faktem zmian, budowy, *mobility* społecznej; żaden z tych czynników nie jest opatrzonej wyraźnym plusem czy minusem, domaga się oceny „w ramach”, miejsca w hierarchii, czyli znów: osądu.

Dylemat Romana: p o c z u c i e f i k c j i, „cienistości”, umowności, lipy — mówiąc po prostu, zawartej w instytucjach, układach społecznych i działalności pozornie „takich jak wszędzie” urządzeń („niby-katedry niby-universytetów”), napotyka przy tej konfrontacji na „dialektyczną” przeciwwagę: dla dorosłej już po wojnie Bluzeczki sprawy te są najnormalniejsze w świecie, są codzienną rzeczywistością, kategorie takie, jak „nieubłagana walka z imperializmem”, „niewzruszona przyjaźń pomiędzy narodami” czy „zdecydowana odprawa wrogom” nie budzą w niej zastrzeżeń, mimo że desygnaty owych imperializmów, narodów i wrogów zmieniają się w sposób, nasuwający wątpliwości co do precyzji tzw. marksistowskiego spojrzenia na świat.

Postawa Kazika — naukowca „zaangażowanego”, należącego, zasiadającego i popierającego — jest daleka od naiwnej (ale — zastanawia się Roman — może właśnie naturalnej, bo młodej) spontaniczności Bluzeczki; Kazik traktuje rzecz „metodologicznie”: Polska jest w orbicie Wschodu, Wschód pozostaje w tyle (w technice, produkcji, akumulacji wiedzy „przedmiotowej”) za Zachodem, zatem należy stworzyć coś *innego*, bo o przeskoczeniu dystansu nie ma co marzyć. Ergo: należy „robić komunizm”, bo tylko to da się w tym układzie

zrobić — popierać to co się dzieje, nawet jeśli oznacza to początkowo „iść przeciw sobie”, tzn. sobie jednostkowemu, z dawnymi nawykami, pamięcią („*pamięć — element wyobcowania*”, notuje w pewnym momencie Roman), z odruchami sprzeciwu.

Obydwie kontr-postawy łądzą pozytywizmem, podszytym heglowską dwuznacznością: „wszystko co istnieje, jest rozumne”. Skoro Polska Ludowa istnieje, i nowe pokolenia żyją w niej bez poczucia fikcji, to może po prostu Romanowa pamięć jest tylko nieumiejętnością adaptacji, refleksją „posezonową”, tak jak posezonowa (= nie w swoim czasie) była jego miłość do Bluzeczki? W istocie:

„... jeśli chodzi o Bluzeczkę i Kazika, to Romanowi wydawało się czasem, jakby ich w ogóle nigdy nie spotkał, jakby byli tylko upersonifikowaniem jego niektórych myśli czy przypuszczeń lub chwilowych uczuciowych skłonności, jakby rozmawiając czy walcząc z nimi toczył w istocie imaginacyjny dialog z samym sobą, oni zaś stanowili tylko pomocnicze twory formalne?”

Karol Irzykowski (często i ciepło w powieści wspominany „krytyk R...”) zdefiniował kiedyś utopię jako stan rzeczy, który nie jest niemożliwy, lecz nie wprowadzalny; coś, co gdyby już zaistniało, zostałoby uznane za „normalne” i mogło trwać dalej. W Polsce przez noc — na skutek zbiegu okoliczności historycznych — powstał stan rzeczy, „nowa jakość”, która jeszcze poprzedniego dnia wydawała się niewprowadzalna. Roman (podobnie jak wielu Polaków) znalazł się w sytuacji, opisanej w pewnej amerykańskiej *science-fiction*: na Ziemię spada inwazja dziwacznych żab z kosmosu, lecz nikt temu nie przeciwdziała, ponieważ żaby nieznanym na Ziemi sposobem (można by więc rzec: „czarami”) zmieniły ludzką pamięć: wszystkim się wydaje, że owe żaby chodziły po ulicach ludzkich miast od zawsze; jedyny człowiek, który dzięki jakiemś przypadkowi uniknął działania czarów, zostaje uznany za wariata i skutecznie odizolowany. Sytuacja polska jest oczywiście mniej skrajna, zdziwienie nie jest jeszcze równoznaczne z wariactwem, bo zdziwionych jest więcej — izolacja Romana wydaje się przerysowana dla jasności obrazu — niemniej sprawa pamięci i czarów jest realna. Człowiek nie-zaczarowany, racjonalista („*Racjonalizm nie jest oczywiście prawem, obowiązującym świat, ale jest ludzkim wzorcem, do którego można przy mierzać rzeczy, lub przynajmniej próbować przy mierzać...*”), obdarzony pamięcią, czuje się straszliwie bezradny, a więc

upokorzony: uczucie, które Roman nazywa „szmacianością”. Świat się toczy dalej, ale właśnie się, *poza i obok*:

„...Polska przemieszana, przetworzona, złożona teraz z ludzi młodych i nowych, z racji chemicznego unicestwienia niedawnej historii zgola na nic nie pamiętliwych, ta Polska nie była już w stanie zdobyć się na jakiś prawdziwy masowy ruch, asystując jedynie zbiorowo w coraz to mnożących się [...] obchodach i uroczystościach, gdzie masowe audytorium stawalo się wielką, posłuszną maszyną, uruchamianą przez sprawnie pociągających za utajony sznurek ludzi z rządzącego krajem Klubu Sekretarzy, czyli owego sprzysiężenia wyszkolonych w swym procederze czarowników władzy. Jedną z właściwości czaru polega na tym, że był gołym okiem niewidoczny: towarzysze Sekretarze po cichu ujmują wszystko w garść, ale jest to proces utajony, na zewnątrz, na zebraniach, wiecach, mitingach, w telewizji, w radio wygląda niby [...] że to lud samorzutnie i jednogłośnie podejmuje decyzje i postanowienia, a choć wszyscy wiedzą, że cała rzecz jest z góry ukartowana, nikt tego głośno nie powie, woląc się łudzić, niż przyjąć osłupiającą prawdę o olbrzymiej masie ludzkiej, mogącej być bez trudu formowaną i reżyserowaną przez grupkę czarnoksiężników. Z czasem złudzenia stają się nawykiem i potrzebą, ludzie zaczynają wierzyć, że inaczej działać się nie może, skoro zaś nie może i nie będzie, to wszystko co jest — jest prawdziwe; heglowska hipnoza działa. Nie mówi się o Rosjanach, zapomniano o nich, wrogiem jest nadal hitleryzm, choć już dawno pogrzebany, utożsamia się go teraz z Ameryką [...] zwąc wszystko w czambuł imperializmem, później znów zacznie się utożsamiać Żydów z Niemcami, ba, hitlerowcami niemal, choć jeszcze niedawno sam pomysł tego rodzaju wydawałby się szczytem obłądu. Słuchacze, pozbawieni innej strawy, pozbawieni alternatywy, przyjmą wszystko — przewidywał to Orwell...”

W innym miejscu sprawa zostaje ujęta jeszcze krócej: „Słowo, głoszone oficjalnie [...] powtarzanie w kółko tego samego, to właśnie owe skuteczne [...] zaklęcia czarowników”. Filozofia książki przerasta z wolna w technikę, czy raczej: w filozofię techniki „psychopolitycznej”. Z tej perspektywy zarówno Bluzeczka jak i „zdumiewający Kazik” okazują się ofiarami czarów, kazuistyki wielowarstwowej, bo owładającej zarówno tymi, którzy biorą słowa *prima facie* (Bluzeczka), jak i tymi, których oczarowuje sam „system podejrzeń” (termin Irzykowskiego), tzn. przekonanie, iż rzeczywistość jest zawsze odmienna od tego właśnie, co się *prima facie* wydaje; dla Kazika istnieje

jąca sytuacja jest w dalszym ciągu bzdurą, lecz bzdurą głęboką, bo kryjącą jakąś (jaką?) „alternatywę”. Obosieczna broń, zmieniająca i rzeczywistość i instynkt rzeczywistości. Roman przeziiera sekret jej działania („akceptacja zmienia akceptującego”), lecz to nie zmienia w niczym jego osobistej sytuacji; dzieje się tak dzięki prostemu prawu psychologicznemu, mianowicie „...*śpiewanie w chórze podnieca, bez względu na to co się śpiewa, boczenie się rozgorycza, choćby się miało rację*”.

Rozgoryczenie, bezradność, „szmacianość” są ceną, jaką płaci się za wystąpienie z tej nie-chrześcijańskiej unii jedności, za przezwyciężenie pola grawitacyjnego, wytwarzanego przez całą — bądź co bądź istniejącą — rzeczywistość (*also das Vernünftige* — znów Hegel!), mimo że szwy na niej nie są dostrzegalne: wrażenie całości uzyskane jest przez izolację od świata („Wielką Prowincję” nazywa Staliński Rosję), izolację od innych sposobów myślenia (programowanie umysłów dzięki „nowomowie”), wreszcie przez izolację człowieka w społeczeństwie („chorobliwie zatomizowane i naprężone stosunki społeczne”).

Bohater „Cieni w pieczarze” jest zbyt świadomy, by wyrzec się *własnej* rzeczywistości: cienie pozostają więc cieniami, czary się go nie imają, lecz „wzruszenie ramionami nad historią”, książka którą planował, nie zostaje zrealizowane, mimo — czy może: właśnie dlatego — że udaje mu się rozwiązać paradoks, jaki by zawierała:

„...istnieje tu [...] niebezpieczeństwo, że wzruszenie z tak dużym nakładem pracy i ryzyka ramionami nad historią okaże się pośrednim uznaniem jej rządów, co oznaczałoby mimowolną akceptację taktyki owych czarodziejów, którzy cały swój system magicznych sztuczek konstruują po to, by wmówić ludziom, że za nimi stoi właśnie bezosobowa i nieodparta logika dziejów. Za dużo to dla nich zaszczytu dostarczanie im jeszcze jednego laurowego listka, zbędną rzeczą też jest dobrowolne uprawdopodobnianie czyjejś mistyfikacji. Można jednak przecież znaleźć wyjście zarówno zbiorowo jak i indywidualnie interesujące: pojąć historię jako niewyjaśnialny (nie potrzeba go wyjaśniać!) splot poszczególnych osobowych losów widzianych od środka, od psychiki, te zaś, jak wszystko co psychiczne, na pewno są realne, realniejsze bez wątpienia od rzekomych praw rządzących zbiorowością. Wyjątek jest zawsze konkretem, reguła natomiast może się okazać hipotezą, domysłem czy właśnie mistyfikacją zgoła lub szantażem”.

Tu właśnie jest punkt, w którym dokonuje się przeskok między nienapisaną powieścią fikcyjną, a napisaną powieścią Stalińskiego: „Cienie w pieczarze” są bowiem osobowym losem, widzianym od środka — nic dziwnego, że bohater jest tylko jeden. Los ten jest reprezentatywny, bo ów człowiek jest przejęty, wręcz opętany Polską, a zarazem obdarzony zmysłem realizmu. „Pejzaż psychiczny” i po prostu „taki pejzaż” (jak brzmi śpiewana w krakowskiej Piwnicy piosenka) — „takiej Polski” są dwoma konkretami — ich nieprzystawalność jest trzecim. Czy ta nieprzystawalność jest „normalna”? Odpowiedź jest cierpka — i niewesoła:

„...co właściwie jest normalne, a co nie jest normalne? Może Polacy uwikłali się w starą, inteligencką czy szlachecką koncepcję ojczyzny, przekazywaną im w przeróżnych romantycznych powstaniach czy innych okazjach, i dlatego teraz nie mogli pojąć ojczyzny normalnej, choć uwarunkowanej Eurazją, do której wreszcie w sposób jawny i bezapelacyjny ich wcielono? Naród okrzepł i zagnieździł się w tej Eurazji, a że sfilistrzał, spłaszczyl się, zbaraniał — to i lepiej dla niego, lżej mu przyjdzie przejść transformację. W innym świecie niż komunistycznym Polski konkretnej nie będzie, chyba że komunizm upadnie, na co wszakże, jak na każdy racjonalny ewenement w historii, czekać można nawet wieki: na razie jest tu Rosja, Ameryki tu nie zaznamy, choć wszyscy tak lubią oglądać westerny i dostawać dolary czy kolorowe ciuchy. Trzeba więc zmienić swoją wizję Polski, swoje marzenie o niej albo też — emigrować i żyć sobie za granicą, hodując krzepiącą moralnie fikcję, ale w takim wypadku nie skomleć już [...], że odebrano [...] ojczyznę. Co mają robić małe narody, którym kazano być patriotami narodów wielkich? Ano — przetrwać, kosztem zapomnienia, przystosowania, zmateralizowania, udawania, przetrwać; a że to się nudzi literatom, nie mającym okazji snucia na piśmie swych fantazji o narodowym życiu, lub przypominania o tym, co było? Cóż z tego — Polska to nie zabawka dla igrających piór, prawda nieużyteczna czy zgoła szkodliwa traci rację bytu, po cóż przypominać wciąż grzech pierworodny i zatruwać jeszcze bardziej polskie życie, skoro ono jakoś już się ułożyło, a cały naród nie może wegetować w wiecznej frustracji i pokutnictwie za nie swoje grzechy. Polska jest ludowa, dziwnego nowego ludu, nie jej tamte stare i „klasowo obce” porachunki nie obchodzą, przeważnie zresztą o nich nie wie i nie chce wiedzieć, trzeba więc pohamować zbędne zapędy twórcze, tudzież wspominkowe czy polemiczne, i milczeć — ewentual-

nie czekać. Na co? Na przyszłe pokolenia, nie obciążone nadmierną, bolesną wiedzą o dwuznacznej i tragicznej przeszłości tego kraju, którym Eurazja znudzi się na nowo, gruntownie a inaczej: może bolszewicy, ani o tym wiedząc, wzbudzą po latach i nakłonią do życia nowy polski patriotyzm; tak jak durni Niemcy chcąc zniszczyć wzbudzili Polskę (*der böse Geist*). Na razie, w epoce Trzech Światowych Kolosów, małym narodom przeznaczono surowy reżym wydzielanego porcjami konkretnego, owego patriotyzmu ograniczonego (w nowym języku zwanego „internacjonalizmem”), oraz realistycznej dyscypliny — wszelkie próby wyłamania kończą się w sposób wiadomy, jako że Wielcy, choć z sobą rywalizują, okazują się solidarni, gdy chodzi o poskramianie Małych. Nie każdy ma takie szczęście jak Izrael, któremu po tysiącach lat rozbicia, prześladowań, upokorzeń i degeneracji dane zostało odzyskać swój legendarny patriotyzm heroiczny, ba, swoją religię nacjonalizmu zgoła. Ale na to trzeba mieć lud osobliwy, zarazem mistyczny i praktyczny, zakochany w życiu lecz zdolny do wyrzeczeń i fantastycznej ofiary krwi na codzień, gdzie zaś szukać takich ludów w dzisiejszej Europie — wysmiano by cały pomysł w owych najpierw umęczonych, a potem umaterialnionych ludowych ojczyznach. Wiedzą o tym czarodzieje i nie boją się niczego — chyba cudu”.

Twarde słowa. I nie do pogodzenia z moralnym imperatywem, rządzącym jednostkowym losem ludzi (a przynajmniej jednego: bohatera-autora; bo w końcu bohater jest *alter ego* autora) — inaczej jakże wyjaśnić niedwuznacznie pogardliwy opis „nawróceń”?

„...bohaterowie konspiracji krajowej czy walk na frontach Zachodu, więzieni, katowani, absurdalnie oskarżani, po wyjściu z cel i po 'rehabilitacji', po niedocieczonych przemianach umysłu i nieznanym nikomu przeobrażeniach i walkach wewnętrznych, nagle, heroicznie rzucali się głową w dół, wstępowali do Partii czy organizacji pokrewnych, a potem już wszystko szło normalnie: małe kompromisy, duże kompromisy, małe, na pozór niewidoczne sprzeniewierzenie się przeszłości, później stopniowo mniej lub więcej świadoma akceptacja kłamstw drobnych, średnich, większych, wielkich, ogromnych, wreszcie jawne już bzdury, intrygi, afery — istny korkociąg małości, szkoła małości, tak toczy się ten świat, obowiązuje wszak moralność rewolucyjna, nie zaś przestarzała i zgrana moralność mieszczańska”.

Więc jednak — w meta-powieści Stalińskiego — dokonuje się „wzruszenie ramionami nad historią”: ów „niewyjaśnialny

splot” składa się bowiem z indywidualnych wyborów moralnych, od których codzienność (niecodziennej nawet) historii nie zwalnia; rozumieć nie zawsze znaczy: wybaczyć, a w każdym razie nie: *wybaczyć sobie*. Samotność — czy też „jedyność” — bohatera „Cieni” ma znaczenie poza-formalne, jest przekazem: że nawet w platońskiej jaskini znajduje się coś więcej niż tylko cienie — odpowiedzialny za siebie człowiek.

Conradowska moralność. I conradowska książka. Według Conrada zadaniem literatury jest *to render justice to the visible universe*, co w polskim obyczaju literackim zakorzeniło się w szumnym, choć błędnym tłumaczeniu „wymierzać sprawiedliwość widzialnemu światu”. Zgodnie z angielskim i — zapewne — intencją Conrada znaczy to raczej „oddawać sprawiedliwość”. *Wymierzać* sprawiedliwość — to stać *ponad* światem, ferować wyroki, sądzić; *oddawać* sprawiedliwość — to starać się uchwycić świat w całej jego złożoności, zrozumieć, *sprostać*.

Książka Stalińskiego oddaje sprawiedliwość polskiej rzeczywistości.

1971

b) „ROMANS ZIMOWY”

Twórczość Stalińskiego przypomina chodzenie po kręconych schodach: pejzaż wciąż ten sam (współczesna Polska), lecz za każdym razem widziany pod innym kątem i w innym czasie. Po powieści politycznej („Widziane z góry”) i psychologicznej („Cienie w pieczarze”) kolej przyszła na powieść produkcyjną*, nieomal w konwencji „podaj cegłę!” wczesnych lat pięćdziesiątych. Czas akcji wprowadzie późniejszy (grudzień 1967 - marzec 1968), a gatunek raczej „podaj śrubkę!” (rzecz dzieje się w fabryce traktorów pod Warszawą) — z pozoru jest tu jednak wszystko, co w socrealistycznym produkcyjniaku być powinno: oddany swej pracy inżynier, walczący z biurokracją, „konflikty w życiu zawodowym i osobistym”, galeria typów „na zakładzie” wraz z nieodzownym wynalazcą-idealistą, romans, a jakże,

* Tomasz Staliński, *Romans zimowy*. Biblioteka Kultury, tom 220; str. 208; Instytut Literacki, Paryż 1972.

traktory, partia i socjalizm. Rzecz w tym, że socjalizm jest tu realistyczny: zaczem spoza formy produkcyjniaka wyłania się szybko jego ledwo-ledwo-produkcyjna treść, wynalazca w tym układzie okazuje się irytującym fantastą, „konflikty” i romans — codziennym dniem zmęczonych ludzi, brnących przez zimową chlapę do obskurnych M-3, a podawanie śrubki (czy fachowo: „problemy kooperacji”, z którymi boryka się inżynier Adam Osiński, szef zaopatrzenia fabryki) — beznadziejną szarpaniną w magmie sprzecznych przepisów, niekompetencji, wielkich słów, małych charakterów, niemożności i bardaku. Nawet — jak powiada ktoś w powieści — „to już nie burdel — to pożar w burdelu!”.

Pożar zresztą niemalowniczy: dym, swąd i szarość: „...do-piekało im (a w każdym razie Adamowi) poczucie zależności od pożerającego wszystko molocha nieporządku. Być w niewoli u demona wszechobejmującego zamętu, nie wiedząc nawet, gdzie ów demon ma swą kwaterę i jakie są źródła jego wszechmocy — oto stan najprzykrzejszy z przykrych”.

Ta „niewiedza” — zarówno bohaterów, jak autora — jest oczywiście względna i odnosi się do owej sfery pośredniej, w której zasada ogólna przekształca się w konkretną „przykrość” i nonsens; sama zasada jest jasna:

„...nikt w komunizmie nie może pracować, bo stworzono tu, czy też jakoś organicznie sam się wytworzył, nieomylny system przeszkadzania. Działa on samoczynnie, ale jest pewno rozmyślny — żeby nikt nie nie znaczył, nie wyróżniał się, żeby poza Partią nie mogła wyrosnąć żadna siła. 'Idea działa' [...]”.

Lecz także i ta „wiedza” jest względna (dialektyka!), ograniczona i bezsilna. Sprawy dotyczące korzenia, „idei”, rozgrywają się poza zasięgiem ludzi, usiłujących żyć zwyczajnym życiem (por. opis wydarzeń marcowych, ukazanych migawkowo, z perspektywy *normalnej* dezorientacji) — toteż sfera pośrednia, wyznaczona konkretnym bajzlem z jednej strony i abstrakcyjną wiedzą o „idei” z drugiej, ma wszelkie cechy koszmarne snu: nie się tu nie sumuje, wysiłek nie daje rezultatu, co rusz wraca się do punktu zerowego, jak w grze w jakiegoś gigantycznego „chińczyka” (*nomen omen?*!). To rozchwianie logiczności udziela się też dziedzinom nie-ekonomicznym i nie-politycznym: dziwaczny romans bohatera z żoną „ubeczka” Działaka — raczej tik nerwowy niż romans, bez tzw. „psychologicznie umotywowanego” początku i końca — dziwi w tym układzie równie mało, co „orientalne” M-3 („ubeczek” był na placówce na Wschodzie) na tle zgrzebnej, miejsko-wiejsko-błotnistej War-

szawy — ot, jeszcze jedno zwariowane *realium* socrealistycznej krainy.

Życie w świecie opisanym przez Stalińskiego przypomina grę na rozstrojonym fortepianie, a właściwie — nieustannie *prze-strajanym*, według nie całkiem uchwytnego klucza i zasady. W „sferze pośredniej” niby to obowiązuje system tradycyjny, dur-molowy, oficjalnie się do niego zachęca i nawołuje, rozdaje nawet nuty („postęp techniczny”, „zwiększanie wydajności”, „technika decyduje o wszystkim”), lecz równocześnie powszechnie choć niejasno wiadomo („wiesz pan, jak jest, no nie!?”), że stroicielom za kulisami chodzi w istocie o coś innego, że inna tam panuje estetyka — każdy więc na własną rękę próbuje znaleźć obowiązujące w danym momencie reguły transpozycji: jedni, aby wbrew wszystkiemu odegrać melodię, na której im zależy; inni — by uniknąć dysonansu, grożącego strąceniem ze stołka; jeszcze inni — by samym „pójść w stroiciele”.

Smutny „bohater pozytywny” Stalińskiego przez całe życie usiłował grać „*Hej ho, hej ho, do pracy by się szło*” — za stalinizmu okazało się jednak, że „obiektywnie” grał nieomal „*Horst Wessel Lied*”, a w marcu 1968 — majufesa. Kolejną porażkę przyjmuje właściwie bez zdziwienia, kakofonia stała się bowiem w międzyczasie czymś nieuniknionym i „normalnym” — jak muzyka sfer. Ponieważ stanowi ona stały element świata bohatera (i autora) — wyjście *poza* nią byłoby w pewnym sensie przedsięwzięciem metafizycznym — jedynym rzeczywistym „punktem konfliktowym” powieści jest spięcie pomiędzy tą kakofonią na zewnątrz, a przyrodzoną, wewnętrzną potrzebą harmonii bohatera. Reszta jest chaosem — czyli czymś, czego nie można wyjaśnić, a jedynie pokazać. Toteż produkcyjniak *à rebours* Stalińskiego jest w gruncie rzeczy opowieścią o realiach, „*telling it like it is*”.

1972

c) „ŚLEDZTWO”

Literatura jest jedną z form reagowania na świat i jej dojrzałość zależy m.in. od stopnia zgodności reakcji z bodźcami. Im większa zgodność, tym bardziej skłaniamy się do uznania jej

za dojrzałą, i *vice versa*. Z natury rzeczy totalizm hodzi i toleruje jedynie literaturę niedojrzałą, domaga się bowiem bądź reakcji nienormalnych (wspomnijmy np. „Towarzyszom z Bezpieczeństwa” Mandaliana), bądź też, w najlepszym razie, zajmowania się różami gdy płoną lasy. Nieobecność problematyki politycznej w polskiej literaturze współczesnej jest zrozumiała — w domu powieszono go nie wolno mówić o sznurze — ale niemniej godna ubolewania, bo skazuje tę literaturę na niewspółczesność, graniczącą z niedojrzałością.

Krajowy autor piszący pod pseudonimem „Tomasz Staliński” okupuje swe prawo do pisania o sznurze koniecznością publikowania za granicą, co niewątpliwie uszczupla liczbę jego czytelników; rekompensatą za to jest jednak zwiększenie autentyczności, a zatem i szanse przetrwania jego dzieła. Szansy tej nie umniejsza pozorna doraźność czy nawet publicystyczność jego powieści, więcej w nich bowiem refleksji niż programu, więcej opisu niż protestu. Trzy poprzednie powieści Stalińskiego, wydane przez Instytut Literacki w Paryżu: „Widziane z góry” (1967), „Cienie w pieczarze” (1971) i „Romans zimowy” (1972) stanowią uzupełnienie historii okresu gomułkowskiego w Polsce o ważny, a ulotny element dziejów: klimat psychiczny. Za mocną stroną powieści Stalińskiego należy uznać ich kronikarską solidność zarówno wobec realiów, jak i wobec własnej refleksji. W sytuacji, w której fikcja literacka *nolens volens* przejmuje funkcje reprezentowania opinii społecznej, nacisk oczekiwań czytelniczych na piszącego wzrasta i proporcjonalnie do tego wzrasta też pokusa kaznodziejstwa. Staliński jej nie ulega: nie staje na palcach, nie wyciąga historiozoficznych wniosków, a nawet przeciwnie: podkreśla swe wahania przy ocenie, swój brak pełnej informacji. Jego powieści nigdy nie są pretensjonalne.

Czwarta z kolei powieść Stalińskiego * jest kontynuacją jego cyklu najnowszej polskiej historii, oglądanej od środka.

Ośrodkiem tematycznym tej książki jest najdonioślejsze wydarzenie polityczne i największa zbrodnia reżymu lat ostatnich: masakra robotników na Wybrzeżu w grudniu 1970 roku. Przyczyny i przebieg tego wydarzenia — usilnie „zapominanego” obecnie — pozostają do dziś dnia nie w pełni wyjaśnione. Książka Stalińskiego rozważa obiegające Polskę wersje: czy był to wybuch spontaniczny? sprowokowany? jeśli tak, to przez kogo?

* Tomasz Staliński, *Śledztwo*, Biblioteka Kultury, tom 243; str. 223; Instytut Literacki, Paryż 1974.

jaką rolę odegrali tu Moczar, Gomułka, Gierek, Rosjanie, Żydzi, robotnicy, Piasecki...? Rewia rozmaitych opinii została w książce Stalińskiego zaprezentowana jako akompaniament prywatnego śledztwa, jakie podjął w tej sprawie partyjny — ale już na wylocie — dziennikarz warszawski, Alfred Wiśłowski. Po zważeniu i precedzeniu wszystkich plotek warszawskich bohater wyjeżdża na Wybrzeże do zaprzyjaźnionej rodziny robotniczej i tam znów słucha, porównuje, konfrontuje. To prywatne śledztwo polityczne toczy się od samego początku za wiedzą „organów”, które z przyczyn jak na mój gust nadto makiawelicznych okazują czasową cierpliwość i gnoją bohatera dopiero na końcu. Rezultat tego niezakończonego i niepełnego przedsięwzięcia zostaje zaprezentowany czytelnikowi w formie strzępów memoriału bohatera, gdzie zawarta została konkluzja końcowa: wybuch robotniczego gniewu był spontaniczny i autentyczny, choć różne czynniki partyjne usiłowały w tym maczać palce; „spiskowa koncepcja wydarzeń”, teza o zainscenizowaniu całej rzeczy przez tę czy inną frakcję partyjną jest w gruncie rzeczy inspirowana przez samą partię, bowiem szerzenie przekonania o ukrytych sznurkach za kulisami jakiegolwiek ruchu społecznego jest jej na rękę: przekonanie takie odbiera społeczeństwu wiarę w możliwość działania. Książka składa też należny hołd warstwie oficjalnie w Polsce decydującej, a w rzeczywistości wyzyskiwanej i do wydarzeń na Wybrzeżu traktowanej jako polityczna *quantité négligeable*:

„...robotnicza polityka, to były walki na ulicy, to był Poznań 56 i Degańsk [Gdańsk] 70. Ta robotnicza krew na bruku, to były jedyne nasze wybory, a i w ogóle jedyne polskie prawdziwe wybory — żeby nie robotnicy, to byście żadnych nie mieli i może jeden i ten sam Sekretarz by przez trzydzieści lat krajem rządził, tak jak w Rosji. Myśmy wam dwa razy fundowali zmianę Biura i rządu, tylko że krew się na to musiała polać, bez krwi widać nie ma polityki. Bo gdzie poza tym jest u nas życie polityczne: drętwe przemówienia, zawsze te same, bez względu na to kto gada?” (str. 122).

Obraz dezorientacji ogółu społeczeństwa, w stolicy zwłaszcza, skłaniającego się do przyjęcia koncepcji siły wyższej (Moczar, Gierek, Piasecki) jest nader przygnębiający, tym bardziej, że wydaje się prawdziwy. Polska ukazana w „Śledztwie” sprawia wrażenie kraju, w którym ani rządzący, ani rządzeni nie mają jasnego obrazu tego, co dzieje się w społeczeństwie. To obniżenie poziomu informacji, samoświadomości, będące wynikiem spiskowej formy rządów, realizowanych przez partię „nowego”,

a w istocie właśnie anachronicznego typu, jest najistotniejszą przyczyną niedorozwoju organizacji społecznej, uniemożliwia bowiem samoregulację; toteż periodyczne wybuchy, okupowane krwią, i kolejne „nowe etapy” wydają się nieuniknioną cechą tego systemu, chełpiącego się „znajomością praw historii”.

Ubočnym zjawiskiem towarzyszącym dezorientacji jest u rządzonych skłonność do mistycyzmu politycznego, do uznania dżungli politycznej za dżunglę metafizyczną. Natura, szczególnie ludzka, nie znosi próżni i brak informacji zastępuje mitologią. Klęski narodowe sprzyjają mitologii mesjanistycznej i pewnego rodzaju neomesjanizm daje już o sobie znać we współczesnej literaturze polskiej. Jest nim na różny sposób zaznaczane przekonanie, że polska sytuacja polityczna ostatnich dziesięcioleci, jakkolwiek smutna, daje głębsze, prawdziwsze zrozumienie świata. Niebezpieczeństwo takiej postawy leży w tym, że może się ona przerodzić w neo-słowianofilstwo, a to — jak wykazuje przykład Rosji — umacnia totalizm. Wspominam tu o tym dlatego, że pozytywną stroną powieści Stalińskiego jest właśnie postawa racjonalistyczna, dążenie do wyklarowania obrazu za pomocą czynników konkretnych i sprawdzalnych: interesów różnych grup społecznych. Wobec braku pełnej dokumentacji konkluzja książki pozostaje w zawieszeniu, ale komentując fragmentaryczność kończącego „Śledztwo” memoriału autor dodaje: „...lepszy tekst niepełny, niż żaden. Może jednak dalszy bieg wypadków umożliwi kiedyś odnalezienie całości?...”. Ta wiara w jednoznaczność historycznego dziania się, nieuleganie — sztucznej w końcu — ciemności, jest świadectwem postawy mimo wszystko optymistycznej.

Przechodząc do strony literackiej książki: nie uważam „Śledztwa” za najlepszą powieść Stalińskiego. Brak tu wielopłaszczyznowości ujęcia, tego trzeciego wymiaru powieściowego, do którego przyzwyczały nas jego poprzednie książki. Staliński stosuje i tutaj swój kamuflaż onomastyczny (Gomułka to Baryłka, Gierek — Oraczyk, Gdańsk — Degańsk, etc.); chwyten świetnie spełniał swą rolę w „Widzianym z góry”, gdzie wypreparowany z mięsa codzienności nowotwór niekontrolowanej władzy lepiej ujawniał swe cechy niezmiennicze — w „Śledztwie”, gdzie mowa o konkretnym zdarzeniu historycznym, zmienia się to w uciążliwy chwilałami szyfr.

Nieprawdopodobna psychologicznie wydaje mi się też sylwetka owego poszukującego prawdy dziennikarza, ex-działacza zempowskiego ze sporym bagażem łajdactw z okresu stalinow-

skiego — o czym w odpowiednim momencie przypominają mu „towarzysze z bezpieczeństwa”. Sądząc z doświadczenia (cudzego, chwała Bogu) osobnik tego pokroju byłby dziś albo scynicziałym do szczętu aparaczymkiem, albo życiowcem bez złudzeń (w kraju lub za granicą), jak najdalszym od pakowania palców w „mechanizm walki klasowej”.

Mimo tych zastrzeżeń uważam „Sledztwo” za ważną pozycję, zasługującą na uważne przeczytanie. Jest to jedna z nielicznych powieści politycznych z prawdziwego zdarzenia, jakie istnieją we współczesnej polskiej literaturze — głównie dzięki Stalińskiemu zresztą.

Na zakończenie ciekawostka dla amatorów bezużytecznej erudycji: pseudonim „Staliński” nie jest nowy; tak podpisany został rosyjski poemat komiczny pt. *Był*, zamieszczony w dodatku literackim do numeru szóstego redagowanego przez Wojekowa pisma *Russkij inwalid*, w 1831 roku. Autorami poematu byli dwaj współcześni Puszkina: E.A. Baratynski i S.A. Sobolewski. Żaden z nich nie był inwalidą.

1974

d) „LUDZIE W AKWARIUM”

Najnowsza powieść Stalińskiego * podobnie jak jego cztery poprzednie stanowi rodzaj rekolekcji na temat Sprawy Polskiej, toczących się na tle i w opowieści rzeczywistości krajowej. Czas bieży i akcja „Ludzi w akwarium” toczy się już w epoce małej *prosperity* Gierka (w książce zwanego Oraczymkiem: Staliński zachował i rozbudował swój kod nazwowy, wprowadzony w „Sledztwie”), ściśle: latem 1974 w Warszawie. Zgodnie z tytułem, celowo zdaje się nawiązującym do „Ludzi w hotelu”, książka nie ma właściwego głównego bohatera, ale od biedy za takiego uznać można 50-letniego Krzysztofa Glebowicza, expowstańca i przyzwoitego człowieka, zmienionego przez bieg rzeczy i tzw. realizm polityczny w dziennikarza-ścierkę; fragmenty jego wstępniaków (w rzeczywistości autentyczne cytaty

* Tomasz Staliński, *Ludzie w akwarium* (powieść), str. 147. Biblioteka Kultury, tom 263; Instytut Literacki, Paryż 1976.

z prasy warszawskiej) tworzą rodzaj *ostinato* towarzyszącego akcji z przygnębiającą monotonią wody ciurkającej w popsutym kloziecie.

Akcja skupia się wokół dwóch zbiegających się wątków: romansu Glebowicza — a ściślej tego, co bierze on naiwnie za romans — z redakcyjną maszynistką Izabellą, oraz przygotowań do zamachu-demonstracji, czynionych przez jego syna Janusza, neo-niepodległościowca marzącego o neo-Sarajewie. Wokół tych dwóch spraw zgromadzona została zdumiewająco bogata kolekcja postaci, reprezentujących najrozmaitsze postawy wobec polskiej rzeczywistości. Należy tu powiedzieć od razu, że książka jest znakomicie napisana: jej płaszczyzna zdarzeniowa jest dostatecznie bogata i interesująca, by zadośćuczynić wymaganiom stawianym normalnym powieściom do czytania, a równocześnie wystarczająco marginesowa, by wysunąć na plan pierwszy rozpisaną na wiele par oczu rozmaitość możliwych punktów patrzenia na sytuację polską. Odnajdujemy tu Stalińskiego w jego szczytowej formie, przywodzącej na myśl dwa jego majstersztyki równocześnie: „Widziane z góry” (1967) i „Cienie w pieczarze” (1971). Autor ten przejdzie do historii polskiej literatury nie tyle jako inicjator nowego gatunku powieści socjologiczno-politycznej — można by się tu spierać o pierwszeństwo Kadena — co jako twórca specjalnej odmiany realizmu, którą można określić jako realizm dynamiczny. Dla Stalińskiego rzeczywistość jest nie tylko „tym, co jest”, lecz także tym, co ludzie na ten temat sądzą; świat nie jest dlań bryłą czy, co gorsza, deską, wobec której czuje się, jako piszący, w obowiązku „zająć stanowisko”, lecz skomplikowanym systemem faktów i punktów widzenia, powiązanych wzajemnie. Metoda ta kryje w sobie dwa niebezpieczeństwa: z jednej strony wpadnięcia w wir kompletnego relatywizmu — czyli zaprzeczenia realizmu, z drugiej zaś ulegnięcia w pewnym momencie pokusie wystawienia głowy spod płachty i wyłożenia kawy na ławę — czyli rezygnacji z dynamiki. Sztukę przezwyciężenia tych niebezpieczeństw zdemonstrował Staliński w „Ludziach w akwarium” w sposób mistrzowski.

Dobrze — można by zapytać — skoro jednak w książce nie ma ani absolutnego relatywizmu, ani wyraźnego stanowiska autora, to co w niej jest prócz anegdoty i *couleur locale*? Jaki zamiar, jaki przekaz??

Sądzę, że najistotniejszą rzeczą, jaką przekazuje ta książka jest pewna postawa umysłowa, *frame of mind*. Uderzający jest

tu kontrast między ironicznością tytułu, a powagą i lojalnością autora wobec swych postaci. Z natury rzeczy akwarium jest naczyniem niepoważnym, ponieważ jest zarazem zamknięciem i imitacją wolności; nawet rekin, zamknięty w akwarium, staje się z lekka śmieszny lub żałosny — kwestia temperamentu obserwatora — a cóż dopiero mówić o ludziach! Przemoc *degraduje*, narzucając pokonanym podświadome poczucie mniejszej wartości, które objawia się zazwyczaj autoironią lub podejrzanym patosem. Obie te postawy są obficie reprezentowane w literaturze krajowej — o ile zahacza ona w ogóle o regiony interesujące Stalińskiego (nie mówię tu oczywiście o książkach przymilnie merdających ogonkiem, czyli od początku skłamanych). Postawa Stalińskiego jest odmienna: nie proponuje on niczego („*to szantaż i zniewolenie mózgu, że trzeba zawsze coś proponować*”, wykrzykuje jedna z postaci w książce), ale milcząco odmawia zgody na degradację. Ta powieść o warszawskim akwarium mogłaby nazywać się „Ludzie bezradni”, ale uwaga i pasja z jaką autor traktuje swój temat neutralizują śmieszność czy żałosność bezradności i przywracają godność ludziom, odzieranym z niej przez sytuację zniewolenia. Staliński jest wolny od kompleksu prowincji i narzuca czytelnikowi przekonanie, że sprawy, które opisuje są ważne; mówiąc nieco patetycznie utwierdza on suwerenność Sprawy Polskiej — i czyni to bez patosu. Powie ktoś, że jest to zasługą patriotyczną, lecz niekoniecznie literacką... odpowiem na to, że jeśli literatura jest w stanie w ogóle cokolwiek uczyć, to tylko ogromu możliwej złożoności spraw ludzkich, a tym samym ich powagi i suwerenności; Staliński jest polskim pisarzem i jest rzeczą naturalną, że oddaje sprawiedliwość najbardziej go obchodzącemu, polskiemu światu.

Już raz zwróciłem uwagę na to, że sławetne powiedzenie Conrada o „wymierzaniu sprawiedliwości widzialnemu światu” jest błędnym tłumaczeniem angielskiego zwrotu *to render justice* — może błędem freudowskim, zdradzającym nadmierną ambicję literatów? — i że Conradowi chodziło o „oddawanie sprawiedliwości”, co nie jest tym samym; wspomniałem też, że pisarstwo Stalińskiego podpada pod tę drugą, naprawdę conradowską definicję literatury. *Ludzie w akwarium* potwierdzają tę ocenę raz jeszcze. Staliński szuka *prawdy* o złożonym świecie ludzi i spraw, nie zaś jednolitej, zmonopolizowanej *śłuszności*; *śłuszność* w sytuacjach trudnych i niejasnych jest kategorią trudno uchwytną i niejasną — i autor „Ludzi w akwarium” podkreśla to, obdzielając jej elementami wszystkie swoje postaci i wszystkim dając okazję wyłożenia własnej racji *przekonywu-*

jęco (w tym sensie użyłem powyżej słowa „lojalność”). Oto racja — i celowo nie używam tu cudzysłowu — Krzysztofa Glebowicza, nieomal karykaturalnego skądinąd przedstawiciela perelowskiego pétainizmu:

„[...] czy on, Krzysztof, jest bez honoru?! Biedna, głupia Izabella niczego nie rozumie, nie wie, że to on właśnie, on jeden ma tutaj honor. Wyższy honor, zaparcia się siebie. W służbie dla społeczeństwa, dla ogółu, tego ogółu podatnego na demagogię a tak mało rozumiejącego z rzeczywistej grozy narodowej sytuacji.

Komuniści rozumieją, oni jedni rozumieją, są blisko źródła strachu, dlatego boją się naprawdę, we dnie i w nocy. [...] Jesteśmy w gruncie rzeczy pod inwazją rosyjską, choć dobrze utajoną, cały problem, całe zadanie polega na tym, aby utrzymać władzę w naszych, polskich rękach. Resztki władzy, pozór władzy, niech będzie — tak choćby jak robili Duńczycy czy Norwegowie podczas okupacji za czasów Hitlera. Na tym polega dzisiaj instynkt narodu, polityka polska, jej ukryty heroizm tkwi w zaparciu się siebie. A żeby ją robić, trzeba mówić językiem Historii, językiem umownym tej strony świata. Ktoś to musi robić, więc... [...]

A honor? Stary Józio (ojciec Krzysztofa) wojował kiedyś z Ludźmi z Londynu, którzy siedzieli tam na swoich wysokich stolcach i tytułach tak długo, aż zapomnieli, że zawdzięczają je Krajowi, i że skoro tego Kraju, takim, jakim go znali, już nie ma, to i oni już nie istnieją. Oni i ich honor. Gdy pierwszy sowiecki żołnierz postawił nogę na dawnej granicy w Baranowiczach, ich psim obowiązkiem [...] było zjechać tam samolotem na niebezpieczne wiejskie lotnisko i powiedzieć: jesteśmy! Jesteśmy u siebie. Zamknięto by ich, rozstrzelano, wywieziono na Sybir?! Możliwe, ale byli jeszcze świata znani jako Polska, wywołaliby wstrząs. Od tego w końcu siedzieli w Londynie, za to im płacono, to był ich elementarny obowiązek — wystrzelić ostatnim nabojem. A oni co?! Wysłali na niemieckie kule bezbronnych warszawskich kilkunastolatków [...].

Zastąpili ich inni Polacy, nowi, prostacy, prymitywni, ale mądrzy, bo wiedzą 'co teraz jest grane'. [...] przy całym swym prostactwie czy chamstwie przejęli wartość, polską wartość czyli polską rację stanu dnia dzisiejszego. Robią jak umieją, ale robią — nikt inny nic już nie robi, innej Polski nie ma. Chłopska, proletariacka ostrożność ponad wszystko — oto co w nich cenne, oto co wciela dziś i zawiera w sobie aktualną polskość,

POLSKOŚĆ KTÓRA MA PRZETRWAĆ. A przetrwać może tylko tutaj, nie gdzie indziej, w dalekich nierealnych krajach. Tej polskości [...] po drugiej stronie służy także pewien człowiek, który zrozumiał, który pojął na czym polega relatywny światłocień słów, działań, rzeczy — ostatni polski Ksiądz Kościoła”.

Staliński jest jak najdalszy od krzepienia siebie i innych słowem „polskość” bez dalszych kwalifikacji. Niebezpieczeństwem, wiszącym nad opisywanym przez niego światem jest przemiana narodu w materiał etnograficzny — i z tego niebezpieczeństwa zdaje sprawę inna postać książki:

„Mówią: nie ma chleba bez wolności. Ale wolności [...] nikt już u nas nie rozumie: wolności narodowej, politycznej. [...] ludzie są napaleni, kiedy nie mają mieszkań czy jest złe zaopatrzenie. Ale, powtarzam, nie kojarzą tego ze sprawami politycznymi, nie wiedzą w ogóle, że są sprawy polityczne — no bo skąd mogliby wiedzieć, jak ich nigdy nie widzieli, [...] na Wybrzeżu [...] wysuwano tylko postulaty gospodarcze, ekonomiczne, a nikomu się nie śniło o jakichś sprawach ideowych. [...] Marks mówił, że wolny jest ten, co posiada środki produkcji. Tu nikt, oprócz państwa, środków produkcji nie posiada, więc nikt wobec państwa nie jest wolny. To niewola socjalizmu, socjalizm niesie niewolę dla wszystkich. A czy wtedy na Wybrzeżu bąknął ktoś chociaż jedno złamane słówko przeciw socjalizmowi?”

Wobec podwójnej utraty suwerenności, narodowej i ustrojowej, trudno mówić o optymizmie i Staliński nie jest optymistą w potocznym tego słowa znaczeniu; niemniej lektura jego książki napawa jakąś trudną do zdefiniowania ufnością. Obok słów o polskości, która ma przetrwać, za najważniejsze zdanie „ideowe” tej powieści uznałbym wypowiedziane w innym miejscu stwierdzenie: *Historia to nie zegar — nigdy nie jest za późno!* Pod innym piórem można by słowa te uznać za odmienne sformułowanie żałosnego „jakoś to będzie” i zlekceważyć je. Pod piórem Stalińskiego nabierają one znaczenia, gdyż formułują to co wyraża sam fakt istnienia i kontynuacji jego trzeźwego, skrupulatnego zapisu współczesności: przekonanie, że warto pisać „Dziennik roku zarazy”, bo zaraza nie jest wszechpotężna.

e) „WIDZIANE Z GÓRY” — PO LATACH

Jedną ze zdobyczy polskiej rewolucji na raty *anno* 1980 jest (na jak długo?) rozluźnienie cenzury, na skutek czego w prasie krajowej ukazało się sporo ciekawych wypowiedzi. Jedną z nich była rzucona mimochodem w felietonie uwaga Stefana Kisielewskiego (Kisiela) w *Tygodniku Powszechnym* (2.XI. 80): „...jako Tomasz Staliński w Paryżu wydałem aż pięć powieści”. Dla uważnych czytelników Kisielewskiego (zwłaszcza jego „Sprzysiężenia”) tożsamość Tomasza Stalińskiego zapewne nigdy nie była zagadką. Styl to człowiek, a raczej: człowiek to styl i sposób pisania ludzi dojrzałych stanowi równie wymowną *differentiam specificam* jak odciski palców. Ujawnia się to nawet w zewnętrznych warstwach tekstu: doborze słów, długości zdań i tym podobnych idiosynkrazjach stylistycznych, z czego korzystają eksperci ustalający sporne autorstwo drogą analizy statystycznej wybranych kategorii stylometrycznych. Warto przypomnieć jako ciekawostkę, że wg wiarygodnych plotek krajowych teksty Stalińskiego również były analizowane w ten sposób na zlecenie UB i że wyniki wskazały ponoć niedwuznacznie na Kisielewskiego. Ekspertowi (-om?), który nad tym pracował, można by nieomal pogratulować dobrego smaku w wyborze kariery, której też nieomal patronuje Orwell: autor „1984” w jednym z artykułów, komentując wiadomość o istnieniu w Gestapo komórki literackiej, rozszefrowującej a- lub pseudonimowych autorów dorzucił: „gdyby nie cel i zleceńodawcy tej działalności, marzyłbym, żeby w czymś takim pracować”. Tak więc i dla czytelników i dla władz w Polsce „tajemnica Stalińskiego” była raczej tajemnicą poliszynela, korzystną dla obu stron, ponieważ nie forsowała ręki tych drugich, dzięki czemu ci pierwsi mieli możliwość czytania kolejnych tomów cyklu — a raczej: ciągu, bo historia się przecież nie kończy — powieści, nie mających sobie podobnych w polskiej literaturze. Może nawet nie tylko polskiej.

Chcę w tym szkicu zająć się „Widzianym z góry” z kilku powodów. Tak się złożyło, że w ciągu mej współpracy z *Kulturą* omówiłem wszystkie następne książki Stalińskiego (por. Kisiela we wspomnianym felietonie: „nie rozpieszczano mnie recenzjami...”), więc „Widziane z góry” domaga się omówienia niejako dla porządku. Ale nie tylko o to tu chodzi. Publiczna identyfikacja Kisielewskiego ze Stalińskim pozwala na równie publiczne traktowanie dorobku „obu” pisarzy jako jednej całości i w

istocie jest intronizacją ważnego powieściopisarza o dużym dorobku w oficjalnej polskiej literaturze („oficjalnej”, tzn. nie podzielonej sztucznie na krajową i pozakrajową). „Widziane z góry” zaś jest szczytowym osiągnięciem pisarskim Kisielewskiego — szczytowym w tym także sensie, iż stanowi kulminację wszystkich istotnych cech, metod i kryteriów owego „sposobu pisania”, o którym była mowa na wstępie. Mówiąc prościej sądzę, że analiza tej powieści powinna w najlepszy sposób określić i scharakteryzować Kisielewskiego-Stalińskiego jako pisarza. Dodać by tu jeszcze należało, iż ten sposób oceny pisarza zgodny jest z schopenhauerowskim zaleceniem — wielokrotnie podnoszonym przez Irzykowskiego — by miarą osiągnięć pisarskich były zdobyte przez danego autora wyżyny, nie zaś potknięcia po drodze ku nim.

Zacząć należy tedy od twierdzenia, że „Widziane z góry” (1967) jest powieścią znakomitą, jedną z najlepszych w powojennym 35-leciu. Jej tematem jest epizod w karierze wysoko postawionego działacza komunistycznego, który nieomal doprowadza go do wypędzenia z partyjnego raju, tzn. do odsunięcia od władzy. Według wszelkiego prawdopodobieństwa modelem rzeczywistym był tu Starewicz: migotliwa, średniej wielkości gwiazda okresu gomułkowskiego (sprzed marca 1968); istotą powieści jednak jest coś więcej: portret partyjnika niemal idealnego i to portret nie statyczny, a ruchomy, chciałoby się rzec trójwymiarowy, demonstracja typowego, a równocześnie zindywidualizowanego okazu *in situ*. Sposób, w jaki Staliński przeprowadza swą demonstrację ujawnia równocześnie jego własną metodę, którą nazwałbym *détachement par attachement*. Rzecz w tym, że Staliński jest w pewnym sensie „poza dobrem i złem”, w jego powieściach nie ma postaci pozytywnych i negatywnych, w każdym razie nie są one takimi z nominacji autorskiej: są wielostronne, mają swe racje i motywy postępowania pochodzące z ich własnego doboru celów i wartości, są suwerenne w ramach dobrowolnie przyjętych ograniczeń i nie działają z pobudek patologicznych (do czego w istocie „złe postępowanie” w ujęciu naiwnym się sprowadza). Stalińskiego każdy opisywany okaz interesuje w tym samym stopniu i można by rzec, że „każdego rozumie i każdemu wybacz”. To wybaczenie jest jednak pozorne, a w każdym razie odbywa się na innym poziomie niż wymuszone „miłowanie bliźniego”. W gruncie rzeczy Staliński miłuje tylko jedną rzecz: rzeczywistość, a ludzie — składniki tej rzeczywistości i jej przekształtacz — jedynie go interesują. Są danymi, które być może pozwolą rozwiązać

równanie. W efekcie Staliński uzyskuje swoją własną metodą — powtarzam: „poza dobrem i złem” — obiektywność, dystans i wręcz chłód, który można by nazwać okrutnym, gdyby słowo to nie należało do kategorii, chytrze usuniętej na wstępie z całego *univers du discours*. Zadziwiający, nowatorski chwyt w załzawionej polskiej literaturze!

Streszczenie tej powieści jest trudne, gdyż jest zwarta jak kłęb stalowego drutu: występuje w niej ponad trzydzieści postaci (nie licząc grup w tle, np. świetnie scharakteryzowanych „posłów” w perelowskim Sejmie), a każda z nich ma swą indywidualność, swą rację i swoją funkcję w fabule. Nie należy zapominać, że autor napisał też kilka powieści w konwencji sensacyjnej.

Główny *plot* wygląda następująco: Henryk Borowicz — Żyd, komunista od młodości, konspirator (jeden z nielicznych czerwonych) w okupowanej Warszawie, a w chwili akcji powieści członek KC — wyjeżdża wraz z delegacją partyjną do Paryża, gdzie przypadkowo spotyka Wandę, swą młodzieńczą miłość, a zarazem współniczkę w młodzieżowej „robocie” komunistycznej. Wanda cudem uniknęła śmierci, gdyż zakochany w niej „dobry Niemiec” ułatwił jej ucieczkę z getta; co więcej, urodziła w czasie okupacji córkę, którą zajęły się zakonnice (ojciec-Niemiec zginął w międzyczasie na froncie rosyjskim). Wanda po wojnie wyjechała z Polski i dopiero po latach natrafiła na ślad córki, obecnie już panny przed maturą. Chciałaby ją zobaczyć, ale PRL nie daje jej wizy, a córka — Anna — nie ma paszportu. Wanda zaklina Borowicza na wszystko, by pomógł Annie wyjechać do Francji. Borowicz niechętnie przyrzeka — i od tego miejsca zaczyna się cykl komplikacji, które nieomal kosztują go karierę. Kontakty z księdzem, opiekującym się Anną, niechciana afera łóżkowa z samą Anną, w którą ta wciąga go czy to z perfidii, czy to z wariactwa (trzy plusy dla autora za tę ambiwalencję!), konieczność kluczenia i ukrywania całej sprawy przed „towarzyszami”, a zwłaszcza kochanką-sekretarką — wszystko to powoduje, że Borowicz nagle i wbrew woli znajduje się na obcym sobie, niemiłym a grząskim gruncie. Jest mocną stroną książki, że ukazuje Borowicza jako człowieka odważnego, prywatnie przyzwoitego i prostolinijnego, a nie hipokrytę, który próbuje coś „uszczknąć” cichaczem, a potem wpada w panikę. Borowicz stara się wybrnąć z niebezpiecznej sytuacji w sposób racjonalny, stosując wszystkie reguły gry partyjnej — zmierzającej do utrzymania i umocnienia stołka —, nie chce robić świństw osobom postronnym: nie

z tego, „przeciąg” mający go wymieść ze szczytów partyjnych zbliża się nieuchronnie, jak fatum. Zostaje uratowany w ostatniej chwili za cenę małżeństwa z Władzią, swą złowieszczą rzeczową sekretarką. Wie, że zawiera kontrakt i że przez resztę życia „będzie się Władki bał”. Rzecz traktuje więc o sprzedaży duszy. Ale jest to równocześnie tylko *pars pro toto* szerszego tematu, który stanowi rozprawa z komunizmem — oryginalna, rzeczowa i na serio.

Bieg wypadków w powieści wskazuje wyraźnie, że jedynym błędem Borowicza był sam fakt zajęcia się czymkolwiek innym, poza wspomnianą grą, tzn. pielęgnowaniem własnej kariery. W tej dziwacznej sferze, w której „patrzy się z góry” na świat zwykłych, ideologicznie czy wręcz metafizycznie „niedojrzałych” ludzi (to do tego regionu odnosi się tytuł, nie zaś do punktu widzenia autora) nie ma żadnego luzu. Ci „na górze” są absolutnie wpłątani w pajęczynę wytwarzanego przez nich absolutnego, absurdałnego porządku. Warunkiem pozostania w centrum sieci jest całkowita inercja, nieruchomość przy pozorach gorączkowej działalności. Los Borowicza, muśniętego wbrew woli protuberancją życiowego chaosu, ludzkiego nieporządku uczuć, przypadkowych zdarzeń i zmian ilustruje niebezpieczeństwa wszelkiego nieprzewidzianego poruszania się. Borowicz wolałby *nie* pomagać Annie w spotkaniu z matką, *nie* wchodzić z nią do łóżka, *nie* stykać się z ludźmi spoza partii, w ogóle *nie...* To już nieomal trup, któremu za karę za chwilę nieuwagi grozi błąkanie się wśród żywych. Jedynie za cenę jeszcze większego spętania (małżeństwa z Władką) zezwala mu się na powrót do grobowca, w nagrodę za posłuszeństwo — jeszcze bardziej komfortowego (Politbiuro).

Nie będzie przesadą, jeśli nazwę „Widziane z góry” zde-maskowaniem komunistycznego mitu i to w ramach jego własnej logiki, postulatów i ideałów. Jak każda rozprawa z ruchem ideologicznym, tzn. takim, w którym działają motywy wiary w zaplanowany cel, *eidos*, rozprawa z komunizmem jest dyskusją o sensie ludzkiego życia. Nie waham się stwierdzić, że powieść Stalińskiego w jej implikacjach filozoficznych jest jedną z najgłębszych polemik z totalitaryzmem, jakie istnieją w literaturze. Staliński ukazuje komunizm jako szigalewsczynę, w której realizatorzy pierwsi padają ofiarami swego ideału.

Ten ideał w sformułowaniu ogólnikowym brzmi „stan, w którym wszyscy są szczęśliwi”. Na wyższych piętrach marksistowsko-heglowskich abstrakcji nazywa się to likwidacją alienacji. Zakłada się tu, iż największym nieszczęściem ludzkim

jest niespełnienie pragnień — nawet nieuświadomionych, lecz *możliwych* —, a które to niespełnienie wynika z podziału na to, jak jest rzeczywiście (egzystencja), a jak mogłoby lub powinno być (esencja). Według tego rozumowania szczęście zapewnić może jedynie zjednoczenie obu tych kategorii: stanu istniejącego i stanu idealnego. W ludzkim wymiarze jest na to tylko jeden sposób: uznać to co jest za stan idealny i nie chcieć niczego innego, a nawet nie dopuszczać myśli o istnieniu czegoś innego. Nietrudno dostrzec, że jedynym stanem żywego organizmu, który to umożliwia całkowicie, jest śmierć.

Przeczuwał to (choć nie w pełni) Orwell. W ostatnich latach sporo pisał o tym złowieszczym postulatcie Kołakowski, upatrując w nim sprzeczność wewnętrzną. Jego zdaniem pełną likwidację alienacji można osiągnąć jedynie przemocą, a zatem przez nierówne obdzielenie członków społeczeństwa władzą, *ergo* — przez pogłębienie alienacji. Rozumowanie to nie przekonuje mnie (o ile je dobrze rozumiem), bo albo chodzi tu o zmuszenie ludzi do pokochania narzuconego im losu siłą — a więc tylko o likwidację pozorną przez unicestwienie jej symptomów u gnębionych, przy pełnej świadomości oszustwa u gnębiących, albo też gnębieni i gnębiący zidentyfikują się ze swymi rolami — wobec czego alienacja faktycznie zginie (bez sprzeczności), gdyż zbiorowość zmieni się w idealny ustrój niewolniczy. To ostatnie rozwiązanie zdawał się przewidywać Orwell i dlatego chciał nazwać początkowo swą utopię „Ostatni człowiek w Europie” (jego Winston Smith jest ostatnim buntownikiem w Oceanii). Z uwagi na samą zasadę życia jako zmiany taki stan idealny wydaje się nieosiągalny — toteż jedynym „praktycznym” rozwiązaniem jest śmierć i ustroje totalitarne wykazały, że nie jest to tylko rozumowanie teoretyczne.

Otóż wydaje się, że „Widziane z góry” konsekwentnie wskazuje na tę właśnie głębszą sprzeczność w postulatcie uszczęśliwienia ludzkości hurtem. „Będziecie szczęśliwi, gdy będziecie martwi” brzmi logiczna konkluzja tego programu, z czego — czysto semantycznie — wyprowadzić można dwa różne wnioski: że albo szczęście nie jest stanem pożądanym (zakładając, że raczej unikamy śmierci), albo że nie istnieje w ogóle w świecie żywych. Wyjściem z tego dylematu jest stwierdzenie, iż równanie „szczęście = brak alienacji” jest bzdurą i że nie tędy droga. Taka też jest sugestia Stalińskiego w omawianej powieści. Nie ma tu tortur, strzelania w *zatyłok* po piwnicach, ani Gułagu w tle, ale mechanizm systemu — w złagodzonych przez nową konwencję dekoracjach — jest nadal miazdzący i nieludzki.

Ideał reprezentowany przez Borowicza i jego otoczenie ujawnia swą unicestwiającą wszystko jałowość w warunkach powszednich, znanych każdemu, a więc oskarżenie zawarte *implicite* w tym beznamiętnym opisie jest tym bardziej przekonujące. Podkreślam: to oskarżenie nie jest sformułowane „z góry” ani „z boku”, narrator wtopiony jest w całość, linie rysunku nie są karykaturalnie pogrubione, nie ma postaci demonicznych. To tylko czytelnik, konfrontując roztoczoną przed nim panoramę ze swymi normalnymi odruchami człowieka prywatnego otrząsa się ze wstrętem.

Staliński posuwa się nawet dalej w swej lojalności wobec rzeczywistości, którą opisuje, mianowicie igrając — z przekonania czy z pedagogicznej przekory, trudno powiedzieć — z heglowskim wężem-kusicielem, czyli z pytaniem: a może wszystko co się dzieje jest konieczne? W tym wypadku zbuntowani okazaliby się donkiszotami, o tyle śmieszniejszymi, że dobrowolnymi, działającymi wbrew przykładowi rozsądnych, pogodzonych i nagrodzonych. Znowu dylemat i znowu — jak implikuje powieść — fałszywy. Wolty polityczne, zmiany taktyki, nieprzewidziane zdarzenia w świecie zewnętrznym, nie poddanym jeszcze schizofrenicznemu zabiegowi ujednolicenia światu i świata: to wszystko świadczy o prymacie świata realnego nad wydumanymi „koniecznościami” i sugeruje, że wypróbowane przez tysiąclecia wartości — wolność, prawda, lojalność — dają na dłuższą metę lepsze rezultaty niż efemeryczne historiozofie. Jest coś sympatycznie konkretnego, staroświeckiego i męskiego w tym podejściu, które sprowadzić można do stwierdzenia, że charakter więcej znaczy niż mędrkowanie. Staliński narzuca w swych książkach postawę, nie poglądy.

Ponieważ wspominałem już o orwellowskich powinowactwach Stalińskiego-Kisielewskiego, chciałbym tu podkreślić jeszcze jeden rys: odwagę. Mam tu na myśli nie samo „narażanie się” — choć to rzecz niebłaha! — ale odwagę czysto pisarską. W jednym z listów Orwell zauważył: „stwierdziłem, że ilekroć poruszy się w druku któryś z następujących tematów: Żydów, Kościół lub kobiety, człowiek ma potem masę kłopotów”. Nie inaczej jest w polskim piśmiennictwie, choć może z odmiennych niż w Anglii powodów. Autor „Widzianego z góry” porusza wszystkie trzy kłopotliwe tematy w sposób niekonwencjonalny i zapewne nie wszystkim odpowiadający. Staliński pisze o Żydach w Polsce tak jak powinno się pisać, a rzadko się pisze: bez *special relationship* i bez kompleksów. Bohater „Widzianego z góry” jest Żydem z pochodzenia (bo

nie z religii) i to stwarza dodatkowy element jego osobistej sytuacji z racji nastrojów w partii i wśród nieżydowskiej części społeczeństwa, a także poróżnia go z innymi Polakami-Żydami. Staliński traktuje ten element sytuacyjny jak inne, tak jak przystało na realistę i po prostu poważnego człowieka, bez cieniowania, przemilczeń i *pro* lub *contra* zabarwionej tendencji, czyli takiego czy innego przejawu rasizmu. Mam tu na myśli ten rodzaj rasizmu — obecnie „pozytywnego” — jaki obserwuje się ostatnio w Stanach Zjednoczonych, gdzie każdy Murzyn w filmie musi być figurą dodatnią.

Drugim tematem jest Kościół i tu Staliński — wbrew swym powiązaniom katolickim i swej sytuacji pisarza bądź co bądź opozycyjnego — również zajmuje stanowisko oryginalne. Mówiąc najogólniej, Staliński traktuje Kościół z rezerwą, choć nie pozbawioną sympatii. Kościół zajmuje w jego powieściach mało miejsca, o wiele mniej niż by można oczekiwać *a priori* u pisarza piszącego w duchu patriotyczno-opozycyjnym. Żadnych mistycyzmów, żadnego wskazywania na „skarby duchowe”, żadnych powrotów do przeszłości, uosobionej w powszechnym duszpasterstwie. Sympatia, z jaką Kościół jest traktowany — *gdy* jest traktowany — sprowadza się do trzech elementów: przywiązania do tradycji, lojalności wobec instytucji tępionej przez komunizm oraz szacunku dla niewątpliwych osiągnięć. Ten ostatni porównać by można do szacunku dla człowieka może nie zawsze *brilliant*, ale prawego i doświadczonego, który dobrze wychował liczne potomstwo. Przy tym wszystkim Staliński unika tworzenia z Kościoła drugiego ostrza nożyc: Marks albo Jezus, i to *jest* ważnym wkładem we współczesną kulturę polską.

Trzecia sprawa: kobiety. Staliński-Kisielewski jest chyba pierwszym szczerze mizogynicznym pisarzem polskim i dzięki temu stworzył nieznane dotąd — a przekonujące — sylwetki kobiece w naszym piśmiennictwie. Postaci kobiece tego autora są odmianami dwóch typów, które w niemal czystej postaci występują w „Widzianym z góry”: 1° — idiotka histeryczna ze skłonnościami do melodramatu (Anna; por. pokrewną jej Działakową w „Romansie zimowym”); 2° — spokojna, ograniczona pajęczycza (Władka; jej nieco wysublimowanym odpowiednikiem jest Biała Bluzeczka w „Cieniach w pieczarze” i Izabella w „Ludziach w akwarium”). Wspólną cechą obu typów jest działanie na zasadzie instynktu, „kobiecej intuicji” (okropność!) czy jak to nazwać, w każdym razie na odmiennym niż u mężczyzn systemie dzielenia i wartościowania zjawisk. W epoce feminizmu, wszechrozumienia i zacierania różnic gatun-

kowych i obyczajowych (np. zaniku podziału na ludzi cywilizowanych i barbarzyńców) ten sposób traktowania kobiet w literaturze jest nonkonformistycznym anachronizmem, który dzięki swej rzadkości daje oryginalne efekty pisarskie. Dodam, że konsekwentne stosowanie go również wymaga pewnej odwagi cywilnej.

Kończę te uwagi z niemiłym uczuciem, że napisałem laurkę zamiast krytyki. Dobre powieści są niewdzięcznym materiałem, bo dają mało okazji do sarkazmu, besserwisserstwa i innych negatywnych satysfakcji krytyka. Niemniej powieści Stalińskiego, a zwłaszcza „Widziane z góry”, są tak ważną pozycją współczesnej literatury, że należy im się choćby laurka — lepsze to, niż cień w jaki się usunęły na skutek okoliczności wydania (nb. Staliński był *pierwszym* polskim autorem „nielegalnym”) i przemijającego czasu. Omawiając jedną ze znacznie późniejszych powieści rozrachunkowych („Nierzeczywistość” Brandysa) zadałem na końcu retoryczne pytanie: co nam zostanie z tych lat? Niewątpliwie twórczość Stalińskiego jest częścią odpowiedzi.

1980

SOCREALIZM

Jak wszystkie doktryny formułowane przez ludzi w butach z cholewami, teoria tzw. realizmu socjalistycznego stanowi odstręczający melanz prostactwa, mglistości i półinteligentnego żargonu, niemniej w inwentarzu idej współczesnych musi być uwzględniona na tej samej zasadzie, na jakiej porządną plan terenu musi podawać rozmieszczenie rynsztoków. Niepociągającego zadania eksploracji tego regionu podjął się polski sławista Edward Możejko (obecnie profesor literatury porównawczej na *University of Alberta* w Kanadzie) w pracy pt. „Realizm socjalistyczny. Teoria, rozwój i klęska pewnej metody literackiej”, wydanej w roku bieżącym w dwóch językach: duńskim i niemieckim *, i która stanowi pierwszą monografię na ten temat na Zachodzie (krótka praca: V.C. James, *Soviet Socialist Realism: Origins and Theory*, Londyn 1973, pomija zagraniczne rozgałęzienia doktryny). Książka Możejki nie jest historią literatury socrealistycznej, lecz próbą określenia zawartości teoretycznej samej doktryny w różnych jej fazach: jest to więc raczej historia dyskusji wokół niej w Sowietach, na Zachodzie (głównie oczywiście we Francji) i w krajach wschodnioeuropejskich, równocześnie jest to przegląd kluczowych postulatów socrealizmu takich jak „partyjność”, „typowość” czy „pozytywny bohater”. Założenie autora jest następujące: doktryna socrealizmu została wprowadzona w celach politycznych (totalna kontrola

* E. Możejko, *Den socialistiske realisme. En litteraer metodes teori og historiske udvikling*. Kopenhaga: Gyldendal 1977, 272 str.; *Der sozialistische Realismus. Theorie, Entwicklung und Versagen einer Literaturmethode*. Bonn: Bouvier 1977, 306 str. (Niniejsze omówienie oparte jest na wersji niemieckiej).

produkcji literackiej, cele propagandowe), ale z racji jej zakorzenienia w marksizmie — systemie już istniejącym i posiadającym kanon Pism Świętych — od momentu jako takiego pierwszego sformułowania (na I-szym Wszechzwiązkowym Zjeździe Pisarzy w Moskwie w sierpniu 1934; promotorzy: Zdanow, Radek, Bucharin, Gorki) zaczęła żyć własnym życiem i można ją rozpatrywać jako jedną z możliwych teorii literatury, dedukowalnych z marksizmu. Podejście takie można by nazwać historyczno-teologicznym, gdyż autor koncentruje swą uwagę na samej strukturze wewnętrznej doktryny i jej ewolucji w ramach przyjętych dogmatów, przyjmując, że czytelnik ma własne zdanie na temat religii, której teologia ta dotyczy, a także, że zna on historię Kościoła, który ją wyprodukował. Z tego punktu widzenia książka jest interesującym przyczynkiem do dziejów „nadbudowy” komunistycznego totalitaryzmu.

Uderzającą cechą totalitarną socrealizmu (do dziś *nota bene* nie wiadomo, kto naprawdę wymyślił określenie „realizm socjalistyczny”, choć naturalnie przypisano je Stalinowi) było określenie go od samego początku jako „metody”; termin ten obowiązywał zarówno w kolebce doktryny, jak i w krajach szczepionych (por. artykuł Sokorskiego „Realizm socjalistyczny jako naukowa metoda twórczości artystycznej”, *Nowa Kultura* Nr 40, 1950), choć jego dokładne znaczenie dalekie było od precyzji i pociągnęło za sobą lawinę definicji i kontrdefinicji. Można sądzić, że chodziło o zawartą w słowie „metoda” sugestię naukowej jedynie-słuszności i związaną z tym inherentną pogroźkę, że kto się wyłamie, wyląduje na śmietniku literatury. Mozejko przypuszcza, że był to rodzaj kompromisu pomiędzy alternatywami takimi jak „styl” i „światopogląd”, które były nie do przyjęcia, jako że „styl” jest pojęciem za mało monopolistycznym („jeden z...”), a światopogląd implikuje pewną swobodę formalną (np. socjalistyczny modernizm). Tak czy owak słowo „metoda” określiło od początku normatywny charakter doktryny i posłużyło do wymuszania posłuszeństwa: skoro istnieją normy — i to wywiedzione prosto z klasyków marksizmu — to można o nich dyskutować, ale nie odrzucać (rewizjonizm!).

Mimo rzekomo obiektywnego istnienia takich norm istota czy też mówiąc teologicznie *kerygme* socrealizmu była dość mglista i sprowadzała się do kilku składników-postulatów o niejasnej treści takich jak: *partyjność*, *narodowość* (rosyjskie *narodnost'*, z całym bagażem konotacji słowianofilskich), *typo-*

wość, „bohater pozytywny”, historyczność i rewolucyjny romantyzm. Ich niejasność wynika zdaniem Możejki z podstawowego „pęknięcia” doktryny, która z jednej strony domaga się, by literatura stanowiła realistyczne odzwierciedlenie świata (a więc narzędzie poznania), z drugiej zaś żąda, by zawierała ideologię, tzn. by mówiła, jak powinno być, choć nie jest. Stąd spory o to, czy np. „typowość” ludzi i sytuacji ma się odnosić do aktualnej rzeczywistości, czy też ma zawierać poprawkę na szczęśliwe jutro; stąd sprzeczność pomiędzy postulatem historyczności a „romantyzmem”, czyli propagandowym optymizmem; stąd dyskusje, czym różni się „partyjność” (termin rzucony kiedyś przez Lenina, więc święty) od „tendencji” (za wyrażne) i „zaangażowania” (za ogólnikowe), itd., itp.

Obszerne cytaty z przeróżnych wypowiedzi teoretycznych, zwłaszcza sowieckich, jakie zawiera książka są cennym materiałem do badań nad językiem totalitaryzmu: istotnym źródłem tej pretensjonalnej bryi słownej jest niemożność powiedzenia pewnych rzeczy wprost (np. „macie chwalić Rosję i partię, zrozumiano!?”), tylko sugerowanie ich drogą omówień, eufemizmów i inwektyw, np. „partyjność jest kategorią estetyczną, kształtującą strukturę obrazowania dzieła, jego skalę wartości i jego najsurowszą uczuciowość” (Nowiczenko); „partyjność jest najwyższą formą *narodnosti*” (Timofiejew); „tendencyjność nie jest sprzeczna z obiektywizmem, gdyż stanowi dialektyczną jedność obiektywnego i subiektywnego, teorii i praktyki” (G. Lukács).

Ta charakterystyczna nieokreśloność terminologiczna, przepływanie jednego pojęcia w drugie (świetnie sparodiowane ostatnio w „Przepastnych wyżynach” Zinowiewa) wynika niewątpliwie z wewnętrznych sprzeczności socrealizmu, jak chce Możejko (*obraz świata contra ideologia*), ale jest też typową cechą doktryn totalitarnych w ogóle. Totalitaryzm jest najwyższym stadium tyranii, czyli systemu władzy nieskrępowanej niczym, nawet własną „teorią”; z punktu widzenia interesów totalitaryzmu każda obowiązująca doktryna powinna być wewnętrznie sprzeczna, jako że ze sprzeczności wynika *quolibet* (stąd marksistowska „dialektyka” jest darem niebios). Nie sądzę, by Stalin, Żdanow i plejada ich „teoretyków” zdawali sobie w pełni sprawę z tej logiki systemu; można przypuszczać, że w wypadku socrealizmu chcieli po prostu mieć ciastko i zjeść ciastko, tzn. mieć prawdziwą literaturę, która byłaby równocześnie propagandą — rzeczywistość jednak zwyciężyła i prak-

tyka socrealizmu nie dała *ani jednej* wartościowej książki, a „teoria” sprowadziła się do cetnarów nudnej sofistyki, do której zaliczam też „Dzieła wszystkie” György Lukácsa (któremu Możejko poświęca cały rozdział). Wymieniam to nazwisko osobno, ponieważ widok ochotników w armii Dżyngis Chana zawsze jest przykry, a w konkretnym wypadku instaurowania socrealizmu na obszarach pojałtańskich naiwni inteligencielewicowcy jego pokroju odegrali rolę harcowników, maskujących manewr główny. Przegląd wydarzeń literackich we Wschodniej Europie w latach 1947-50 zawarty w IV-tej części książki Możejki wykazuje, że akcja socrealizacji wszędzie przebiegała według tego samego schematu: najpierw zaczynała się ni stąd ni zowąd szczerza, uczona, zaangażowana etc. dyskusja na temat realizmu w literaturze w ogóle, prowadzona przez dudków-entuzjastów, następnie wkraczali na arenę półprofesorowie-półaparaczczycy, gęsto cytujący Marksa i „doświadczenia kolegów radzieckich”, aż w końcu rzecz zostawała przypieczętowana z trybuny takiego czy innego zjazdu przez totalistów *pur sang*; w Polsce role te odegrali — w wymienionej kolejności — pp. Jan Kott, Stefan Żółkiewski i Włodzimierz Sokorski.

Siła przywarcia przeszczepu nie była wszędzie jednakowa i Możejko wyróżnia dwie wersje socrealizmu w Europie Wschodniej: „polską” (oporną) i „bułgarską” (potulną). W Polsce był otwarty sprzeciw (Turowicz, Kisielewski) i rodzaj cichego bojkotu, tak że wkrótce po śmierci Koryfeusza socrealizm stał się otwartym pośmiewiskiem; w Bułgarii nawet w okresie odwilży można było jedynie dyskutować ostrożnie o „niedociągnięciach”. Odejście od socrealizmu typu stalinowskiego okazało się jednak koniecznością nawet w Rosji z dwóch względów: 1° — rozpaczliwego poziomu produktu własnego, 2° — trudności z zaszeregowaniem „produktu cudzego”, tzn. literatury światowej, której mimo wszystko nie można było ograniczyć do Fieldinga, Dickensa i — z dużym wahaniem — Anatola France’a. Na II-gim Wszechzwiązkowym Zjeździe Pisarzy w Moskwie w 1954 napiętnowano „schematyzm” i dało to początek poprawkom pogłębiającym i poszerzającym, jak antyschematyczny referat tegoż samego Jana Kotta, „realizm bez granic” Garaudy’ego, „alienacja socjalistyczna” Schaffa, itd. Jak każdy system z pretensją do nieomyślności komunizm nie może odżegnać się od tej skompromitowanej doktryny w sposób jednoznaczny, toteż socrealizm znika od dłuższego czasu metodą cheshireskiego kota z „Alicji w Krainie Czarów”: do pewnego stopnia już go nie ma, choć w powietrzu wciąż jeszcze unosi się jego promienny uśmiech.

Był to smutny epizod w dziejach myśli ludzkiej na dużym obszarze przestrzennym i czasowym i dobrze się stało, że książka *Możejki* przypomniła jak duży nakład głupoty, złej wiary i fatalnej składni został zainwestowany w tę imprezę.

1977

TOTALITARNY JĘZYK KOMUNIZMU

Charakterystycznie wykoślawiony język — schematyczny i mętny zarazem — jest równie typową cechą komunizmu jak jedyna partia, rządy policyjne i ubezwłasnowolnienie gospodarce obywateli, ponieważ jest on jednak z genetycznego punktu widzenia zjawiskiem wcześniejszym (komuniści posługiwali się nim jeszcze przed dojściem do władzy), sprawia wrażenie, jakby należał do samej esencji zarówno doktryny jak i psychiki ludzi doktrynę tę lansujących. Ten charakter fenomenu z pogranicza świata rzeczy i świata myśli nadaje mu aury czegoś magicznego, tajemniczego i wbrew cechom odstręczającym — nudzie i brzydocie — fascynującego. W licznych publikacjach na ten temat, od klasycznej ekspozycji Orwella w „1984” poczynając, zwrócono uwagę na wszystkie chyba istotne cechy tego sposobu mówienia i pisania, za mało jednak, moim zdaniem, podkreśla się p o s p o l i t o ś ć używanych w nim chwytów w tym sensie w jakim pospolite — choć mało godne zalecenia — są kradzież czy mordobicie. Intencją niniejszego artykułu jest ponowny przegląd mechanizmów komunistycznego żargonu nie dla sporządzenia ich pełnego inwentarza, lecz raczej z zamiarem odde-monizowania tego zjawiska, które stanowi problem jedynie z racji swego zasięgu i skutków społecznych, nie zaś jakiegos szczególnie perwersyjnego wyrafinowania intelektualnego.

Nazwy „żargon” używam świadomie. Według „Słownika wyrazów obcych” Kopalińskiego żargon jest to „specjalna odmiana języka ogólnonarodowego, używana przez poszczególne grupy społeczno-zawodowe, różniąca się od niego swoistym słownictwem; język zepsuty, niepoprawny, niezgodny z normami”. Od-

powiada to intuicyjnie uchwytnym cechom komunistycznej nowomowy: jest to rodzaj języka zawodowego grupy rządzącej bez placet społeczeństwa, świadomej tego stanu rzeczy, ale pretenującej do legitymizmu. Ta fałszywa pretensja — główne źródło hipokryzji wszystkich oficjalnych wypowiedzi w państwach komunistycznych — jest przypuszczalnie naczelną cechą odróżniającą rządy totalitarne od innych systemów autorytarnych. Cyniczna wypowiedź Fryderyka Wielkiego: „*Doszedłem z moimi poddanymi do porozumienia, które zadowala obie strony: oni mogą mówić co im się podoba, a ja mogę robić co mi się podoba*” świadczy nie tylko o pewności siebie autokraty, ale i o tym, że absolutyzm w odróżnieniu od totalitaryzmu nie uzurpował sobie jeszcze prawa do wtrącania się we wszystkie dziedziny życia, włącznie z życiem umysłowym jednostek. Szczególnie szeroki zakres apetytu na władzę w ustrojach totalitarnych powoduje, że i język staje się w nich jednym z narzędzi do osiągnięcia celu głównego: pełnej kontroli rzeczywistości fizycznej i symbolicznej, i że na skutek tego wyłamuje się z norm gramatycznych, logicznych i estetycznych. Dzieje się tak dlatego, że wspomniane normy odnoszą się do języka, traktowanego jako środek do przekazywania prawdziwych obrazów rzeczywistości: z punktu widzenia tego zadania wypowiedź winna być zbudowana jednoznacznie, posługiwać się słowami o ustalonych definicjach, odwoływać się do poprawnych form wnioskowania i uwzględniać wygodę odbiorcy, a więc np. nie powinna być nadmiernie rozwlekła czy nadmiernie skondensowana, nadziana zbędnymi terminami obcymi lub też zbyt ogólnikowa. Żargon totalitarny udaje język tak pojęty, lecz prawdziwym jego zadaniem jest przekazywanie obrazów rzeczywistości w różnym stopniu fikcyjnej celem uzyskiwania pożądanых (z punktu widzenia władzy) stanów emocjonalnych. To przesunięcie zadań, zmiana istotnych funkcji przekazu słownego sięga tak głęboko w materię języka, iż żargon ten jest rozpoznawalny natychmiast — można by rzec: po zapachu — mimo, że nie zawsze łatwo udaje się sprecyzować wszystkie jego osobliwości.

Ta niedookreśloność czy nieuchwytność jego „gramatyki” jest często podkreślana w pracach na ten temat — m.in. w wydanej niedawno w Polsce metodą xeroxową (i oczywiście nieoficjalnie) książce „Język propagandy”*, którą chcę tu

* *Język propagandy*. Opracowali: S. Amsterdamski, A. Jawłowska, T. Kowalik. Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa, marzec 1979, str. 106.

omówić obszerniej — i budzi pewne zdumienie z uwagi na fakt, że zasady posługiwania się nowo-mową przyswajają sobie w lot ludzie o umysłach bynajmniej nie lotnych. Sądzę, że ta pozorna dziwność wynika z nieco błędnego podejścia metodologicznego: traktując żargon ten jako specjalny rodzaj języka badacz analizuje teksty w nim napisane jako reprezentatywne próbki jakiejś jednolitej populacji *lingwistycznej* czyli postępuje tak jak językoznawca, starający się wyabstrahować gramatykę jakiegoś języka z pewnej ilości wypowiedzi w danym języku (np. z utworów literackich). W rzeczywistości mamy tu do czynienia ze zjawiskami dwóch różnych porządków: język we właściwym tego słowa znaczeniu jest zjawiskiem ogólnospołecznym i odznacza się dużą stabilnością, bowiem z racji zakorzenienia w umysłach i w rzeczywistości obiektywnej jego semantyka nie może ulegać gwałtownym zmianom, jako że uniemożliwiłoby to komunikację, zaś stałość semantyki jest czynnikiem stabilizującym składnię. Omawiany żargon natomiast jest zjawiskiem pasożytniczym i posługuje się środkami językowymi jedynie w celu osiągnięcia doraźnych rezultatów — i uzyskuje to właśnie przez obejście pewnych prawideł lingwistycznych (np. niezmienności znaczeń wyrazów). W jego interesie leży więc częsta zmiana stosowanych chwytów, zanim zostaną wykryte (co jest ogólną zasadą każdego oszustwa) i tak też dzieje się; klasycznym przykładem są okresowe zmiany nazwy tajnej policji, spowodowane przez to, że każdy kolejny eufemizm („urząd”, „organy”, etc.) w normalnym użyciu językowym szybko się dewaluuje i nabiera charakteru normalnej nazwy pospolitej o złowiejszej treści.

Powyższy przydługi wywód ma służyć do poparcia następującej tezy: „gramatyki” nowo-mowy szukać należy nie w konkretnie stosowanych środkach językowych, lecz w *m o t y w a c h* ich użycia, te bowiem są rzeczywiście niezmiennie. Innymi słowy nie wydaje się, by było możliwe ustalenie pełnego i niezmiennego katalogu idiomów, terminów i dziwactw gramatycznych komunistycznej nowo-mowy (można natomiast i należałoby sporządzić coś w rodzaju przeglądu jej historii) ponieważ jest to dziecina otwarta i wbrew instytucjonalnej sztywności na krótki termin daje ona wiele okazji do innowacji, których zasięg oczywiście zależy od szczebla służbowego: każdy Pierwszy Sekretarz może puścić w obieg nową serię słów-kluczy („odnowa”, „*Polak potrafi*”, itp.) i każdy Machejek może upleść na ich temat girlandę własnego pomysłu (por. tegoż: „*Biurokracja ma to do siebie, że mnoży się jak koty przy pełnej misce, jeśli nie przetnie*

się jej dopływów, niech więc gminy tracą listki figowe braku uprawnień, nawet za cenę bolesnego ślizgania się”).



W języku polskim istnieją jedynie dwie większe prace w całości poświęcone interesującemu nas tu żargonowi: drukowany w *Kulturze* (Nr 9/300 i 10/301, 1972) długi esej Jana Nowickiego „Mówi Warszawa...”, analizujący głównie język prasy PRL z okresu marca 1968, ale w końcowej części omawiający też teoretyczną stronę tego zagadnienia, oraz wspomniana już wyżej książka „Język propagandy”. Podam tu jej streszczenie, gdyż jest ona na razie dość trudno dostępna, a zasługuje na uwagę. Jest to stenogram kolokwium na temat języka propagandy, które zostało zorganizowane przez Towarzystwo Kursów Naukowych dnia 5 października 1978; wzięło w nim udział 27 nie wymienionych z nazwiska osób. Referat wprowadzający pt. „Nowo-mowa. Rekonesans” liczy ok. 30 stron; resztę książki wypełniają głosy uczestników (niektóre wypowiedzi zostały nadesłane z zewnątrz).

Referent traktuje żargon oficjalny jako *quasi-język*; termin ten ma podkreślać ekspansjonistyczną tendencję tego typu mówienia, jego ambicję opanowania wszystkich dziedzin komunikacji językowej, dla którego to powodu referent uznał termin *styl* za zbyt wąski.

Za cztery podstawowe cechy nowo-mowy referent uważa:

1. tendencję do *wartościowania* i brak wyrażen neutralnych;
2. *rytualność* połączoną z *pragmatycznością*;
3. element *magiczny*, tzn. chęć tworzenia pseudorzeczywistości;
4. *arbitralność* tematyki.

Tendencja do wartościowania jest najbardziej rzucającym się w oczy rysem tego żargonu: rzeczy, osoby, czynności i stany mają tu zawsze nazwy z wbudowaną oceną. Żargon korzysta albo ze skali wartości języka ogólnego (słowa „wróg”, „przyjaciół” mają immanentny znak minus lub plus), posługuje się chętnie modyfikatorami („*przyjacielska* wizyta”, „*wrogie* wystąpienie”), albo też forsuje własną dwuwartościową skalę ocen („*marksistowski*” / + /, „*rewizjonistyczny*” / — /).

Rytualna sztywność użycia lansowanych odgórnie terminów i frazesów, odzwierciedlająca hierarchię władzy i jej immobilizm,

koliduje często z pragmatycznymi celami nowo-mowy, bo np. zmiana sojuszów politycznych zmusza do zmiany terminologii: „postępowi przywódcy” zmieniają się nagle w „zbrodniczą klikę” i *vice versa*. Referent uważa te dwie rozbieżne tendencje za główne źródło płynności frazeologicznej i leksykalnej żargonu. Obydwie jednak wymienione cechy mają wspólny mianownik, którym jest *magiczność*: chodzi tu o próbę tworzenia pożądanego świata chociażby werbalnie i sugerowanie, że tak jest naprawdę. Interesującym *trick*-iem technicznym, w którym przejawia się postawa magiczna, jest występująca szczególnie często w sloganach okolicznościowych tendencja do opuszczania w zdaniu orzeczenia, przez co slogan przekształca się w bezczasową nazwę o niejasnym statucie ontologicznym; np. w hasło „młodzież z Partią” nie jest powiedziane, czy owa młodzież *już* jest, czy *będzie*, czy *powinna* być z Partią — w intencji twórcy sloganu wszystkie te kwalifikacje czasowe i modalne winny występować w umyśle odbiorcy równocześnie, stymulując — w braku wyraźnej informacji — mgławicę uczuciową, złożoną z niepewności („może rzeczywiście tak jest?”), strachu („co będzie jeśli *ja* nie będę z Partią?”) i bezradności („pewnie im się to uda i co *ja* na to poradzę?!”). Rzeczywista skuteczność takiej stymulacji zależy od wielu czynników zewnętrznych (poziomu intelektualnego odbiorców, natężenia terroru, poczucia osamotnienia w zatomizowanym społeczeństwie), ale tu mowa o intencji twórcy sloganu. Intencją tą jest stworzenie symbolicznego stanu rzeczy i sugestii, że tak jest lub przynajmniej, że tak być powinno, przy czym granica pomiędzy płaszczyzną faktów i życzeń jest w charakterystyczny sposób zatarta.

Podkreśliłem już wyżej różnicę między czysto językową stroną tego żargonu a jego „gramatyką”, którą w moim rozumieniu stanowią motywy takiego a nie innego użycia środków językowych; chodzi tu nie o czysto akademicką kwestię terminologii, lecz o pytanie co jest przyczyną, a co skutkiem. Otóż wydaje się, że charakterystyczne cechy nowo-mowy są wyraźnie wtórne wobec niejęzykowej „gramatyki motywacyjnej”, czyli — innymi słowy — że jej mniemany wpływ na obraz świata ludzi wystawionych na jej działanie, jakiś demoniczny *feedback* indoktrynacyjny tego żargonu jest słabszy, niż może się to wydawać obserwatorowi z zewnątrz. Takim obserwatorem był mimo wszystko Orwell i chyba od niego wiedzie się legenda wspomnianego automatyzmu. Na szczęście dla ludzkości „nowo-mowa” ma mniejszy wpływ na umysły, niż mu się zdawało czy też niż przesadził jej znaczenie w celach dydaktycznych w

„1984”: bez monopolu informacji, policyjnej kontroli społeczeństwa i stałego zasilania od góry żargon ten szybko traci magiczne właściwości i ujawnia swą tandetność. Wymienione w referacie cechy charakterystyczne nowo-mowy w istocie swej odnoszą się do „gramatyki motywacyjnej”, a cytowane przykłady są właśnie przykładami, tzn. ilustrują tylko sposoby jakimi manipulatorzy języka usiłują swe cele osiągnąć. Jest to szczególnie dobrze widoczne w wypadku czwartej wymienionej przez referenta cechy: arbitralności tematyki. Chodzi tu o to, że ośrodek dyspozycyjny według własnego uznania stara się kształtować *univers du discours* społeczeństwa, wątkując pewne sprawy bez końca, a wyciszając inne. Jest to więc w istocie domena cenzury, a nie struktury językowej, choć granica tu nie jest całkiem wyraźna: obok typowo cenzorskich pociągnięć typu przemilczania pewnych nazwisk i spraw występuje też tendencja do eliminowania nazw pewnych pojęć, np. słowo „wolność” zastępowane jest chętnie słowem „wyzwolenie” (najlepiej „społeczne i narodowe”).

W drugiej części referatu autor podał szereg chwytów stylistycznych nowo-mowy; należą tu:

— Sformułowania symboliczne; np. pisząc o zakończeniu strajku głodowego w kościele św. Marcina cała prasa podkreślała, że uczestnicy opuścili kościół „*bocznym wyjściem*”, co miało sugerować haniebną klęskę. Zamiłowanie do metafor i alegorii wynika w tym wypadku z dwóch elementów „gramatyki motywacji”: 1° — ogólnikowości, tzn. unikania rzeczowej informacji o faktach (a metafora, jako cień zdarzenia, jest z natury rzeczy nieściśła); 2° — komunikowania ocen zdarzeń zamiast opisów; przenośnię można zawsze dobrać tak, by miała zabarwienie negatywne lub pozytywne.

— Korzystanie z ustalonej frazeologii wartościującej języka potocznego wraz z jego różnymi *argot*: słownictwem awantur rodzinnych („nieszczery”, „dwulicowy”) i gwarą przestępców („rozliczyć”, „połamać kości”). Bezmyślny automatyzm tego stylu przejawia się w nonsensownych kontaminacjach i zbitkach skostniałych przenośni i modyfikatorów, por. „imperialiści próbowali upiec przy tym swą brudną pieczeń”. Cytowana powyżej wypowiedź Machejka zawdzięcza swą groteskowość tej właśnie hybrydyczności stylu. Przypomnę, że na ten rys żargonu komunistycznego zwrócił już uwagę Orwell, cytując fragment artykułu *Daily Worker’a*, w którym autor domagał się, by flota brytyjska zaatakowała włoskie łodzie podwodne blokujące dos-

tęp do portów hiszpańskich w okresie wojny domowej — brzmiało to tak: „*zmięść te wściekle psy z powierzchni morza!*”. Styl taki świadczy, że piszący w ogóle nie zastanawia się nad znaczeniem słów i korzysta jedynie z zawartych w nich konotacji emocjonalnych, a ponieważ te szybko wietrzeją, powstaje konieczność piętrzenia wyzwick w groteskowe piramidy karłów, hien, trupów i lokajów (*nota bene* kto z młodszego pokolenia w Polsce widział kiedy lokaja?!).

— Zamiłowanie de eufemizmów i hiperbol, czyli wyrażen osłabiających lub potęgujących ważność i zasięg opisywanego zjawiska; przykładem jest tu użycie „przejęciowych trudności” wobec klapy gospodarczej u siebie i „katastrofy ekonomicznej” w stosunku do Zachodu.

— Tworzenie przezwisk z nazw osobowych („Kisielewscy i Słonimscy”); dodatkowym objawem pogardy może być pisanie nazwiska w liczbie mnogiej małą literą (degradacja do nazwy pospolitej). Zaliczyłbym ten *trick* do przedrzeźniania, jak w mowie dzieci. I na ten rys zwrócił już uwagę Orwell, odnotowując że w okresie wojny abisyńskiej profaszyści o Heile Selassie mówili „negus”, a antyfaszyści „cesarz”; nietłumaczenie tytułu czy nazwy („volksdeutsch”, „aparaczyk”) jest oznaką, że mówiący nie solidaryzuje się z tymi, którzy daną nazwę lansują. Odwrotnie, tłumaczenie, a także używanie pełnej tytulatury ma świadczyć o braniu rzeczy serio. Tu należy sprawa „radziecki/sowiecki” i upór, z jakim w PRL lansuje się nazwę tłumaczoną; tutaj też należy zaliczyć uprzykrzone powtarzanie bombastycznych tytułów („Przewodniczący Rady Państwa”), które rozciąga się też na niższe szczeble („prof. dr hab. inż.”), a także proliferację cudzysłówów (słowo w cudzysłowie jest cytatem, czyli rodzajem przedrzeźniania).

— Próby kontrataku przy pomocy kontrformuł: np. hasła obrony praw człowieka przeciwstawia się „prawo człowieka do życia w pokoju” (czyli wezwanie do konformistycznego spokoju za wszelką cenę). Autor referatu zauważa, że propaganda komunistyczna nie znalazła żadnego kontrhasła na termin „socjalizm o ludzkim obliczu”. Uważam, że źle to świadczy o pracownikach tej propagandy, gdyż narzuca się tu natychmiast zupełnie przyzwoite kontrhasło: „socjalizm o ludzkiej *postaci*” — sugerujące, że tamto oryginalne dotyczy tylko makijażu, zewnętrznych poprawek, podczas gdy my tu, panie dziejski, naprawdę, całkowicie, od środka... Ten hipotetyczny przykład ukazuje technikę tworzenia kontrhasła: winno ono przelicytowywać przeciwnika na jego własnym gruncie, zatem winno być sformułowane przy

pomocy tych samych terminów i mieć podobną formę gramatyczną. W klasycznej retoryce nazywało się to *retorsio argu-menti*, przy czym na ogół stosuje się obecnie jedynie bardzo powierzchowne odwrócenie, opierające się na analogii zewnętrznej formy: technikę tę można więc również zaliczyć do infantylnego przedrzeźniania, nieomal typu „Jurek-ogórek” (gdzie rym, czyli podobieństwo formy dźwiękowej ma sugerować naturalny związek obu pojęć).

Ten przegląd stosowanych chwytów — mało kompletny, ale reprezentatywny jeśli chodzi o *poziom* całego procederu — potwierdza tezę tego artykułu, że demonizm logiczny czy perswazyjny tego żargonu jest raczej mitem; nie znaczy to jednak, że jest to zjawisko niewinne, tzn. nie mające negatywnych skutków społecznych. Na skutki te zwracają uwagę i referent i dyskutanci. Jednym z nich jest rozpowszechnianie nieufności do wszelkich wypowiedzi serio na tematy ogólniejsze. Społeczeństwo poddane latami działaniu nowo-mowy wytworzyło antidotum w formie groteski, ironii i gwar środowiskowych — i te sposoby mówienia zajmują stopniowo miejsce zarezerwowane w normalnych warunkach dla tematów poważnych. Drugim ujemnym zjawiskiem jest stopniowe oswajanie się z *ogólnikowością* i brakiem precyzji; objawem tego jest rozluźnienie dyscypliny językowej nawet w dziedzinach, gdzie nowo-mowa nie jest obowiązkowa. Szczególnie podatne na to są „nauki” humanistyczne, gdzie pompacyjny bełkot jest nieomal *de rigueur* i gdzie rzekoma ścisłość terminologiczna, nadmiar niepotrzebnych cytatów i zwykłe niechłujstwo stylistyczne często są przejawem tej samej neofeudalnej postawy wobec przymusowych audytoriów: skoro ja mam *prawo* mówić, to wy macie *obowiązek* słuchać. I milczeć.



Zaproponowaną tu przeze mnie „gramatykę motywacji” zastępującą, a ściślej: wyjaśniającą trudno uchwytną (bo płynną) gramatykę językową nowo-mowy napisał już przed stu laty Schopenhauer. W opracowywanych pośmiertnie jego manuskryptach wydawcy odkryli i opublikowali (po raz pierwszy Frauenstädt w 1864) traktacik na temat reguł nieucziwej dyskusji, który zatytułowano *Die eristische Dialektik*. Przytoczę tu trzy chwyt (*Kunstgriffe*) z wymienionych w książeczce 38-mu zasad erystyki (z greckiego *eristike technē* — „sztuka debatowania”); ostatnie polskie tłumaczenie tej pracy ukazało się (przez niedo-

patrzenie cenzury?) w 1973 roku w Wydawnictwie Literackim w Krakowie i według niego cytuję:

„Sposób 12. Jeżeli jest mowa o ogólnym pojęciu... to musimy wybrać od razu takie porównanie, które będzie korzystne dla naszego twierdzenia. ...Nazwę „protestanci” na pewno wybrali oni sami, to samo można powiedzieć o ewangelikach; określenie „kacierz” natomiast pochodzi od katolików. ...Przykłady: gorąca wiara $\simeq$ fanatyzm. — Potknięcie lub flirt = zdrada małżeńska...” etc.

Komentarz (M.B.): ujęta jest tu zwięźle zasada *podwójnych nazw* na te same pojęcia („internacjonalizm”, „kosmopolityzm” itp.) w zależności od tego, czy chodzi o komunistów czy przeciwnika. Należy zauważyć, że Orwell nie wymienia tego *trick'u* w swojej nowo-mowie w „1984”; przypuszczał on, że te same pojęcia mogą mieć zarazem złą i dobrą konotację w zależności od kontekstu; w istocie byłby to chwyt zbyt subtelny, by stosować go w propagandzie — podwójne nazwy są sposobem toporniejszym ale za to pewniejszym.

„Sposób 17. Gdy przeciwnik atakuje nas... możemy się nieraz uratować przez pewne subtelne rozróżnienie, o którym co prawda przedtem nie myśleliśmy wcale...”.

Komentarz: chodzi tu o zasadę rozróżnień *ad hoc*, „wyjaśniających” np. dlaczego rewolucja udała się akurat w Rosji, gdzie według Marksa nie miała żadnych szans. Wszelkie odchylenia od uprzednio wprowadzonych generalizacji lub „teorii” eksplikuje się przy pomocy np. „konkretnej sytuacji” (stąd rozpanoszenie tego słowa) lub przez odwołanie się do „dialektyki”, mgliście sankcjonującej sprzeczność.

„Sposób 32. Przeszkadzające nam twierdzenie przeciwnika można łatwo usunąć lub też przynajmniej uczynić podejrzanym, zaliczając je do jakiejś nienawistnej nam kategorii pojęć... np. w powiedzeniach: „To jest manicheizm; to arianizm; to pelagianizm; to idealizm; ...Czynimy tu dwa założenia: 1) że owo twierdzenie jest rzeczywiście identyczne z tą kategorią... i 2) że cała ta kategoria pojęć została już odrzucona i nie może zawierać prawdziwego słowa”.

Nie wymaga to komentarza. Można też bez wielkiego trudu wykazać, że cała gramatyka nowo-mowy zawarta jest *in nuce* w dziełku Schopenhauera; nie chcę tego czynić, by nie nudzić czytelników nadmiernie. Dodam, że to co w tym paragrafie napisałem jest też chwytem erystycznym, kombinującym przytoczony sposób 32 (kompromitacja na zasadzie „stare jak

świat”) i sposób 30 (odwołanie się do autorytetu). Tyle, że w tym wypadku przesłanki są prawdziwe.



Na zakończenie chcę podnieść punkt słabo zaznaczony w książce krajowej: różnicę pomiędzy *perswazyjną* funkcją nowomowy przed objęciem władzy i *dystorsyjną* po tym fakcie. W pierwszym wypadku konieczne jest werbowanie zwolenników. Przeważnie chodzi tu o osoby i tak już emocjonalnie znajdujące się po „właściwej” stronie, perswazja może więc się dokonywać środkami prymitywnymi (*vide* prasa komunistyczna lub krypto — na Zachodzie), ponieważ przekonuje się już przekonanych, niemniej pełna tandetność tego żargonu ujawnia się dopiero po dojściu komunistów do władzy. Występuje wówczas w pełni rozdział pomiędzy niewielką ilością informacji do przekazania i markowaniem normalnej komunikacji; przeciętny artykuł polityczny przy braku opozycji zawiera zazwyczaj jedynie informację o tym kto jest zły, a kto dobry, którą ująć by można w jednym zdaniu, a reszta stanowi słowną *massa tabuletarum*, na którą nie warto się wysilać. Nikt nie maluje zbyt starannie potiomkinowskiego domu. W warunkach wymarzonego przez totalistów spokoju wewnętrznego („ci rządzą, tamci słuchają”) stanem idealnym jest *brak* jakiegokolwiek informacji i cała oficjalna gadanina i pisanina jest po prostu wypełnianiem miejsca i czasu, które w normalnych warunkach byłyby użyte jako kanały informacyjne, żargon pełni więc w istocie funkcję *zagłuszania*, jak na to trafnie zwrócił uwagę jeden z dyskutantów w książce (a także T. Marczak w artykule „Poczucie rzeczywistości jako opium”, *Aneks* Nr 21, 1979 r.). W paradoksalny sposób komunikacyjna funkcja języka zostaje tu odwrócona o 180°: nie służy on żadnym celom merytorycznym, co się mówi przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, nabiera natomiast coraz większego znaczenia *jak* się mówi: ponieważ fakt *użycia* żargonu jest oznaką przynależności, a co najmniej uległości. Na tę funkcję sygnalizacyjną zwrócono również uwagę w dyskusji nad referatem w omawianej książce. Z tego punktu widzenia żargon ten jest nadal — po neo-orwellowsku — groźny i demoniczny: nie dlatego by naprawdę kształtował i urabiał dusze, lecz dlatego, że pełni funkcję wszechobecnego, a jakże przy tym na pozór niewinnego i nieangażującego cyrografu. Jak trafnie zauważył Zinowiew w niedawno udzielonym wywiadzie (*Encounter*, Oct. 1979), sowiecka ideologia nie żąda już wiary —

żąda *akceptacji*. Wystarczy cytacik z tandemu Engels-Marks, wystarczy parę słów o brudnej pieczeni... Więc kiedy komu pod pióro ciśnie się jakieś „entuzjastyczne włączenie się w nurt”, a na ustach już, już wykwitnąć mają ciepłe, bezpośrednie i szczere jak uśmiech prostytutki słowa o Nowej Konstytucji (*dixit* Wojciech Żukrowski), towarzyszyć temu powinna refleksja, że to już właśnie to, że tylko o to chodzi.

1979

ROSJA

ROSYJSKA PODRÓŻ DE CUSTINE'A

Astolf de Custine (1790-1857) jest czymś w rodzaju Jules Verne'a sowietologii: opis jego trzymiesięcznej podróży po Rosji Mikołaja I (*La Russie en 1839*, 4 tomy, Paryż, 1843) antycypuje Sowiety tak trafnie, jakby zdumiewający markiz był współczesnym Orwella czy Sołżenicyna. Custine napisał kilka powieści, dramat i dwa inne opisy podróży, ale tylko jego „Rosja w 1839” była sukcesem (w ciągu trzech lat rozeszło się, wraz z przekładami, ok. 200.000 egzemplarzy) i dziś stanowi ona jego jedyny tytuł do sławy. Była wznawiana, przeważnie w wyborach, kilka razy; najświeższą edycją są *Lettres de Russie (La Russie en 1839; Edition présentée et établie par Pierre Nora; Gallimard, 1975)*. Nie ma niestety polskiego tłumaczenia tej książki i de Custine jest w Polsce postacią trochę legendarną. Pisał o nim sporo Kucharzewski — który sam już stał się legendą — w swej „Epoce Mikołajowskiej” (Warszawa, 1926), w *Kulturze* (Nr 4/295, 1972) przypomniał go Herling-Grudziński, omawiając pracę G.F. Kennana *The Marquis de Custine and His „Russia in 1839”* (Princeton, 1971), cierpko wymienia go parę razy L. Bazyłow w solidnej zresztą pracy „Społeczeństwo rosyjskie w pierwszej połowie XIX wieku” (Ossolineum, 1973) — i to mniej więcej wszystko. De Custine jest wart czytania; zastanawiając się nad sposobem ponownej jego prezentacji doszedłem do wniosku, że jedynie wybór oryginalnych fragmentów książki może dać pojęcie o jej charakterze. „Rosja w 1839” nie jest dziełem etnograficznym ani historycznym; jest to reportaż socjologiczny, oddający „esencję” Rosji, tak jak ją uchwycił w czasie swej krótkiej podróży de Custine, i to reportaż w stylu francuskiej *causerie* najwyższej klasy, napisany językiem epoki, w

której zachwyty nad jasnością i celnością francuszczyzny miały jeszcze uzasadnienie. Custine posłużył się w swej książce formą listów do przyjaciół (całość składa się z 36 listów), ale był to tylko chwyt literacki, pozwalający na maksimum swobody w traktowaniu tematu: narracja przeplata się tu z dywagacją, opis przechodzi w historiozoficzną generalizację, opinie ogólne ilustrowane są pojedynczymi przykładami. Krytyka słusznie zarzucała mu nieściśłości, poleganie na informacjach z drugiej ręki, etc., ale nie mogła odmówić mu tego, co stanowi główny walor książki: że jest ona wnikliwym studium tyranii i jej konsekwencji psychologicznych.

Jak de Custine trafił do Rosji? Złożyło się na to kilka okoliczności. De Custine był zamożnym arystokratą i homoseksualistą: połączenie, dające mu swobodę poruszania się po całej ówczesnej Europie geograficznej i towarzyskiej, a zarazem lokujące go na marginesie własnej sfery. Biografia jego — szczegółowiej omówiona w pracy markiza de Luppé, *Astolphe de Custine*, Monaco, 1957 — to połączenie Prousta z podręcznikiem literatury i historii europejskiej: matka Astolfa była kochanką Chateaubrianda i przyjaciółką pań Récamier i de Staël, on sam w młodości przedstawiony był Goethemu, znał Talleyranda, bywał u Metternicha, przyjaźnił się, lub przynajmniej utrzymywał znajomość, z Balzakiem, Stendhalem, Chopinem, Heinem, Victorem Hugo i Baudelaire'm; wszystko to na tle podróży, pobytów w *châteaux* i „bywania” w salonach, wypełnionych po brzegi hrabinami i diuszესami. Gdyby nie homoseksualizm, de Custine niewątpliwie wsiąkłby w ten złoty piasek bez śladu w dziejach; na szczęście dzięki swej aberracji uznany został za *pas comme il faut* i zajął się literaturą. W 1835 ukazał się we Francji pierwszy tom *De la démocratie en Amérique* Alexis de Tocqueville'a i zrobił natychmiast furorę; Custine pracował właśnie nad podobnym dziełem o Hiszpanii (*l'Espagne sous Ferdinand VII*, Paryż, 1838), musiał czuć, że ten gatunek mu odpowiada — i myśl o napisaniu *pendant* do pracy Tocqueville'a traktującego o tajemniczym gigancie z przeciwległego kresu cywilizowanego świata narzuciła się sama. Co więcej, Custine był osobiście zainteresowany Rosją. W tymże bowiem roku 1835 zamieszkał u niego w charakterze podopiecznego (?) młody Polak-emigrant, Ignacy Gurowski, brat Adama, znanego publicysty i działacza politycznego. Ignacy był przystojny i biedny; jaki był charakter ich stosunku nie jest jasne, gdyż Custine żył w regularnym „stadle” z pewnym Anglikiem, a Ignacy przejawiał skłonności zdecydowanie heteroseksualne —

m.in. kochał się w słynnej ówczesnej aktorce, Rachel (Custine nawet w jego imieniu prosił o jej rękę), a następnie uwiódł i poślubił autentyczną infantkę hiszpańską, kuzynkę Izabelli II (tzn. cioteczną praprababkę obecnie panującego Juana Carlosa) i miał z nią dziewięcioro dzieci. Nim jednak do tego „romansu polsko-hiszpańskiego” (określenie de Custine’a) doszło, Gurowski spędził w domu markiza kilka lat, wnosząc doń dużo ożywienia, kontaktów z Polakami i — jak się zdaje — kłopotów. De Custine musiał z pewną ulgą przyjąć projekt Ignacego wystarania się o carską amnestię i powrót do Polski; w każdym razie podjął się pośrednictwa w tej sprawie. Tak narodził się zamiar podróży do Rosji; przypuszczalnie głównym motywem de Custine’a była ciekawość i chęć zebrania materiałów do książki, a okazja dopomożenia młodemu przyjacielowi i pozbycia się go w elegancki sposób stanowiła element przyspieszający decyzję.

Podróż ta wyglądała w ogólnych zarysach następująco: latem 1839 Custine udał się via Ems, Frankfurt i Berlin do Lubeki, by z pobliskiego Travemünde popłynąć rosyjskim parowcem do Petersburga. Statek „Mikołaj I” przybył na redę w Kronsztadzie 10 lipca; po wstępnych — i uciążliwych — formalnościach paszportowych podróżnych przeładowano na mniejszy statek, który zabrał ich do samego Petersburga, gdzie po ponownych przeprowadkach z policją i celnikami Custine wyokrętował się wraz ze swym powozem i zaufanym służącym-Włochem. Pobyt w stolicy trwał ok. trzech tygodni; markiz bierze udział w uroczystościach z okazji ślubu wielkiej księżny Marii z księciem Maksymilianem de Beauharnais, zostaje przedstawiony cesarskiej parze, a pod koniec lipca jest jej gościem w Peterhofie, letniej siedzibie dworu. Przy tej okazji przedstawia carowej prośbę o ułaskawienie Ignacego — bezskutecznie. W Peterhofie też występuje z prośbą o pozwolenie zwiedzenia Szlisselburga, naówczas ciężkiego więzienia stanu, co wywołuje zrozumiałą konsternację; otrzymuje jedynie zezwolenie na wycieczkę do *śluz* w pobliżu twierdzy, ale będąc już na miejscu udaje mu się dostać do jej wnętrza. Twierdza robi na nim odpowiednie, tzn. makabryczne wrażenie.

Z początkiem sierpnia z przydzielonym mu dla opieki i nadzoru feldjegrem Custine wyrusza powozem do Moskwy, spędza tam kilka dni i udaje się do Jarosławia i Niżnego Nowogrodu; w obu miejscowościach przyjęty jest uprzejmie przez gubernatorów, nie popasa jednak długo i 4 września jest już ponownie

w Moskwie. Po kilku dniach rusza z powrotem de Petersburga, gdzie spędza jeszcze dwa tygodnie, o których z książki nie właściwie się nie dowiadujemy, po czym wraca przez Prusy do Niemiec. Początkowo projekt podróży przewidywał powrót przez Wilno i Warszawę, ale Custine zmienił marszrutę w ostatniej chwili. Podany w książce powód jest dość dziwny: Custine stwierdza mianowicie, że nie chce oglądać Polaków w Polsce, gdyż ma dla nich wiele sympatii i współczucia z uwagi na niedawne klęski narodowe (jest to okres represji po powstaniu listopadowym), a równocześnie zdaje sobie sprawę, że muszą oni ponosić za nie część winy z racji swych wad; byłoby mu trudno je przemilczeć, a równocześnie w obliczu świeżych nieszczęść uważa takie *verba veritatis* za niestosowność — najlepszym rozwiązaniem jest więc ominąć Polskę łukiem. Nie kwestionując szczerości tej opinii wydaje się ona argumentem trochę naciągany; przypuszczalnie chodziło (głównie Rosjanom) o uniknięcie spotkania z Paskiewiczem, który z racji swego urzędu w Warszawie musiałby de Custine'a przyjąć, co byłoby ambarasujące z uwagi na zabiegi wokół sprawy Gurowskiego i znane propolskie i prokatolickie nastawienie markiza. Tak czy owak Custine wrócił do Francji nie odwiedzwszy Polski i nie załatwiwszy sprawy Gurowskiego. Ta ostatnia znalazła wkrótce inne rozwiązanie: na skutek skandalu z infantką Gurowski musiał opuścić Francję i osiadł wraz ze spiesźnie poślubioną Burbonówną w Belgii, *le pauvre*.

Ta okoliczność przyspieszyła zredagowanie „Rosji w 1839”, którą Custine zaplanował jako „bombę” i o której wiedział z góry, że raz na zawsze uczyni z niego i wszystkich jego przyjaciół przedmiot nienawiści rządu rosyjskiego. Przewidział to też Balzak, który z uwagi na panią Hańską i własne kontakty z Rosjanami co prędzej odsunął się od markiza. O tym, że Custine wiedział co robi, świadczy jego list do Victora Hugo, wysłany z Mediolanu 20 grudnia 1841:

„[...] Spędziłem lato pracując nad wykończeniem czterech tomów o Rosji, dzieła które napełnia mnie trwogą, nie z tchórzostwa, lecz przez świadomość własnej słabości; stawać do walki, by zdemaskować takiego kolosa z tak niewielką ilością amunicji jaką posiadam, jest przedsięwzięciem nader śmiałym. Wiem, że słuszność jest po mojej stronie; sądzę też, że dobrze widziałem, w każdym razie rzeczy zasadnicze, i że dobrze osądziłem rezultaty orientalnego despotyzmu wspieranego cywilizacją europejską; nie czuję w sobie jednak siły uprzytomnienia tych prawd innym

i przelania mego przekonania w duszę czytelnika. Uspakajam się myślą, że zrobiłem co mogłem i że trudno byłoby wymagać ode mnie więcej. [...]”.

Motyw obawy — nie tylko moralnej — przed narażeniem się Rosji jest jedną z interesujących zbieżności z czasami dzisiejszymi; i w tym nasz markiz był pierwszym, który na to zwrócił uwagę. W apendiksie, dodanym do właściwego tekstu w listopadzie 1842, tuż przed oddaniem książki do druku, Custine relacjonuje swe rozmowy z dwoma byłymi żołnierzami Napoleona, którzy dostali się do niewoli rosyjskiej i spędzili lata na Syberii; ich opowiadania o przeżytych okropnościach to XIX-wieczny Gułag; de Custine zainteresował się, dlaczego żaden z nich nie opublikował swych wspomnień. Zakończenie rozmowy z jednym z rozmówców, Włochem nazwiskiem Grassini, zasługuje na przytoczenie:

[Custine de Grassiniego] „— Ale dlaczego Pan, człowiek wykształcony i samodzielnie myślący, nie ogłosił opisu swej niewoli? Fakty tego rodzaju, dobrze udokumentowane, zainteresowałyby cały świat.

— Wątpię; świat składa się z ludzi tak zajętych sobą, że cierpienia innych mało ich wzruszają. Poza tym mam rodzinę i stanowisko, jestem uzależniony od mego rządu, który pozostaje w dobrych stosunkach z rządem rosyjskim i który nie spoglądałby przychylnym okiem na to, że jeden z jego poddanych ogłasza tu rzeczy, które w kraju, w którym się dzieją, są ukrywane.

— Jestem przekonany, że oczernia Pan swój rząd; proszę mi wybaczyć szczerość, ale sądzę, że jest to tylko Pańską wyłączną winą, z nadmiaru ostrożności.

— Być może: nigdy jednak nie napiszę, że Rosjanie zachowują się nieludzko.

— Cieszę się, że sam przebywałem w Rosji tylko kilka miesięcy, widzę bowiem, że nawet najuczciwszym, najbardziej niezależnym umysłowo ludziom po spędzeniu w tym szczególnym kraju kilku lat, przez resztę życia wydaje się, że jeszcze się w nim znajdują, lub że będą musieli do niego powrócić. I to tłumaczy naszą dotychczasową nieświadomość tego, co się tam dzieje. Prawdziwy charakter ludzi, zamieszkujących to ogromne straszne imperium jest dla większości Europejczyków tajemnicą. Jeśli wszyscy podróżnicy zmówią się, dla rozmaitych powodów, by tak jak Pan przemilczać nieprzyjemne prawdy, jakie można by powiedzieć temu narodowi i ludziom, którzy nim rządzą, nie ma sposobu by Europa kiedykolwiek dowiedziała się, co sądzić o tym doprowadzonym do perfekcji więzieniu. Opiewać rozkosze

despotyzmu, nawet gdy samemu jest się poza jego zasięgiem, jest ostrożnością posuniętą do stopnia, który uważam za zbrodniczy. Niewątpliwie jest w tym jakaś niewytłumaczalna zagadka; jeśli jej nawet nie zgłębiłem, to przynajmniej udało mi się uniknąć fascynacji strachem, co udowodnię szczerością mych opisów”.

To ostatnie niewątpliwie się udało. Można nawet sądzić, że Custine nadużył chwilami czarnej farby, ale ta właśnie amplifikacja uczyniła książkę aktualną w sto lat po jej wydaniu, kiedy reżym bolszewicki pogłębił i rozbudował zauważone przez Custine’a cechy „strukturalne” społeczeństwa rosyjskiego do monstrualnych rozmiarów. Kennan, pisząc o aktualności tej książki, zauważył: „Jeśli nawet przyznamy, że *La Russie en 1839* nie była zbyt dobrą książką o Rosji w 1839, stajemy wobec niepokojącego faktu, że była ona książką doskonałą, przypuszczalnie najlepszą z istniejących, o Rosji Józefa Stalina, a i całkiem niezłą o Rosji Breżniewa i Kosygina”.

Przytoczony poniżej zestaw fragmentów z *La Russie en 1839* powinien dać pojęcie o jej charakterze; uszeregowałem cytaty nie według ich miejsca w dziele (z uwagi na niesystematyczność wykładu de Custine’a nie miałoby to sensu), lecz w sekwencji głównych idei, do których autor stale nawraca; są nimi: despotyczny system rządów rosyjskich i jego skutki społeczne, przecucie rewolucji o charakterze ideologicznym (Custine sądził, że detonatorem będą kwestie wyznaniowe, co w pewnym sensie się sprawdziło), oraz kwestia zagrożenia rosyjskiego. Korzystałem z kilku wydań: brukselskiego Woutersa z 1843 (skrót: R. i tom), wspomnianego wydania Gallimarda (skrót: L.) oraz wyboru, zawartego w pracy: *Custine. Présentation et choix d'Yves Florenne*, Mercure de France 1963 (skrót: C.).

A oto sam de Custine:

[W drodze do Rosji de Custine zatrzymał się w Lubece; oberżysta, dowiedziawszy się o celu podróży, próbuje go odwieść od tego zamiaru twierdząc, że Rosja jest „złym krajem”. Następuje poniższy dialog:]

„— Zna Pan Rosję? — spytałem go.

— Nie, ale znam Rosjan; wielu z nich przejeżdża przez Lubekę, a ja oceniam kraj po twarzach jego mieszkańców.

— Cóż Pan takiego widzi w wyrazie ich twarzy, co miałoby mnie skłonić do zaniechania wizyty u nich?

— *Monsieur*, oni mają dwie twarze; nie mam na myśli lokajów, którzy mają tylko jedną, mówię o panach: gdy przybywają tu w drodze do Europy mają miny wesołe, swobodne,

zadowolone; to konie, co się wyrwały na wolność, ptaki, którym otwarto klatkę; mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy, wszyscy są szczęśliwi jak uczniowie na wakacjach; ci sami ludzie w drodze powrotnej wyglądają smutno, ponuro i niespokojnie; mówią niewiele, wyrażają się sucho; czoła mają za troskane: z różnicy tej wnoszę, że kraj skąd wyjeżdża się z taką radością i dokąd powraca się z taką niechęcią jest złym krajem” (L. str. 39 n.).



[Po pierwszej kontroli w Kronsztadzie następuje następna w Petersburgu:]

Należało stanąć przed nowym trybunałem, który podobnie jak ów w Kronsztadzie zebrał się w dużym salonie okrętowym. Postawiono mi te same pytania z tą samą uprzejmością, a odpowiedzi moje przetłumaczono z tymi samymi formalnościami.

- Co zamierza Pan robić w Rosji?
- Zobaczyć kraj.
- To nie powód podróży. (Nie zachwyca was pokora tego zastrzeżenia?).
- Nie mam innego.
- Z kim zamierza Pan spotkać się w Petersburgu?
- Z każdym, kto zaszczyci mnie znajomością.
- Jak długo zamierza Pan pozostać w Rosji?
- Nie wiem.
- Mniej więcej?
- Kilka miesięcy.
- Czy ma Pan jakąś oficjalną misję dyplomatyczną?
- Nie.
- Tajną?
- Nie.
- Jakiś cel naukowy?
- Żadnego.
- Czy został Pan wysłany przez swój rząd celem obserwowania sytuacji społecznej i politycznej tego kraju?
- Nie.
- Przez jakąś kompanię handlową?
- Nie.
- Więc podróżuje Pan na własną rękę i z czystej ciekawości?
- Tak.
- Dlaczego wybrał się Pan akurat do Rosji?

— Nie wiem, etc. etc. etc.

— Czy ma Pan listy polecające do kogoś w tym kraju?

Byłem uprzedzony o niedogodnościach zbyt szczerzej odpowiedzi na to pytanie; wspomniałem więc tylko mojego bankiera. [...] Przepuszczono mnie bez rewizji osobistej; ale gdy wypadło otworzyć wszystkie walizki na cele, ci nowi przeciwnicy niesłychanie szczegółowo zajęli się moimi bagażami, szczególnie książkami. Skonfiskowano je wszystkie bez wyjątku, wciąż z niezwykłą uprzejmością, lecz nie zwracając najmniejszej uwagi na moje protesty. [...] (R. I. str. 129-131).

[Do sceny tej powraca de Custine w dalszej relacji z pobytu:]

Trudności na jakie się napotyka przy wjeździe do tego kraju nudzą mnie, lecz nie przerażają; co mnie uderza, to trudności jakie miałby człowiek próbując stąd uciec. Prosty lud powiada: „By wjechać do Rosji — brama szeroka, by z niej wyjechać — wąska”. Mimo ogromu tego imperium nie czuję się w nim swobodnie; w najrozleglejszym więzieniu więźniowi zawsze za ciasno. To tylko złudzenie wyobraźni, przyznaję, lecz trzeba było przyjazdu tutaj, aby go zaznać. (R. II, str. 171 n.).



[Wrażenia de Custine'a po kilku dniach w Petersburgu:]

To zbiorowisko automatów przypomina połowę partii szachów, gdyż jeden człowiek posuwa wszystkie figury, a niewidzialnym przeciwnikiem jest ludzkość. Nikt się tu nie porusza, nikt nie odetchnie bez zezwolenia czy cesarskiego nakazu; więc każdy jest chmurny i skępowany: milczenie włada życiem i paraliżuje je. Oficerowie, woźnice, Kozacy, chłopci, dworzanie, w różnej randze wszyscy na służbie jednego pana, ślepo posłuszni myśli, której nie znają; arcydzieło wojskowej mechaniki; lecz widok tego porządku wcale nie cieszy mnie, bo regularność taką osiąga się tylko kompletnym brakiem niezależności i fantazji. Zdaje się dostrzegać cień śmierci padający na tę część globu.

W narodzie tym, pozbawionym swobody i woli, widać jedynie ciała bez duszy i dreszczem przejmując myśl, że na taką mnogość rąk i nóg przypada tylko jedna głowa.

Despotyzm jest mieszaniną niecierpliwości z lenistwem; przy nieco większej pobłażliwości ze strony rządu i nieco większej aktywności ze strony poddanych można by uzyskać te same rezultaty o wiele taniej; lecz cóż z tyranią?... okazałaby się

zbędną. Tyrania to u narodów choroba z urojenia; przebrany za lekarza tyran wmówił im, że zdrowie nie jest naturalnym stanem człowieka cywilizowanego i że im większe zagrożenie, tym sroższe musi być lekarstwo; w ten sposób hoduje zło pod pretekstem leczenia. Porządek społeczny w Rosji kosztuje zbyt drogo, hym go podziwiał.

Na zarzut, że mieszam despotyzm z tyranią odpowiem, iż czynię to naumyślnie. Są tak bliskimi krewnymi, że prawie nigdy nie zaniedbują zjednoczyć się na ludzkie nieszczęście. Tyrania może trwać w despotyzmie, bo zachowuje maskę. [...] Rosyjski system rządzenia to dyscyplina obozu podłożona pod miejski ład, stan obłączenia zmieniony w normalny stan społeczeństwa. (L. str. 91 n.).



Wózki do wywożenia nieczystości z miasta są małe i niewygodne; przy pomocy takiego pojazdu człowiek i koń mogą wykonać tylko niewielką ilość pracy w ciągu dnia. W ogóle Rosjanie przejawiają swą inteligencję raczej w sposobie stosowania złych narzędzi, niż w staraniu o ulepszenie posiadanych. Mało utalentowani w wynalazczości nie mają zazwyczaj urządzeń odpowiadających celom, jakie chcieliby osiągnąć. Naród ten, mający tyle gracji i wdzięku, pozbawiony jest zdolności twórczych. I w tym także Rosjanie są Rzymianami północy. Jedni i drudzy zapożyczyli swą naukę i sztukę z zagranicy. Posiadają inteligencję, lecz jest to inteligencja naśladowcza, więc raczej ironiczna niż płodna; wszystko odtwarza, nie stwarza niczego.

Szyderstwo jest dominującą cechą tyranów i niewolników. Każdy naród uciskany kieruje swój umysł ku pomniejszeniu, satyrze, karykaturze; za swą inercję i poniżenie mści się sarkazmem. (R. II, str. 39).



[...] Piotr I i Katarzyna II dali światu wielką i użyteczną lekcję, za którą zapłaciła Rosja; pokazali nam, iż despotyzm nigdy nie bywa straszniejszy niż wtedy, kiedy głosi, że stwarza dobro, bo wówczas sądzi, że jego intencja usprawiedliwia najokropniejsze czyny: i zło udające lekarstwo nie ma już granic. Otwarta zbrodnia tryumfuje tylko przez dzień; fałszywe cnoty — oto, co deprawuje duszę społeczeństw na zawsze. Olśnione błyskotliwymi akcesoriami zbrodni, rozmachem przestępstw

uzasadnionych sukcesem, narody zaczynają wierzyć, że istnieją dwa rodzaje podłości, dwie moralności, i że konieczność zwana niegdyś racją stanu rozgrzesza wysoko postawionych zbrodniarzy pod warunkiem, że potrafią oni swoje ekscesy zharmonizować z nastrojem kraju.

Otwarta tyrania mnie mało przeraża, gdy ją zestawiam z uciskiem przebrany za stróża porządku. Siłą despotyzmu mieści się tylko w masce despoty. Gdy władca nie ma możliwości kłamać, naród jest wolny; dlatego sędzę, że jedynym złem na ziemi jest kłamstwo. Jeśli tylko otwarta przemoc i samowola was przerażają, jedźcie do Rosji, nauczycie lękać się nade wszystko tyranii obłudnej. (L. str. 363).



Sytuacja społeczna, umysłowa i polityczna obecnej Rosji jest rezultatem i, jeśli tak można powiedzieć, podsumowaniem rządów Iwana IV, przez samych Rosjan obdarzonego przydomkiem Groźny; Piotra I zwanego Wielkim przez ludzi, którzy szczytą się imitowaniem Europy, oraz Katarzyny II, ubóstwionej przez naród marzący o podboju świata i schlebający nam w oczekiwaniu na chwilę, kiedy nas pożre; takie jest przerażające dziedzictwo, którym włada imperator Mikołaj [...] (L. str. 271).



Zbliżając się do cesarza, patrząc na jego godność, na jego piękno, podziwiam to wspaniałe zjawisko; właściwy człowiek na właściwym miejscu to rzecz wszędzie rzadka; na tronie niespotykana jak feniks. Cieszy mnie, że żyję w czasach, kiedy taki cud się przydarza, gdyż lubię odczuwać respekt, tak jak innych cieszy rzucanie obelg.

Studiuję jednak starannie przedmiot mego szacunku; toteż gdy z bliska patrzę na tego jedynego w swym rodzaju człowieka na świecie, zdaje mi się, że głowa jego ma dwa oblicza jak głowa Janusa i słowa przemoc, wygnanie, ucisk czy ich wszechogarniający synonim: Syberia, wryte są po stronie, której nie widzę.

Ta myśl towarzyszy mi nieustannie, nawet gdy z nim rozmawiam. Choć staram się myśleć o tym jedynie co mówię do niego, wyobraźnia moja wędruje wbrew woli z Warszawy do Tobolska i sama nazwa: Warszawa przywraca mi moją rezerwę.

Czy wiecie, że w tym właśnie momencie drogi Azji znów

zapełniły się zesłańcami wyrwanymi z domostw, którzy pieszo wędrują ku swym mogiłom jak trzoda pędzona z pastwiska na rzeź?

Ten nowy wybuch wściekłości został spowodowany tak zwanym polskim spiskiem, spiskiem „młodych szaleńców”, którzy, gdyby im się powiodło, byłiby bohaterami, choć usiłowania ich, przez to że beznadziejne, zdają mi się tym bardziej ofiarne. Serce mi krwawi na myśl o zesłańcach, ich krewnych, ich kraju... [...].

Czyż wymawiając słowo: liberalizm nie powinien się człowiek rumienić ze wstydu na myśl, iż żyje w Europie naród niegdyś niepodległy, a dziś nie znający innej wolności jak bunt? Rosjanie zwracając ku Zachodowi broń, którą z sukcesem posługiwali się w Azji zapominają, że metody szerzenia postępu wśród Kałmuków stają się zbrodnią przeciw ludzkości, gdy są stosowane wobec narodu od dawna ucywilizowanego. Wstrzymuję się — choć widzicie z jak wielkim trudem — od nadużywania słowa tyrania: a byłoby na miejscu; dałoby jednak ono do ręki broń przeciw mnie ludziom znudzonym wyrzutami, których nieustannie są sami powodem. Ci ludzie zawsze gotowi są krzyczeć o „wywrotowych deklamacjach”! Na argumenty odpowiadają milczeniem, tą racją mocniejszego; na oburzenie — pogardą, tym prawem słabych uzurpowanym przez silnych; znając ich taktykę nie chcę im dawać okazji do śmiechu... Lecz czegoż się boję? Po przewertowaniu kilku stron przestanę mnie czytać: umieszczą książkę na indeksie i zabronią mówienia o niej; tej książki nie będzie, dla nich i u nich zostanie ona nigdy nie napisana; ich rząd, tak jak ich kościół, broni się udawaniem głuchego; polityka ta miała sukces do dziś i jeszcze z pewnością będzie go miała długo w kraju, gdzie odległości, izolacja, bagna, lasy i zima zastępują sumienie rządzącym i cierpliwość poddanym. (R. II, str. 202-4).



[De Custine zainteresował się losem skazanych na zesłanie dekabrystów, szczególnie ks. Trubeckiego, którego żona — Francuzka z pochodzenia — towarzyszyła mu dobrowolnie. Pokazano mu krążący w ówczesnym *samizdacie* list księżnej do cara, opisujący straszne warunki zesłania; list nie wywołał skutku, o skazanych nie wolno było wspominać. Na temat pokazania mu listu Custine zauważył: „*Nieszczęsny kraj, w którym każdy cudzoziemiec w oczach tłumu uciskanych wydaje się*

zbawcą, gdyż reprezentuje prawdę, jawność i wolność wobec ludzi wszystkich tych dóbr pozbawionych". Na temat traktowania zesłanych wybucha:]

I Rosja chełpi się zniesieniem kary śmierci! Powściągnijcie zapał, znieście jedynie kłamstwo, które u was rządzi wszystkim, wszystko znieprawia, wszystko zatruwa, a zrobicie już wystarczająco wiele dla dobra ludzkości.

Krewni zesłanych, Trubeccy, rodzina bardzo znaczna, mieszkają w Petersburgu; i bywają na dworze!!!... Oto postawa, godność i niezależność rosyjskiej arystokracji. W tym imperium przemocy strach usprawiedliwia wszystko!... więcej, zapewnia nagrodę. Strach, upiększony mianem przezorności i umiarkowania stanowi jedyną zasługę, jaka nigdy nie bywa zapomniana.

[I w odnośniku do tego pasażu:]

Na co służą ustawy w kraju, gdzie rząd stoi ponad prawem, gdzie ludność jęczy w ucisku przy systemie sprawiedliwości, który pokazuje się jej z daleka jak kawałek mięsa psu, bitemu gdy tylko ośmieli się doń zbliżyć, jak ciekawostkę, która trwa pod warunkiem, że nikt jej nie tknie? [...] W zakresie postępu politycznego i prawnego Rosja poprzestaje jedynie na słowach; przy sposobie, w jakim w tym kraju przestrzega się praw, nie ryzykuje się niczego — łagodząc je. Na tej samej zasadzie stosowanej odwrotnie w Europie średniowiecznej zaostzano je — z równie nikłym powodzeniem! Należałoby powiedzieć Rosjanom: na początek zadekretujcie prawo do życia, a już ulepszycie wasz kodeks karny. (R. II, str. 212).



[...] Rosjanie mi na to wszystko nie odpowiedzą; oświadczą: „Trzy miesiące podróży — źle widział”.

To prawda: źle widziałem, ale dobrze odgadłem.

A jeżeli zaszczycą mnie polemiką, będą przeczyli faktom; faktom, które stanowią surowiec każdego przekazu historycznego, a które przyzwyczajono się za nie mieć w Petersburgu, gdzie przeszłość i przyszłość, podobnie jak teraźniejszość, są w gestii władcy; albowiem, powtarzam, Rosjanie nie mają nic własnego prócz posłuszeństwa i imitacji; ich myśli, sądy, opinie należą do cara. W Rosji historia jest częścią dóbr koronnych: stanowi własność duchową panującego tak samo, jak ludzie i ziemia są jego własnością materialną; jest trzymana w skarbcu wraz z klejnotami imperialnymi i pokazuje się z niej to jedynie, co chce się pokazać. Pamięć o tym co zaszło wczoraj jest własnością

imperatora; podług swojego widzimisię zmienia on kroniki państwa i co dzień wydziela poddanym takie prawdy historyczne, jakie godzą się z fikcją chwili bieżącej. Tak to Minin i Pożarski, dwaj bohaterowie zapomniani od dwóch stuleci, zostali nagle ekshumowani i stali się modni z chwilą inwazji Napoleona; jako że w tym momencie rząd zezwolił na entuzjazm patriotyczny. (L. str. 371 n.).



Zaiste kraj ten nadaje się wysmienicie do wszelkiego rodzaju szalbierstw: i gdzie indziej są niewolnicy, lecz na to by znaleźć tylu rabów-dworaków trzeba przyjechać do Rosji. Nie wiem, czym bardziej zdumiewać się, niekonsekwencją czy hipokryzją, jaka panuje w tym imperium: Katarzyna II żyje nadal, gdyż mimo nader otwartego usposobienia jej wnuka Rosja w dalszym ciągu rządzona jest za pomocą obłudy. W tym kraju otwarta tyrania byłaby postępem.

Pod tym względem, jak pod wieloma innymi, cudzoziemcy którzy dotąd opisywali Rosję szli ręką w rękę z Rosjanami w oszukiwaniu świata. Czyż można być bardziej obłudnym lizusem niż większość tych literatów, którzy zjeżdżają tu z wszystkich kątów Europy rozpyływać się nad wzruszającą prostotę stosunków między imperatorem Rosji i jego ludem? Kraj ten był opisywany albo przez ludzi, którym pozycja i funkcje nie pozwalały na własne zdanie, albo też najuczciwsze umysły znalazły się w Rosji tracą swobodę sądu.

Co do mnie, bronię się przed tym oddziaływaniem dzięki odrazie do fałszu. [...] Nienawiść do hipokryzji jest płomieniem, któremu pozwalam prowadzić się w labiryncie świata: ci, którzy ludzi oszukują w czymkolwiek wydają mi się trucicielami, a najwyżej postawieni, najpotężniejsi są najbardziej winnymi. Gdy kłamie słowo, gdy kłamie pismo, gdy kłamie czyn, nienawidzę ich: gdy kłamie — jak w Rosji — milczenie, tłumaczę je. Jest to dlań kara. (C. str. 129).



Każdy nieszczęśliwy wypadek jest tutaj traktowany jako sprawa państwowa; Pan Bóg zapomina, co winien carowi.

Zabobon polityczny będący duszą tego społeczeństwa wystawia jego przywódcę na wszelkie żale słabości wobec siły, na wszelkie skargi ziemi na niebo; kiedy mój pies jest ranny, ode

mnie domaga się leczenia; gdy Bóg uderza w Rosjan, odwołują się do cara, który, za nic nie odpowiedzialny politycznie, odpowiada za wszystko jako opatrność; jest to naturalną konsekwencją uzurpacji praw boskich przez człowieka. Król, który godzi się uchodzić za coś więcej niż za człowieka bierze na siebie całe zło, jakie niebu spodoba się zesać za jego rządów na ziemię; tego rodzaju fanatyzm polityczny prowadzi do nadwrażliwości i cieniowania niuansów o jakich nie ma się pojęcia w żadnym innym kraju. Co więcej, tajemnica jaka, zdaniem policji, winna okrywać najbardziej nawet niezależne od woli ludzkiej wypadki mija się z celem w tym sensie, że pozostawia wolne pole wyobraźni; każdy relacjonuje te same fakty inaczej, zależnie od własnych zainteresowań, obaw, ambicji czy honoru, a także od punktu widzenia jaki narzuca mu funkcja na dworze i pozycja w społeczeństwie; skutkiem tego prawda w Petersburgu jest konstrukcją myślową tak samo jak dla odmiennych przyczyn stała się nią we Francji: bezprawna cenzura i nieograniczona wolność mogą prowadzić do tych samych rezultatów, czyniąc weryfikację najprostszego faktu niemożliwością. [...].

Nie przestaję zdumiewać się widząc, że istnieje naród do tego stopnia niefrasobliwy, iż spokojnie żyje i umiera w półmroku, w jakim pozostawia go policja jego władców. Sądziłem dotychczas, że umysł ludzki nie potrafi obchodzić się bez prawdy tak samo, jak ciało bez powietrza i słońca; podróż do Rosji wykazała mi, że się myłę. Prawda stanowi potrzebę tylko wybranych duchów i tylko najbardziej zaawansowanych narodów; pospolitość godzi się z kłamstwem sprzyjającym jej namiętnościom i zwyczajom; tutaj kłamać to znaczy działać na rzecz społeczeństwa, mówić prawdę, to podkopywać Państwo [...] Byłoby niestosownością wspominać potop, gdyby katastrofa ta miała miejsce za panowania rosyjskiego cara.

Jedynym darem umysłu, jaki się tutaj ceni — jest takt. Wystawcie sobie cały naród, ugięty pod jarzmem tej enoty salonu. Wyobraźcie sobie całe społeczeństwo, ostrożne jak dyplomata u progu kariery; nabierzecie pojęcia o przyjemnościach konwersacji w Rosji. Skoro dworska atmosfera ciąży nam nawet na dworze, o ileż nieznosięjsza musi się zdawać, gdy wnika w najtajniejsze zakątki naszego wnętrza.

Rosja jest krajem niemych; jakiś magik zmienił 60 milionów ludzi w automaty, czekające laseczki innego czarodzieja by zbudzić się i żyć. Kraj ten robi na mnie wrażenie pałacu Śpiącej Królowny: jest błyszczący, połączany, olśniewający; nie brak tu niczego... prócz życia, czyli wolności.

Car niewątpliwie cierpi na skutek tego stanu rzeczy. Kto urodził się do rozkazywania na pewno lubi posłuszeństwo; lecz posłuszeństwo człowieka jest więcej warte niż maszyny: kłamstwo leży tak blisko służalstwa, że władca otoczony pochlebcami nie dowie się nigdy o rzeczach, jakie próbuje się przed nim ukryć; jest więc skazany na powątpiewanie w każde słowo, na podejrzliwość wobec każdego. To los absolutnego pana; może próbować dobroci i ludzkiego postępowania, bieg rzeczy wbrew woli uczyni go bezwzględny; znajduje się na miejscu despoty, musi więc wziąć na siebie los jego, dzielić jego uczucia lub przynajmniej grać jego rolę.

Choroba ukrywania wszystkiego ma tutaj szerszy zasięg, niż się przypuszcza: policja rosyjska, tak skora gdy chodzi o dręczenie ludzi, jest opieszła w dopomaganiu im, kiedy zwróca się o wyjaśnienie jakiegoś podejrzanego faktu.

Oto przykład tej inercji z wyrachowania: podczas ostatniego karnawału pewna moja znajoma dała swej pokojówce wychodne w niedzielę zapustną; noc zapadła, dziewczyna nie wraca. Następnego dnia rano zaniepokojona dama zasięga wiadomości na policji.

Odpowiadają, że ubiegłej nocy nic w Petersburgu nie zaszło i zaginiona pokojówka, cała i zdrowa, musi się wkrótce odnaleźć.

Mija dzień złudnego spokoju; nazajutrz krewny dziewczyny, młodzieniec dosyć zorientowany w sposobie działania miejscowej policji, wpada na myśl udania się do prosektorium, gdzie wpuszcza go jeden z przyjaciół. Ledwo wszedł rozpoznaje zwłoki swej kuzynki, przygotowane do sekcji dla studentów.

Jak przysłało na Rosjanina opanowuje się na tyle, by ukryć wzburzenie.

— Czyje to zwłoki?

— Nie wiadomo, jakiej dziewczyny, którą przedwczorajszej nocy znaleziono martwą na takiej a takiej ulicy, przypuszczalnie próbowała się bronić i została uduszona przez mężczyzn usiłujących ją zgwałcić.

— Jacy to ludzie?

— Nie wiemy; nie ma na ten temat żadnych danych prócz domysłów; brak dowodów.

— Jak zdobyliście te zwłoki?

— Sprzedała je nam po kryjomu policja, więc proszę nikomu o tym nie opowiadać! — nieunikniony refren, stanowiący

rodzaj odruchowego wtrętu po każdym zdaniu wypowiedzianym przez Rosjanina lub zaaklimatyzowanego cudzoziemca. (R. II, str. 82-88).



Przywróćcie na dwadzieścia cztery godziny wolność prasy w Rosji, a dowiecie się rzeczy, które napętnią was zgrozą. Milczenie jest niezbędnym składnikiem opresji. Niedyskrecja pod rządami absolutnymi równa się zbrodni stanu.

Jeśli wśród Rosjan spotyka się lepszych dyplomatów niż pośród bardziej cywilizowanych narodów to dlatego, że nasze gazety uprzedzają ich o wszystkim co dzieje się u nas; że zamiast skrętnie ukrywać przed nimi nasze niedostatki, z zapałem ukazujemy im je co rano, podczas gdy ich bizantyjska polityka przeciwnie, tocząc się w cieniu, starannie kryje przed nami wszystko co myślą, robią i czego lękają się oni. My kroczymy w świetle dnia, oni posuwają się po kryjomu: gra nie jest równa. Niewiedza w jakiej nas zostawiają zaślepia nas; ich nasza otwartość oświeca; my hołdujemy słabości gadulstwa, oni czerpią z sekretu siłę; oto główna przyczyna ich przewag. (R. II, str. 111-2).



Nie można tutaj niczego obejrzeć bez ceremonii i przygotowań. Udać się dokądkolwiek tylko dlatego, że macie na to ochotę jest niemożliwością. Gdy trzeba na cztery dni z góry przewidzieć, dokąd zanieś was fantazja, to tyle co nie mieć fantazji: do tego dochodzi się mieszkając tutaj. Najeżona formalnościami gościnność rosyjska zatruwa życie najbardziej nawet faworyzowanym cudzoziemcom; stanowi godziwy pretekst dla skrepowania swobody ruchów podróżnika i ograniczenia zakresu jego obserwacji. Świadczy się wam rzekome honory domu i wskutek tej natarczywej uprzejmości zwiedzający może zwiedzać i oglądać jedynie z przewodnikiem; ponieważ nigdy nie jest sam, trudniej mu sądzić samodzielnie, i o to właśnie chodzi. By wjechać do Rosji należy wraz z paszportem zostawić na granicy własne zdanie. Pragniecie zobaczyć osobliwości jakiegoś pałacu? Przydzielą wam szambelana, który was oprowadzi z góry do dołu i obecnością swą zmusi do oglądania każdego szczegółu z osobna czyli do patrzenia z jego punktu widzenia i podziwiania wszystkiego bez wyboru. Chcecie rzucić okiem na

obóz wojskowy, który interesuje was jedynie ze względu na wygląd koszar, malowniczość mundurów, piękno koni, ubiór żołnierzy pod namiotami? — będzie wam towarzyszył oficer, niekiedy generał; szpital? — oprowadzi was naczelnny lekarz; twierdza? — pokaże ją wam, a raczej uprzejmie ukryje gubernator; szkoła, jakaś instytucja publiczna? — dyrektor czy inspektor będzie uprzedzony o waszej wizycie, zastaniecie go pod bronią, przygotowanego na wszystkie pytania; budowla? — architekt każe wam zwiedzić wszystkie zakamarki i od siebie objaśni wszystko o co nie pytacie, by uniknąć poinformowania o tym, co by was interesowało. Na skutek tego orientalnego ceremoniału, nie chcąc tracić czasu na ustawiczne prośby o pozwolenie rezygnujecie z obejrzenia mnóstwa rzeczy: pierwsza korzyść!... A jeśli wasza ciekawość jest tak nieposkromiona, że naprzykrzacie się nadal, będziecie obserwowani tak bacznie w czasie waszych eksploracji, że nie dadzą wam one niczego; będziecie jedynie mogli rozmawiać oficjalnie z kierownikami instytucji zwanych publicznymi i nie zostawi wam się innej swobody jak tylko wyrażenia odpowiedniej władzy podziwu, dyktowanego przez uprzejmość, ostrożność i wdzięczność, na którą Rosjanie są nader łasi. Nie odmawia się wam niczego, ale towarzyszy wszędzie: uprzejmość jest tu środkiem nadzoru. Oto jak się was tyranizuje pod pozorem świadczenia grzeczności. Taki jest los podróżników uprzywilejowanych. Podróżni bez protekcji nie widzą niczego. Kraj ten jest tak urządzony, że bez bezpośredniej interwencji przedstawicieli władz żaden cudzoziemiec nie może poruszać się po nim wygodnie ani nawet bezpiecznie. Poznacie w tym, jak sądzą, zwyczaje i obyczaje Wschodu przebrane za europejską ogładę... Ten sojusz Wschodu i Zachodu, którego przejawy widać na każdym kroku, jest tym co charakteryzuje imperium rosyjskie.

Cywilizacja połowiczna posługuje się formalnościami; cywilizacja dojrzała je odrzuca; tak jak prawdziwa uprzejmość wyklucza konwenanse.

Rosjanie wciąż jeszcze wierzą w skuteczność kłamstwa i iluzja ta zdumiewa mnie u ludzi, którzy mają w nim tyle praktyki. Nie znaczy to, że umysłem ich brak finezji i daru rozumienia: ale w kraju, gdzie „rządzący” nie pojęli jeszcze korzyści wolności nawet dla siebie samych, rządzonych muszą odstraszać bezpośrednio następstwa szczerości. Jest się zmuszonym powtarzać raz po raz: tutaj wszyscy, lud i panowie, przypominają Greków z Bizancjum. [...]

W Rosji nad wszystkim unosi się tajemnica: tajemnica

urzędowa, polityczna, społeczna; dyskrekcja potrzebna i niepotrzebna, milczenie zbędne dla zapewnienia niezbędnego; takie są nieuniknione skutki pierwotnego charakteru tych ludzi, utwierdzonego działaniem systemu ich rządów. Każdy podróżny jest wścibskim; zawsze nadmiernie ciekawego cudzoziemca należy mieć w możliwie najuprzejmniejszy sposób na oku, by nie zobaczyć rzeczy takimi jakie są, co byłoby największą niestosownością. Krótko mówiąc Rosjanie są przebranymi Chińczykami; nie przyznają otwarcie swojej awersji do przyjeżdżających z daleka zwiedzających, lecz gdyby — jak prawdziwi Chińczycy — mieli odwagę wystawić się na zarzut barbarzyństwa, wzbrowniliby nam dostęp do Petersburga tak samo jak zamknięto przed nami Pekin, i wpuszczaliby jedynie rękodzielników, zadbawszy o to by raz przyjętemu robotnikowi nie pozwolić więcej na powrót do kraju. Widzicie tedy dlaczego ta nadmiernie wychwalana gościnność rosyjska krępuje mnie raczej niż pochlebia czy wzrusza; pod pretekstem opieki zakuwa się mnie w łańcuchy; a z wszelkich rodzajów przykrości najbardziej nieznośną wydaje mi się ta, na którą nie mam prawa się skarżyć. Wdzięczność moja za zabiegi jakich tu jestem przedmiotem przypomina wdzięczność żołnierza siłą wcielonego do armii: ja, człowiek przede wszystkim niezależny czyli podróżnik, czuję się wprzęgany w jarzmo: nieustannie ktoś usiłuje tresować me myśli... Tutaj umieją tylko musztrować; umysły maszerują jak żołnierze; co wieczór wracając do domu obmacuję się, żeby stwierdzić jaki noszę uniform, lustruję swe myśli by zbadać ich rangę, bowiem w tym kraju myśl segreguje się według osób; na takim a takim stopniu ma się lub finguje taki a taki pogląd, a im wyżej się awansuje tym mniej się myśli, czyli tym mniej ma się odwagę powiedzieć. (R. II, str. 151-4).



Lecz cóż, na Boga, mają dać te wszystkie zabiegi? Jakąż sensowną rację przypisać takiej ilości intrygi? Jaki obowiązek, jaka nagroda są w stanie skłonić twarz ludzką do znoszenia maski tak długo?

Czy wytoczenie tylu baterii ma za jedyne cel obronę autentycznego pełnoprawnego mocarstwa? [...] Mocarstwu takiemu to niepotrzebne, prawda broni się sama. Czy chodzi tylko o podtrzymanie nędznych uroszczeń próżności? Być może. Lecz tyle wysiłku dla osiągnięcia tak mizernego celu nie licowałoby z tymi pełnymi powagi ludźmi, którzy go podejmują; przypisuje

im zamysł głębszy ; dostrzegam cel większy i lepiej tłumaczący te cuda kamuflażu i cierpliwości.

Nieokiełznana, bezmierna ambicja, jaka potrafi zakiełkować jedynie w duszy uciskanych i czerpać pokarm z nieszczęść całego społeczeństwa trawi serce narodu rosyjskiego. Ten naród, zaborczy ze swej istoty, zachłanny pod wpływem wyrzeczeń, poniżającą uległością u siebie płaci z góry za nadzieję sprawowania tyranii u innych ; chwała i bogactwa, do jakich aspiruje, dają mu zapomnienie hańby, jaka go okrywa ; by obmyć się z świętokradczej ofiary wszelkiej wolności publicznej i prywatnej ten niewolnik na kolanach marzy o panowaniu nad światem.

W osobie cara Mikołaja wielbi się nie człowieka, lecz ambitnego pana jeszcze ambitniejszego niż on narodu. Namiętności Rosjan są skrojone na miarę ludów antycznych ; wszystko u nich przypomina Stary Testament ; ich marzenia i męczarnie są olbrzymie jak ich imperium.

Tam nic nie ma granic : cierpienia ani nagrody, ofiary ani nadzieje ; potęga ich może stać się ogromna, lecz okupią to ceną, jaką azjatyckie narody płacą za stałość systemu swych rządów : ceną szczęścia.

Rosja widzi w Europie łup, który prędzej czy później wypadnie jej na skutek naszej wewnętrznej niezgody : podsyca u nas anarchię spodziewając się wykorzystać miły jej rozkład, bo z jej punktu widzenia korzystny : to nowa historia Polski w powiększeniu. Paryż od wielu lat czytuje dzienniki rewolucyjne, rewolucyjne pod każdym względem, opłacane przez Rosję. „Europa — powiada się w Petersburgu — obrała drogę, którą szła Polska ; spala się w czczym liberalizmie, my zaś pozostajemy potężni właśnie dlatego, że nie jesteśmy wolni ; znośmy jarzmo cierpliwie, za naszą hańbę każemy zapłacić innym”.

Plan, który przedstawiam może się nieuważnym oczom wydać chimera ; ludzie orientujący się w biegu rzeczy w Europie i w sekretach rządowych ostatnich lat dwudziestu uznają jego prawdziwość. (L. str. 368 n.).



Ludzie nie znają tu ani prawdziwych rozkoszy towarzyskich umysłów wykształconych, ani absolutnej, otwartej wolności dzikich, ani swobody działania półdzikich czyli barbarzyńców ; widzę tylko jedno zadośćuczynienie za nieszczęście urodzenia się w tym reżymie — marzenia o chwale i nadzieję dominacji : do namiętności tej powracam za każdym razem, gdy staram się

zanalizować życie wewnętrzne mieszkańców Rosji. Rosjanin myśli i żyje jak żołnierz. Jak żołnierz-zdobycwa.

Prawdziwy żołnierz w żadnym kraju nie jest obywatelem; tutaj jest nim mniej niż gdziekolwiek; jest dożywotnim więźniem, skazanym na dozorowanie więźniów. (C. str. 129 n.).



Nie ma narodu trudniejszego do scharakteryzowania.

Bez średniowiecza, bez starożytnych pamiątek, bez katolicyzmu, bez tradycji rycerskiej, bez szacunku dla własnego słowa, wciąż bizantyjscy Grecy, ogładzeni konwenansem jak Chińczycy, nieokrzescani czy choćby szorstey jak Kałmucy, brudni jak Lapończycy, piękni jak aniołowie, ciemni jak dzieci (pomijam kobiety i paru dyplomatów), chytry jak Żydzi, intryganci jak wyzwolenicy, opanowani i godni w ruchach jak ludzie Wschodu; okrutni w uczuciach jak barbarzyńcy, sarkastyczni i butni z rozpacz, podwójnie szyderczy — z usposobienia i z poczucia niższości, beztroscy, lecz tylko na pozór: Rosjanie nadają się w istocie do spraw poważnych; wszyscy wystarczająco zdolni, by sobie wyrobić wyrafinowany takt, lecz żaden nie dość wielkoduszny, by wznieść się nad wyrachowanie; brzydziła mnie ta cecha, niezbędna by u nich żyć. Nieustannie mający się na baczności — wydają mi się najbardziej godnymi współczucia ludźmi na świecie. (L. str. 367 n.).



Nie mam za złe Rosjanom, że są tym czym są: co im wyrzucam, to usiłowanie wydania się tym, czym jesteśmy my. Są jeszcze nieogładzeni; stan ten pozwala przynajmniej żywić nadzieję, ale widzę ich nieustannie trawionych żądzą imitowania innych nacji, a naśladują je sposobem małym, drwiąc z tego co kopiują. Mówię więc sobie: oto ludzi straceni dla stanu dzikości, a niedorośli do cywilizacji, i przychodzi mi na myśl straszne powiedzenie Woltera czy Diderota, zapomniane we Francji: „Rosjanie zgnili zanim dojrzeli”. (L. str. 110).



Największą przyjemnością tych ludzi jest pijaństwo, innymi słowy zapomnienie. Biedacy! Muszą śnić, aby być szczęśliwi; lecz co dowodzi pogodnego usposobienia Rosjan to fakt, że kiedy

muzycy się upiją, zamiast tłuc się i zabijać zwyczajem naszych pijaków, prymitywni ci ludzie wzruszają się; płaczą i całują się: ciekawy, godny uwagi naród!...

Byłoby tak przyjemnie uszczęśliwić go. Ale to trudne, jeśli nie niemożliwe zadanie. Znajdźcież mi sposób zaspokojenia niejasnych pragnień młodego olbrzyma, leniwego, ciemnego, ambitnego i tak zakutego w dyby, że nie jest w stanie poruszyć ręką ni nogą! Nie potrafiłem się nigdy wzruszyć losem ludu w tym kraju nie odczuwając równocześnie współczucia dla wszechpotężnego człowieka, który nim rządzi. (L. str. 348).



W Rosji najbardziej absolutna wola nie wystarcza, by czynić dobro. Przyjaciele ludzkości muszą tu walczyć nie z tyranem, lecz z tyranią. Byłoby niesprawiedliwością oskarżać cesarza o nieszczęścia tego cesarstwa i wady tego systemu rządów: siły jednego człowieka nie dorastają do zadań stojących przed władzą, który zapragnąłby od razu rządzić po ludzku narodem nie-ludzkim.

Trzeba pojechać do Rosji, z bliska zobaczyć co się tam dzieje, by pojąć czego nie może czynić człowiek, który wszystko może, zwłaszcza gdy tym co chce czynić jest dobro. (L. str. 363).



Lud rosyjski [...] ma wycucie sztuki, co równa się stwierdzeniu, że natura dała tym ludziom potrzebę wolności; zamiast tego ich władcy czynią z nich narzędzia ucisku. Kto się choć trochę wybije nad tłum zyskuje tym prawo, więcej, podejmuje zobowiązanie pomiatania innymi, którym winien przekazywać ciosy, jakie sam odbiera z góry; innymi słowy zło, które wyrządza ma wynagradzać mu to, którego doznaje. W ten sposób niesprawiedliwość zstępuje z piętra na piętro, aż do fundamentów tego nieszczęsnego społeczeństwa, utrzymującego się tylko drogą gwałtu, ale gwałtu takiego rodzaju, że zmusza niewolnika do samooszustwa i składania dzięków tyranowi; i z bezliku bezprawnych poczynań, składających się na każde pojedyncze istnienie powstaje to, co nazywa się tutaj porządkiem publicznym, czyli posępny spokój, nieporuszoność zatrwajająca, bo trącająca grobem; Rosjanie bardzo są dumni z tego spokoju. [...].

Gdyby ktoś potrafił dowieść mi konieczności bezprawia i gwałtu dla osiągnięcia wielkich celów politycznych, wysnułbym

stąd wniosek, że bynajmniej nie stanowiąc cnoty obywatelskiej za jaką dotąd uchodzi patriotyzm jest zbrodnią przeciw człowieczeństwu.

Rosjanie starają się usprawiedliwić sami przed sobą myślą, że system rządów znoszony przez nich sprzyja ich ambitnym nadziejom; lecz wszelki cel, jaki takimi tylko środkami da się osiągnąć jest zły [...] Pragniecie panować nad ziemią na modłę dawnych społeczeństw: drogą podboju; chcecie siłą zagarnąć kraje wam użyteczne i stamtąd uciskać resztę świata terrorem. To powiększenie potęgi, o jakim śnicie nie jest roztropne, nie jest moralne; i jeśli Bóg wam na nie zezwoli, to na nieszczęście dla świata. (L. str. 268 n.).



Sądzę, że ze wszystkich krajów na świecie Rosja jest tym, gdzie ludzie mają najmniej prawdziwego szczęścia. I my u siebie nie bywamy szczęśliwi, lecz mamy poczucie, że szczęście jest od nas zależne; u Rosjan to niemożliwe. Wystawcie sobie namiętności republikańskie (ponieważ, powtarzam, pod władzą rosyjskiego cara panuje fikcyjna równość), kipiące w ciszy despotyzmu; jest to mieszanina przerażająca, zwłaszcza przez wzgląd na przyszłość, jaką wróży światu. Rosja jest kotłem wrzącej wody, mocno zamkniętym, lecz ustawionym na coraz gorętszym ogniu: obawiam się wybuchu. [...] (C. str. 128).



Nigdy dość często powtarzać, że ich rewolucja tym będzie straszniejsza, że dokona się w imię religii: rosyjska polityka doprowadziła do stopienia Kościoła z państwem, do zmieszania nieba z ziemią: człowiek, który widzi Boga w swym panu, jedynie z łaski cesarza spodziewa się raj.

Wypadki w Wołogdzie trwają [mowa o rewolcie chłopskiej, toczącej się w rzeczywistości w okolicach Symbirsk. — M.B.]; przypisuje się te okropności prowokacjom polskich emisariuszy: sugestii, przypominająca wileczą sprawiedliwość u La Fontaine'a. Te okrucieństwa, te zbrodnie po obu stronach są przygotowaniami do konwulsji przewrotu i wystarczają, aby przewidzieć, jaki będzie jego charakter. Ale w narodzie rządzonym jak ten na-

miętności wrą długo zanim wybuchną; choć niebezpieczeństwo wzrasta z każdą godziną, zło się przeciąga, kryzys odwleka; może nawet wnukowie nasi nie ujrzą jeszcze wybuchu, który dziś już możemy uznać za nieunikniony, choć nie umiemy przewidzieć terminu. (R. II, str. 204).

[Refleksje, związane z relacjami o rewolcie chłopskiej:]

...Rosjanie mordują się wzajemnie nie zmieniając swego charakteru; spełniają tylko obowiązek. Oddziaływanie mechanizmów społecznych na ten posłuszny naród we wszystkich jego klasach jest tak silne, bezwiednie wpojone nawyki tak dominują charaktery, że najokrutniejsze akty zemsty wydają się tu podlegać jeszcze pewnej dyscyplinie. Zaplanowanych zabójstw dokonuje się systematycznie, ludzie uśmiercają ludzi po żołniersku, obrzędowo, bez złości, bez emocji, bez słów, ze spokojem, straszniejszym niż szal nienawiści. Rzucają się na siebie, przewracają, miażdżą i idą po trupach jak części maszyny, obracające się regularnie na osi. Ta niewzruszoność pośród najstraszniejszych czynów, ta potworna bezwzględność w zamiarach, ten chłód w wykonaniu, ta milcząca zaciekłość, ten niemy fanatyzm, to — jeśli tak można się wyrazić — bezgrzeszność zbrodni; w tym zadziwiającym kraju najbardziej nieśtychany ekscesami kieruje jakiś sprzeczny z naturą ład; tyrania i rewolta idą tu ramię w ramię, poddając sobie wzajemnie krok.

Nawet krajobraz tutaj, monotonia pól, narzucają symetrię: zupełny brak odmiany w jednostajnym i pustym najczęściej terenie, brak jakiegokolwiek malowniczego akcentu na bezbrzeżnych równinach, gdzie jedno i to samo osiedle zdaje się prześladować podróżnego i podążać za nim jak zmora z krańca na kraniec imperium; czego zaś nie stworzył w tym kraju Bóg uzupełnia niezakłócona jednolitość politycznego i społecznego bytu jego mieszkańców.

Ponieważ wszystko jest jednakowe, bezkres obszaru nie jest przeszkodą, by wszystko w Rosji działo się z czarodziejską punktualnością i równocześnie. Gdyby powiodło się dokonać w narodzie rosyjskim prawdziwej rewolucji, rzeź byłaby tak regularna jak manewry pułkiem. Ujrzano by wsie zamienione w koszary i zbrojnych wykonawców systematycznego mordu opuszczających chaty tyralierą, w ordynku; od Smoleńska po Irkuck Rosjanie przystąpiliby do rabunku tak samo, jak maszerują w paradzie na placu przed petersburskim Pałacem Zimowym. Jednorodność taka stwarza pomiędzy naturalnymi dyspozycjami

narodu i jego społecznymi nawykami harmonię, która może dać rezultaty niebywałe zarówno w dobrym jak w złym.

Przyszłość świata jest ciemna; lecz jedno jest pewne, że ludy ujrzą niezwykle widowisko, które odegra przed nimi ten naródznaczony przez los. (R. II, str. 109 n.).



[Zakończenie książki:]

Trzeba pomieszkać w tej samotności bez spokoju, w tym więzieniu bez wywczasu zwanym Rosją, aby móc w pełni odczuć wolność jaką cieszy się człowiek we wszystkich pozostałych krajach Europy, niezależnie od formy ich rządów. [...]

Gdy syn wasz będzie niekontent we Francji, użyjcie mojej recepty, powiedzcie mu: „Jedź do Rosji”. Użyteczna to podróż dla każdego cudzoziemca; ktokolwiek pozna ów kraj, rad będzie mieszkać gdziekolwiek indziej. Zawsze korzystne jest wiedzieć, że istnieje społeczeństwo, w którym żadne szczęście nie jest możliwe, bowiem z racji prawa swojej natury człowiek nie może być szczęśliwy bez wolności. (L. str. 377).



Warto na zakończenie poświęcić kilka słów reakcjom współczesnych na książkę de Custine'a (szczegółowo zagadnienie to omówione zostało w pracy Michela Cadot, *La Russie dans la vie intellectuelle française (1839-1850)*, Fayard, 1967). Jak markiz trafnie przewidział, książka została w Rosji zakazana i nie wolno było o niej wspominać. Za granicą ukazały się jednak trzy broszurki, usiłujące książkę i jej autora zdyskredytować. Wszystkie trzy zostały napisane przez ludzi tak czy inaczej powiązanych z rosyjską policją. Najostrzejszy atak wyszedł spod pióra N.I. Grecza, autora prac o gramatyce rosyjskiej i dziennikarza; broszura ukazała się po niemiecku w Heidelbergu i po francusku w Brukseli w styczniu 1844 (*Examen de l'ouvrage de M. le marquis de Custine intitulé „La Russie en 1839”*), i napisana była w tonie: „stek kłamstw, nieścisłości, błędów, sprzeczności i oszczerstw”. Jest rzeczą interesującą, że Grecz — prototyp warszawskich Koleczyńskich i Fillerów — nie pisał w tym wypadku na bezpośrednie zlecenie Trzeciego Oddziału, tylko przadł na własną rękę, spodziewając się sówitej nagrody. Gdy ta nie nad-

chodziła, zaczął się dość głośno na prawo i lewo uskarżać, co ściągnęło nań reprimendę z Petersburga. Wysoki urzędnik policji tłumaczył mu jak dziecku: „*Wyszukiwanie tego rodzaju autorów [którzy odpieraliby wypowiedzi antyrosyjskie — M.B.] i kierowanie nimi nie licowałoby z godnością rządu, aczkolwiek ten skłonny jest zwracać wdzięczną uwagę na pisarzy, którzy z własnej inicjatywy popierają jego interesy; nie może on jednak i nie powinien sam angażować się w tę sprawę, gdyż sprawiałby wrażenie, iż potrzebni mu są obrońcy*” (por. M. Lemke, *Nikolajewskie żandarmy*, St. Petersburg, 1909, str. 147).

Nieoficjalne reakcje rosyjskie były niekiedy odmienne; Herzen zanotował w swym dzienniku: „*Są w niej [książce de Custine’a] błędy i sądy powierzchowne, ale jest też prawdziwy talent podróżnika i obserwatora: jego przenikliwy wzrok potrafi chwycić w locie i odgadywać całość na podstawie kilku szczegółów. [...] Ta książka działa na mnie jak tortura, jak kamień, który miażdży mi pierś; nie dostrzegam jej błędów, gdyż podstawa jej ocen jest solidna*”.

Zagraniczne recenzje były chłodne; we Francji ukazały się dwie szczególnie jadowite oceny, znów — dziwnym zbiegiem okoliczności — nie całkiem wolne od powiązań rosyjskich. Ostry atak *La Presse* Emila de Girardin zgadzał się z prorosyjską linią tego redaktora — o którym gęsto w archiwach petersburskiej policji, jako o obiecującym obiekcie tajnych subwencji rosyjskich. Miażdżąca krytyka młodego poety J. Chaudes-Aigues w *Revue de Paris* (vol. 24, 1843) wydawała się poza podejrzeniami do czasu, gdy wyszperano następujący fragment raportu hr. Nesselrode (z lipca 1843), ambasadora rosyjskiego w Paryżu: „*W następstwie pewnych kroków jakie podjąłem, krytyka książki p. de Custine, którą mi przysłano, powinna ukazać się najpierw w 'Revue de Paris', a następnie w odcinkach lub osobnym dodatku do 'Quotidienne'*” (por. *Literaturnoje Nasledstwo*, Nr 31/32, Moskwa, 1937, str. 155).

Nie znaczy to oczywiście, że wszystkie recenzje negatywne były opłacone przez rząd rosyjski; niemniej ten nie siedział z założonymi rękami. Bomba rzucona była bowiem celnie. Wydaje się też, że jej echo jest dziś bardziej ogłuszające, niż wówczas: książka de Custine’a jest w Rosji ponownie wyklęta. Ukazały się dwa rosyjskie tłumaczenia (w wyborze), jedno w 1910, drugie zaraz po rewolucji, ale oba znikły z powierzchni ziemi (podobno istnieje „wydanie” samizdatowe). De Custine jest w Związku Sowieckim tak dalece nieobecny, że redakcja *literackiego pisma Nowa* (Nr 12, 1975) — w którym Jarosław Iwasz-

kiewicz drukuje swe wdzięczne impresje rosyjskie i gdzie wspomina mimochodem naszego markiza — uznała za stosowne dodać informacyjny odnośnik „*Autor książki 'Rosja w 1839' — satyrycznego pamfletu na mikołajowską Rosję — przetłumaczonej na wiele języków*”. Rzecz w tym, że książka de Custine'a nie jest satyrą. I odnosi się nie tylko do mikołajowskiej Rosji.

1976

O FILOZOFII BIERDIAJEWA

Rosję cechowała zawsze rozbieżność pomiędzy tym, czym w danym momencie była, a tym czym być mogła lub powinna, toteż nad głowami myślących Rosjan zawsze unosiło się pytanie „co robić?” i Czernyszewski jedynie wypowiedział je głośno. Pytanie to nadało dziejom myśli rosyjskiej charakterystycznie utylitarne piętno, które formalnie zaznaczyło się brakiem ostrego podziału na filozofię „ściłą”, literaturę piękną i publicystykę, zaś w treści wyraziło się swoistym mesjanizmem, koncentrującym uwagę na obracalnym pytaniu: „jak zbawić człowieka poprzez świat?” lub *vice versa*: „jak zbawić świat poprzez człowieka?”. Pierwsza wersja, dotycząca rewolucji społecznej, stanowiła wspólny mianownik sporów *zapadników* ze słowianofilami i narodników z marksistami, po czym została zamrożona przez rewolucję bolszewicką; druga, dotycząca rewolucji moralnej, dała Rosji myślicieli i pisarzy takich jak Sołowjow, Tołstoj, Dostojewski i ich kontynuatorzy, aż po Sołżenicyna dzisiaj. Obydwa nurty stanowią składowe rosyjskiego życia intelektualnego i znajomość ich pomaga lepszemu rozumieniu Rosjan.

W ubiegłym roku upłynęła setna rocznica urodzin Nikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa (1874-1948), filozofa reprezentującego nurt refleksji moralnej. Ponieważ pisał dużo i niesystematycznie, lepiej znane są jego szczegółowe i często wzajemnie sprzeczne opinie o komunizmie, historii czy religii, niż jego osobliwa, trudno dająca się ująć w słowa wizja świata, stanowiąca ich wspólne źródło. Warto ją zrekonstruować i przypomnieć, gdyż ułatwia lekturę jego pism i nadaje treści kluczowym dla niego pojęciom wolności, działalności twórczej i

osobowości — tj. pojęciom, które w użyciu potocznym stały się uosobieniem napuszonego pustostłowia.

Przypomnę na wstępie życiorys Bierdiajewa. Pochodził ze środowiska ziemiańskiego; urodził się na wsi podkijowskiej i spędził dzieciństwo i wczesną młodość w Kijowie. Zgodnie z rodzinną tradycją został oddany do szkoły kadetów, lecz wystąpił z niej po kilku latach — przy jego anarchistycznym usposobieniu byłoby dziwne, gdyby wytrwał w niej do końca. Po eksternistycznej maturze rozpoczął studia na uniwersytecie w Kijowie — przyrodoznawstwo i prawo — a równocześnie związał się z ruchem socjaldemokratycznym i wkrótce zaczął uchodzić za jednego z głównych reprezentantów kierunku, znanego jako „legalny marksizm”. Działalność ta pociągnęła za sobą wydalenie z uniwersytetu po pierwszym roku studiów (1898), dwuletni nadzór policyjny i trzy lata zesłania w Wołodzie — w warunkach zresztą komfortowych. Wykorzystał ten okres na lekturę i napisanie swej pierwszej książki¹ — w duchu marksistowskim — która ukazała się w czasie jego pobytu w Wołodzie. Ale już w tym czasie Bierdiajew zaczyna oddalać się od materializmu i stawia pierwsze kroki na drodze, którą inny były „legalny marksista” Siergiej Bułhakow określił w tytule swej książki z 1903 roku: „od marksizmu do idealizmu”.

Po powrocie z zesłania, w czasie którego zetknął się m.in. z Sawinkowem, Łunaczarskim i Remizowem, Bierdiajew ożenił się i w 1904 roku osiadł w Petersburgu celem założenia pisma, które miało dać wyraz jego nowym zainteresowaniom mistycznym i religijnym. Zainteresowania te nie opuściły go już do końca życia.

Ten radykalny zwrot nie był zjawiskiem izolowanym, raczej odzwierciedlał wiernie ówczesną atmosferę w Rosji. W autobiografii² — opublikowanej dopiero pośmiertnie — Bierdiajew tak wspomina ten okres:

„Rosyjski renansans kulturalny początku stulecia był jedną z najciekawszych epok w historii rosyjskiej kultury. Była to epoka twórczego wzlotu poezji i filozofii po okresie upadku. Była to równocześnie epoka, w której pojawiła się nowa dusza, nowa wrażliwość. Dusze ludzkie otwarły się na przyjęcie wszelkiego rodzaju prądów mistycznych, zarówno pozytywnych jak

1. *Subiektywizm i indywidualizm w obszczestwiennej filozofii. Kritiszeskij etiud o N. K. Michajłowskom* (z przedmową P. B. Struwe); Petersburg, 1901.

2. *Samopoznanie (Opyt filozofskoj awtobiografii)*, Paryż 1949.

negatywnych. Nigdy jeszcze najrozmaitsze natchnienia i opętania nie występowały u nas z taką siłą. A zarazem w dusze rosyjskie wstąpiło przecucie nadciągających katastrof. [...]

Renesans kulturalny pojawił się u nas w epoce przedrewolucyjnej i towarzyszyło mu wyraźne przecucie nadchodzącej śmierci starej Rosji. Było podniecenie i napięcie, nie było prawdziwej radości. Jak to często bywa, pierwiastek twórczy i autentyczny zmieszał się z pierwiastkiem naśladownictwa i mody. Zbyt wielu stało się nagle estetami, mistykami, okultystami, gardziło etyką i pogardliwie odnosiło się do nauki. Żaden spóźniony racjonalista i pozytywista nie mógł w tym okresie liczyć na powodzenie w miłości. Tak samo jak w latach 40-tych [XIX-go wieku] na powodzenie w miłości mógł liczyć jedynie idealista i romantyk, w 60-tych tylko materialista i myślący realista, 70-tych — narodnik, składający siebie w ofierze dla szczęścia i wyzwolenia ludu, a w 90-tych — marksista. Ruch kulturalny i duchowy tej epoki był swoistym rosyjskim romantyzmem... [...]

Dla rosyjskich prądów literackich początku XX-go wieku jest bardzo charakterystyczne, że szybko nastąpił zwrot renesansu ku religii i chrześcijaństwu. Rosyjscy poeci nie mogli zatrzymać się na estetyzmie. Różnymi drogami starali się przezwyciężyć indywidualizm. Pierwszym w tej dziedzinie był D. Mereżkowski. Potem przywódcy symbolizmu zaczęli przeciwstawiać *sobornost'* indywidualizmowi i mistykę estetyzmowi. W. Iwanow i A. Biełyj byli nie tylko poetami, ale teoretykami mistycznie zabarwionego symbolizmu. Nastąpiło zbliżenie z prądem, mającym swój początek w marksizmie i idealizmie. Może właśnie ja byłem tu głównym pośrednikiem. [...] Powstały towarzystwa religijno-filozoficzne w Moskwie, Petersburgu, Kijowie. [...]

Towarzystwa religijno-filozoficzne wytworzyły swój własny styl prezentowania i dyskusowania problemów. Każde zagadnienie rozpatrywano jako duchową całość; w każdym zagadnieniu: filozoficznym, kulturalnym, społeczno-historycznym doszukiwano się religijnego centrum i podstawy. Dyskusje toczyły się na wysokim poziomie i prowadziły do niezwyklej subtelności rozumowań. [...] Czynn timer uczestniczyłem [później we Francji] w dyskusjach w Pontigny i w „Union pour la vérité” i muszę powiedzieć, że nasze rosyjskie spory miały wyższy poziom i były głębsze. A oto w czym różnica. W Zachodniej Europie, szczególnie we Francji, wszelkie zagadnienia rozpatrywano nie z punktu widzenia ich istoty, lecz z punktu widzenia ich odbicia w kulturze, ich odzwierciedlenia w doczesnym ludzkim świecie. Gdy

rozpatrywano problem np. samotności (przypominam sobie dekadę w Pontigny, poświęconą temu zagadnieniu), mówiono o samotności u Petrarke, Rousseau czy Nietzschego, nie zaś o samotności jako takiej. Zabierający głos stawali nie wobec najgłębszej zagadki życia, lecz wobec kultury. [...] U nas w Rosji, w epoce naszych dawnych dyskusji, rzecz szła o problemach ostatecznych, granicznych, o istotnym, nie o odbiciu, o drugorzędnym. Tak było nie tylko w towarzystwach religijno-filozoficznych, lecz i w dyskusjach w domach prywatnych, przypominających spory *zapadników* ze słowianofilami w latach 40-tych. Bieliński po dyskusji trwającej całą noc mówił: nie rozchodźmy się, jeszcze nie rozstrzygnęliśmy problemu Boga! Tak było i u nas, gdy zbierali się: S. Bułhakow, M. Gerszenzon, L. Szestow, W. Iwanow, A. Biełyj, H. Raczyński i inni". [...]

W takim klimacie — z którego wiele zostało w jego twórczości — Bierdiajew spędził lata przedrewolucyjne; początkowo w Petersburgu, gdzie pismo jego, *Woprosy żizni*, ukazywało się wprawdzie tylko przez rok, ale gdzie obracał się w centrum ówczesnej intelektualnej Rosji, a później — od 1907 — w Moskwie, w której mieszkał aż do wysiedlenia za granicę. Już w tym czasie zyskał sobie znaczny rozgłos³, toteż w porewolucyjnym porywie „proletariackiego uniwersalizmu kulturalnego” został mianowany profesorem filozofii na uniwersytecie moskiewskim (mimo, że był tylko samoukiem); zdołał też w tym okresie zorganizować przypominającą przedrewolucyjne towarzystwa religijne instytucję, noszącą nazwę Wolnej Akademii Religijno-Filozoficznej. Impreza ta została oczywiście zlikwidowana przez bolszewików, ale dopiero w 1922, kiedy to Bierdiajew wraz z innymi „niepożądanymi idealistami” został wysiedlony do Niemiec⁴. Z pomocą amerykańskiej YMCA odtworzył w Berlinie swą Akademię i instytucja ta przeniosła się wraz z jej twórcą w 1925 do Paryża, w którym Bierdiajew pozostał do śmierci. Ostatnich kilkanaście lat mieszkał — wraz z żoną, szwagierką i ukochanym kotem — w Clamart pod Paryżem, w willi, zapisanej mu przez jedną z entuzjastek jego filozofii. Był redaktorem emigracyjnego pisma *Put'*, dyrektorem wydawnictwa YMCA-Press i wiele pisał. Większość jego prac — tłumaczo-

3. Publikacje książkowe z tego okresu: *Sub specie aeternitatis*, 1907; studium o Chomiakowie, 1912; *Filozofia swobody i Smysł twórczestwa*, 1916

4. W Berlinie ukazała się napisana jeszcze w Rosji polemika ze światopoglądem bolszewików: *Filozofia nierawienstwa (Pis'ma k niedrugam po socialnoj filozofii)*, 1923; *Smysł istorii*, 1923; *Nowoie sredniewiekowie*, 1924; studium o Dostojewskim.

nych na kilkanaście języków — powstała we Francji⁵. Do jego rozgłosu przyczyniła się zbieżność jego indywidualistycznej filozofii religijnej, którą nazywał na przemian egzystencjalizmem i personalizmem, z rozkwitem podobnych zainteresowań w międzywojennej Europie (Maritain, Mounier, Gabriel Marcel i Jean Wahl we Francji, Jaspers i Heidegger w Niemczech). Utrzymywał kontakt z całą europejską elitą intelektualną; wyrazem hołdu było nadanie mu — na kilka miesięcy przed śmiercią — honorowego doktoratu teologii przez uniwersytet w Cambridge.

Jak wygląda jego filozofia? Nie można odpowiedzieć na to pytanie krótko i wyczerpująco równocześnie. Wspominając w swej autobiografii pewnego szwajcarskiego teologa (F. Lieba), Bierdiajew jako najwyższą pochwałę dorzucił ciepło: *...w niom była russkaja chaotyczność*⁶ — i cechy tej nie był pozbawiony sam Nikołaj Aleksandrowicz. Nie uważał jej za wadę; we wstępnym rozdziale jednej ze swych ważniejszych książek (*O niewoli i wolności człowieka*, 1939) charakterystycznie zatytułowanym „O sprzecznościach w mej myśli”, pisze:

„Nigdy nie byłem filozofem typu akademickiego i nigdy nie chciałem by filozofia była abstrakcyjna i oderwana od życia. Mimo, że zawsze wiele czytałem, źródła mej myśli nie są książkowe. Nie byłem nawet nigdy w stanie zrozumieć żadnej książki inaczej, jak tylko zestawiając ją z własnym doświadczeniem. Sądzę poza tym, że prawdziwa filozofia zawsze jest walką. Taką była filozofia Platona, Plotyna, Kartezjusza, Spinozy, Kanta, Fichtego, Hegla. Sprzeczności, które można znaleźć w mej myśli są sprzecznościami walki duchowej, sprzecznościami samego istnienia, których nie da się ukryć pod złudną jednością logiczną. Prawdziwa jedność myśli, wiążąca się z jednością osobowości, jest jednością egzystencjalną, nie logiczną. Egzystencjalność zaś jest wewnętrznie sprzeczna”.

Ta romantyczna awersja do logiki — cały egzystencjalizm jest w istocie romantyczną peryferią filozofii — nie ułatwia prezentacji głównego zrębu myśli Bierdiajewa, godzi się natomiast dobrze z rosyjskim sensem słowa *uczenie*, oznaczającym zespół

5. Bibliografia Bierdiajewa jest bardzo obszerna, tutaj przytaczam tylko ważniejsze pozycje książkowe: *Filozofia swobodnego ducha*, 1927-28; *O znaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, 1931; *Ja i mir obiektow. Opyt ob odinocestwie i obszczenii*, 1937; *O rabstwie i swobodie człowieka. Opyt personalisticeskoj filozofii*, 1939; *Russkaja idea*, 1946; *Opyt eschatologiczskoj metafiziki (Tworczestwo i obiektywacja)*, 1947; *pośmiertnie Samopoznanie*, 1949; *Carstwo Ducha i carstwo Kiesaria*, 1951.

poglądów popartych nie tyle logicznym wywodem, co siłą przekonania ich głosiciela. Filozofia Bierdiajewa jest takim *uczeniem* — i książki jego robią wrażenie fragmentów monumentalnego kazania, osnutego wokół kilku podstawowych pojęć, wciąż i wciąż powracających. Styl, który sam filozof określał jako „aforystyczny i intuicyjny” sprawia, że każdy fragment wykładu rysuje się ostro i wyraziście, natomiast kontury całości zacierają się na krańcach przestrzeni dyskursywnej, której punktami odniesienia są Bóg, człowiek i świat. Jest to niecodzienna przestrzeń, w której spotykają się konstrukcje pojęciowe wschodnich gnostyków i zachodnich mistyków, teozofów, idealistów i neoromantyków; jej cechą wyróżniającą stanowi symbioza abstrakcji z obrazowością, przywodzącą na myśl rodzaj gigantycznych dekoracji do „Fausta”, część druga. O tym wizualnym aspekcie dobrze pamiętać, gdy próbuje się znaleźć jakiś punkt zaczepienia wśród bierdiajewowskich abstrakcji.

Wyjściowym aksjomatem Bierdiajewa jest istnienie Boga; reszta stanowi rodzaj prywatnej teologii, próbującej *primo* rozwikłać trudności związane z samym aksjomatem i *secundo* — wysnuć wnioski praktyczne, to znaczy zbudować na metafizyce etykę. Stosunek czytelnika do jego rozważań będzie więc różnił się w zależności od tego, czy dzieli on z Bierdiajewem wiarę w Boga czy nie; w tym drugim wypadku można śledzić całość jako grę intelektualną, polegającą na wyprowadzaniu twierdzeń z apriorycznie przyjętego pewnika. Pewnik ten zawiera w sobie pewne inherentne trudności.

Główną trudnością związaną z pojęciem Boga jest założenie — wynikające *ex definitione* — boskiej wszechmocy. Założenie to nie tylko prowadzi do znanych paradoksów (np. „czy Bóg może stworzyć tak ciężki kamień, by Sam nie mógł go podnieść” — co jest naiwnym sformułowaniem istotnego problemu), ale także powoduje konflikty z innymi założeniami, np. z założeniem, że Bóg nie pragnie zła. Każda koncepcja religijna, łącząca obraz wszechmocnego, dobrego Boga ze stwierdzeniem, że na świecie istnieje zło, rodzi automatycznie problem teodycei, czyli konieczności usprawiedliwienia Boga z tego faktu. Chrześcijańska doktryna upadku tłumaczy powstanie zła jako skutek przeciwstawienia się woli Boga; pociąga to jednak pytanie, dlaczego Bóg — wszechmocny przecież — na to zezwolił? Odpowiedzi na to pytanie są różne i nie dla wszystkich przekonujące. Bierdiajew wypracował własną odpowiedź; była nią koncepcja „przedwiecznej wolności”.

Przedwieczna — dosłownie „nie-stworzona” — wolność (*nie-sotworennaja swoboda*) jest według Bierdiajewa niezależnym od Boga, odwiecznym składnikiem wszechświata, konkretnym niemal żywiołem. Człowiek jest w równej mierze tworem Boga jak i przedwiecznej wolności. Ponieważ zło jest wynikiem wolnego wyboru człowieka, pochodzi z wolności; ponieważ zaś wolność jest niezależna od Boga, Bóg nie jest winien złu. Doktrynę tę nazywał Bierdiajew „prymatem wolności nad istnieniem” i rozumiał to sformułowanie niemal dosłownie — przypominam wizualny aspekt tych spekulacji — w ten sposób, że zanim w kosmosie zaistniało cokolwiek, wolność już w nim była (dla jasności pomijam subtelne rozróżnienia pomiędzy pojęciami „bycia” i „istnienia”). Ponieważ wolność była, zanim powstało Cokolwiek, jest częścią przedwiecznego Nic, jest „zakorzeniona w Nicości” — i tu następowała formuła końcowa: „Bóg jest wszechmocny wobec Wszystkiego, lecz bezsilny wobec Niczego”.

Bierdiajew uważał, że wywód ten rozwiązuje dwa problemy naraz: zachowuje boską wszechmoc, a zarazem przenosi winę za zło świata na element nie-boski. Nie wszyscy byli tym rozwiązaniem ukontentowani: Cerkiew prawosławna oskarżyła Bierdiajewa o szerzenie herezji i tylko wybuch pierwszej wojny światowej oszczędził mu konsekwencji prawnych; jego przyjaciel Lew Szestow zarzucił mu pomniejszanie Boga na rzecz człowieka.

Dla lepszego zrozumienia tej koncepcji i usytuowania jej w dziejach myśli — co m.in. pozbawia ją charakteru indywidualnego dziwactwa — konieczny jest rzut oka na początki europejskiej teozofii.

Centrum teozofii, to znaczy mistyki „zracjonalizowanej”, były protestanckie Niemcy, gdzie splatały się dwie tradycje: rodzima mistyczna, wiodąca od dominikanina Mistrza Eckharta (ca. 1260-1327) i kabalistyczna, sięgająca *via* Hiszpania korzeniami swymi bliskowschodniego gnostycyzmu.

Od Eckharta bierze początek terminologia metafizyczna, pełna pojęć takich jak *Sein*, *Wesen*, *Wesenheit*, *das Nichts*, etc., a ponadto zapoczątkował on koncepcję *Seelenfunken*, *scintilla in anima* — iskierki mistycznej prawdy w duszy ludzkiej, pozwalającej na bezpośredni kontakt z Bogiem. Eckhart, niewątpliwie autentyczny mistyk, tłumaczył możliwość takiego kontaktu nie tylko pożądaniem Boga przez człowieka, ale i boską potrzebą człowieka. Idea ta rozwinęła się w teozoficzną koncepcję teurgii, ludzkiego oddziaływania na Boga; gdy w przeszło pół tysiąclecia po Eckharcie Bierdiajew powtórzy z właściwą

sobie dobitnością, że Bóg tak samo potrzebuje człowieka jak człowiek Boga, łatwiej można zrozumieć zaniepokojenie Świętego Officium w 14-tym wieku niebezpieczną chwytiliwością idei świątobliwego dominikanina.

Odporne na czas okazały się też spekulacje, związane z asymilacją tradycji żydowskiej, Kabały, przez chrześcijaństwo. Wiązały się one początkowo z przymusowym nawracaniem Żydów na chrześcijaństwo w XIII-tym wieku w Hiszpanii; zarówno nieswojo czujący się konwertyci jak i ich katecheci starali się wykazać — sobie i otoczeniu — że mozaizm jest w istocie swej zgodny z chrześcijaństwem i że dowody na to znajdują się w zaszyfrowanej formie w Kabale. Kabalistyka zaczęła wkrótce żyć własnym życiem i jako rodzaj wiedzy tajemnej rozeszła się po Europie; szczególnie gorliwych adherentów znalazła wśród niemieckich pietystów.

Bóg kabalistów był Bogiem rosnącym, *ens manifestativum sui*, bytem ewoluującym przez określone stadia — ich określaniem zajmowali się właśnie kabaliści — ku pełni swej potencjalnej konkretności (stąd też związek z chrześcijańską doktryną chrystologiczną o Słowie, stającym się Ciałem). „Bóg rosnący”, nie całkiem różny od heglowskiego *Weltgeist*’u i marksistowskiej Historii, w połączeniu z tradycją mistyczną dał początek spekulacjom, tworzącym podziemny nurt teozofii, który wraz z masonerią i romantyzmem rozgałęził się po całej Europie siecią kanałów, zasilających wprost lub przez osmozę większość doktryn metafizycznych tego kontynentu. Rosyjska filozofia XIX wieku wznosiła się na gruncie, który — używając tej samej przenośni — krył pod sobą rozległe podziemne jezioro teozofii.

Jednym z klasyków teozofii był Jakub Böhme (1575-1624), niemiecki szewc-mystyk, który wywarł ogromny i nie całkiem jeszcze zbadany wpływ na myśl europejską. Pod jego wrażeniem pozostawali Newton i Leibniz, Schelling i Hegel; bez Böhme nie można zrozumieć Sołowiowa i trudno zrozumieć Bierdiajewa.

Centralnym punktem doktryny Böhme był obraz rosnącego Boga, rezydującego w Bezdni, zwącej się po niemiecku *Ungrund*. Böhme nie znał łaciny i zmuszony do pisania po niemiecku posługiwał się, podobnie jak Eckhart, neologizmami, mistrzowsko operując ich wieloznacznością. W terminie *Ungrund* obraz otchłani czy przepaści (niem. *Abgrund*) łączy się z pojęciem dowolności, „bez-przyczyny” (*Un-grund*, tak jak *Un-gnade*, *Un-sinn*, etc.) — i oczywiście bierdiajewowska przedwieczna wolność to *Ungrund* Jakuba Böhme. Bierdiajew nie ukrywał tej zależności, rekapitulując swą teodyceę posłużył się nawet oryginal-

nalnym terminem: „Duch ludzki nie pochodzi jedynie od Boga, lecz także od przedwiecznej wolności, z Bezdni. Na tym właśnie polega podstawowy paradoks ducha: jest emanacją Boga, lecz równocześnie jest w stanie odpowiadać Bogu w taki sposób, że odpowiedź nie pochodzi od Boga”.

Ta „paradoksalna” pozycja człowieka we wszechświecie wymaga etyki również paradoksalnej — i tak nazywał swą etykę Bierdiajew. Była ona odmianą kantiańskiej doktryny o kategorycznym imperatywie i wyrażała się formułą: „*Obowiązkiem człowieka jest nie zbawienie, lecz twórcza działalność*”. Znowu nietrudno zrozumieć zastrzeżenia prawosławnej Cerkwi.

Przypisując wolności tak wielkie znaczenie, że uznał ją za niezależną od Boga, Bierdiajew nie mógł pogodzić się z tradycyjną etyką chrześcijańską, traktującą moralność jako objawione człowiekowi boże życzenia (wspomnijmy Dostojewskiego: „*Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno*”). Bierdiajew uważał, że powoływanie Boga na gwaranta norm moralnych jest wyrazem niewolniczego stosunku człowieka do Boga, który odrzucał. Według Bierdiajewa człowiek jest partnerem Boga, nie rabem — nie darmo Bierdiajew uważał się za ucznia Nietzschego. Jego etyka odwoływała się do poczucia obowiązku u człowieka, do *noblesse oblige*, nie pokory. Ludzka *noblesse* pochodzi stąd, że człowiek jest współnikiem teogonii: Bóg potrzebuje człowieka, ponieważ ludzka twórczość urozmaica i wzbogaca wszechświat, a zatem i Boga. Obowiązek twórczej aktywności jest wyrazem zrozumienia przez człowieka swej roli osoby w kosmicznym dramacie. „Osoba” to w rzeczywistości psychologicznej *osobowość*: człowiek w pełni swych uzdolnień i możliwości; jednostka, nie „członek zbiorowości”. Często podkreślany „arystokratyzm” poglądów Bierdiajewa, jego niechęć do kolektywizmu i „burżuizmu” znajdowały swe uzasadnienie teoretyczne w metafizyce.

Bardziej przyziemnym źródłem tego indywidualizmu filozoficznego niewątpliwie był indywidualizm czy wręcz egocentryzm samego filozofa. W jego autobiografii trudno znaleźć choćby jedno zdanie bez zaimka „ja”, „mój” czy „mnie”, a czytając inne jego prace trudno oprzeć się wrażeniu, że i bierdiajewowski „człowiek” jest często tylko synonimem „ja”. Sądzę, że tu między innymi leży źródło niespójności całej koncepcji. Jej zamysł jest uniwersalny, lecz w szczegółach widać wyraźnie, że kosmiczny dramat toczy się pomiędzy Bogiem a pojedynczym człowiekiem — czyli samym Bierdiajewem. Szczególnie wyraźnie widać to w związku z czwartym obok wolności, osobowości

i twórczości — kluczowym pojęciem tej filozofii: „obiektywacja”, tzn. urzeczowieniem, czy też uprzedmiotowieniem świata. Wkraczamy tu w najmroczniejsze regiony doktryny.

Doktryna Bierdiajewa stanowi skrzyżowanie dwóch koncepcji: teozoficznej i kantiańskiej. Na pozór są one podobne. Dla teozofa świat jest szyfrem, kryjącym w sobie rzeczywistość „prawdziwą”, dostępną jedynie wtajemniczonym. Nieco podobnie, w potocznej wersji filozofii Kanta — do którego Bierdiajew trafił poprzez Schopenhauera — rzeczywistość rozpada się na fenomeny — obrazy, jawiące się w określonych formach — i noumeny (albo „rzeczy same w sobie”), które stanowią podłoże owych obrazów, ale których poznać nie jesteśmy w stanie. W istocie te dwie koncepcje są nieprzywiedlne, ponieważ teozoficzna dotyczy budowy świata, zaś kantiańska ludzkiej percepcji. Bierdiajew połączył je jednak, otrzymując obraz świata dzielącego się na rzeczywistość codzienną, „fenomenalną”, i utajoną, „noumenalną” — przy czym założył, że bariera pomiędzy nimi nie jest nieprzekraczalna. Kluczem do rzeczywistości „głębszej”, autentycznej — utożsamionej właściwie z bezczasową i bezprzyczynową Bezdnią — jest rozwój duchowy człowieka, polegający na kultywowaniu własnej osobowości i twórczym działaniu. Świat taki, jakim go znamy, jest objęty tyranią czasu, materii i przyczynowości — i stąd cierpienie i zło; człowiek jednak jest w stanie wyzwolić się z niego, pograżając się w rzeczywistość noumenalną, w której kategorii ziemskie tracą moc. „*Głębia bytu samego dla siebie* — czytamy w „Przeznaczeniu człowieka” — *nie jest ani 'dobra' ani 'zła', są to tylko ujęcia symboliczne*”.

Dla Bierdiajewa cały świat jest w gruncie rzeczy symboliczny; to my sami zamykamy się w niewoli i cierpieniu ziemskim, biorąc te symbole za ostateczną rzeczywistość, *urzeczowiając* je. „Obiektywacja” jest dla Bierdiajewa synonimem chrześcijańskiego pojęcia upadku. „*Być w świecie już jest upadkiem*” — brzmiała jego formuła i wynikało z niej między innymi i to, że świat jest w pewnym sensie naszym własnym tworem; spojrzenie „obiektywujące”, nie dostrzegające symboliczności zjawisk doczesnych jest jakby spojrzeniem Gorgony, zamieniającym żywy, swobodny byt w masę miazdzących kamieni.

Nietrudno dopatrzeć się tu wpływu Schopenhauera („*die Welt als Wille und Vorstellung*”); równocześnie pojęcie „obiektywacji” jest dobrym przykładem charakterystycznego dla Bierdiajewa przemieszania rzeczywistości psychologicznej z rzeczywistością *tout court*, które pozwala na podwójną wykładnię jego twierdzeń: dosłowną i metaforyczną. Metafora „obiektywacji”

jest łatwo uchwytna: można ją rozumieć jako zabsolutyzowane echo tego wrażenia spłaszczenia i zubożenia świata, jakiego doznaje się patrząc np. na parweniusza, traktującego sztukę jako „lokataę kapitału”, czy żołdaka u władzy, spoglądającego na resztę ludzkości jak na zwały armatniego mięsa; w tym sensie „uprzedmiotowienie” jest czymś w rodzaju metafizycznego filisterstwa. Granica pomiędzy dosłownością a metaforą pozostaje tu jednak wciąż płynna i nie przyczynia się to do jasności doktryny.

Z pojęciem obiektywacji łączy się też bierdiajewowska historiozofia. Historia dzieli się tu również na fenomenalną, przebiegającą w zwykłym czasie historycznym i noumenalną, autentyczną, dziejącą się w czasie „egzystencjalnym” — czyli właściwie poza czasem — i stanowiącą *oeconomia divina*. Historia zwyczajna dzieje się w świecie „urzeczwionym”, jest więc podobnie jak i on zła i nie posiada sensu — w tym znaczeniu, że nie prowadzi do żadnego wypełnienia dziejów. Wypełnienie historii musi według Bierdiajewa oznaczać zakończenie kosmicznego dramatu, czyli musi być końcem świata — w tym znaczeniu też Bierdiajew mówi o „przechodzeniu historiozofii w eschatologię”. Koniec świata nie oznacza tutaj kosmicznej superkatastrofy, tylko likwidację świata fenomenalnego, w istocie więc przejście człowieka na stałe do rzeczywistości „głębszej”, noumenalnej. Jest to jakby indywidualny koniec świata dla każdego człowieka z osobna i można go utożsamiać z chrześcijańskim pojęciem „dobrej śmierci”. W jaki sposób można by rozszerzyć tę koncepcję na ogół ludzkości i całą historię — nie podejmuję się wyjaśnić. Rwie się ona z chwilą, gdy próbujemy przenieść ją z sytuacji: Bóg — człowiek (a właściwie: Bóg — Bierdiajew) na bardziej obiektywną płaszczyznę. W terminach wewnętrznych teorii próba taka stanowi zresztą właśnie „uprzedmiotowienie”, czyli zatracenie perspektywy noumenalnej na rzecz kategorii codziennych, nieautentycznych, z których filozofia ta miała nas wyprowadzić. Trzeba *credere quia absurdum*.

Podajrzewam, że ta właśnie cecha stanowi główną atrakcyjność Bierdiajewa dla jego zwolenników; stanowi ją poczucie stawania twarzą w twarz z Tajemnicą. Działa tu — jak się zdaje — mechanizm błędnego koła, który wygląda mniej więcej następująco: przed naszymi oczami wyrastają fragmenty pozornie jednorodnej koncepcji (Bierdiajew pisze z niezachwianą pewnością proroka) i fragmenty te odpowiadają częściowo naszym własnym przeżyciom wewnętrznym (pragnieniu wolności; poczuciu odrębności od innych; u wierzących — przekonaniu o własnej nieśmiertelności; etc.) — są więc w jakimś stopniu

prawdziwe. Równocześnie pomiędzy tymi fragmentami pojawiają się luki logiczne; ale logika została właśnie odrzucona, jako część ułudy, zakrywającej ukazywaną nam prawdę — nie możemy więc do niej się odwoływać. Luki należy przezwyciężyć „inaczej” — i sam fakt istnienia rozwijanej przed nami koncepcji zdaje się dowodzić, że ta inna droga istnieje; chwilami zdaje się, że jesteśmy już o krok od zrozumienia... tuż, tuż... daremnie, ale na wargach pozostaje cierpki smak Tajemnicy. Nie odkryliśmy samej Prawdy, ale wiemy, że istnieje — podczas gdy inni nawet tego nie wiedzą. Więc już posiedliśmy część Prawdy.

Nie ma to bynajmniej znaczyć, że Bierdiajew zwodził czytelnika celowo; przeciwnie: wpatrzony w wirowanie błędnego koła swej koncepcji wierzył głęboko, że siłą intuicji wydiera światu jego zagadkę. Miał talent i kulturę literacką, więc pisał dobrze. Na tle topornej prozy sowieckiej i prymitywizmu intelektualnego, jaki jest nieuchronnym produktem ubocznym totalizmu lektura jego dzieł musi dawać taką chociażby przyjemność, jakiej doznaje się oddychając góskim powietrzem po wyjściu z zadymionej knajpy — i w tej sytuacji fakt, że góry są tylko namalowane, staje się kwestią drugorzędną. Sądzę, że jest to jedna z przyczyn zainteresowania Bierdiajewem w „nieoficjalnej Rosji”. Przyczyną naczelną jest oczywiście fakt, że należy on do rodzimych klasyków refleksji moralnej.

Można tu jednak zapytać: jakie jest znaczenie tej filozofii „w ogóle”? Jaką ma ona wartość w kręgu myśli pozarosyjskiej? Zdania są podzielone i mogę przedstawić jedynie własne. Nie mam sympatii dla irracjonalizmu, gdyż uważam go za postawę obojętniającą, więc szkodliwą — ale sądzę równocześnie, że byłibyśmy znacznie ubożsi w teorii metafizyczne, gdyby ich twórcy — tworząc — nie wierzyli w nie sami i nie poświęcili dla tej wiary wszystkiego, nawet zdrowego rozsądku. Metafizyka zaś — pod warunkiem nietraktowania jej jako wiedzy o faktach — jest czymś cennym: współczesną mitologią, przy czym słowo „mitologia” nie ma tu konotacji obelżywej. Jest ona podobnie jak poezja zbiorem potencjalnych alegorii, a dzięki swej abstrakcyjności często sięga dalej i głębiej niż poezja. Daje oparcie myśłom, którym brak było dotychczas wspólnej, międzyludzkiej formy. Teorie metafizyczne wzbogacają ludzki *univers du discours* nie tylko dlatego, że są zbiorem gotowych ilustracji „na wyrost”, ale i dlatego, że w ogóle są: — wypełniając puste miejsca w przestrzeni dyskursywnej zmuszają człowieka do posuwania się dalej lub gdzie indziej.

Dla ilustracji tego znaczenia metafizyki można by — przy-
mykając oczy na neoromantyczny patos porównania — odwołać
się do znanego nam już obrazu rosnącego Boga-Kosmosu, zmie-
rzającego ku pełnej realizacji swej potencjalnej różnorodności
poprzez ludzką twórczość. Obraz ten zawdzięczamy Bierdiaje-
wowi i w słowie „zawdzięczamy” mieści się już część odpowiedzi
na pytanie, czy ofiarował coś światu.

1975

WŁADIMIR NABOKOW
(W 75-tą rocznicę urodzin)

Władimir Nabokow (ur. 22 kwietnia 1899 roku w Petersburgu) jest niewątpliwie najwybitniejszym — obok Sołżenicyna — żyjącym pisarzem rosyjskim; zdaniem wielu — także amerykańskim; zdaniem niektórych — najwybitniejszym żyjącym pisarzem w ogóle. W Polsce znany jest tylko jako autor *Lolity* (1955) — często tylko ze słyszenia, i na skutek tego uważany jest za rodzaj Pitigrillego w lepszym gatunku. Nieobecność Nabokowa w polskim krwiobiegu intelektualnym jest na pewno zubożeniem, ponieważ jest to pisarz i człowiek niezwykle.

Bibliografia Nabokowa w monografii Fielda¹ liczy 27 stron i wymienia: 7 zbiorów poezji plus ok. 100 utworów poetyckich (rosyjskich i angielskich) rozsianych po czasopismach; 15 powieści; ok. 50 opowiadań; 9 sztuk teatralnych; autobiografię w trzech wersjach (rosyjskiej i dwóch angielskich); tłumaczenia: m.in. „Alicji w krainie czarów” na rosyjski oraz „Słowa o wyprawie Igora” i „Eugeniusza Oniegina” na angielski; ok. 50 recenzji i szkiców krytycznych; niezwykle monografię Gogola; 20 rozpraw fachowych z dziedziny lepidopterologii (nauka o motylach); bliżej niesprecyzowaną liczbę problemów szachowych, w rosyjskich pismach emigracyjnych lat 1920-40.

Po ukazaniu się wspomnianej bibliografii Nabokow opublikował dwie dalsze powieści po angielsku: *Ada, or Ardour: A Family Chronicle* (1969) oraz *Transparent Things* (1971); obecnie przygotowuje do druku swoje wykłady z okresu pro-

1. Andrew Field, *Nabokov — His Life in Art*; Little, Brown & Co. 1947.

fesury na Cornell University (Ithaca, N.Y.) w latach 1948-58.

Nabokow nie jest podobny do nikogo, ale można go usytuować typologicznie. Krytyka anglosaska zestawia go z Joycem, Proustem, Kafką i Borgesem, uwypuklając tym rzucające się w oczy cechy jego pisarstwa: fascynację językiem, fascynację problemem czasu, wielopłaszczyznowość, fantasmagoryczność i autonomiczność jego świata. Przenosząc tę typologię na grunt polski, jako pokrewny typ pisarski wymieniałbym na pierwszym miejscu Gombrowicza, na dalszych zaś: Witkacego, Bruno Schulza, Parnickiego.

Na pokrewieństwo Nabokowa z autorem „Kosmosu” i „Słubu” pierwszy zwrócił uwagę Dominique de Roux w swej — skądinąd mało czytelnej — książce *Gombrowicz*². Łączy ich obu wrażliwość na formę, umiłowanie groteski, wewnętrzna suwerenność czy nawet: wielkopańskość. Łączą ich też zbieżności życiorysu: młodość w zamożnych, kulturalnych domach; nagła emigracyjna bieda i anonimowość; twórczość w słowiańskim języku na obczyźnie. Wymienię jeszcze pasję do szachów — charakterystyczny rys umysłowości, może nawet więcej: koncepcji sztuki.



„Solut Rex” to nazwa klasy problemów szachowych, gdzie samotny król znajduje się wobec określonej liczby figur przeciwnika i gdzie w określonej liczbie ruchów musi nastąpić mat. Samotność, zagrożenie, pomazanie, bezradność, umysłowość, fatum — zarys tego paradygmatu dostrzega się wyraźnie w sztuce Nabokowa. Jego ostatnia rosyjska, niedokończona powieść nosi tytuł *Solut Rex* (tylko pierwszy rozdział zdążył się ukazać w ostatnim, 70-tym zeszycie paryskich *Sowremiennych Zapiskow* wiosną 1940 roku). Trudno uniknąć refleksji na temat symboliki tego utworu, który dzieje się w fantastycznej ni to Islandii, ni to Norwegii i opisuje wzbieranie przewrotu, nadciągającą zagładę, wygnanie króla. W momencie jej pisania „rosyjska Europa”: świat emigracyjnej literatury rosyjskiej, w którym W. Sirin — ówczesny pseudonim Nabokowa — był już najjaśniejszą gwiazdą, miał się ku końcowi. Dosłownie na kilka dni przed okupacją Francji — 28 maja 1940 roku — Nabokow z żoną i 7-letnim synem odpłynął do Ameryki; redaktor *Zapiskow*, Ilia Fondaminski — „święty i heroiczny człowiek,

2. Union Générale d'Éditions, 1971.

który więcej zrobił dla emigracyjnej literatury rosyjskiej niż ktokolwiek inny” — w kilka miesięcy później zginął w niemieckim obozie. Osiem przedwojennych powieści Sirina utrwalaonych w pamięci garstki wygnańców i na tlejących kartkach sprzed potopu zdawało się skazanych na zagładę. *Solus auctor* zarabiał w Ameryce lekcjami rosyjskiego i — swoim całozyciowym *hobby*, fachową wiedzą o rządzie łuskoskrzydłych, czyli motylach. I właśnie motyle przyczyniły się do zmartwychwstania powieści Sirina. Nabokow był w latach 1942-48 pracownikiem naukowym harwardzkiego Muzeum Zoologii Porównawczej i wyprawiał się na motyle po całych Stanach Zjednoczonych. Stąd jego znajomość Ameryki motelowo-autostradowej, która tak urzeka w *Lolice* — i stąd sama *Lolita*, większość której została napisana w czasie tych wyjazdów, wieczorami i w dni deszczowe. Światowy sukces *Lolity* — w Ameryce wydanej w 1958 — dał jej twórcy niezależność materialną i spowodował zainteresowanie resztą jego twórczości. W 1962 w atmosferze sukcesu i podziwu ukazała się powieść „Blady ogień” (*Pale Fire*), w której po 22 latach *solus rex* dopełnił swego przeznaczenia.

Solus Rex i *Lolita* to momenty zwrotne: pierwszy jest końcem rosyjskiego pisarza Sirina, drugi — zaistnieniem Nabokowa jako pisarza amerykańskiego. Dla czytelnika obcojęzycznego są prawie niedostrzegalne, bo całą twórczość Nabokowa jednoczy ta sama wiara artystyczna, którą ujmuje³ następująco:

„Powieść istnieje dla mnie tylko o tyle, co ile dostarcza tego, co określe po prostu jako rozkosz estetyczną, czyli wrażenie istnienia jakoś, gdzieś łączące się ze stanami bytu, w których sztuka (ciekawość, czułość, tkliwość, ekstaza) stanowi normę. Niewiele jest takich książek. Reszta jest zbeletryzowanym śmieciem, albo tym, co niektórzy nazywają Literaturą Idei, która również bardzo często jest zbeletryzowanym śmieciem, występującym w postaci ogromnych bloków gipsu, pieczołowicie przekazywanych przez stulecia, dopóki nie przyjdzie ktoś z młotkiem i nie rąbnie porządnie w jakiegoś Balzaka, Gorkiego czy Manna”.

Ale ten sam artykuł kończy się słowami:

„Moją prywatną tragedią, która nikogo nie może i nawet nie powinna obchodzić jest to, że musiałem porzucić moją mowę rodzinną, mój swobodny, bogaty i nieskończenie giętki język

3. „On a Book Entitled *Lolita*”; posłowie do amerykańskiego wydania *Lolity* nakładem G.P. Putnam's Sons, Inc.

rosyjski na rzecz angielskiego drugiej kategorii, pozbawionego wszelkich tych urządzeń — krzywego zwierciadła, czarnych aksamitnych kulis, wbudowanych skojarzeń i tradycji — którymi rodzimy iluzjonista w rozwianym fraku może się w swej magii posługiwać, by na własny sposób przekroczyć granice zastanego dziedzictwa”.

Konieczny jest mały komentarz na temat „angielskiego drugiej kategorii”: angielszczyzna Nabokowa jest uważana za najbogatszą w literaturze, porównywalną jedynie z językiem Joyce’a.



„Spirala jest uduchowionym kołem. W formie spirali zamknięte, nierozwinięte koło przestaje być błędnym; zostaje uwolnione. Wymyśliłem to gdy byłem uczniem, odkryłem też, że heglowskie triady (tak popularne w dawnej Rosji) wyrażają jedynie przyrodzoną wszystkiemu spirarność w odniesieniu do czasu. [...] Barwna spirala w szklanej kulce, oto jak widzę swoje życie. Dwadzieścia lat, które spędziłem w mej rodzinnej Rosji (1899-1919) są łukiem odpowiadającym tezie. Dwadzieścia lat dobrowolnego wygnania w Anglii, Niemczech i Francji (1919-1940) tworzą oczywistą antytezę. Okres spędzony w mej przybranej ojczyźnie [Stanach Zjednoczonych] (1940-1960) jest syntezą — i nową tezą” [...] (*Speak, Memory*, 1966).

Teza: petersburskie środowisko ziemiańsko-inteligencko-artystyczne, tradycja zamożności, wykształcenia i działalności publicznej. Ojciec pisarza, Władimir Dimitriewicz Nabokow, jest znanym prawnikiem i działaczem politycznym, członkiem pierwszej Dumi, jednym z przywódców partii konstytucyjnych demokratów. Młody Władimir Władimirowicz uczęszcza do słynnej z liberalnego ducha Szkoły Teniszewa, obraca się wśród rosyjskich intelektualistów i artystów. Z domu wynosi nie tylko znajomość obcych języków i literatury, ale także pasję i wiedzę lepidopterologii. Jako uczeń publikuje dwa tomiki poezji; w 1916 dziedziczy po wuju fortunę, wartą według dzisiejszych pojęć ponad 2 miliony dolarów.

Władimir Dimitriewicz jest czynny politycznie po rewolucji marcowej, lecz rozpadzenie Konstytuanty przez bolszewików powoduje, że rodzina Nabokowych przenosi się na Krym, gdzie ojciec pisarza przez jakiś czas piastuje stanowisko ministra sprawiedliwości w lokalnym rządzie antybolszewickim. W 1919 Nabokowowie opuszczają Rosję na starym greckim statku —

antyteza zaczyna się partią szachów ojca i syna na pokładzie, w momencie gdy brzegi Krymu nikną w oddali.

Przy pomocy stryja, przedostatniego przedsowieckiego ambasadora rosyjskiego w Londynie, młody Władimir rozpoczyna studia literatury rosyjskiej i francuskiej w Trinity College w Cambridge; reszta rodziny osiedla się w Berlinie, gdzie Władimir Dimitriewicz zostaje współredaktorem liberalnego dziennika rosyjskiego *Ster (Rul)*. W 1922 na wiecu w Berlinie, mającym pogodzić dwa skrzydła partii kadetów (jedno pod przywództwem Miliukowa, drugie — Nabokowa) dochodzi do zamachu na Miliukowa: dwóch emigrantów rosyjskich, rzekomo monarchistów, wyciąga rewolwery i celuje w niego; w ostatnim momencie Nabokow-ojciec zastrzela go i zostaje zastrzelony.

Mimo tej tragedii Nabokow-syn jest w stanie ukończyć studia w Anglii; w 1923 osiada w Berlinie, w którym pozostanie aż do 1937 roku; w 1925 żeni się tam z Wierą Słoniem.

Jego okres berliński jest typowy dla losów ówczesnej emigracji rosyjskiej; oddajmy mu znów głos (*Speak, Memory*):

„Patrząc wstecz na moje lata wygnańcze widzę siebie i tysiące innych Rosjan wiodących dziwną lecz bynajmniej nie straszną egzystencję, w niedostatku materialnym lecz za to w intelektualnym luksusie, wśród całkowicie nieważnych cudzoziemców, widmowych Niemców czy Francuzów, których mniej lub bardziej iluzoryczne miasta służyły nam emigrantom za miejsca pobytu. [...] W Berlinie i Paryżu, dwóch stolicach wygnania, Rosjanie tworzyli zwarte kolonie o współczynniku kulturalnym przerastającym wielokrotnie średnią kultury bardziej z konieczności rozrzedzonych zbiorowisk obcych, wśród których były położone. W koloniach tych żyli własnym życiem. Mam oczywiście na myśli inteligentów rosyjskich, przeważnie należących do ugrupowań demokratycznych, a nie ów bardziej zwracający uwagę rodzaj ludzi — tych co to „wie pani, byli doradcami cara czy czymś w tym rodzaju”, jak ujmują rzecz członkinie amerykańskich klubów kobiecych, gdy rozmowa schodzi na „białych Rosjan”. [...] Z bardzo nielicznymi wyjątkami wszyscy liberalnie nastawieni twórcy — poeci, powieściopisarze, krytycy, historycy, filozofowie, itp. — opuścili Rosję Lenina i Stalina. Ci, którzy tam pozostali albo wędli, alboprostituowali swe talenty, dostosowując się do politycznych wymagań państwa. To, czego nigdy nie zdołali dokonać carowie, tzn. całkowite poddanie umysłów rządowi, bolszewicy przeprowadzili błyskawicznie, gdy tylko główny kontyngent inteligentów zbiegł za granicę lub został wyniszczony. Grupa szczęśli-

wych wygnańców mogła teraz oddawać się wszystkim swym zainteresowaniom z taką bezkarnością, że poniektórzy zaczęli zadawać sobie pytanie, czy poczucie absolutnej wolności intelektualnej nie wynika czasem z faktu, że działają w próżni. Co prawda wśród emigrantów było wystarczająco dużo dobrych czytelników, by umożliwić wydawanie w Berlinie, Paryżu i innych miastach książek i periodyków rosyjskich na stosunkowo dużą skalę; ponieważ jednak żadna z tych publikacji nie mogła krążyć w Związku Sowieckim, cała rzecz nabierała pewnego rodzaju subtelnej nierzeczywistości. Liczba tytułów była bardziej imponująca niż liczba sprzedanych egzemplarzy danego utworu, a nazwy domów wydawniczych — Orion, Kosmos, Logos, itp. — miały ów gorączkowy, tymczasowy i z lekka nielegalny posmak, jaki mają firmy produkujące literaturę astrologiczną i porno-grafię.

Oglądane jednak ze spokojnego dystansu i sądzone według czysto artystycznych i rzeczowych kryteriów, napisane *in vacuo* książki emigracyjnych pisarzy wydają się dziś, niezależnie od ich indywidualnych niedostatków, trwalsze i bardziej nadające się do ludzkiej konsumpcji niż niewolnicze, uderzająco prowincjonalne i banalne strumienie świadomości politycznej, jakie w tych latach spłynęły z piór młodych autorów sowieckich, których ojcowskie państwo zaopatrywało w atrament, fajki i swetry.

Redaktor dziennika *Rul* (i wydawca mych pierwszych książek), Josif Władimirowicz Hessen z niezwykłą pobłażliwością zapełniał dział poetycki moimi niedojrzałymi rymami. [...] Około 1928 moje powieści zaczęły przynosić trochę pieniędzy dzięki przekładowi niemieckim i wiosną 1929 wyjechalśmy na połów motyli w Pireneje. Ale na dobre opuściliśmy Berlin dopiero pod koniec lat trzydziestych, mimo że już na długo przedtem jeździłem do Paryża na publiczne wieczory autorskie.

Specjalnym rysem życia emigracyjnego, zgodnym z jego wędrownym i dramatycznym charakterem, była nienormalna ilość tych literackich odczytów, urządzanych w domach prywatnych lub wynajętych salach. Rozmaite typy prelegentów występują niezwykle wyraźnie w kukiełkowym teatryku mego umysłu. [...] Przypuszczam, że dla postronnego obserwatora nie byłoby rzeczą trudną wykupić tych wszystkich niepozornych ludzi, wśród obcych miast imitujących umarłą cywilizację, dalekie, legendarne niemal, niemal sumeryjskie miraży Petersburga i Moskwy lat 1900-1916 (które już wtedy, w latach dwu-

dziestych i trzydziestych, brzmiały jak 1916-1900 przed Chrystusem). Ale przynajmniej byli oni buntownikami, tak jak wszyscy nieomal poważni pisarze w literaturze rosyjskiej od początku jej istnienia — i zgodnie ze swą kondycją buntowników, w którą poczucie sprawiedliwości i wolności pchało ich z równą siłą jak pod uciskiem caratu, emigranci traktowali jako monstrualnie nierosyjskie i niegodne człowieka zachowanie się uprzywilejowanych autorów w Związku Sowieckim, ich służące podporządkowywanie się każdemu słowu każdego rządowego dekretu; sztuka lizania butów rozwijała się tam bowiem wprost proporcjonalnie do sprawności policji politycznej najpierw Lenina, potem Stalina i sukces stawał się udziałem tego spośród sowieckich autorów, którego sprawne ucho wychwytywało cichy szept oficjalnej sugestii na długo, zanim ta zamieniała się w ryk.

Na skutek ograniczonej cyrkulacji ich książek za granicą, nawet starsze pokolenie pisarzy rosyjskich, których sława była już ugruntowana w przedrewolucyjnej Rosji, nie mogło marzyć o tym, by wyżyć z literatury. Tygodniowe felietony w pismach emigracyjnych nie wystarczały do utrzymania związku ciała z piórem. Niekiedy przekłady na obce języki przynosiły nieoczekiwany połów, starsi autorzy żyli jednak przeważnie ze stypendiów różnych organizacji emigracyjnych, honorariów za odczyty i hojnej dobroczynności prywatnej. Młodzi, mniej znani ale za to łatwiej adaptujący się pisarze uzupełniali nieregularne subsydia pracą w różnych dziedzinach. Pamiętam, że udzielałem lekcji angielskiego i tenisa. [...] Zarobiłem pięć dolarów (spora suma w czasie inflacji w Niemczech) za moją rosyjską „Alicję w krainie czarów”. Byłem współautorem gramatyki rosyjskiej dla cudzoziemców, w której pierwsze ćwiczenie rozpoczynało się od słów: *Madam, ja doktor, wot banan*. Poza wszystkim układałem dla emigracyjnego dziennika berlińskiego *Rul* pierwsze rosyjskie krzyżówki, które ochrzciłem *krestosłowicy*. [...]

Moja namiętność do dobrej literatury przyczyniła się do bliższego kontaktu z różnymi rosyjskimi autorami za granicą. Władysław Chodasiewicz [...] nabrałem wielkiej sympatii dla tego gorzkiego człowieka, urobionego z ironii i metalicznego geniuszu, którego poezja była takim samym misternym cudem jak poezja Tiutczewa czy Błoka. [...] Innym niezależnym pisarzem był Iwan Bunin. Zawsze wolałem jego mało znaną poezję od jego sławionej prozy. [...] Nie zetknąłem się z Popławskim, który umarł młodo — odległe skrzypce wśród pobliskich bała-

łajek. [...] Spotkałem mądrego, sztywnego, uroczego Ałdanowa [...] ; złamanego Kuprina, ostrożnie niosącego butelkę *vin ordinaire* deszczowymi ulicami; Ajchenwalda — rosyjskie wydanie Waltera Patera — który później zginął przejechany przez trolejbus; Marinę Cwietajewą, żonę podwójnego agenta i genialną poetkę, która pod koniec lat trzydziestych wróciła do Rosji i tam zginęła.

Ale oczywiście autorem, który interesował mnie najbardziej, był Sirin. Należał do mojego pokolenia. Spośród młodych autorów, ukształtowanych przez emigrację, był najbardziej osamotniony i najbardziej arogancki. Poczynając od ukazania się jego pierwszej powieści w 1925 i przez następne 15 lat, aż do momentu gdy zniknął równie niespodziewanie jak się pojawił, dzieła jego budziły intensywne, niemal chorobliwe zainteresowanie krytyków. Tak jak marksistowscy publicyści lat osiemdziesiątych w dawnej Rosji wyrzucaliby mu brak zainteresowania gospodarczą strukturą społeczeństwa, mistagodzy krytyki emigracyjnej ubolewali nad brakiem u niego kwestii religijnych i problematyki moralnej. Wszystko w nim musiało obrażać konwencje rosyjskie, szczególnie ów rosyjski zmysł *decorum*, który na przykład współczesny Amerykanin potrafi zranić tak dotkliwie, pakując beztrzesko ręce do kieszeni w obecności wysokich oficerów sowieckich. Natomiast zwolennicy Sirina zachwycali się niezmiernie, może nawet nadmiernie, jego niezwykłym stylem, olśniewającą precyzją, funkcjonalnością obrazowania i tym podobnymi rzeczami. Na czytelnikach rosyjskich, którzy wychowali się na krzepkiej bezpośredniości rosyjskiego realizmu i zde-maskowali bluff dekadeneckiej blagi, silne wrażenie robiły lustrzane załomy jego jasnych, a równocześnie dziwnie zwodniczych zdań oraz fakt, że prawdziwe życie jego książek zawarte było w ujęciach, które jeden z krytyków porównał do „okien, wychodzących na równoległy świat... ruchomych wniosków, cieni korowodu myślowego”. Sirin, by użyć bardziej konserwatywnego porównania, przemknął po ciemnym niebie wygnania jak meteor i znikł, nie pozostawiając po sobie prawie nic, poza mglistym poczuciem niepokoju”. [...]



Wspomnianą w tej podmistyfikowanej autorecenzji powieścią była „Maszeńka” (wyd. książkowe 1926; tł. angielskie *Mary*, 1970). Ta oparta na motywie „hotelowym” powieść opisuje losy kilku emigrantów rosyjskich, zamieszkałych w tym

samym pensjonacie berlińskim; nie występująca w powieści tytułowa Maszeńka, dawna ukochana bohatera, jest pretekstem do *flash-back*ów w okres przedemigracyjny. Powieść ta przypomina twórczość Remarque'a; autor cytowanej monografii o Nabokowie, Field, porównuje ją z Hemingwaya *The Sun Also Rises*. Wolno wątpić, czy porównania te sam Nabokow uznałby za pochlebne dla siebie; zapytany raz w Ameryce o Hemingwaya, po świeżym sukcesie „Komu bije dzwon” (*For Whom the Bell Tolls*) — słynny z pamięci i pedanterii Nabokow oświadczył: „Zaraz, zaraz... coś jego czytałem. Ale jaki to był tytuł... dokładnie nie pamiętam: bulls? bells? balls?...”

Drugą chronologicznie powieścią Nabokowa-Sirina jest rzecz o motywie i tytule wziętym ze „skandalicznej” bajki Andersena „Król, Dama, Walet” (*Korol, dama, walet*, 1928; *King, Queen, Knave*, 1968). W tej historii o uwiedzeniu, trójkącie i planowanym morderstwie Rosjanie nie występują — rzecz dzieje się w Berlinie lat dwudziestych — ale sposób pisania przypomina widmowy „Petersburg” Andrieja Biełogo i mimo zgęszczonej intrygi powieść ta daleka jest od realizmu. Podkreślona tu już jest umowność, karciana papierowość postaci, występują rysy specyficznego dla Nabokowa „świata pomocniczego”. W formie mistrzowskiej użyte są one w wystylizowanej na biografię genialnego szachisty „Obronie Łużyna” (*Zaszczita Łuzina*, 1929; *The Defense*, 1964). Powieść ta, która nasuwa pewne skojarzenia z „Kosmosem” Gombrowicza, została przez rosyjską krytykę na emigracji (Chodasiewicz) oceniona bardzo wysoko, a w tłumaczeniu angielskim przyniosła Nabokowowi amerykańską National Book Award.

Trzy dalsze powieści mają bardziej realistyczny charakter, choć nie są pozbawione — mówiąc obrazowo — tajnych korytarzy i zapadni. Są to: „Wyczyn” (*Podwieg*, 1931; *Glory*, 1971), „Camera Obscura” (1932; wyd. angielskie 1936; wyd. amerykańskie pt. *Laughter in the Dark* 1960) i „Rozpacz” (*Otczaianie*, 1936; *Despair*, 1966).

Potem pod rząd dwie powieści bardzo dużej miary: „Zaproszenie na ścięcie” (*Priglaszenie na kazn'*, 1938; *Invitation to a Beheading*, 1959) i „Dar” (w odcinkach od 1937 w *Sowremiennyje Zapiski*, pełne wydanie książkowe 1952; *The Gift*, 1963).

„Zaproszenie na ścięcie” (aluzja do baudelaire'owskiego *L'invitation au voyage*) należy do tej samej rodziny co „Proces” i „Zamek” Kafki oraz „Sklepy cynamonowe” Schulza.

Dzieje się (? — zwiduje się?) w widmowym więzieniu nie-nazwanego kraju, gdzie bohater Cincinnatus C. oczekuje na egzekucję, skazany za zbrodnię „nieprzezroczystości” (nonkonformizmu?). Odwiedzająca go rodzina, zabiegający o jego względy kat „M’sieur Pierre” — to wszystko postacie jak z Schulza lub sztuk Witkacego. (Przy okazji: — należy ubolewać, że jak dotąd nie zbadano systematycznie *rosyjskich* źródeł inspiracji teatru — a także filozofii — Witkacego [okres 1914-1918!], które, mówiąc jego językiem, są wyraźne jak biały byk w słońcu).

„Dar” — jedna z największych objętościowo i jakościowo powieści Nabokowa — jest znowu usytuowany w środowisku emigrantów w Berlinie, ale ma bardziej złożoną strukturę niż np. „Maszeńka”. Osią „Daru” jest postać młodego poety — nosiciela prawdziwego „daru” artystycznego — Fiodora Godunow-Czerdyncewa; jego pochodzenie, tryb życia, poglądy — to dość wyraźnie młody Nabokow z okresu berlińskiego (narracja prowadzona jest na zmianę w 1-ej i 3-ej osobie. Akcja powieści jest oprawą dla obszernych epizodów prawie samodzielnych: dziejów dziwaczного trójkąta uczuciowego; niedokończonej biografii Godunow-Czerdyncewa seniora, pióra jego syna; bardzo obszernej (cały rozdz. IV powieści) biografii Nikołaja Czernyszewskiego — również niby to pióra bohatera powieści.

Ta biografia XIX-wiecznego presocjalisty Czernyszewskiego jest pierwszym dziełem Nabokowa-filologa, prekursorką późniejszego „Nikołaja Gogola” (1944), profesury amerykańskiej i monumentalnego przekładu z komentarzem „Eugeniusza Oniegina” w 4 tomach (1964). Jest też manifestacją literackich sympatii i antypatii Nabokowa. W tym wypadku: antypatii. Czernyszewski — kontynuator Bielińskiego, prorok utylitaryzmu, autor słynnej powieści „Co robić”, pracowity tłumacz, więzień polityczny i bohater — został z ogromną erudycją, błyskotliwością i bez miłosierdzia wykpiony. „*Rzeczy, tak jak słowa, mają przypadki. Czernyszewski widział wszystko w mianowniku*”; grzech w oczach Nabokowa niewybaczalny. Ta biografia przypomina zamysłem i charakterem Zbyszewskiego „Niemcewicza od przodu i tyłu” — i oburzenie publiczności było podobne. Ściśle biorąc — oburzenie Fondaminskiego, który odmówił wydrukowania w swych *Zapiskach* rozdziału o Czernyszewskim; ukazał się on dopiero w wydaniu *Izdatielstwa im. Czechowa* w Ameryce w 1952 roku.

Przytoczę małą próbkę, by dać pojęcie o tonie tej anty-biografii:

„Jakże był biedny, jaki brudny i zaniedbany, jak daleki od wszelkich pokus luksusu... Ostrożnie! Była to nie tyle proleta-riacka niewinność, ile przyrodzona obojętność z jaką asceta znosi drapanie stale noszonej włosiennicy i ukąszenia siedzących na niej pcheł. Ale i włosiennice trzeba od czasu do czasu reperować. Oto jesteśmy świadkami jak Nikołaj Gawryłowicz zabiera się do cerowania swych starych spodni: okazało się, że nie ma czarnych nici, więc te które były zanurzył w atramencie; nieopodal leżała antologia poezji niemieckiej, otwarta na początku *Wilhelma Tella*. Na skutek wymachiwania nicią (celem jej wysuszenia) kilka kropel atramentu padło na otwartą stronicę; książka nie była jego własnością. W papierowej torebce za oknem znalazł cytrynę i usiłował wywabić kleksy, zdołał jednak pobrudzić tylko cytrynę, plus parapet okna, na którym położył fatalną nitkę. Sięgnął po nóż i zaczął skrobać (książka wraz z podziurawionym poematem znajduje się obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej w Lipsku; nie udało się niestety dojść, jakimi drogami tam trafiła). W ogóle atrament był naturalnym żywiołem Czernyszewskiego (dosłownie kąpał się w nim) — kiedy brakło mu pasty, zasmarowywał nim szpary w butach”. [...]

Poza czystą hecą, wynikającą z szargania świętości (to jest zabawa, co tu gadać!), ta okrutna biografia ma jeszcze jedną funkcję: artystyczną w sensie Nabokowa. O ile można mówić w ogóle o jednolitej tematyce Nabokowa, to jest nią to, co Chwistek nazwał wielością rzeczywistości. Posługując się jego własną przenośnią, rzeczywistość odmienia się tu przez przypadki. Nabokow nie jest „idealistą” — cokolwiek by to miało znaczyć — i jego obrazy rzeczywistości (świat emigracji, Ameryka w późniejszych powieściach) są soczystsze niż w dziełach programowo realistycznych. Ale jako pisarz Nabokow jest przede wszystkim zafascynowany możliwościami „odmiany” — jego twórczość jest rodzajem deklinacji stanów istnienia. Ta nieco mglista przenośnia ma podkreślić dwie rzeczy: że deformacja jest tu konsekwentną „odmianą”, a nie dowolnym zmyśleniem, oraz że jej „przypadki”, podobnie jak formy gramatyczne w języku, są wieloznaczne, implikują wielość nadających im sens kontekstów. Przykładem tego może być długa nowela *Sogliadatai* (1930; *The Eye*, 1965) — rodzaj portretu tego samego człowieka, oglądanego różnymi oczami, bez zaznaczenia, który punkt widzenia jest „prawdziwy”. Nie nazwałbym tego relatywizmem — jest to raczej rozpatrywanie rzeczywistości jako wielu propozycji. Z tego punktu widzenia anty-biografia Czernyszewskiego jest również propozycją:

kontrastowo różną — a więc: wyraźniejszą — od tradycyjnej, odziedziczonej. Innymi słowy: jest to parodia jako gatunek artystyczny. Nie satyra! „*Satyra jest lekcją; parodia jest grą*” — zauważa Nabokow. Nie trzeba podkreślać, że sztuka jest dla niego grą numer jeden.



Fascynację wielością rzeczywistości widać bardzo wyraźnie w innej powieści Nabokowa, powstałej niemal równocześnie z „*Darem*”. Jest to napisana od razu po angielsku, jeszcze w Paryżu (gdzie Nabokow przeniósł się z rodziną w 1937), na pozór kryminalna powieść „*Prawdziwy żywot Sebastiana Knighta*” (*The Real Life of Sebastian Knight*, 1941). Tematem jej jest próba odtworzenia życia zmarłego niedawno człowieka, wyjaśnienia do końca posiadanych o nim informacji; w miarę jednak postępu dochodzeń obraz wikła się coraz bardziej i na końcu wiemy o życiu Sebastiana mniej, niż na początku.

Książka ta ukazała się już po przybyciu Nabokowa do Stanów Zjednoczonych, trudno jednak nazwać ją początkiem „*syntezy amerykańskiej*”. Była raczej remanentem europejskim i na długie lata utonęła bez śladu w amerykańskim morzu, jak wiele europejskich remanentów na tym kontynencie. Właściwym początkiem „*syntezy*” była działalność nauczycielska i naukowa. Od 1941 Nabokow wykładał literaturę i język rosyjski w Wellesley, w stanie New York; obok tego był równocześnie (od 1942) *fellow* muzeum zoologicznego przy Harvardzie. W tym okresie napisał, obok wielu publikacji fachowych o motylach, oryginalny i niezwykle esej o Gogolu i drugą swoją powieść po angielsku pt. *Bend Sinister* (1947) (co można oddać jako: „*Lewy skos*” lub „*Znak bękart*”); jego nowele i poezje, drukowane w *The New Yorker* i *The Atlantic*, zaczęły mu zdobywać zwolenników. Jednym z nich był dziekan wydziału literatury na Cornell University, który zaprosił Nabokowa na katedrę literatury rosyjskiej i porównawczej. Nabokow wykładał na Cornell University przez dziesięć lat (1948-58), do chwili, kiedy światowy sukces *Lolity* zapewnił mu niezależność. „*Nigdy nie przypuszczałem, że potrafię wyżyć z pióra, a teraz jestem na utrzymaniu małej dziewczynki imieniem Lolita*”. Pobyt w Ithaca był niezwykle owocny, nawet na tle zdumiewającej produktywności Nabokowa. Oprócz wykładów, które Nabokow pisał od pierwszego do ostatniego słowa, powstały tam powieści *Lolita* i *Pnin*, autobiografia *Speak, Memory*, przekłady i komentarze

„Wyprawy Igora” i „Oniegina”, oraz części powieści „Błady ogień”.

W 1960 państwo Nabokow przenieśli się do Montreux w Szwajcarii, m.in. po to, by być bliżej syna, studiującego śpiew we Włoszech. Mieszkają w Montreux do dzisiaj. W Szwajcarii powstały dwie ostatnie — jak dotąd — powieści Nabokowa: *Ada* i „Rzeczy przezrocyste” (*Transparent Things*, 1971).



Wspomniałem powyżej, że sztukę Nabokowa można scharakteryzować jako grę w odmianę rzeczywistości. Ta odmiana dotyczy m.in. ludzkich reakcji i to tłumaczy fakt, że większość jego bohaterów to ludzie z różnymi aberracjami seksualnymi. W wielości jego propozycji rzeczywistości programowo (promocyjnie wręcz) brak autorskiego palca wskazującego: to łajdak, to brzydkie, to lubię, etc. Nie oznacza to jednak braku hierarchii. Kryterium jest wyraźne, choć użyte tak, jak niezliczone aluzje, pastisze i parodie: bez objaśnień, obliczone na wrażliwość, współbrzmienie czytelnika. To negatywne kryterium porządkujące nazywa się po rosyjsku *poszłost'* (po polsku: trywialność, banalność, wulgarność). Nabokow, który zmusza swych czytelników do rosyjskiego z równie spokojną pewnością siebie, jak Montaigne de łaciny, używa słowa *poszłost'* jako nieprzetłumaczalnego terminu technicznego. Niemal cały jeden rozdział jego „Gogola” poświęcony jest eksplikacji:

„[Obcojęzyczne] wyrażenia, oddające różne, choć bynajmniej nie wszystkie aspekty pojęcia *poszłost'* to między innymi: imitacja, tanie, pospolite, cukierkowe, kiczowate, landrynkowe.

Słowa te oddają właściwie tylko zewnętrzną hierarchię wartości, obowiązującą w danym okresie ludzkiej historii; natomiast rzecz, którą Rosjanie nazywają *poszłost'* jest tak niesłychanie ponadczasowa i bywa tak zwodniczo zamaskowana różnymi barwami ochronnymi, że obecność jej (w książce, duszy, instytucji i tysiącach innych miejsc) uchodzi często uwadze; [...] Otwórzcie pierwsze lepsze pismo ilustrowane, a natkniecie się na coś w tym rodzaju: jakaś rodzina nabyła właśnie radio (albo auto, albo lodówkę, albo sztucce — nieistotne): mama składa ręce w kretyńskim zachwycie, podniecone dzieci tłoczą się ze wszystkich stron [...] a gdzieś na boku, z kciukami dumnie zatkniętymi za wycięcia kamizelki [...] stoi Papa, tryumfator, Dumny Dobroczyńca.

Skondensowana *poszłost'* bijąca z tego rodzaju reklam pole-

ga nie na tym, że wspaniałość tego czy innego przedmiotu użytkowego została przesadzona (lub zmyślona), lecz na sugestii, że szczyt ludzkiego szczęścia jest do nabycia za pieniądze i że zakup ten w jakiś sposób kupującego uszlachetnia.

[...] Propaganda (która byłaby niemożliwa bez obfitej podaży i popytu na *poszłost'*) zapełnia całe foldery zdjęciami pięknych jak róże dziewcząt w kołchozach i obłoków, gnanych wiatrem. [...] Literatura jest jedną z największych wylęgarni *poszłosti* — i bynajmniej nie mam tu na myśli tzw. literatury brukowej [...]. *Poszłost'*, muszę to jeszcze raz podkreślić, jest szczególnie silna i jadowita, gdy *ersatz* położono cienką warstwą i gdy wartości przezeń naśladowane są uważane — słusznie lub niesłusznie — za najwyższy poziom sztuki, intelektu lub uczucia. (*Poszłost'* to wszystko to, co) pozornie ważne, pozornie piękne, pozornie mądre, pozornie uroczne...". [...]

Tropienie *poszłost'i* w różnych propozycjach rzeczywistości można uznać za centralną ideę Nabokowa, w tym sensie, jak ideą Gombrowicza była Niedojrzałość. *Poszłost'* cywilizacji technicznej jest ekranem, na którym rozbłyskują fajerwerki *Lolity*, *poszłost'* tyranii jest tłem „Zaproszenia na ściegie” i — w jeszcze większym stopniu — „Żnaku bękart”. Procent *poszłosti* w ludzkiej duszy jest zasadą hierarchii w świecie Nabokowa.

Ponieważ jest to pojęcie użyteczne — nie tylko literacko — przytoczę jeszcze fragment wywiadu z Nabokowem (*Paris Review*, No. 41, 1967), z dodatkowymi uzupełnieniami:

„*Poszłost'* zawarta jest w takich zwrotach jak: 'Ameryka w niczym nie jest lepsza od Rosji', lub 'Wszyscy jesteśmy współwinni temu, co zrobili Niemcy'. Kwiaty *poszłosti* wykwitają w określeniach i terminach takich jak 'moment prawdy', 'charyzma', 'egzystencjalny' (użytym na serio), 'dialog' (w odniesieniu do politycznych rozmów między państwami) lub *écriture* (w zastosowaniu do kiczu). Wymienianie jednym tchem Oświęcimia, Hiroszimy i Wietnamu jest kontestatorską odmianą *poszłosti*. Członkostwo w bardzo ekskluzywnym klubie (który afiszuje się z *jednym* nazwiskiem żydowskim — skarbnika) jest *poszłostíą* antysemitką. Bieżące recenzje książek często są pełne *poszłosti* zwykłego gatunku, lecz tai się ona również w niejednym wyrafinowanym esej... Każdy ma oczywiście swoją *bête noire*, swego faworyta w danej dziedzinie. Moim jest następująca reklama linii lotniczej: taca z kanapkami, serwowana przez usługowego kociaka młodemu małżeństwu: ona

ekstacycznie wpatrzona w kanapkę z ogórkiem, on łakomie spoglądający na stewardesse. I, naturalnie, *Śmierć w Wenecji*".



Najbardziej znaną powieścią amerykańską Nabokowa jest *Lolita*. Ta bogata, subtelna książka ukazała się w atmosferze skandalu, spowodowanego drastycznością jej tematu: miłości dorosłego mężczyzny do 12-letniej dziewczynki. Początkowo nie mogła ukazać się w Ameryce; w cytowanym już posłowniu „On a Book Entitled *Lolita*” Nabokow wspomina swoje perypetie z czterema wydawcami: „Ich odmowa nie była spowodowana potraktowaniem tematu, lecz tematem jako takim, bowiem dla amerykańskich wydawców istnieją co najmniej trzy tematy, stanowiące absolutne tabu. Dwa pozostałe to: czarno-białe małżeństwo, całkowicie i bez reszty udane, z mnóstwem dzieci i wnuków w końcowym rezultacie; oraz: całkowity ateista, pędzący życie szczęśliwe i użyteczne i umierający podczas snu w wieku 106 lat”.

Lolita ukazała się po raz pierwszy w 1955 roku w paryskim wydawnictwie Olympia Press, specjalizującym się w tak zwanej dawniej „tematyce paryskiej”. Niemniej znalazła godnych siebie czytelników. Pierwszy zwrócił na nią uwagę Graham Greene w entuzjastycznym artykule w *The Spectator* w 1956. W dwa lata później ukazała się w Stanach, w wydawnictwie Putnama i stała się *best-seller*em na całym świecie. Poświęcono tej powieści dziesiątki szkiców i rozpraw; warto wymienić tu wydanie krytyczne A. Appela, Jr *The Annotated Lolita*, New York 1970.

Mniej znaną poza Ameryką, a niemniej mistrzowską jest powieść *Pnin* (1957): ciepły, ludzki, przejmujący portret rosyjskiego emigranta, „najstarszego *assistant professor* na świecie”, borykającego się z angielskim i z obcością otoczenia, na tle karykaturalnie typowego *college*’u amerykańskiego.



Wspomnienia dawnych słuchaczy Nabokowa-profesora grupują się wokół dwóch motywów: jego nienawiści do freudyzmu i Freuda („ten wiedeński szarlatan”) i jego odrazy do kiepskich tłumaczeń („*istnieje kilka angielskich przekładów Gogola — i są niestety dostępne dla studentów. Należałoby je wszystkie wycofać z bibliotek i spalić*”). Szczególnie drażniły Nabokowa złe przekłady Puszkina, którego zalicza wraz z Szeks-

pirem do największych poetów świata. Pewnego razu pani Wiera Nabokow powiedziała do męża: „To może sam przetłumaczyć byś 'Oniegina'?”. Po ośmiu latach pracy przekład był gotowy. I jaki przekład!

Wychodząc z założenia, że poezja jest zasadniczo nieprzetłumaczalna, Nabokow postanowił stworzyć dokładny angielski bryk do 'Oniegina'. To znaczy: tłumaczyć prawie dosłownie, zrezygnować z pretensji poetyckich, równoważników i upiększeń — a za to: zejść do korzeni słów, oddać ich pozycję w języku, stopień archaizacji, konotacje. Założeniem Nabokowa było, że 'Oniegin' pisany był już językiem lekko archaizowanym, a równocześnie pełnym zwrotów, żywcem przeniesionych z francuskiego (np. *szczęśliwyj tałant*, obco brzmiący po rosyjsku, jest kalką francuskiego *un talent heureux*, itp.) — i że zwroty takie należy oddawać przy pomocy archaicznie brzmiących w angielskim gallicyzmów, odpowiadających francuskim wzorom rosyjskich zwrotów Puszkina. W tym celu m.in. przeczytał całą francuską literaturę, którą mógł być czytać Puszkina — szczególnie francuskie tłumaczenia Byrona z owych czasów.

Mały przykład tej metody: Nabokow przełożył puszkiniowskie *dostojno starych obieżan* jako „*worthy of old sapajous*” (rzadki gallicyzm, synonim *monkey* i *ape*); jeden z krytyków przytoczył to jako przykład rzekomo niepotrzebnego udziwniania. W swej replice Nabokow powołał się na list Puszkina do brata (— „*dobrze znany każdemu czytelnikowi Puszkina*” — jak nie omieszkał zaznaczyć) — napisany po francusku, jesienią 1822 roku, w Kiszyniowie, w którym jest zwrot: *digne d'un vieux sapajou*...

Każde słowo w przekładzie Nabokowa zostało przetłumaczone z uwzględnieniem tego rodzaju subtelności. Nic dziwnego, że przekładowi towarzyszą 2 tomy komentarza — „Himalaje krytyki filologicznej”, jak to określono — *plus* dwa appendixy, z których każdy by mógł być pracą doktorską (o na wpół legendarnym afrykańskim przodku Puszkina i o prozodii poematu) oraz niesłychanie precyzyjny indeks. Całość ukazała się w 4 tomach, nakładem Bollingen Foundation w New Yorku w 1964 roku.

Cokolwiek można sądzić o metodzie przekładowej Nabokowa, dzieło to jest obowiązkową lekturą puszkiniologiczną i ubolewać należy, że wszędzie tam, gdzie z powodów politycznych Nabokow jest *nonperson*, jego „Oniegin” pozostaje *nonbook*.



Komentarz Nabokowa jest lekturą samą dla siebie, ponieważ ta orgia erudycji nie jest pozbawiona nabokowowskiego *human* (zdaniem niektórych: *inhuman*) *touch*. Osobiste zdanie komentatora wyrażane jest tam ostro i barwnie: „*głupia opera Czajkowskiego...*”, „*Dostojewski — przechwalony, sentymentalny romansopisarz XIX-wieczny...*”, etc. Praca nad komentarzem nasunęła mu pomysł nowej formy literackiej, którą wykorzystał w przedziwnym „*Bładym ogniu*” (*Pale Fire*, 1962).

Jest to powieść w formie krytycznego opracowania fikcyjnego rękopisu poetyckiego: składa się z uczonego (i niesłuchanie zabawnego, jak większość powieści Nabokowa) wstępu rzekomego wydawcy, poematu pt. „*Błady ogień*” oraz niezliczonych przypisów, z których wyłania się bardzo dziwna historia.

Wydawcą jest bohater powieści, niejaki Charles Kinbote — emigrant, esteta i pedzio w jednej osobie, który został profesorem w małym *college*’u amerykańskim. Zamieszkuje dom, wynajęty od innego profesora — prawnika i sędziego — który wyjechał z rodziną do Europy. W sąsiednim domu mieszka sławny poeta amerykański starszego pokolenia, John Shade. Kinbote, który podziwia jego twórczość, dość nachalnie narzuca mu swe towarzystwo i zrezygnowany Shade odbywa z nim niekiedy spacer po okolicy. W ich trakcie Kinbote opowiada mu o swym kraju rodzinnym — jest nim fantastyczna *Zembla*, nordycki półwysep, żywcem przeniesiony z niedokończonej powieści *Solus Rex*. Opowieści Kinbote’a nie są jedynie przejawem tęsknoty — chciałby on stworzyć za pośrednictwem Shade’a, jak gdyby indukcyjnie, poemat o Zemblu i jej obalonym przez rewolucję i zbiegłym za granicę królu, Karolu Ukochanym. Udzielona półgębkiem informacja poety, że zaczął pisać poemat, elektryzuje Kinbote’a niesłuchanie — jest pewien, że będzie to ten właśnie jego utwór, przetworzenie jego opowiadań. Pod wieczór dnia, w którym poemat jest na ukończeniu, Shade odwiedza swego sąsiada; przechadzają się obaj po ogródku Kinbote’a, gdy nagle przy furtce wyrasta postać dziwnie wyglądającego mężczyzny i padają strzały — śmiertelnie ranny Shade umiera. W zamieszaniu (schwytywanie mordercy, rozpacz wdowy) pierwszą troską Kinbote’a jest zabezpieczyć „swoj” poemat; siłą niemal porywa kartki z brudnopisem i niezwłocznie wyjeżdża do nienazwanego „bezpiecznego schronienia”, by opracować tekst i komentarz. (Należy pamiętać, że o wszystkich tych wypadkach dowiadujemy się z tego właśnie komentarza). Komentarz jest niezbędny, bowiem w poemacie, który jest filozoficzną refleksją nad własnym życiem Shade’a, nie ma o

Kinbote'ie ani wzmianki; raz wspomniana jest *Zembla*, ale jest to tylko cytata z Aleksandra Pope'a. Kinbote jest strasznie zawiedziony, nie traci jednak nadziei, że jego opowieść *jest* w jakiś sposób zawarta w „Bładym ogniu”, choć w bardzo zawoalowanej formie. Stąd szaleńcze ekskursy etymologiczne, szukanie napomknęć i aluzji — i jego własna historia rozrasta się coraz bardziej. To on jest zbiegłym królem Zemбли, to za nim ekstremistyczna partia „Cieni” — wspierana przez ościenne mocarstwo o nazwie *Sosed* — rozesłała agentów, by go zamordować; to właśnie jeden z nich wyszedł trop w Europie, przyjechał do Ameryki, odnalazł adres i przez pomyłkę zastrzelił Shade'a. Więc Kinbote musi się dalej ukrywać — choć otoczenie ma go za pomyłkę i tłumaczy bieg zdarzeń inaczej: nieobecny właściciel domu Kinbote'a był przez wiele lat sędzią i m.in. spowodował zamknięcie w domu wariatów pewnego morderczego mania; maniak uciekł i chcąc się zemścić, podkradł się do domu sędziego — i strzelił do przypominającego go sylwetką Shade'a.

W streszczeniu nie sposób oddać nawet cienia misternej, tragikomicznej gry trzech rzeczywistości: poematu Shade'a, fantastycznej lecz niesłychanie przekonywującej „przeszłości” Kinbote'a i wyłaniającej się spoza nich tragedii emigranta nazwiskiem Botkin (skąd anagram: Kinbote), który został w Ameryce belfrem i dostał bzika. *Mon zemblable, mon frère...!*



Ada czyli *namiętność* — czyli *Ulisses* i *A la recherche du temps perdu* Władimira Nabokowa. O tej powieści będzie się pisało (pewnie już się pisze) monografie i dysertacje. Joyce oczekiwał od swych czytelników, że poświęcą całe życie na studiowanie jego dzieła. Nabokow nie oczekuje — uważa to za samo przez się zrozumiałe. Nie idąc jednak tak daleko, zanurzając się jedynie w powierzchniowych warstwach tej powieści, doznaje się ogromnej przyjemności.

Ada jest olbrzymich rozmiarów baśnią. Dzieje się w świecie o nazwie Antyziami, na którym ziemską historią potoczyła się inaczej. Tatarzy nie zostali pobici w 1380 na Kulikowym Polu i ich imperium przetrwało; masy Rosjan zostały przez cieśninę Beringa zepchnięte do Ameryki Północnej i potomkowie ich żyją w „amerosyjskiej” prowincji 'Estocji', mniej więcej na obszarze dzisiejszej Kanady. W drugiej połowie XIX wieku,

kiedy zaczyna się powieść, Anglia sięga od Riwiery do Skandynawii; Bałkany i Indie stanowią protektorat anglo-amerykański; poza tym istnieje Tatara — „*niezależne inferno, rozciągające się pomiędzy Bałtykiem, Morzem Czarnym i Oceanem Spokojnym, niedostępne dla turystów*”. Przypomina się Parnicki.

Ada obejmuje sto lat historii zamożnej „amerykańskiej” rodziny (powieść poprzedza szczegółowe drzewo genealogiczne), w której stylu życia nietrudno rozpoznać przedrewolucyjny świat autora. Jest napisana w formie pamiętnika niejakiego Dr. Ivana (Vana) Veena, psychologa, profesora, autora traktatu o czasie, który opisuje swą miłość do „kuzynki” (a naprawdę siostry) Ady Veena.

Ze względu na zwięzłość posłużę się opisem powieści pióra A. Appela⁴.

„Opowiedziana przeważnie w trzeciej osobie 'Ada' dzieli się na 5 części. Cz. I zajmuje prawie pół powieści i opowiada szczegółowo młodość Vana, jego podróże i kazirodczy romans z Adą w arkadyjskim Ardis Hall, wspaniałym majątku jego wuja. Ból z powodu niewierności Ady okazuje się twórczy i pod koniec cz. I Van 'donasza' swoją pierwszą książkę. Cz. II kończy się opuszczeniem Ady przez Vana, pod wpływem błagań jego ojca. W cz. III po wielu perypetiach miłosnych Ada wychodzi za mąż i Van traci ją na 17 lat, aby odzyskać ją ostatecznie w 1922 roku w cz. IV, w czasie gdy pracuje nad swą książką 'Struktura czasu'. Cz. V, rodzaj kody, ukazuje ich razem, w niewielkim otoczeniu, obchodzących 97-e urodziny Vana, i stanowi faktycznie zakończenie pamiętnika, który ma zostać opublikowany pośmiertnie. W chwili gdy czytamy 'Adę', Ady i Vana nie ma już na świecie...”. [...]

Może się z tego wszystkiego wydawać, że *Ada* jest nudną piłą. W rzeczywistości jest odwrotnie: „odmieniony” świat jest tu — między innymi — olbrzymim żartem, inkrustowanym okrucami krzywego zwierciadła. Pierwsze zdanie powieści: „Wszystkie szczęśliwe rodziny są mniej lub bardziej odmienne; wszystkie nieszczęśliwe są mniej lub bardziej podobne do siebie” — jest parodią złego tłumaczenia *Anny Kareniny* i cała książka skrzy się aluzjami literackimi, żartami językowymi i pastiszami (*Ciotka Kitty* [...] wyszła za bankiera *Obolenskiego*, po rozwodzie z tym okropnym dziwką *Liówką Tołstojem*, pisarzem”; etc), nie zamieniając się jednak w maszynkę do robienia dowcipów.

4. „Ada Described”; *Tri-Quarterly*, 17, Winter 1970; str. 160-186.

Choć Nabokow programowo odżegnuje się od „idei”, w *Adzie* chodziło mu o ucieleśnienie swej filozoficzno-artystycznej koncepcji rzeczywistości bez czasu. Nie darmo Van Veen pisze traktat o czasie; cała *Ada* wyrasta z intuicji (niemal kantiańskiej), że czas jest tylko formą naszego odbioru rzeczywistości. Myśl ta została sformułowana już w „Darze”:

„Nasze mylne odczucie czasu jako pewnego rodzaju przyrostu jest konsekwencją skończoności naszego istnienia, które dlatego, że znajdujemy się stale na poziomie teraźniejszości, implikuje przesuwanie się z wodnistej otchłani przeszłości w powietrzną otchłąń przyszłości. W ten sposób istnienie jest wiecznym przetwarzaniem przyszłości w przeszłość — procesem z natury swej złudnym — niczym więcej, jak odzwierciedleniem przemian materialnych, które w nas zachodzą. [...] Teoria dla mnie najbardziej pociągająca — że czasu nie ma w ogóle, że wszystko jest teraźniejszością istniejącą jak blask na zewnątrz naszej ślepoty — jest hipotezą tak samo beznadziejnie skończonej natury jak wszystkie pozostałe. 'Zrozumiesz, gdy będziesz duży' — to rzeczywiście najmądrzejsze słowa jakie znam”. [...]

Ada jest realizacją tej koncepcji artystycznej. Promieniującym centrum baśni jest pozaczasowa miłość, wokół której skupiają się akcydensy życiowe bez chronologii, a ściślej — o chronologii odrealnionej, pozbawionej ciężaru przez zmianę współrzędnych rzeczywistości. Ardis Hall! — „ardis” znaczy po grecku „grot strzały” — i nietrudno dopatrzeć się tu strzały z paradoksu Zenona: poruszającej się i spoczywającej w miejscu równocześnie.



Podsumowanie? Tak jak przymiotniki nie zastępują rzeczowników, tak opis nie zastępuje samej rzeczy. Chciałem początkowo zatytułować ten szkic „Zaproszenie do Nabokowa”. Brzmi to pretensjonalnie, ale podtrzymuję samo zaproszenie. Bo to jest nowy obszar w literaturze.

Dobrze się składa, że szkic ten może ukazać się w 75-tą rocznicę urodzin Nabokowa, ale nadarza się jeszcze jedna okazja: niedawno ludzie rządzący Rosją wypędzili z niej kolejnego wielkiego pisarza, Sołżenicyna. Skłania to do refleksji na temat: pisarz a emigracja.

Casus Nabokowa wystarcza do zdezawuowania komunatu o „automatycznej śmierci pisarskiej na emigracji”, który napała taką *Schadenfreude* wszystkich biorących udział w niewi-

dzianej od czasów stalinowskich nagonce na Sołżenicyna. Warto więc przytoczyć parę uwag o emigracji nieskorego do wypowiedzi politycznych Nabokowa. W dziesiątą rocznicę rewolucji październikowej, hucznie obchodzoną w Związku Sowieckim, Nabokow zaproponował (*Rul*, 18. 11. 1927) by emigracja również uczciła to jako rocznicę: wierności sobie, wolności i — pogardy!

„Dziesięć lat pogardy... Nie pogardzam zwykłymi ludźmi, robotnikiem Sidorowem, honorowym członkiem jakiegoś tam Kompompomu, ale tymi obrzydliwymi głupimi szalbierzami, którzy przerabiają rosyjskich prostaków w komunistycznych durniów, którzy robią z ludzi mrówki, nowy gatunek *Formica marxi var. lenini*. I nie mogę ścierpieć tej śmierdzącej drobno-mieszczańskim filisterstwem atmosferki, jaka otacza wszystko co bolszewickie. Filisterska nuda ziele z szarych płacht *Prawdy*, filisterska furia dźwięczy w politycznym jazgocie bolszewików, ich zakute łby napęczniały filisterską bzdurą. [...] Siła mojej pogardy tkwi w tym, że wyrażając ją, staram się nie myśleć o przelanej w dodatku krwi. I siła jeszcze jest w tym, że nie opłakuję, jak zrozpaczony mieszczech, straty majątku, domu, czy sztaby złota, za mało starannie ukrytej w kloziecie. [...]

Jesteśmy falą Rosji, która opuściła jej brzegi — jesteśmy rozproszeni po całym świecie, ale nie zawsze wędrujemy w rozpacz, nie zawsze nasza odważna tęsknota za ojczyzną przeskadza nam w cieszeniu się obcym krajem, wytworną samotnością wśród cudzoziemskiej, naelektryzowanej nocy, na jakimś moście, na jakimś placu, na jakimś dworcu... Winniśmy więc uczcić dziesięć lat wolności. Wolności, której zaznajemy, nie zaznać może żaden naród. W tej osobliwej Rosji, która nas niewidzialnie otacza, ożywia i krzepi, karmi nasze dusze, ozdabia nasze sny, nie ma innego prawa oprócz prawa miłości do niej, innego przymusu oprócz naszego sumienia. Możemy powiedzieć o niej wszystko, wszystko napisać, bo nie musimy niczego ukrywać i nie ma krępującej nas cenzury — jesteśmy wolnymi obywatelami naszych snów. Siłą naszego szeroko rozrzuconego państwa, naszego koczowniczego imperium jest jego wolność, i któregoś dnia będziemy wdzięczni ślepej Klio, że dała nam jej posmakować, że pozwoliła na emigracji zrozumieć do głębi i rozwinąć miłość do rodzinnego kraju”. [...]

Cóż tu dodać? Uderzająco trafne jest to przeciwstawienie wolności i filisterstwa. Filisterstwo to marzenie o świecie nie takim, jaki jest, lecz o świecie okrojonym, przyciętym na miarę.

Dlatego tyrania zawsze rodzi kołtuństwo. Dlatego filisterski banał: „*pisarzem można być tylko w swoim kraju*” w ustach rozpaczliwych miernot *stamtąd* brzmi zupełnie tak samo, jak apologia dobroczynnych skutków małżeństwa — w ustach pana Dulskiego.

1974

ZACHÓD

ORWELL JAKO KRYTYK LITERACKI

Dużą część spuścizny literackiej autora „Folwarku zwierzęcego” i „1984” stanowią recenzje, artykuły o literaturze i dłuższe eseje, poświęcone bądź poszczególnym pisarzom (Dickensowi, Charles Reade’owi, Kiplingowi, Mark Twainowi, Koestlerowi, Smollettowi, P.G. Wodehouse’owi i Gissingowi), bądź też formacjom lub gatunkom literackim (por. „Wewnątrz wieloryba”: o literaturze międzywojennej; „Tygodniki dla chłopów”: o piśmiennictwie masowym; „Raffles i Miss Blandish” i „Dobre złe książki”: o powieści popularnej; „Poezja nonsensu”: o limerykach i anonimowej twórczości humorystycznej). Czterotomowa antologia luźnej prozy Orwella pt. „Eseje, artykuły i listy George’a Orwella¹”, obejmująca cały okres jego działalności pisarskiej, tzn. lata 1920-50, zawiera ponad sto pozycji, które można zaliczyć do dziedziny krytyki literackiej i one to stanowią podstawę niniejszego szkicu. Orwell *nie* był fachowym krytykiem: mimo ogromnego czytania lektury jego świadczą, że dobierane były mniej lub bardziej przypadkowo, a żarliwość z jaką uczestniczył we współczesności sprawiała, że wypowiadając się na temat utworu z dowolnej epoki włączał go w krąg spraw, które uważał za ważne — czyli w praktyce pisał dość subiektywnie. Krytyki jego więcej mówią dzisiejszemu czytelnikowi o nim samym niż o ocenianych przezeń książkach i w tym właśnie ich niezwiérzała atrakcyjność.

1. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. (CEJL); Secker & Warburg 1968 oraz Penguin Books 1970 (i wznowienia). W cytatach podaję tom CEJL (cyfra rzymska) i numer pozycji w tomie (cyfra łacińska).

Wspomniane „wady” Orwella jako krytyka wymienił już w eseju „George Orwell jako polemista²” John Wain (profesor poezji na Uniwersytecie Oxfordzkim), pisząc:

„... [krytyka jego] jest rzeczywiście „amatorska” zarówno w złym jak i dobrym sensie. Traktował swoją krytykę literacką jedynie jako rozszerzenie zakresu codziennych działań. Lektura jest jednym z normalnych zajęć każdego, kto interesuje się światem, w którym żyje; skoro człowiek czyta, woli jedne książki od drugih, lub odwrotnie: nie lubi jednych bardziej niż innych; w tym wypadku też jest normalne, że pisze o nich artykuły. Artykuł o książce nie różni się w istotny sposób od artykułu o czymś innym. Takie było jego stanowisko. Niestety jest faktem, że krytyka literacka stanowi zawód, którego trzeba się nauczyć; *jest* specjalnością tak samo, jak specjalnością jest uprawianie historii; i czytelnik Orwella szybko przekonuje się, iż musi posiadać umiejętność tolerowania błędów, wynikłych z nieprzemyślenia dostatecznie głęboko natury krytyki literackiej. Jego amatorskie podejście umożliwiało mu mówienie jedynie o tym, na co zwrócił uwagę, i pomijanie wszystkiego poza tym; cechowało go typowe dla amatora przekonanie, że istotne w dziele sztuki jest to co on o nim myśli, a nie, czym jest ono samo w sobie”. [...]

Z pewnego punktu widzenia opinia ta jest słuszna. Chociaż Orwell sam określał idealnego krytyka jako człowieka, który „*potrafi traktować dzieło sztuki jako coś wartościowego samo przez się*” i zrywał się na wężycieli ideologii, dla których utwór „*jest dobry tylko wówczas, gdy autor wygłasza właściwe kazanie*”, i on bardziej rozważał książki jako dokumenty, niż *Dinge an sich*. Nie oznacza to jednak, że poprzestawał na przyczepianiu etykiet i stawianiu stopni: jednym z uroków jego pisarstwa jest właśnie wielostronność osądów, utrudniająca nie raz dopatrzenie się jakiejś globalnej oceny danego dzieła. Krytykę Orwella należałoby właściwie określić jako publicystykę literacką i ta hybryda terminologiczna uwypukla pewnego rodzaju paradoks, zawarty w samej idei pisania o pisaniu. Z jednej strony wymaga się od krytyki bezstronności w prezentacji obcego dzieła, czegoś w rodzaju fachowego oprowadzenia po zakamarkach beczasowo istniejącej konstrukcji, z drugiej zaś: umiejscowienia dzieła w pejzażu, czyli tradycji, i wykazania,

2. „George Orwell as a Writer of Polemic”, w: *George Orwell. A Collection of Critical Essays*. Ed. R. Williams; Prentice-Hall, Inc. 1974.

jak i czym łączy się ono z przeszłością i teraźniejszością. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z postulatem oglądu, rozbioru („krytyka” to semantycznie — *via francuską critique* — „analiza”), w drugim — urelatywnienia, porównania, hierarchizacji, czyli tak czy inaczej odwołania się do jakichś kryteriów. Kryteria te, jeśli mają być stosowane systematycznie i rzetelnie, muszą być wynalezione przez krytyka, gdyż inaczej spadnie nań odium „jałowości” i „pasożytnictwa”. Tu jednak czeka już prof. Wain — lub inny profesor — z zarzutem subiektywizmu i amatorstwa. Tak źle i tak niedobrze. Ponieważ jednak paradoksy w sensie ścisłym są jedynie własnością wadliwie zbudowanych systemów dedukcyjnych, a krytyka jest działalnością empiryczną, wyjściem jest kompromis. Gatunek określony jako „publicystyka literacka” jest takim właśnie kompromisem, a kolejność terminów w jego nazwie odpowiada preferencjom Orwella: na pierwszy plan wysuwają się jego kryteria i jego koncepcja zadań literatury, a reszta, tzn. opis, pozostaje na planie dalszym, można by rzec: do sprawdzenia w podręczniku danej epoki i danej literatury.

Literacki ideał Orwella można określić jako *subiektywny realizm*. Dwa cytaty (myśl w nich zawarta powtarza się w krytyce Orwella bardzo często) uwypuklą, o co w tym pojęciu chodzi.

Porównując opowiadania E.A. Poe („...są prawdziwe w obrębie pewnego systemu odniesienia, trzymają się reguł swego dziwnego świata, jak japoński drzeworyt”) i niesamowitą powieść Julien Greena *Minuit* („...co w niej natychmiast uderza to to, że nie widać żadnego powodu dlaczego opisane wypadki miałyby się zdarzyć... nie ma w niej żadnej emocjonalnej sekwencji”) Orwell konkluduje: „Wydaje się więc, że posiadanie „prawdy” jest dla pisarza rzeczą mniej ważną niż szczerłość intelektualna. ... [Autor] potrzebuje też talentu. Ale talent, jak się zdaje, jest sprawą zdolności *przejęcia się*, rzeczywistej *wiary* w swe przekonania, niezależnie od tego czy są one prawdziwe czy fałszywe³”.

I drugi cytat: „Powieściopisarz jest przede wszystkim opowiadaczem [*story teller*] i można być bardzo dobrym opowiadaczem (*vide np. Trollope, Charles Reade, Somerset Maugham*), nie będąc w ścisłym tego słowa znaczeniu „intelektualistą”⁴”.

3. *In Defence of the Novel*, 1936; I, 91.

4. *Inside the Whale*, 1940; I, 164.

Na pozór ten drugi element orwellowskiego „realizmu” zwięża zakres literatury do form narracyjnych jedynie, ale — pomijając przekonanie Orwella, że nawet bardzo impresyjna poezja (np. T.S. Eliota) posiada zawsze rodzaj *story*, którą można opowiedzieć lub streścić — narracja nie jest jego zdaniem celem dla siebie, lecz wehikułem dla wrażeń, nie dających się wypowiedzieć wprost. Sens tej koncepcji najlepiej oddaje fragment artykułu „Nowe słowa”, w którym to artykule Orwell zastanawia się nad nieprzystawalnością słów do uczuć:

„...niewerbalna część... umysłu jest... jego najważniejszą częścią, ponieważ stanowi źródło wszelkich *motywów*. Wszystkie sympatie i antypatie, wszystkie wrażenia estetyczne, wszystkie koncepcje dobra i zła (a odczucia moralne i estetyczne i tak nie dają się wzajemnie odseparować) pochodzą z uczuć, które w powszechnym mniemaniu są subtelniejsze od słów. Gdy człowiek pyta „dlaczego robisz to a to, albo dlaczego nie robisz tego a tego”, jest się zawsze świadomym, że *prawdziwego* motywu nie da się ująć w słowa, nawet jeśli nie ma się zamiaru celowo go ukrywać; skutkiem czego człowiek wyjaśnia swe postępowanie mniej lub bardziej nieszczerze. Nie wiem, czy każdy się z tym zgodzi, faktem też jest, że pewni ludzie nie zdają sobie sprawy jak wpływa na nich ich życie wewnętrzne ani nawet, że w ogóle mają jakieś życie wewnętrzne. Zaobserwowałem, że wielu ludzi nigdy nie śmieje się gdy są sami i sądzą, że jeżeli człowiek nie śmieje się gdy jest sam to jego życie wewnętrzne musi być dość ubogie. Niemniej, każdy poszczególny człowiek posiada życie wewnętrzne i jest świadom faktycznej niemożności zrozumienia drugich i bycia zrozumianym samemu — krótko mówiąc, astronomicznej izolacji, w jakiej żyją ludzkie istoty. Cała niemal literatura jest próbą wyrwania się z tej izolacji drogami pośrednimi, z uwagi na to, że środki bezpośrednie (wyrazy w ich dosłownych znaczeniach) są niemal całkowicie bezskuteczne.

Twórczość „zmyśleniowa” jest rodzajem atakowania ze skrzydła pozycji, które frontalnie są nie do zdobycia. Pisarz, pragnący wyrazić coś, co nie jest zimno „intelektualne” niewiele może zdziałać posługując się wyrazami w ich znaczeniu dosłownym. Uzyskuje swój efekt — jeśli go uzyskuje — używając słów zmyślnym, okrężnym sposobem, opierając się na ich kadencjach i tak dalej, podobnie jak mówiąc polegałby na tonie i geście... Weźmy jako przykład powieść, nawet powieść, która na pozór nie ma nic wspólnego z życiem wewnętrznym — to, co się nazywa „zwykłym opowiadaniem”. Weźmy *Manon*

Lescaut. Po co autor wymyśla taką długą bujdę o niewiernej dziewczynie i wykolejonym księdzu? Ponieważ miał pewne odczucie, wizję, czy jak to nazwać, i wie, zapewne z doświadczenia, że nie ma sensu próbować przekazania jej innym opisując ją tak, jak można opisać langustę w podręczniku zoologii. Natomiast *nie* opisując jej, zmyślając coś innego (w danym wypadku powieść awanturniczą: w innej epoce wybrałby inną formę) może przekazać ją lub jej część⁵”.

Uboczną, „naddaną” wartością literatury jest zjawisko spotkań ludzi i poglądów nieoczekiwanych, tzn. niemożliwych lub absurdalnych w świecie realnym. W tym wypadku: Orwella i Witkacego! „Narracja” w koncepcji Orwella odgrywa bowiem rolę bardzo podobną do tej, jaką Witkiewicz wymarzył sobie w Czystej Formie: znaku, symbolu stanu duchowego, przenoszącego nieopisywalne uczucia z autora na czytelnika (lub widza). Różne były tylko kierunki, w których szli na poszukiwanie tego idealnego medium. Witkacy reagował na sfalszowany, skonwencjonalizowany realizm pozytywistyczny radykalnie, uciekając w nonsens, w romantyczny paradoks: im mniej rzeczywistości zewnętrznej, tym więcej wewnętrznej. Trzeźwiejszy Orwell, wychowany na dziewiętnastowiecznej powieści angielskiej, choć bez przesadnych złudzeń („w wiktoriańskiej Anglii nie ma postaci literackich odpowiadających Flaubert’owi, Baudelaire’owi, Gautier i wielu innym. Dla angielskiego pisarza w okresie średniowiktoriańskim książka to było częściowo coś, co przynosiło pieniądze, a częściowo sposób na wygłaszanie kazań”), nie chciał wylewać dziecka z kąpielą.

Nie miał też młodopolskiego przekonania Witkacego o wyższości doznań artysty nad przeżyciami zwykłego śmiertelnika. Artysta to dla Orwella przede wszystkim ktoś, kto *umie* opowiadać i postulowana szczerłość emocjonalna jest dlań raczej środkiem technicznym, podnoszącym jakość przekazu, a nie treścią. Treść — jak sugerują liczne jego teksty — uważał za niezmienną: los ludzki, codzienny *horror* życia. Najwyższą pochwałą w jego ustach (czy raczej: pod jego piórem) było to, co powiedział (a raczej: napisał w liście do znajomej) na temat Joyce’a: że przyjemność czytania go płynie nie z poczucia zrozumienia co autor mówi, a odwrotnie, stąd że czytelnik *czuje się zrozumiany*.

Jego wizja świata była dość posępna. Na poziomie indywidualnym wyznaczał ją nie tyle „tragizm” i inne wzniosłe poję-

5. *New Words*, 1940; II, 1.

cia, a raczej odraza do wszawości powszedniej; cytując popularną, niemal właskotkową miniballadę:

Salomon Grundy:
w poniedziałek zrodzony,
we wtorek ochrzczony,
w środę ślub,
w czwartek chory,
w piątek gorzej,
w sobotę trup,
w niedzielę grób.
I to już koniec Salomona Grundy.

dorzucił: „Ponura historia, ale uderzająco podobna do mojej i waszej⁶”. Uważał, że „życie, zwyczajne codzienne życie składa się w znacznie większym stopniu z okropności, niż powieściopisarze skłonni są to zazwyczaj przyznawać” i cenił np. Henry Millera (zwłaszcza jego „Zwrotnik Raka”) za bezlitosną dokładność w opisie sytuacji upokarzających, obrzydliwych i trywialnych. Dla kontrastu warto porównać jego ocenę tematyki Housmana (średniej rangi poety angielskiego z początku tego wieku): „...wszystkie jego tematy są młodzieżowe [*adolescent*] — morderstwo, samobójstwo, nieszczęśliwa miłość, przedwczesna śmierć. Wszystkie dotyczą prostych, wyraźnych nieszczęść mających sprawiać wrażenie, że człowiek staje wobec „najgłębszych faktów” życia...”.

Na „poziomie społecznym” jego ocena współczesności — na długo przed pierwszym zarysem „1984” — została chyba najlepiej wyrażona w zakończeniu recenzji książki Arthura Koestlera „Testament hiszpański”:

„Jedynie wyraźne alternatywy to: albo rozwalać w proch i pył domy mieszkalne, rozrywać ludzi na strzępy i wypalać w dzieciach dziury odłamkami bomb zapalających, albo dać się sprowadzić do stanu niewolnictwa przez ludzi bardziej skłonnych robić te rzeczy niż my; jak dotąd nikt jeszcze nie zaproponował innego praktycznego wyjścia⁷”.

A równocześnie: „*śmierć kończy wszystko*”. Orwell był człowiekiem głęboko niewierzącym. Nie w znaczeniu „wojującego ateizmu” — bo ten, jak każda ortodoksja, starająca się narzucić innym własne poglądy („*spiritual bullying*”) był obcy

6. *Nonsense Poetry*, 1945; IV, 13.

7. rev.: *Spanish Testament*, by A. Koestler; 1938; I, 111.

jego postawie, wręcz „młodzieżowy” — lecz w tym sensie, iż nie potrafił sobie wyobrazić, by człowiek duchowo dojrzały mógł naprawdę oczekiwać jakiejkolwiek formy pośmiertnej egzystencji. Uważał, że rozwój świata — w każdym razie świata cywilizowanego — w ciągu ostatnich 100-200 lat jest w dużym stopniu wynikiem załamania się tej wiary i braku jakiegokolwiek substytutu na serio. „*Prawdziwym problemem naszych czasów jest odnowienie poczucia absolutnego dobra i zła w sytuacji, w której przekonanie na którym poczucie to było oparte — mianowicie przekonanie o indywidualnej nieśmiertelności — zostało zniszczone. Wymaga to wiary, która jest czymś odmiennym od łatwowierności*”⁸.

Tą wiarą była dlań w istocie akceptacja świata takim jakim jest, *plus* „zwyczajna ludzka przyzwoitość”. Jest to wyraźnie widoczne w jego sympatiach i antypatiach literackich. W komentarzu na temat „Pustelni parmeńskiej” Stendhala zauważył:

„W przeciwieństwie do ludzi w życiu realnym, główne postaci [tej powieści] są duchowo uczciwe. ...Człowiek zmuszony jest wierzyć nie tylko, że księżna Sanseverina jest lepsza od zwyczajnej „dobrej” kobiety, ale także, że ona sama *jest* dobrą kobietą, mimo paru drobniactw w rodzaju morderstwa, kazi-rodztwa, etc. Ona i Fabrycy i nawet Mosca są niezdolni do postępowania *podle*, rzecz która nie liczy się w ogóle w judeo-chrześcijańskim schemacie moralności. Jak paru innych powieściopisarzy pierwszej rangi, Stendhal odkrył nowy rodzaj wrażliwości. Jest głęboko uczuciowy i całkowicie dorosły, i być może ta nieprawdopodobna kombinacja stanowi o jego szczególnym uroku”⁹.

Uwaga o „drobniactwach” jest oczywiście typowo orwellowską butadą, ale refleksja na temat potocznej moralności rzekomo-religijnej jest na serio. Orwell nie miał sympatii do skodyfikowanych wiar, szczególnie katolicyzmu (który pod koniec lat dwudziestych był w Anglii snobistyczną modą, podobnie jak obecnie marksizm na Zachodzie). Nie bardzo wierzył w szczerłość jego wyznawców („*system zmuszający człowieka do wierzenia w absurdy*” i „*nie można być równocześnie katolikiem i dorosłym*”), a rozważane *in abstracto* systemy religijne zdawały mu się ufundowane na rzeczy, której organicznie nie cierpiał: na hedonizmie. Uważał, że świadome dążenie do zbawienia, rozumianego jako rodzaj bezczasowego szczęścia, jest

8. *As I Please*, 3 March 1944; III, 24.

9. rev.: *Stendhal*, by F. C. Green; I, 156.

celem mało ambitnym, nieomal podłym. Trwanie bez akcji, czyli bez czynnej i rozszerzającej się świadomości było dlań czymś podobnym do śmierci, a w każdym razie krokiem ku niej. Myśl, że „*jakkolwiek złe jest życie — śmierć jest gorsza*” przewija się ciągle przez jego uwagi zarówno na temat sytuacji realnych jak i książek. Uwielbiał Dickensa i Swifta za bogactwo szczegółów właśnie, za barwność, nawet jeśli była ona tylko mozaiką odcieni szarości, ale ganił ich za ich ideały „pozytywne”; Dickensowi zarzucał, że punktem dojścia jego powieści było „promienne nieróbstwo” bohaterów, którzy po przewyciężeniu tysięcy komplikacji osiadali w domeczku z żoneczką (i w miarę możności w pobliżu rodziców i teściów) i *nie* już od życia nie wymagali; zaś ideał społeczeństwa koni-Houyhnhnm’ów w „Podróżach Guliwera” — wzięty na serio — mógłby wzbudzać przerażenie:

„Swift zaleca po prostu odmowę życia, usprawiedliwiając ją tym, że „Rozum” polega na odrzuceniu ludzkich instynktów. Houyhnhnm’owie, stworzenia bez historii, żyją — pokolenie za pokoleniem — ostrożnie, utrzymując swą liczebność stale na tym samym poziomie, unikając namiętności, nie chorując, umierając obojętnie, wychowując swe młode w tym samym duchu — i wszystko to po co? Po to, by ten sam proces mógł trwać bez końca. Poczucie, że życie tu i teraz jest warte życia, lub że mogłoby stać się go warte, lub że coś trzeba poświęcić na rzecz jakiegoś przyszłego dobra — wszystko to jest nieobecne¹⁰”.

Z dokładnie tych samych powodów Orwell odrzucał totalitaryzm, już nie tylko jako system powodujący śmierć i cierpienie w trakcie dochodzenia do swego celu, lecz właśnie z punktu widzenia celu. W recenzji „Mein Kampf” — bo i taką napisał, w marcu 1940 — zastanawia się nad celem Hitlera:

„Wyobraźmy sobie, że można by urzeczywistnić program Hitlera. To co on przewiduje, za jakieś sto lat, to statyczne państwo 250 milionów Niemców z mnóstwem „przestrzeni życiowej” (tzn. ciągnące się gdzieś po Afganistan czy okolice), koszarne bezmózgie imperium, w którym z zasady nic się nie dzieje oprócz trenowania młodych ludzi na żołnierzy i nieustannego rodzenia świeżego mięsa armatniego¹¹”.

Akceptacja życia była więc dlań akceptacją różnorodności, nowości, nieprzewidywalności świata. Literatura była zwierciadłem tej akceptacji, zwierciadłem utrwalającym i intensyfi-

10. *Politics vs. Literature: An Examination of „Gulliver’s Travels”*, 1946; IV, 57.

11. rev.: *Mein Kampf*, by A. Hitler; 1940; II, 2.

kującym „picie życia”, będące w istocie świadomością rosnącej świadomości. Orwell zdawał sobie sprawę z trudności pogodzenia natury kontemplatywnej, predestynowanej do smakowania tego poczucia wzrostu, i natury realnie aktywnej, zdolnej do wmieszania się w chaos rzeczywistości i naprawę się z nim borykającej. Przypuszczalnie myśląc o sobie napisał o Stendhalu: „*jest oczywiste, że jak wszyscy ludzie wrażliwi uważał akcję za rzecz nudną*”; pisząc o autorach, zajmujących się tematyką egzotyczną, niejednokrotnie powtarzał to, co napisał we wstępie do krótkiej recenzji ze wspomnień malajskich pewnego Duńczyka:

„Mówiąc najogólniej, nikt kto jest zdolny do oddania atmosfery krajów tropikalnych nie ma ochoty pozostawać tam dostatecznie długo, by ją w siebie wchłoniąć. Stąd rzadkość dobrych powieści o Dalekim Wschodzie, które mogą być pisane tylko przez ludzi w pewnym sensie odbiegających od normy, jak Józef Conrad¹²”.

Ten pewnego rodzaju paradoks literatury, dysjunkcję: albo zdolność do zdobywania doświadczenia życiowego, albo zdolność do korzystania z niego podkreślał Orwell często, zarówno w odniesieniu do autorów jak i postaci w ich utworach. Conrad, Kipling („*który był tylko pół-cywilizowany*”), Jack London („*zdolny do uchwycenia natury faszyzmu [w utopii „Podkuty obcas”, 1907], bo sam miał w sobie żyłkę faszystowską*”) — wszystko to byli ludzie „odbiegający od normy”. Anomaliczność Conrada wynikała oczywiście z jego nie-angielskiego pochodzenia i wychowania:

„Romantyzm Conrada, jego umiłowanie pięknego gestu i samotnego Prometeusza walczącego z losem są również czymś nie-angielskim. Miał pogląd na świat europejskiego arystokraty i wierzył w istnienie „angielskiego gentlemana” w okresie, kiedy ten typ był już wymarły od dwóch pokoleń. Wskutek tego tworzył stale postaci łączące w sobie zdolność do przygód i zdolność do gustowania w nich tak, jak to jest niemożliwe w realnym życiu. „Lord Jim” na przykład jest jako całość absurdem, mimo wspaniałych fragmentów opisujących tonięcie statku...

Inną korzyścią, jaką Conrad wyciągnął ze swego europejskiego wychowania to dobre zrozumienie polityki konspiracyjnej. Miał, często wyrażany, wstręt do anarchistów i nihilistów, ale miał też dla nich rodzaj zrozumienia, ponieważ był Pola-

12. rev.: *Zest for Life*, by J. Wöller; 1936; I/87.

kiem — reakcjonistą w polityce wewnętrznej być może, ale buntownikiem wobec Rosji i Niemiec¹³”.

Słowo „buntownik” jest oczywiście komplementem w ustach Orwella („*nikt jeszcze nie napisał dobrej powieści wychwalającej Inkwizycję*”), nie tylko jako symbol dążenia do zmiany świata, ale przede wszystkim jako antyteza kwietyzmu i hedonizmu. Pokusa spoczęcia na pół-laurach, niedoprowadzenie do końca linii zaznaczonej we wcześniejszych utworach, to też była rzecz, którą dezaprobował, jak świadczy choćby podtytuł eseju o Marku Twainie: „Licencjonowany błazen”. „Człowiek, który mógł stać się rodzajem rustykalnego Woltera został naczelnym mówcą bankietowym świata, czarującym zarówno dowcipami jak i umiejętnością wywoływania w *businessman*’ach poczucia, że są publicznymi dobroczyńcami” — brzmiała jego opinia.

To co napisałem dotychczas może wywołać wrażenie, że i Orwell oceniał utwory wyłącznie, czy choćby głównie według jakości zawartego w nich kazania. Tak nie było, choć Orwell zdawał sobie sprawę z trudności oddzielenia wrażenia estetycznego od *message*’u. W cytowanym już szkicu o Swifie zaatakował ten problem wprost:

„Często mówi się, w każdym razie czynią to ludzie, którzy przyznają, że treść jest ważna, iż książka nie może być „dobra”, jeśli wyraża oczywiście fałszywy światopogląd. ...To [stwierdzenie] pomija fakt, że ...najlepsze książki dowolnej epoki zawsze pisane były z kilku punktów widzenia, z których jedne były bardziej oczywiście błędne niż drugie. W tym zakresie w jakim pisarz jest propagandystą, jedyną rzeczą jakiej można od niego wymagać jest aby naprawdę wierzył w to co mówi, i aby to coś nie było uderzająco idiotyczne. ...Poglądy autora winny być w zgodzie z normalnością, w medycznym znaczeniu tego słowa, i z ciągłością myślową: poza tym oczekujemy od niego tylko talentu, który jest prawdopodobnie tylko inną nazwą przekonania. ...Trwałość „Podróży Guliwera” pokazuje, że jeśli stoi za nim siła przekonań, pogląd na świat, który z trudem zdaje egzamin normalności, wystarcza do stworzenia wielkiego dzieła sztuki”.

Wiadomo, jak czuł był Orwell na jakość języka: uważał wręcz, że perwersja myślowa objawia się zawsze w perwersji gramatycznej i semantycznej. Oczywiście przenosił też tę wra-

13. rev.: *The Nigger of the Narcissus*, et al., by J. Conrad; 1945; III, 104.

liwość do krytyki literackiej: chwalił H. Millera za rytmiczność frazy, Kiplinga za umiejętność tworzenia zwartych, obrazowych skrótów (charakterystycznie pochwała nie była samym miodem: „*mnóstwo taniego kolorytu wpakowanego w parę słów: 'sosna i palma', 'na wschód od Suez', etc.*”), ale — jak zwykle — podporządkowywał (mówiąc uczenie) funkcję estetyczną języka funkcji komunikacyjnej. Język w literaturze był dlań tylko sługą obrazu czy narracji. W szkicu o Gissingu, którego bardzo cenił, napisał:

„Styl jego jest okropny, ale nie popełnia błędów, które się naprawdę liczą. Jest zawsze jasne co chce powiedzieć, nigdy nie „pisze na efekt”, wie jak utrzymać równowagę pomiędzy *récit* a dialogiem i jak uczynić dialog prawdopodobnym, nie stwarzając równocześnie zbyt dużego kontrastu z otaczającą go prozą¹⁴”.

Afektowany, snobistyczny żargon „na efekt” był dlań płachtą na byka. O esejach Henry Millera, pomieszczonych w zbiorze „*The Cosmological Eye*”, napisał — mimo sympatii dla autora — co następuje:

„Jednym z *tricków* Millera jest stałe używanie apokaliptycznego języka, skrapianie każdej strony wyrażeniami w rodzaju „kosmiczny ciąg”, „atrakcja księżycowa” i „przestrzenie międzygwiazdne”... ..Drugie zdanie eseju o Prouście i Joyce’ie brzmi: ‘Wszystko co wydarzyło się po drugiej stronie śmierci’. Cóż to za śmieci, gdy się człowiek nad tym zastanowi! Kluczowymi terminami stylu tego rodzaju są ‘śmierć’, ‘życie’, ‘narodziny’, ‘księżyc’, ‘słońce’, ‘łono’, ‘kosmiczny’ i ‘katastrofa’, i przez nieskrępowane ich użycie najbanalniejszemu stwierdzeniu można nadać barwność, a zwyczajnym nonsensom atmosferę tajemniczości i głębi. Nawet tytuł książki, „*Kosmiczne oko*”, naprawdę nie znaczy nic, ale brzmi tak jakby *miał* coś znaczyć¹⁵”.

Proza samego Orwella, nawet w recenzjach i listach, jest lekcją *savoir écrire*. Zawdzięczał to właściwościom, których oczekiwał też od innych piszących, wydawały mu się bowiem naturalne jak oddychanie: ciekawość świata, bezpretensjonalność, szacunek dla odbiorcy, logiczne myślenie. Może w tym jednym punkcie był naiwny: nie zdawał sobie sprawy, że może inną nazwą talentu jest też „naturalność”.

1980

14. *George Gissing*, 1948; IV, 119.

15. rev.: *The Cosmological Eye*, by H. Miller; 1946; IV, 28.

O TYRANII

KANCLERZ: Panuje spokój. Wszystkie elementy buntownicze — zaaresztowano. Parlament także został zaaresztowany. Poza tym sfery wojskowe i cywilne także obłożone zostały bezwzględnym aresztem, a szerokie koła ludności też siedzą. Sąd Najwyższy, Sztab Generalny, Dyrekcje i Departamenty, władze publiczne i prywatne, prasa, szpitale, ochronki, wszystko siedzi. Zaaresztowano też wszystkie Ministeria, a także wszystko i w ogóle wszystko. Policja też została zaaresztowana. Spokój. Spokojnie. Wilgoć.

W. Gombrowicz, „Ślub”, akt III.

Polikrates z Samos (VI w. przed Chr.) zdobył władzę przy pomocy dwóch braci i 15 hoplitów; po zamordowaniu jednego brata i wygnaniu drugiego sprawował niczym nie kontrolowane rządy; władza jego była ogromna, ale państwo krótkotrwałe. Też książka Latey'a *, eksperta od polityki wschodnioeuropejskiej i ex-szefa *The B.B.C. East European Service* jest, że dzieje Polikratesa stanowią schemat tyranii, powtarzający się do dziś. Zmienne są tylko elementy związane z czasem, obszarem i liczbą ludności; warunki wyjściowe (własna partia i siła zbrojna), sposób rządzenia (likwidacja konkurentów, arbitralność) oraz nietrwałość systemu (brak mechanizmu sukcesji) są zdaniem autora typowe dla każdej tyranii jako formy władzy politycznej. Książka operuje znacznym materiałem porównawczym (tyranie greckie, Rzym imperialny, Fryderyk II Hohenstaufen, renesansowe państewka włoskie, Napoleon, Hitler i Związek Sowiecki); głównym celem autora jest identyfikacja

* Maurice Latey, *Tyranny. A Study in the Abuse of Power*. 1st ed. Macmillan & Co. 1969; 2nd ed. Pelican Books 1972.

i klasyfikacja niezmienników tyranii. Z oczywistych względów książka zasługuje na uwagę.

Tyranologia nie jest nauką ścisłą z dwóch powodów: 1) — trudno ustalić wszystkie fakty (historiografia tyranii sama jest przedmiotem tyranii, czyli przeważnie jest zakłamaną); 2) — trudno o obiektywną ocenę, gdyż jak stwierdza autor, „*dobro, stworzone przez tyranię, trwa nieraz długo, a zło grzebie się wraz ze zwłokami ofiar*” (por. piramidy, autostrady, kanały, etc.). Latey wychodzi z następującej definicji: „*Tyranem jest władca, który sprawuje władzę nie kontrolowaną, wykraczając poza prawa, zwyczaje i normy swego czasu i swego społeczeństwa, i który czyni to z zamiarem utrzymania lub zwiększenia tej władzy*”.

W definicji tej są trzy istotne punkty: 1) — rządzeni nie mają żadnego wpływu na rządy; 2) — rządy wykraczają poza przyjęte w danym czasie normy; 3) — władza jest celem samym dla siebie. Punkt pierwszy jest ważny do rozstrzygnięcia kwestii, czy *faktyczna aprobatą społeczeństwa* (pomijając zorganizowane plebiscyty, ulubiony środek nowszych tyranów) odejmuje władzy charakter tyranii; Napoleon i Hitler przez większość swego panowania mieli taką aprobatę swych poddanych. Z definicji wynika, że tyrania pozostaje tyranią niezależnie od tego, czy *carte blanche* została wydana siłą czy wręczona na tacy. Istotne jest to, że nie można jej wycofać.

Kandydatów na tyranów nigdy nie brak, lecz ta choroba endemiczna niekiedy przybiera formy epidemii. Dzieje się to w czasach przełomów, gwałtownych zmian sposobu bytowania, urbanizacji, krótko — w czasach kryzysu. Istotnym czynnikiem jest tu psychiczny klimat niepewności, „przewartościowywania wartości”, poczucie, że świat się wali — niekiedy dosłownie, w formie szerzących się ideologii millenarnych. W okresach takich społeczeństwa polaryzują się łatwo na bierną masę, pasywnie lub nawet chętnie akceptującą tzw. mężów opatrnościowych, oraz na torujących im drogę radykałów, rekrutujących się z równie zastraszonej, a przy tym „wyalienowanych”, tzn. nie znajdujących sobie użytecznych funkcji — warstw intelektualnych (por. sofistów greckich, wędrownych mnichów średniowiecznych, *les philosophes*, XIX-wieczną inteligencję i współczesnych tzw. intelektualistów). Rewolucja Francuska — ujęta jako wstęp do terroru Robespierre’a i następnie („tyrania rodzi tyranię”) panowania Napoleona — ilustruje wyrażście dwa punkty: 1) — krystalizację nastrojów radykalnych w podejrzenie proste

recepty („człowiek jest z natury dobry” — „zepsuły go warunki” — ergo: „usunąć to, tamto i owo, i znów będzie dobry”); 2) — radykalizm przechodzi do działania w momencie, kiedy zanosi się już na pokojowe rozwiązania; zauważył to de Tocqueville, pisząc: „porządek społeczny zniszczony przez rewolucję jest na ogół lepszy od tego, jaki go bezpośrednio poprzedzał i doświadczenie wykazuje, że najniebezpieczniejszym momentem dla kiepskich rządów jest chwila, w której przystępują do reform”. Niestety doświadczenie wykazuje też, że o zasadzie tej pamiętają przede wszystkim tyrani — i stąd ich niechęć do reform.

Tyrania nie musi być popularna *po* zdobyciu władzy, ale musi sobie zdobyć sympatyków i pomocników *przed* — stąd konieczność propagandy. Warianty jej są różne, ale wspólnym elementem jest *chaos semantyczny*, w którym jedynym punktem jasnym jest to, że rację (logiczną, historyczną, moralną, etc.) ma tyran, a reszta świata nie. Propaganda jest też użyteczna *po*, szczególnie do słodzenia pigułek; by zacytować Gibbona: „*Oktawian August zdawał sobie sprawę, że ludzkością rządzi się przy pomocy nazw; [...] był przeświadczony, że senat i lud poddadzą się niewoli pod warunkiem, że się ich uroczyście zapewni, iż nadal korzystają z odwiecznych swobód*”. Dalsze dzieje Rzymu wykazały, że przekonanie to było słuszne.

Ogólnie biorąc przygotowanie do tyranii obejmuje trzy elementy: 1) — struktury polityczne, które mogłyby istnieć niezależnie, winny być obalone lub przynajmniej podminowane; 2) — znaczniejsze figury polityczne winny być zawczasu — jak powiada Lathey — „izolowane, sterroryzowane lub w grobie”; 3) — do dyspozycji stać musi zdyscyplinowana siła pomocnicza (w nowszych czasach nazywa się to partią). Napoleon w przeciwieństwie do Lenina i Hitlera nie miał partii, ale ponieważ punkty (1) i (2) skutecznie zrealizowała już Rewolucja, wystarczył sztab z „zawodowych ocalałych” (Talleyrand, Sièyes, itp.) i własnej rodziny. Zazwyczaj im staranniejsze przygotowanie, tym gładzsze przejście władzy. W okresie przygotowania nie wolno tracić czasu i energii na kwestie programu, wierność ideologii i rozważanie charakteru pomocników. Prawdziwi tyrani stoją zresztą zawsze *ponad* podziałem na prawicę i lewicę; klasycznym gambitem tyrańskim jest sojusz z jednym skrzydłem, rozbicie przy jego pomocy drugiego, błyskawiczny zwrot i rozbicie pomocników w imię hasła pokonanego już skrzydła (por. rozgrywkę Stalina po pokonaniu Trockiego; po-

nieważ Zinowiew i Kamieniew byli *przeciw* kontynuacji NEP-u, Stalin poparł Bucharina i Rykowa, którzy byli *za*; następnie po załamaniu grupy Zinowiewa, w imię słuszności polityki *anty-nepowskiej* zlikwidował NEP — i bucharinowców).

Najważniejszą rzeczą w okresie przygotowawczym jest podminowywanie struktur istniejących (klasyczny przykład: okres „dwuwładzy” w Rosji między marcem a październikiem 1917); w tym czasie dopuszczalne są sojusze — wyłącznie taktyczne — z podobnymi ugrupowaniami. Po zdobyciu władzy pierwszym zadaniem staje się likwidacja konkurentów, tzn. tych, którzy w oczach społeczeństwa mało się różnią (w programie) od grupy tyrana (eserzy i anarchiści po 1917 roku w Rosji; socjaliści w krajach zagarniętych po wojnie; etc.). Ogólną zasadę rządów tyrańskich sformułowali już — oczywiście — starożytni Grecy: kiedy świeżo upieczony tyran Koryntu, Periander (VII-VI w. przed Chr.) zwrócił się do starszego kolegi Trazybulosa z Miletu z prośbą o poradę jak rządzić, ten wziął posłańca na przechadzkę wśród łąnu pszenicy i bez słowa jął ścinać kijkiem wszystkie okazalsze kłosa. Rada ta przetrwała tysiąclecia.

Zdobycie władzy stwarza też problem, który w sformułowaniu Al Capone (kiedy spytano go, co sądzi o Mussolinim) brzmi: „Wszystko będzie O.K., jeśli potrafi utrzymać chłopców w ryzach”. W praktyce oznacza to stosowanie rady Trazybulosa do własnych szeregów. Charakterystyczne w związku z tym jest pociągnięcie Lenina, który już w 1921, na X zjeździe partii przeforsował uznanie „frakcyjności” (czyli krytyki) za przestępstwo, karane wykluczeniem z partii — zasadę tę (w obostrzonej formie) stosował potem szeroko tow. Stalin.

W tym miejscu warto zatrzymać się nad kwestią, czy można zestawiać Lenina ze Stalinem — i Hitlerem? Wielu nawet niekomunistów żachnie się w tym momencie. Latę zajmuje stanowisko ewangeliczne: „*po owocach ich poznacie ich*”. Nie chodzi tu nawet o fakt, że ofiarom jest obojętne, czy morduje się je w imię masy, rasy czy klasy, lecz o ogólniejszą prawidłowość, mianowicie, że *środki zmieniają cele*. Stalin był w pewnym sensie naprawdę najlepszym uczniem Lenina z jego zasadą, że najważniejsza jest władza, a wszystko inne potem. W przeciągu roku, jaki upłynął pomiędzy końcem wojny domowej, a pierwszym atakiem paraliżu, Leninowi udało się zlikwidować wszelką opozycję zewnętrzną i wewnętrzną, przeprowadzić czystkę partyjną, zdławić Kronsztad, założyć Czeka i pierwsze obozy. *Mein Liebchen, was willst du noch mehr?*

Po objęciu władzy zaczyna się okres jej konsolidacji, czyli likwidacji opozycji (kolejno: faktycznej, potencjalnej, „potencjalnie potencjalnej” itd.) i „trzymania chłopców w ryzach” — i okres ten nie kończy się właściwie nigdy przed — fizycznym lub politycznym — końcem tyrana. Konsolidować można nieskończenie: wszak celem władzy jest tu władza. W sprzyjających (tyranowi) warunkach prowadzi to do **t o t a l i z m u**. W definicji Carl Friedricha z 1953 jest to system, w którym występują równocześnie następujące elementy:

1. oficjalna ideologia, rozciągająca się na wszystkie dziedziny ludzkiego życia, sformułowana w terminologii chialistycznej, z jakimś „stanem doskonałym” ludzkości jako celem;
2. jedyna partia, nosicielka tej ideologii, zorganizowana hierarchicznie i oligarchicznie, z małą grupką lub jednostką u szczytu;
3. monopol wszelkich środków zbrojnego oporu (w ręku partii, rzecz prosta);
4. monopol wszystkich środków masowego przekazu (także);
5. terrorystyczny system kontroli policyjnej.

W przeciwieństwie do autora tej definicji (i innych autorów, np. Hanny Arendt), Latey nie uważa totalizmu za wynalazek współczesny. Jest to w zasadzie punkt docelowy każdej tyranii od początku jej istnienia. Fryderyk II, *Stupor Mundi*, rozpoczął swe proklamacje od słów: „*poddani, żyjący pod boskim niebem, oddychają wyłącznie z łaski prześwieconego Cesarza*” — i w tym jest esencja totalizmu. Elementy totalizmu, wymienione w definicji Friedricha, zawsze towarzyszą — pod różnymi nazwami — każdemu tyranowi (szczególnie: pomagierzy, broń i policja). „Ideologia” jest tylko świecką odmianą mętnej mistyki, jaka zawsze otaczała absolutnych władców i w różnych „mediach” głosiła zawsze ten sam *message*: że władcy wszystko wolno. Masowa komunikacja jest potrzebna dopiero w masowych społeczeństwach; jej monopolizacja jest oczywistością z uwagi na to, że tyrania jest monopolem — w miarę możliwości wszystkiego.

Najwyższym osiągnięciem totalizmu w dziejach był stalinizm — i Latey, jak tyłu innych przed nim, zastanawia się, o co właściwie Stalinowi chodziło. Pomijając wszelkie uzasadnienia „racjonalne” (likwidacja możliwości możliwości oporu) i irracjonalne (antysemityzm, paranoia, etc.) w tej orgii terroru pozostaje jakaś niemożliwa do wyjaśnienia reszta; (Orwellowi też jej się nie udało wyjaśnić). Latey proponuje oryginalną interpretację: „*Stalin budował gigantyczną potiemkinowską wieś*”.

Absolutna władza daje możność projekcji osobistych przekonań, obsesji i aberracji tyrana na całe społeczeństwo (por. przesładowanie Żydów przez Hitlera w czasie wojny — zupełny idiotyzm z punktu widzenia „racjonalnych” interesów III Rzeszy). Stalin — jak sądzi Latey — w pewnym momencie rzeczywiście postanowił zrealizować ideę „nowego człowieka”, a skoro ucieleśnienie tej idei zwykłymi środkami odwlekało się, skoncentrował się na jej „odbiciu” w ludzkiej świadomości (epistemologia Lenina) — środkami... innymi. Wkraczamy tu w heglizm, a co najmniej psychopatologię (co właściwie na jedno wychodzi), ale jest w tym *sui generis* konsekwencja: skoro Prawda polega na połączeniu w jedno Esencji i Egzystencji drogą Procesu Historycznego, który z góry, dzięki Teorii, znamy, to łącząc je w ludzkiej świadomości na wyrost — uzyskamy Prawdę od razu... Mówiąc prościej, była to próba zastosowania zasady realizmu socjalistycznego („tak jak w rzeczywistości, tylko trochę lepiej”) do samej rzeczywistości. Wynikiem był kicz — dosłownie potworny.

To, że „twórczość artystyczna” tyranów musi kończyć się kiczem przewidział już Pascal, definiując tyranę jako próbę uzyskania czegoś, co można mieć tylko w jeden sposób — środkami innymi (np. miłości — siłą). Tak więc jedyną realną rzeczą w tyranii jest władza — i poza nią jest tylko upadek. Zależnie od czasów i zwyczajów: w śmierć, w przegraną, w „lecnicę rządową”, w nieważną ambasadę — tak czy owak: w nieślawę. I tego „panowie od historii” bardzo nie lubią — stąd klasyczny obraz tyrana przed upadkiem stanowi mieszanie megalomanii, paranoi, litości nad sobą samym, i zwłaszcza: ucieczki od rzeczywistości. Ponieważ każdy tyran jest zawsze *przed* upadkiem, symptomy te występują wcześniej i zaostrzają się szybko. Bywa to groźne dla poddanych, ale jest jeszcze groźniejsze dla samych tyranów — i w tym pewna pociecha i nadzieja. Nadzieję można też czerpać stąd, że mimowolne cnoty, tak jak grzechy, wydają owoce. Nie można być tyranem bez armii, nie można mieć armii bez przemysłu, nie można mieć przemysłu bez wykształconych poddanych. Wykształcenie zaś uodparnia na „izmy”, utopie i całą totalitarną mistagogię — krótko mówiąc: unormalnia. Zaś ludzie normalni nie tylko chcą po prostu żyć — chcą też żyć w szacunku dla samych siebie, czyli w prawdzie i wolności. Tyrania nie upada automatycznie od tych ideałów. Ale im bardziej się one rozpowszechniają, tym większym nadużyciem i anachronizmem staje się tyrania. A większe nadużycie, to większy strach tyrana, bo większa szansa

upadku. Więc także większa szansa, że potencjalni tyrani — też w końcu ludzie — przehandlują nadużycie za mniejszy strach. I mniejszą niesławę.

Kazimierz Wierzyński napisał przed laty wiersz o Gomułce — „towarzyszu w-niesławie” — nie przewidując w jakiej niesławie upadną Gomułka i towarzysze. Nawet dobrze, że upadli w bety, a nie w żadne pseudo-męczeństwa. Niech żyją. Tym większa niesława.

Niesława bywa trwalsza od sławy. W czwartym wieku przed Chr. rządził w Syrakuzach tyran Dionizjusz z całym sztafażem morderstw i tajnej policji. Pewna grotą koło Syrakuz do dziś zwie się „Uchem Dionizjusza”. Ma osobliwą akustykę: kiedy wypowie się przed nią słowo, wewnątrz rozlega się szept wielu ludzi; klaśnięcie rozbrzmiewa jak wystrzał; darcie papieru przypomina serie z automatu; dźwięk kołatki u drzwi na placyk przed grotą — ryk dział. Przewodnik chętnie zabawia turystów tymi osobliwościami. Holenderski pisarz W. F. Hermans, który to opisał, zamyka swój szkic słowami:

„I kiedy po zakończeniu swej demonstracji przewodnik zdejmuję z głowy urzędową czapkę, a turyści sięgają do kieszeni po drobne, w Uchu Dionizjusza wciąż jeszcze huczy — tak jak zawsze huczy w uszach wszystkich tyranów: szept zamienia się w spisek, gdy ktoś zaklaszcze — padają strzały, kiedy się podrze gazetę — terkoczą karabiny maszynowe, a na zapukanie do drzwi odpowiadają armaty”.

Jak w Polsce w 1970 r. na Wybrzeżu.

1972

IDEOLO

Mimo rozlicznych oznak przedwczesnego *fin de siècle'u* (brody, „światopoglądy”, *la tristesse de tout cela*) nic nie zapowiada zapowiadanego końca wieku ideologii. Nawet przeciwnie (he, he) — toteż praca Raymonda Ruyera* ukazuje się na czasie, choć można przypuścić, że jej oddziaływanie terapeutyczne będzie nikłe. Klasycy zazwyczaj przegrywają z romantykami, a sceptycy — z fanatykami. Ideologie mimo pozorów konstrukcji intelektualnych mają podkład uczuciowy, a ponadto — jako „ogólne teorie wszystkiego” — tłumaczą *a priori* wszystko, włącznie z argumentami przeciwników. Kto odrzuca determinizm „świadomości klasowej” marksistów, ten sam demaskuje się jako reakcjonista w drodze na Smietnik Historii; kto powątpiewa o wszechobecności freudowskich kompleksów, ten tylko potwierdza własne zakompleksienie; kto kwestionuje nietzscheański podział na nadludzi i niewolników, ten automatycznie klasyfikuje się jako rab. Dla pewnego typu umysłowości ta niewywracalność ideologii stanowi główną ich atrakcję (tzw. „żelazna logika”), choć dawno temu już zauważono (Karl Popper), że to ta właśnie cecha odróżnia pseudonaukę od nauki. Każdą teorię naukową można — potencjalnie przynajmniej — sfalsyfikować, tzn. skonfrontować z faktami, które jej przeczą; pseudoteorie są z góry zaimpregnowane na kontrargumenty. Zazwyczaj impregnują też głowy wyznawców.

Ideologia jest pseudoteorią, zaspakajającą instynkt zrozumienia za pomocą instynktu wiary. Podobnie jak teoria naukowa,

* Raymond Ruyer, *Les nuisances idéologiques*, Calmann-Lévy, Paris 1972 (Collection „Liberté de l'Esprit”, dirigée par Raymond Aron).

ideologia posługuje się specjalnym językiem („klasa”, „podświadomość”, „alienacja”), w którym prezentuje wyjaśnienia rzeczywistości; z braku jednak kryterium falsyfikacji — tzn. z braku możliwości empirycznego sprawdzenia — trudno orzec, czy terminy, którymi się posługuje, odpowiadają kategoriom rzeczywistości, czy są tylko pustymi słowami. Typowa dla ideologii jest płynność znaczeniowa jej terminów — ułatwia to niezmiernie „wyjaśnienia”, ponieważ na zarzut braku precyzji można zawsze odpowiedzieć, że teoria jest „ogólna”, lub że przeciwnik nie rozumie wszystkich niuansów. Totalizm koncepcji ideologicznych wyłącza dyskusję (patrz wyżej), toteż ideolog ma do czynienia albo z wyznawcami, którzy i tak we wszystko wierzą, albo z przewidzianymi w „teorii” wrogami, których „demaskuje”.

Ta inherentna łatwość ideologii sprawia, że wypierają one naukę na tej samej zasadzie, na jakiej zły pieniądz wypiera dobry; dewaluacja „rozumienia świata” — analogicznie jak dewaluacja waluty — z biedaków robi pozornych milionerów. Ponieważ dzieje się to w sferze symbolicznej („*rzecz idzie o Duchu*”), złudzenie bogactwa rozwiewa się wolno — lub wcale. Na słodycz tego owocu — który nie wymaga żmudnego wspinania się po drzewach wiadomości złego i dobrego (parę broszurek wystarczy) — składają się: poczucie mocy („wiedza to potęga”), poczucie wyższości nad „marnością świata” (ideologia jest zazwyczaj oskarżeniem aktualnej rzeczywistości), poczucie należenia do elity (tytuł durniów dookoła!), poczucie twórczej pracy (olbrzymie możliwości misyjne), a ponadto poczucie szlachetnej bezinteresowności (praca dla dobra ludzkości).

Naczelna teza Ruyera brzmi: o popycie na ideologię decyduje nie jej zawartość, a podatność podłoża. Tym tłumaczy się np. fakt, że marksizm, który lepiej wyjaśniał świat XIX-wieczny niż XX-wieczny, dopiero dziś zaaklimatyzował się na dobre. Wiek atomu jest podatniejszy na wirusa ideologii, niż wiek pary i elektryczności. Dlaczego? Ruyer przypisuje to zwiększeniu *strachu przed rzeczywistością*. Strach ten wywołuje zarówno rosnąca komplikacja struktur międzyludzkich — produkcji, administracji, etc. — których nikt już dobrze nie rozumie, jak i rosnąca mechanizacja pracy, podkreślająca coraz wyraźniej różnice między *funkcją* jednostki w społeczeństwie, a całą „resztą”, tzn. realnym człowiekiem „jako takim”.

Ruyer zakłada, że świadomość jednostkową — udział indywidualnego umysłu w życiu — można podzielić na warstwy; ponad „czystą świadomością” (warstwa O) rozciąga się sfera

interesów osobistych (materialnych, przyjemnościowych, kulturalnych itp.), określona jako „warstwa I”; ponad nią — w „warstwie II” — odbywa się adaptacja jednostki do jej funkcji w zbiorowości (praca zawodowa, obowiązki rodzinne), a jeszcze wyżej — „warstwa III” — kształtuje się pewien „obraz ogólny” rzeczywistości, obejmujący też wyobrażenie takiego „idealnego” stanu rzeczy, do którego jednostka dąży, lub który stara się zachować. W przypadku jakiejś takiej harmonii pomiędzy opisanymi warstwami, tzn. w przypadku człowieka, który stara się osiągnąć sukces, spełnia dobrze swe funkcje, działa na otaczający świat zgodnie ze swym „obrazem ogólnym”, podatność na apokaliptyczne „wizje” ideologów jest minimalna. W przypadku dysharmonii rośnie, ponieważ „obraz ogólny” kształtuje się w warunkach paniki, tzn. z ułomków informacji i z poczucia zagrożenia. Najfantastyczniejsze „wyjaśnienia” są chętnie przyjmowane na wiarę, bo przywracają zachwiany porządek świata.

Ideologia rzadko pozbawiona jest elementu demagogii, zmniejszającej grunt. Wspólnym mianownikiem większości dzisiejszych ideologii jest demagogia, pogłębiająca *neurozę funkcjonowania* — innymi słowy: bunt przeciw „warstwie II” w imię warstw pozostałych. Demagogią jest przedstawienie częściowej prawdy jako całej prawdy. Praca *bywa* męcząca i ogłupiająca; obowiązki rodzinne itp. *bywają* ciężkie — i stąd już niedaleka droga do przeciwstawienia „robotyzacji”, „alienacji”, etc. pojęciom „spontaniczności”, „wszechstronnego rozwoju osobowości”, itp. Ruyer mówi wręcz o neurozie pracy; w przeciwieństwie do dawniejszych „konceptji ogólnych” (np. protestantyzmu), które pracę gloryfikowały jako nieodłączną część *homo laborans*, we współczesnych ideologiach polityczno-estetyczno-„humanistycznych” mowa wciąż o „człowieku w ogóle”, tzn. bez funkcji. Potwierdza to konwencja bohatera współczesnej literatury — poczynając od Joyce’a a kończąc na Beckettie jest nim człowiek idealnie afunkcjonalny, w stanie wiecznego monologu. Obrzydzanie pracy zwiększa neurozę, a ta — popyt na ideologię. Przejdźmy do podaży.

Ruyer twierdzi, że zwiększona podaż ideologii łączy się z rosnącą liczbą „specjalistów od zagadnień ogólnych”, działających w zamkniętym — nie kręgu, a „wieloboku” — symboli. Pojęcie „wieloboku” jest zapewne reminiscencją obrazu składania wektorów; Ruyer ujmuje strukturę społeczeństwa jako dwa takie „wieloboki” — „życiowy” i „symboliczny” — które odpowiadają wielokierunkowej działalności ludzi w gromadzie. Wielobok życiowy to działalność, mająca na celu przetrwanie

biologiczne, a więc: nie-zdechnięcie-z-głodu, nie-wymordowanie-się-nawzajem, etc.; wielobok symboliczny odpowiada z grubsza marksistowskiej koncepcji „nadbudowy”, a więc dziedzinom: kultury, nauki, religii, ideologii, etc. W normalnych warunkach działalność i „życiowa” i „symboliczna” jest wielokierunkowa, choć zazwyczaj jeden kierunek dominuje. W społeczeństwie przemysłowym dominuje produkcja i związana z nią ekonomia, i główna skala wartości układa się wzdłuż tego kierunku. Niemniej do „jednowymiarowości” jeszcze daleko — twierdzi Ruyer — bo właśnie we współczesnych społeczeństwach zachodnich niezmiennie się usamodzielnia wielobok symboliczny, obsługiwany przez zastępy *producentów symboli* — i to symboli nie tylko nie-komercyjnych, lecz wręcz anty-„życiowych”. Pepiniera ideologii znajduje się właśnie tutaj, wśród ludzi, którym nie tyle grozi śmierć z głodu, co śmierć z nudów. „Zaangażowanie” ideologiczne dostarcza zaś nie tylko jednostkowej satysfakcji, lecz *zwiększa znaczenie grup*. Dawno już zauważono, że rewolucje robią zazwyczaj bezrobotni adwokaci; współczesne „nastroje rewolucyjne” szerzą się wśród — i są szerzone przez — studentów, przedstawicieli „nauk” społecznych, oraz tzw. intelektualistów — kategorii, chronicznie wymykającej się próbom definicji, co nie jest być może bez związku z trudnością zdefiniowania ich, hm, funkcji. Zgroza, wywołana „alienacją”, „dehumanizacją” etc. wśród „symbolistów” jest znacznie większa, niż wśród ludzi rzeczywiście pracujących w „wieloboku życiowym” (por. ubolewania nad „konserwatyzmem” i „przyjemnością” robotników na Zachodzie).

Brzmi to nieco jak „demagogia antyinteligenska”, lecz autorowi omawianej książki chodzi o coś innego: o podkreślenie, że mamy do czynienia z nową walką klas — „symbolistów” przeciw producentom. Ideologia jest bronią w ręku „nowej klasy” producentów symboli, a celem ich walki jest — zdaniem Ruyera — zdobycie dominującej pozycji dla wieloboku symbolicznego. Bo nie odmieniana na wszystkie sposoby Rrrrewolucja, którą głoszą zarówno ideologie „pozytywne” („*era futurologii!*”, „*wyzwolenie przez komputery*”, „*każdy obywatel — Einsteinem!*”), jak i „negatywne” („*mrówczujemy!*”, „*represja!*”, „*chodźmy boso!*”). Współczesny zachodni „ruch ideologiczny” istnieje wyraźnie sam dla siebie. Błażeńska „rewolucja” w maju 1968 we Francji wykazała, że nikt dobrze nie wie, co słowo to ma reprezentować. Precyzyjnie wydumane utopie dawniejszych ideologów zastąpił ogólnikowy symbol-wytrych, pozbawiony realnej treści. Realna jest jedynie demagogia,

którą posługują się dzisiejsi ideolodzy od Marcuse'a aż po „rewolucyjnych katolików”: wszystko tu tak ocieka miłością do Człowieka, nienawiścią do Przemocy i tęsknotą za Wolnością, że każdy, kto przejawia najlżejszą wątpliwość w tej materii, jawi się jako potwór moralny.

Ponieważ na Zachodzie nie było stalinizmu, mało kto tutaj zna ten złowieszczy słodki smak — a o orgii miłości bliźniego która bezpośrednio poprzedziła okres terroru (prawdziwej) Rewolucji Francuskiej dawno zapomniano. Książka Ruyera nie jest jednak „biciem na alarm” — bo tak źle nie jest; nie jest też próbą zbagatelizowania rzeczywistych trudności współczesnego społeczeństwa przemysłowego, które są podłożem popytu na ideologie — bo tak dobrze też nie jest. *Message* tej analizy ideolo, skierowany pod adresem jego (ideolo) entuzjastów można by zawrzeć w słowach amerykańskiego powiedzonka: „jeżeli nie jesteś częścią rozwiązania, stanowisz część problemu”.

1972

NIEREALIZM BEZ GRANIC

Termin „myśl lewicowa” jest mętny, lecz zawiera się w nim z reguły krytyka istniejącego stanu rzeczy w imię lepszej przyszłości dla większości, dotychczas krzywdzonej. Zaś pojęcie krzywdy implikuje, że niekorzystny stan aktualny wynika nie z natury świata, lecz że został zmontowany przez jakąś mniejszość, dla której jest korzystny; sprawiedliwość wymaga zatem, by został on możliwie szybko i radykalnie (rewolucyjnie) rozmontowany, a wówczas natura świata sama zadba o ową szczęśliwą przyszłość: raz ruszona z posad bryła wpadnie mniej lub bardziej automatycznie we właściwą, przedustawną koleinę — *and here we are*. Wiara w tożsamość sprawiedliwości i historii tłumaczy zamykanie lewicy do pomysłów historiozoficznych à la Hegel i jej zajęcie procederem samego ruszania z posad przy ufnym lekceważeniu reszty. „A całość sama się złoży”. W praktyce koncepcje lewicowe mają zawsze podobny schemat: rozbudowana krytyka tego co było i jest, *plus* nader ogólnikowe uwagi na temat tego, co być *powinno* — i jak osiągnąć. Ideologiczna wszechwiedza rodzi podobne paradoksy co teologiczna wszechmoc: „czy Pan Bóg może stworzyć tak ciężki kamień, by Sam nie mógł go podnieść?”. Twórcy koncepcji generalnej reformy świata rozwiązują ten paradoks dość prosto — stwarzają kamień i zachęcają *innych* do podnoszenia go.

Kilka tygodni temu ukazała się „Alternatywa”* Rogera Garaudy, zawierająca sumę jego (obecných) koncepcji polityczno-społecznych. Garaudy był przez ćwierć wieku czołowym

* Roger Garaudy, *L'Alternative (Changer le monde et la vie)*; Editions Robert Laffont, Paris 1972 (*Libertés 2000* — collection dirigée par Jean-François Revel).

intelektualistą-funkcjonariuszem Francuskiej Partii Komunistycznej, po inwazji Czechosłowacji „przejrzał”, został z hukiem wyrzucony z partii — i pozostał nadal marksistowsko-zaangażowanym intelektualistą. W tym układzie jego ostatnią książkę (o podtytule: „Zmienić świat i życie”) uznać można za reprezentatywną dla poziomu myśli politycznej „czystej lewicy”, tzn. kombinacji marksizmu z brakiem serwitutów partyjnych. Z tego też względu zasługuje na uwagę.

Według Garaudy'ego impas współczesnej cywilizacji sprowadza się do tego, że zarówno kapitalizm jak i technobiurokracja typu stalinowskiego mają wspólny mianownik — *dualizm*, czyli podział na „górze” i „dół”, rządzących i rządzonych, posiadających i nieposiadających, decydujących — i „decydowanych”. Żadna z dotychczasowych rewolucji społecznych nie doprowadziła do prawdziwego wyzwolenia „dolnej połowy” — w kapitalizmie *avoir, savoir et pouvoir* jest przywilejem burżuazji, w komunizmie zaś — partyjnej biurokracji. Upaństwowienie środków produkcji okazało się czymś różnym od socjalizacji; w obu ustrojach większość odsunięta jest od istotnych decyzji, wyznaczających przyszłość. To odsunięcie jest alienacją, ta zaś — właściwą monetą do obliczania rosnącej pauperyzacji mas, przewidzianej przez Marksa. W ekonomii alienacja rodzi się z prywatnej własności środków produkcji (kapitalizm) lub z centralizmu zarządzania (komunizm); w polityce mechanizmem alienacji jest zasada delegowania władzy, wspólna zarówno parlamentaryzmowi jak i systemom jednopartyjnym — w obydwu wypadkach decyzje dotyczące *wszystkich* oddane są w ręce *nie-licznych*.

Alternatywa tego stanu rzeczy musi zatem obejmować zarówno prawdziwą socjalizację środków produkcji, jak i prawdziwą socjalizację zarządzania. Tym wyjściem jest według Garaudy'ego socjalizm samorządowy (*socialisme d'autogestion*). Ma to być rodzaj organicznego kolektywu bez dualizmu, biurokracji przedstawicielstw; społeczeństwo, w którym „*swobodny rozwój każdego z osobna zapewni swobodny rozwój wszystkim*” (formuła J. J. Rousseau, który *explicite* patronuje tym pomysłom). Funkcjonowanie tego systemu wymaga wysokiego poziomu kulturalnego całego społeczeństwa, czyli rewolucja społeczna musi być zarazem rewolucją kulturalną: praca zawodowa musi przeplatać się w sposób ciągły z kształceniem i to nie tylko techniczno-fachowym, lecz (przede wszystkim nawet) ogólnoinformatycznym, estetycznym i „prospektywicznym” (inna nazwa futurologii). Chiny są wymieniane w tym kontekście z podkreśleniem

„innych warunków” niż w Europie — lecz z rewerencją; system Mao nie podpada pod kwalifikację „technobiurokracji”, przeciwnie — czytamy, że jest to „jedyna poważna propozycja innej cywilizacji na świecie”, a „komitety rewolucyjne” typu chińskiego, składające się całkowicie z pracowników, nie zaś partyjnych manipulatorów (ciągle Garaudy) gwarantują realizację socjalizmu *poprzez masy*, nie zaś — jak w systemie sowieckim — *dla mas*.

Strona praktyczna tego ustroju naszkicowana jest raczej impresjonistycznie: „*z natury rzeczy niepodobna dziś przewidzieć, jak będą wyglądały instytucje samorządowego socjalizmu*”, pisze Garaudy, toteż istotną rzeczą jest w tej chwili stworzenie nowego *esprit*, nie zaś nowej partii. Przełamanie (*rupture*) obecnych struktur musi dokonać się poprzez masowy nacisk tzw. *nowego bloku historycznego* (termin Gramsciego z lat dwudziestych), czyli koalicji warstw jednakowo wyalienowanych — robotników, „białokołnierzykowców” i studentów. Inscenizacja historyczna tej już nawet nie rewolucji, a *mutacji* określona jest dość niewyraźnie, lecz — jak się zdaje — Garaudy wyobraża ją sobie jako rodzaj spotęgowanego „maja 1968” we Francji *plus* Komuna Paryska, czyli jako sekwencję: strajk powszechny — rady na wszystkich szczeblach — kolektywizm gospodarczy i polityczny, z czynnym udziałem wszystkich we wszystkim. Tyle Garaudy. Teraz ja.

Wszystko to zaprezentowane jest poważnie, z poczuciem kompetencji oraz tzw. wylaniem. Mieszkanką napędową tego surrealizmu socjalistycznego jest wydestylowana z marksizmu i chrześcijaństwa pospołu (modny ostatnio alians) kombinacja trzech tzw. „momentów”: „*profetycznego, utopijnego i naukowego*”, które — zdaniem Garaudy’ego — winny zastąpić dotychczasową, nieskuteczną, a nawet szkodliwą „*postawę pozytywistyczno-intelektualną*”. Czym są (i dokąd prowadzą) profetyzm i utopia, z grubsza wiadomo; dziwny w tym zestawieniu „moment naukowy” też przestaje dziwić, gdy dowiadujemy się, że Marks (a także Hegel i Fichte — brakuje tylko Schellinga!) „*pod ’naukę’ rozumieją myśl ufundowaną, tzn. świadomą swych postulatów*”. To bardzo dobra definicja, tyle że nie nauki — a ideolo.

Spyta ktoś: „co to komu szkodzi?!”. Szkodzi — odpowiem — ponieważ nierealizm w sprawach realnych jest szkodliwy. Znachorzy utrudniają pracę lekarzom, astrologia opóźnia rozwój astronomii, a stałe kojarzenie pojęcia „socjalizm” z utopią lub,

co gorsza, totalizmem, nie sprzyja rzeczywistej poprawie ludzkiej kondycji.

Istnieją już rzeczywiście naukowe początki wiedzy o społeczeństwie — złożone głównie z tasiemcowych raportów, szczegółowych statystyk i tym podobnych nudnych rzeczy — ale obok tego uporczywie trwa i kwitnie astrologia społeczna, złożona z amatorskiej ekonomii, socjologii z urojenia i pilnej lektury niemieckich metafizyków z Heglem na czele.

„Alternatywa” Garaudy’ego jest zbiorem takich astrologicznych tautologii. Ponieważ świat *powinien* być „samorządowo-socjalistyczny”, wobec tego wszystko właściwie jest do wyrzucenia. („Proszę pani, niech pani wyrzuci to brzydkie dziecko — zrobię pani inne daleko ładniejsze”). Ponieważ wszystko jest do wyrzucenia, między zjawiskami nie ma istotnych różnic: „alienacja” jest równie dotkliwa jak przymieranie głodem, jednym tchem mówi się o „neo-kolonializmie od Angoli po Wietnam”, o „wiośnie w Paryżu i Pradze” (mowa o 1968 roku) i o wspólnym szeregu walczących „studentów Sorbony i analfabetów w Andach”.

Nie kwestionuję dobrej wiary Garaudy’ego, gdy „analizuje” ludzki świat przy pomocy takich uproszczeń, ale kwestionuję głębię takiego spojrzenia — i użyteczność takiej myśli. I kwestionuję — tak w ogóle — nonszalancję i arogancję naiwność w odniesieniu do spraw ludzkiego świata. Rzecz by się tu bowiem chciało: „*Monsieur*, to gorzej niż błąd — to nietakt”.

1972

BE-BE

„Wyliczenie środków zaradczych na „aktualne bolączki ludzkości” jest równocześnie sformułowaniem programu rewolucji, jakiej ludzkość potrzebuje:

— eliminacji wojen i imperializmów poprzez eliminację państw i pojęcia suwerenności narodowej;

— eliminacji dyktatur wewnętrznych, niezbędnej do osiągnięcia wspomnianego wyżej celu;

— wprowadzenia równości ekonomicznej i edukacyjnej w skali planetarnej;

— regulacji liczby narodzin, również w skali planetarnej;

— całkowitej wolności w dziedzinie ideologii, kultury i moralności, potrzebnej z jednej strony dla zapewnienia indywidualnego szczęścia drogą niezależności i wielości wyborów, z drugiej zaś niezbędnej dla wyzwolenia wszystkich twórczych zdolności inteligencji ludzkiej.

Przeciw temu utopijnemu programowi przemawia wszystko z wyjątkiem faktu, że jest on niezbędny dla naszego przetrwania” — pisze Revel w „*Ni Marx ni Jésus*” *.

Książka ta należy do kategorii książek ważnych, tzn. takich, z których wiele pozostaje, nawet gdy się wiele odrzuci. Wydaje się, że warto wprowadzić jej główne idee do myśloobiegu polskiego, choćby w postaci suchej prezentacji — pozostawiając czytelnikom decyzję selekcji i tzw. ustosunkowania się.

Revel rozumie pod pojęciem „rewolucji” przejście do innej sekwencji z poprzedzającej ją k r y t y k i zastanego układu.

* Jean-François Revel, *Ni Marx ni Jésus (De la seconde révolution américaine à la seconde révolution mondiale)*; Editions Robert Laffont, Paris 1970.

Krytyka ta — Revel nazywa ją „warunkami rewolucji” — dotyczy pięciu zagadnień:

- niesprawiedliwości panującego systemu;
- jego niesprawności, zwłaszcza ekonomicznej;
- władzy politycznej: jej źródeł, techniki i lokalizacji;
- kultury: zbadania roli i wartości zastanej moralności, religii, etc.;

— rozpatrzenia istniejącej cywilizacji jako *cenzury*: o ile ogranicza ona jednostkę ponad społeczną potrzebę; czy stymuluje braterstwo, czy też odwrotnie, agresję; indywidualizm czy konformizm, itp.

Zdaniem Revela pierwsza rewolucja światowa dokonała się w końcu XVIII wieku, szczególnie na terenie Francji, Anglii i Stanów Zjednoczonych. Jej wynikiem jest cywilizacja (lub przynajmniej jej ideał), oparta na koncepcji władzy jako umowy społecznej, a nie „z bożej łaski”. Druga rewolucja światowa — Revel wierzy, że do niej dojdzie i to jeszcze przed upływem naszego stulecia — zostanie wywołana przez Stany Zjednoczone. Kraj ten potrafił bowiem najpełniej rozwinąć zdobycze rewolucji nr 1 i na jego terenie dokonuje się najgłębiej sięgająca, konsekwentna i twórcza krytyka zastanej cywilizacji — spełnione są zatem „warunki rewolucyjne”. Pozostałe formacje nie mają szans rozpoczęcia i skutecznego przeprowadzenia postulowanego przejścia do lepszej cywilizacji. Revel rozważa te szanse w trzech rozdziałach, zatytułowanych „nie będzie rewolucji w...” — gdzie w miejsce kropczek figurują kolejno: kraje komunistyczne, Europa Zachodnia, Trzeci Świat.

Nie będzie rewolucji w *krajach komunistycznych*, ponieważ kraje te są policyjnymi dyktaturami, a doświadczenie wykazuje, że dostatecznie dobrze zorganizowany totalizm upada jedynie od uderzenia z zewnątrz. Warunkiem wstępnym skutecznej rewolucji pojętej jako rzeczywisty postęp jest: 1° jaka taka ekonomia, 2° jaka taka wolność. Bez dobrze — w skali danego czasu — funkcjonującej ekonomii nowa, porewolucyjna władza nie jest w stanie spełnić poczynionych obietnic i staje przed wyborem: ustąpić — lub przejść do dyktatury, która rządzonym odbierze ochotę przypominania obietnic. Doświadczenie wykazuje, że drugie wyjście stosowane jest znacznie częściej. Wolność — pewna ilość „formalnych swobód”, jak z przekąsem powiadają ekstremiści „wizjonerzy” — potrzebna jest na płaszczyźnie czysto technicznej dla zebrania i zorganizowania sił postępowych, a na płaszczyźnie intelektualnej — dla zapewnienia swobodnego przepływu informacji w społeczeństwie. Brzmi to naiwnie-utopijnie,

lecz Revel wskazuje na takie fakty, jak rozwój syndykalizmu w Anglii w XIX wieku, czy ideowe przygotowanie Rewolucji Francuskiej w XVIII wieku, które zaistniały i wydały owoce jedynie dzięki temu, że ich inicjatorzy dysponowali wolnością słowa, druku i zgromadzeń. Na odwrót — przedłużająca się dyktatura powoduje, że liczebność grupy która wie, czym należałoby zastąpić teraźniejszość, stale maleje, a wiedza ta staje się coraz bardziej mglista i anachroniczna. Krótko mówiąc, dyktatura ureakcyjnia społeczeństwo (por. ponury obraz społeczeństwa sowieckiego przedstawiony u Amalrika), a potencjalni rewolucjoniści stają się równie niekompetentni, jak grupa rządząca.

Revel analizuje sytuację w komunizmie nie z zamiarem postawienia na tej formacji definitywnego krzyżyka, lecz stara się wykazać, że nadzieje lewicowców na tę część świata jako na „detonator” zmian ogólnoludzkich są płonne. Jeśli kraje te mają uczestniczyć w owych zmianach, pierwszym stopniem winna być rekonstrukcja zdobywszy „pierwszej rewolucji”, tzn. odzyskanie swobód demokratycznych, m.in. jako środka dla znormalizowania ekonomii i tego, co można nazwać „zbiorowym myśleniem”. Zamykanie ludziom ust — czy to wyrokami sądowymi, czy choćby umiejętnie wytworzoną atmosferą — „pan dyrektor sobie nie życzy” — jest nie tylko pogwałceniem demokracji, lecz także *niewysłuchaniem nowego pomysłu*, a więc marnotrawstwem myśli. Ogólna formuła Revela brzmi: „*Można dojść od wolności do socjalizmu, natomiast nie można — od socjalizmu do wolności*”.

„Socjalizm” w powyższym sformułowaniu jest oczywiście wzięty w tym znaczeniu, jakie posiada w etykietce „obóz socjalizmu”. Bardziej na serio wzięty — powiada Revel — socjalizm w postaci integralnej nigdy nie istniał i nie istnieje. Można tylko mówić na razie o „tendencji socjalistycznej” — to znaczy tendencji do zwiększania praw pracy, a ograniczania samowoli kapitału; w tym sensie — socjalizmu ekonomicznego — Szwecja jest znacznie bardziej socjalistyczna niż Związek Sowiecki.

Rewolucji nie będzie też w *Zachodniej Europie*. Europa wprowadzie „nadąża” za Stanami Zjednoczonymi — ale właśnie też tylko tyle. W Europie zanikła wiara w zdolność wytwarzania prototypów nowej cywilizacji, a rozpowszechnił się *l'esprit d'imitation*. Cywilizacja zachodnioeuropejska stała się cywilizacją uczniów: dociągnąć się, zastosować, przejść — a także: odświeżyć z przeszłości, zinterpretować po raz n-ty, odkryć nieprzebrane skarby myśli XIX-wiecznej, itd. Krótko: paseizm i stagnacja. W Europie panuje wyraźne poczucie, że sprawy ważne

dziedzą się gdzie indziej — a ściśle: w Ameryce; równocześnie szerzy się neurotyczny antyamerykanizm, będący transpozycją kompleksu niższości.

Symptomy chorobowe widać najlepiej na europejskiej skrajnej lewicy — grupie z ambicji i „urzędu” zainteresowanej przyszłością świata: brak zainteresowania dla problematyki amerykańskiej na serio, talmudyczne roztrząsanie „klasyków” — czyli amatorów-ekonomistów sprzed 150 lat — oraz entuzjazm dla mglistych sloganów w rodzaju „czerwonej książeczki” Mao. W istocie rzeczy jest to jeszcze jeden przejaw „cywilizacji uczniów” — gorączkowe rozglądanie się za Nauczycielem-Odkupicielem, który w s z y s t k o za jednym zamachem załatwi. Stąd też ideologia „wszystko albo nic” — co daje w rezultacie „nie” na płaszczyźnie konkretnej, a nietolerancję i antydemokratyzm (por. epitety typu „zmieszczanie masy”, etc.) — na płaszczyźnie ideowej. W efekcie taka np. Francja „*jest krajem o najmniejszej ilości zrealizowanego socjalizmu na największą liczbę nieprzejeżdżanych socjalistów*”.

Rewolucji nie będzie też w Trzecim świecie. Kto wierzy w misję odrodzicielską tej formacji, ten wierzy, że kraje w rodzaju Pakistanu, Togo lub Hondurasu potrafią: (a) zlikwidować imperializm krajów bogatych, (b) rozwinąć się ekonomicznie, (c) zorganizować się politycznie. Doświadczenie wykazuje jednak, że rewolucja w krajach niedorozwiniętych jest również niedorozwinięta. Większość rewolucji w Trzecim Świecie zaczyna się od stworzenia ultra-kontrrewolucyjnej mieszanki, zwanej „socjalizm + tradycje narodowe” — co w praktyce oznacza: obietnice ponad stan + wzmocnienie odwiecznych hamulców rozwoju (nacjonalizm, ksenofobia, tabu religijne, etc.), czyli: dyktaturę i stagnację.

Revel proponuje zamiast tradycyjnego — ściślej: narzuconego przez komunistów — podziału świata na „socjalizm” i „kapitalizm” dwa inne: na *społeczeństwa o horyzontach zamkniętych i otwartych*, oraz na *społeczeństwa niedoinformowane i poinformowane*.

W pierwszym wypadku chodzi o zespół czynników „luzu” i ich przeniknięcie do świadomości społecznej takie, że w społeczeństwach o otwartych horyzontach ludzie wierzą — bo mają podstawy wierzyć — że zmieniając rzeczy (instytucje, prawa, zwyczaje) zmieniają tym samym (na lepsze) *własną sytuację*; w społeczeństwach zamkniętych panuje — zazwyczaj uzasadnione — przekonanie, że zmienić i poprawić można jedynie *własną, jednostkową sytuację*, lawirując umiejętnie wśród odzie-

dziczonych struktur. Przekonanie to zresztą jest dodatkowym czynnikiem stagnującym. W praktyce oznacza to podział na zbiorowości, obfitujące w inicjatywę społeczną — oraz na zbiorowości, w których „każdy cichutko różnie przez Ciemnowkę prywatną łódkę”, jak pisał Gałczyński.

Podział związany z krążeniem informacji jest właściwie odbiciem podziału pierwszego: gdyż „otwarcie” społeczeństwa jest nie do pomyślenia bez pełnej, dokładnej i szybkiej informacji. W społeczeństwach otwartych pojęto prawdę, że *informacja ma służyć informowanemu*; w społeczeństwach przy- lub zamkniętych ludzie mniej lub bardziej chętnie godzą się ze smutnym faktem, że *informacja zazwyczaj służy informującemu*.

Z przeprowadzonej wyżej analizy perspektyw rewolucji światowej dość wyraźnie wynika, że Revel, stosując obydwa podziały do naszego świata, w obu wypadkach dzieli tak samo: na Stany Zjednoczone — i całą resztę. Oczywiście ta „reszta” wykazuje znaczne zróżnicowanie stopnia: manipulacja informacją w Europie Zachodniej polega raczej na tonowaniu, rozkładaniu akcentów, „grzeczności”, a nie na bezczelnej dezinformacji i przemilczaniu rzeczy niewygodnych dla władz — niemniej nigdzie poza Stanami Zjednoczonymi nie spotyka się informacji równie „bolesnej, upokarzającej, oskarżycielskiej — i dlatego skutecznej”. W Stanach od dawna pojęto, że światem rządzi dysjunkcja: albo informacja *przedtem* — albo katastrofa *potem*; i zasada ta jest stosowana z chirurgicznym okrucieństwem: ponieważ ważne wiadomości to zazwyczaj złe (dla kogoś) wiadomości.

Istotę tego zamknięcia, przyhamowania, dreptania w kółko, zakapslowania, z a t w a r d z e n i a, stwierdzalnego w formacjach nie-amerykańskich, można sprowadzić do zablokowania społeczeństw podwójnym nelsonem: *biedy i bujdy*; (Be-be — stąd tytuł tego omówienia). Czynniki te działają w różnej formie w Trzecim Świecie (bieda nie pozwala na modernizację „myślenia społecznego”, a zacofanie, tzn. „bujda tradycyjna” nie pozwala na wyjście z biedy), w subtelnej — w Zachodniej Europie (by wspomnieć choćby o dezintegracji politycznej i ekonomicznej, uniemożliwiającej badania podstawowe na wielką skalę — co pociąga za sobą ową wtórność i gimnazjalność nadbudowy — co znów z kolei wzmacnia kompensacyjne samodurstwo nacjonalistyczne, „wspaniało-przeszłościowe”, itd., itp.). Działanie „syndromu be-be” widoczne jest też ze szkolną poglądowością w społeczeństwach formacji komunistycznej.

Radykalizm i pasja, z jaką napisana jest książka Revela narażają ją na ł a t w e zarzuty: że jej program jest utopijny, a

krytyka — zbyt jednostronna. Na pewno: ponieważ „*Ni Marx ni Jésus*” jest właściwie pamfletem, czy zbiorem stwierdzeń „*bolesnych, upokarzających, oskarżycielskich*”, a zatem (w zamierzeniu przynajmniej) *skutecznych*.

Irzykowski powiedział kiedyś: „*są sytuacje, w których potrzebne są pamflety — nie flety*”. Ważność stwierdzeń Revela polega właśnie na tym, że skutecznie utrudniają grę na flecie.

1971

DYSKRETNY CZAR TOTALIZMU

Książka J.-F. Revela „Pokusa totalitarna”^{*} jest dobrze udokumentowanym ostrzeżeniem przed modnym na Zachodzie flirtem z totalizmem; z merytorycznego punktu widzenia ma ona dla czytelnika polskiego taką wartość, jak instrukcja przeciwpożarowa dla pogorzańcy (i to takiego, któremu dom podpalono), jest jednak interesująca jako znak czasu. Nieprzychylny szumek wokół autora, który z nadludzkim wysiłkiem tłumaczy tzw. intelektualistom, że lekceważone przez nich „swobody formalne” i „represywna tolerancja” demokracji są jednak odrobinę mniejszym złem od archipelagu Gułag i psychiatrów z KGB; sam fakt potrzeby tego rodzaju wyjaśnień; pesymizm Revela, który zastanawiał się poważnie nad nadaniem książce tytułu: „O nieuchronnym postępie stalinizmu w świecie i nieuniknionej klęsce prób przeciwstawienia się temu” — wszystko to świadczy, że irracjonalizm polityczny osiągnął w wolnym (jeszcze?) świecie rozmiary niepokojące.

Revel jest publicystą o dużym talencie i rozsądku, specjalizującym się w stawianiu tez niepopularnie trzeźwych, szczególnie w jego ojczyście Francji. Poprzednia jego książka „*Ni Marx, ni Jésus*” sprowadzała się do twierdzenia, że — na przekór różnym mitologiom — nowych wzorów organizacji społecznej i ekonomicznej czyli „rewolucji” w sensie istotnym można spodziewać się jedynie ze Stanów Zjednoczonych, ponieważ pozostali kandydaci nie mają ludzkości nic do ofiarowania: kraje komunistyczne są reakcyjnymi dyktaturami policyjnymi, Trzeci Świat jest zaco-

^{*} Jean-François Revel, *La tentation totalitaire*, Editions Robert Laffont, Paris 1976, str. 372.

fany i w nędzy, a Europa Zachodnia stanowi zbiór skłóconych i trupieszejących w oczach kraików, patrzących nie dalej swego nosa. Podobny obraz leży u podstaw „Pokusy totalitarnej”, autor zajął się tu jednak pytaniem, dlaczego „baza” tego rodzaju wytworzyła nader opaczną „nadbudowę” wyrażającą się w pogardzie dla wolności i sukcesów ekonomicznych Zachodu, a intensywnym uwielbieniu komunistycznych totalniaków z Chinami i Związkiem Sowieckim na czele. Revel, uważający się i uważany za lewicowca (dzięki czemu książka zwróciła na siebie więcej uwagi, niż gdyby wyszła spod pióra „reakcjonisty”) zwraca się nie do zachodnich komunistów, będących totalistami z urzędu, lecz do wyznawców mglistego a modnego goszyzmu, którego podstawę ideową stanowi to, co proponuje on nazywać *pidgin-marksizmem*: przekonanie o nieuchronnej „klęsce historycznej” kapitalizmu, uległość wobec komunistycznej demagogii, marzenia o rewolucji i bliżej niesprecyzowanym socjalizmie. Revel z pewną rezygnacją rozpatruje tę ideologię (ściślej byłoby: ideomanię) punkt po punkcie, wykazując jej dziecinność i stwierdzając, że w praktyce jest ona marzeniem o totalizmie.

Dla ilustracji stylu Revela i trudności zadania jakiego się podjął (najtrudniej udowadniać rzeczy oczywiste) przyjrzyjmy się jego zmaganiom z koronnym zarzutem przeciw kapitalizmowi: pojęciem wyzysku.

„Gdyby wyzysk człowieka przez człowieka był jedyną czy choćby główną przyczyną kapitalistycznego wzrostu bogactw [...], amerykańscy rolnicy powinni być zabiedzonymi podludźmi za parę centów harującymi po 18 godzin na dobę, podczas gdy kwitnący, wypoczęci i wyzwoleni z alienacji kołchoźnicy winni znajdować bez trudu dosyć wolnego czasu, by przez wiele godzin dziennie poświęcać się malarstwu i krytyce literackiej, jak to postulował Marks w sławnym „Manuskrypcie z 1844 r.”. Jednak gdyby przypadkiem okazało się, że ci najmniej wyzyskiwani pracownicy są w gorszej sytuacji niż pierwsi, stanowiłoby to może dowód, iż kapitalistyczny wzrost bogactwa jest także, a ściślej: głównie rezultatem stosowania naukowej agronomii (prawdziwej, nie tyseńkowskiej, narzuconej przez Stalina i Chruszczowa milionom przypisanych do ziemi i bezsilnych chłopów), organizacji pracy i zwiększonej produktywności. I to samo odnosi się bez wątpienia do przemysłu i usług” (str. 237).

Revel zdaje sobie oczywiście sprawę, że klasyczną ripostą na to jest: no tak, socjalizm walczy jeszcze z pewnymi trudnościami, ale... W ripoście tej ujawnia się kilka cech *pidgin-mark-*

sizmu naraz: 1) akceptacja lansowanego przez komunistów utożsamiania komunizmu z socjalizmem; 2) unik w stosunku do meritum sprawy „wyzysku”; 3) traktowanie notorycznej niewydolności ekonomicznej komunizmu jako „przejściowych trudności”, podczas gdy rzeczywiście przejściowe problemy społeczeństw kapitalistycznych (inflacja, bezrobocie) są — od bardzo dawna — ogłaszane jako „agonia”. Bezsilność wobec tego typu argumentów płynie stąd, że w istocie ma się tu do czynienia nie z rozumowaniem, a z *quasi-religijną* wiarą. Jej źródłami są zdaniem autora ignorancja i nacjonalizm. To pierwsze odnosi się zarówno do niewiedzy czym naprawdę jest totalizm jak i do niewiedzy *tout court*, skłaniającej do przyjmowania na wiarę rozwiązań wydumanych nad papierem i łudzących prostotą i „żelazną logiką”. Nacjonalizm zaś, który Revel nazywa „zbiorową megalomanią”, z jednej strony podsycia zazdrość wobec bardziej rozwiniętych państw po tej stronie rowu (stąd antyamerykanizm, stanowiący klasyczny składnik goszyzmu, oparty w 99 % na zazdrości i poczuciu niespłaconych zobowiązań), z drugiej zaś fascynację potęgą i ekspansjonizmem komunistycznych tytanów; fakt, że potęga ta została zbudowana kosztem szczęścia obywateli tych krajów uchodzi uwadze lub traktowany jest jako *quantité négligeable*. Komunizm staje się receptą na potencję.

Sądzę, że poruszenie przez Revela motywu zazdrości i frustracji jest uderzeniem gwoźdźcia w samą główkę; interesujące są jego spostrzeżenia, odnoszące się do wzrostu potencjału zazdrości w społeczeństwach zamożnych. Kapitalizm zwiększył wydawnie siłę nabywczą ludności krajów, w których się rozwinął i tym samym zastąpił dawny podział na nielicznych bardzo bogatych i licznych bardzo biednych dużą ilością różnie mniej astronomicznych; że zwiększa to psychologiczną podatność na zazdrość jest oczywiste: stosunkowo mało zazdroszczę szachowi perskiemu jego pałaców i jachtów, natomiast jadąc Volkswagensem patrzę z żywą niechęcią na faceta w Cadillacu. Od tego uczucia do tęsknoty za systemem uniemożliwiającym dorobienie się Cadillaca komukolwiek — dystans już niewielki. Dodać by należało, że jest to uczucie bardziej europejskie (a jeszcze bardziej azjatycko-afrykańsko-latynoskie) niż amerykańskie, co wiąże się z mniejszą skalą możliwości zarobkowych i ciaśniejszym horyzontem — czyli znowu z frustracją.

Dorzuć tu motyw przez Revela nie poruszony, a także istotny. Charakterystyczną cechą ideomanii lewicowej jest nachalna moralistyka, „humanizm”, „troska o człowieka”, etc.

Pomijając już fakt, że w imię ideałów wymordowano więcej ludzi niż po prostu dla rabunku czy z nienawiści, „wyższość moralna” jest znakomitą sposobem kompensacji własnej niższości i poczucia klapy. Nie jest tak zawsze, ale bywa często: jeśli nie możesz przewyższyć ich normalnie, przewyższ ich moralnie... Innymi słowy podejrzewam, że chodzi tu w dużym stopniu o zwyczajną chęć dominowania bliźnich pod pięknym pozorem. Zwrócił już na to uwagę Orwell 40 lat temu, borykając się z dokładnie takimi samymi ideowcami, jakimi zajmuje się w „Pokusie totalitarnej” Revel. Porównując polityczną mapę świata ówczesną i obecną stwierdzić trzeba, że pokusa poczyniła postępy.

Flirt z totalizmem nie jest salonowy (mimo, że prowadzony bywa przez salonowych rewolucjonistów) i ma realne konsekwencje. W trzeźwym języku totalitarnych rekinów nazywa się to „techniką destabilizacji”, co oznacza w praktyce sianie zamętu, darmową propagandę i mydlenie oczu. Lewicowcy w bonzurkach pełnią tu użyteczną rolę rybek-pilotów i Revel cytuje dziesiątki przykładów, świadczących o postępującym „podgotowywaniu” publiczności europejskiej. Ich dziełem zasadniczym jest nieuzasadniona niczym *respectability* komunizmu, przejawiająca się m.in. w powszechnym lęku przed etykietką „antykomunizmu”, tak że każdy, kto wyrazi lekkie choćby zastrzeżenia na temat 60 milionów trupów *made in the Soviet Union* natychmiast spieszy dodać, że bynajmniej nie jest antykomunistą, a tylko ten właśnie drobny szczegół, tak na marginesie... Bez zastrzeżenia tego bowiem facet zostaje automatycznie zakwalifikowany jako „prawicowiec” i traci publiczność.

Podkreślić należy, że Revel występuje nie jako apologeta kapitalizmu jako takiego, lecz jako mniejszego zła. Komunizm uważa on za system reakcyjny nie dlatego, że jest antykapitalistyczny, lecz z uwagi na jego niewydolność ekonomiczną, wrogość wobec pluralizmu i centralizację władzy, umożliwiającą wszelkie nadużycia. „*Stalinizm polega nie na tym, że miliony ludzi siedzą w łagrach, lecz na tym, że stan taki jest każdej chwili możliwy*” — brzmi jego definicja. Trudno się z nią nie zgodzić. Trudno też nie zgodzić się z konkluzją książki, że dziecinna choroba lewicowości na Zachodzie gra w ręce Sowietom: „*Europa Zachodnia słaba i podzielona, nie podbita ale potulna, coraz bardziej izolowana od Stanów Zjednoczonych — to był zawsze jeden z celów polityki zagranicznej Związku Sowieckiego*”. Cel ten realizuje się już po trosze na naszych oczach.

Od tego czy ten i podobne głosy rozsądku zostaną dosłyszane w porę zależy czy *inne* cele Związku Sowieckiego będą miały szansę realizacji. Głupota staje się bowiem siłą realną z chwilą gdy opanuje masy.

1976

MATERIAŁ DO REFLEKSJI

Raymond Aron należy do tych nielicznych francuskich autorów politycznych, którzy nie myślą schematami i nie należą do szkół ideologicznych. Jego ostatnia książka, której tytuł przełożyć można jako *Mowa obrończa na rzecz dekadentckiej Europy* * jest typowa dla jego sposobu pisania: istotą jej jest nie tyle ekspozycja jednej olśniewającej syntezy, co cierpliwa analiza wielu danych rzeczywistości. Tematem jej jest refleksja na temat teraźniejszości i najbliższej przyszłości Zachodniej Europy; refleksja ta skupia się wokół trzech zagadnień: 1° — opętania zachodnich intelektualistów marksizmem, 2° — obecnego kryzysu ekonomicznego, 3° — ewentualności dojścia do władzy komunistów, szczególnie we Włoszech i Francji. Te trzy elementy razem wytwarzają u wielu obserwatorów nastrój, który Aron nazywa ironicznie „sinistryzmem”: przekonanie, że Zachód „się skończył” i jakaś forma komunizmu jest może przykrym, lecz nieuniknionym rozwiązaniem. Przewodnią myślą książki jest twierdzenie — i próba dowodu — że defetyzm ten jest nieuzasadniony, ale że jak każdy defetyzm może on istotnie doprowadzić do klęski:

„Ani recesja, ani stagflacja **, ani zachwianie się Kościoła i Uniwersytetu nie pociągają za sobą ani nie zapowiadają moralnego czy ekonomicznego upadku Zachodniej Europy. Okres 1947-73, najwspanialszy w ekonomicznej historii Zachodu, nie

* Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Editions Robert Laffont (collection *Libertés 2000*), Paris 1977, str. 511.

** Nowotwór językowy oznaczający stagnację plus inflację.

mógł przy tak wysokich wskaźnikach wzrostu trwać wiecznie, bez jednej przerwy czy chwilowej regresji. W perspektywie długoterminowej nawet wielki kryzys [przedwojenny] stanowił dla Stanów Zjednoczonych jedynie epizod, ledwie dostrzegalny na krzywej wzrostu dochodu narodowego na głowę. Lecz epizod ten spowodował bezrobocie milionów, Hitlera i wojnę 1939-45”.

Pejzaż polityczny i ekonomiczny, naszkicowany przez Arona w omawianej książce (ukończona jesienią 1976) nie jest różowy, ale autor przekonywująco wykazuje, że sytuacja nie jest apokaliptyczna. Powojenna *prosperity* była rodzajem cudownego zbiegu okoliczności (potrzeb odbudowy, postępu technicznego, zwiększonego popytu na trwałe dobra konsumpcyjne), który spowodował, że przez długi czas utrzymywało się pełne zatrudnienie i wysokie wskaźniki rozwoju — a towarzysząca im lekka inflacja pozostawała na poziomie nieszkodliwym. Inflacja przyspieszyła się wraz z rozwojem wojny wietnamskiej, co przyszło tym łatwiej, że dolar od dawna już stał się walutą światową i Ameryka nie potrzebowała zaciągać pożyczek — wystarczało, że płać dolarami, których pokrycie realne (suma dóbr i usług do nabycia) stale się zmniejszało. Przyszło do formalnego uznania tego stanu rzeczy — *via* likwidacja parytetu złota, dewaluacja i *floating* — i w efekcie gospodarka zachodnia straciła jednolity punkt odniesienia dla swych różnorodnych walut, z których każda reprezentowała w momencie krytycznym — raptownym wzroście cen paliwa w 1973 — różną stopę inflacji. Rynek światowy stracił swą jednolitość, a równocześnie zadziałały hamulce anty-inflacyjne: zmniejszenie produkcji i zatrudnienia. Ich skuteczność okazała się jednak mniejsza, niż wynikałoby to z klasycznej teorii Keynes’a, gdyż w międzyczasie uległa zmianom struktura rynku pracy: przestał on być właściwie rynkiem, regulującym automatycznie poziom płac, ponieważ związki zawodowe stały się osobnym — bardziej politycznym niż gospodarczym — czynnikiem dominującym. *Casus Anglii* stanowi tu pouczający, choć niekoniecznie budujący przykład: mimo dużego bezrobocia związki zawodowe są tu w stanie doprowadzać do podwyżek płac *przewyższających wzrost wydajności*, a więc w efekcie do dalszego zwiększania inflacji. Tego rodzaju woluntaryzm ekonomiczny utrudnia kalkulacje na przyszłość, co przejawia się w praktyce niechęcią do inwestycji — czyli dalszym wzrostem bezrobocia. Jest to niemal karykaturalny model stagflacji, czyli głównej choroby gospodarczej Zachodu obecnie. Aron rozważa to zjawisko nie dla czystej satysfakcji intelektualnej, ale zwraca uwagę, że sytuacja angiel-

ska jest właśnie socjalizmem, o jakim należy do dobrego tonu marzyć dla całej Zachodniej Europy. Oczywiście w deklaracjach socjalistycznych nie mówi się o zmniejszaniu inwestycji, tylko o pełnym zatrudnieniu i wysokich płacach; w praktyce jednak przeprowadzenie np. „wspólnego programu” lewicy we Francji doprowadziłoby do sytuacji podobnej — lub gorszej. Oczywiście zawsze jeszcze pozostaje przymus: intensywna „akumulacja” typu sowieckiego z wiadomą stopą życiową, oraz „pełne zatrudnienie”, polegające na zastąpieniu zasiłku dla bezrobotnych pracą fikcyjną. Ale tu już lądujemy w modelu czysto sowieckim, o którego nieatrakcyjności wiedzą dobrze nawet zachodnie kompartie, unikające w swej propagandzie jak ognia słowa „komunizm”.

W razie zwycięstwa wyborczego lewicy jeden z wspomnianych wyżej „socjalizmów” — angielski lub sowiecki — wydaje się prawdopodobny. Czy jest to rozwój nieunikniony? Zdaniem Arona nie — i jego *plaidoyer* skierowane jest w pierwszym rzędzie do historycznego jury, tzn. wyborców zachodnioeuropejskich, a szczególnie jego rodaków — Francuzów z apelem, by zastanowili się, zanim ostateczny werdykt zapadnie. Jego argumentacja zmierza do wykazania, że „dekadencja” Europy jest zjawiskiem nieodłącznym od liberalnej demokracji — systemu otwartego, a więc stale ewoluującego — i że wystarczy nieco siły charakteru, by obecny kryzys przeczekać. Analogie z kryzysem lat 30-tych są zdaniem Arona mało uzasadnione, a rozmiary obecnej „klęski” mocno przesadzone; kryzys lat 70-tych zbiegł się z falą krytyki „antycywilizacyjnej”, bardziej emocjonalnej niż konstruktywnej — i popularność marksizmu tłumaczy się tu jego ładunkiem demagogiczno-malkontenckim — zaś na tle tej krytyki wydaje się on bardziej przerażający i dotkliwy, niż jest w istocie. Historią kierują jednak nie tylko obiektywne stany rzeczy, lecz także — a może nawet przede wszystkim — subiektywne nastroje; o ile nastroj paniki i defetyzmu doprowadzi do oddania władzy w kluczowych krajach europejskich lewicy, przewidywana sekwencja wypadków może być następująca: rozpad, lub przynajmniej znaczne osłabienie wspólnoty atlantyckiej — zmniejszenie inwestycji i wzrost inflacji w krajach zaczynających „budować socjalizm” (ilustracją może być Portugalia w okresie przed-soaresowym) — izolacja Europy od Stanów Zjednoczonych — wzrost zagrożenia ze strony Sowietów (choćby w formie wzmożonej finlandyzacji). Podsumowaniem przekazu książki jest trawestacja marksowskiego porzekadła: widmo krąży nad Europą... „Dwa widma krążą obecnie nad

Europę — pisze Aron w końcowym rozdziale — *widmo Wolności i widmo Armii Czerwonej*"; i nie trzeba wielkiej przenikliwości ani znajomości historii, aby się zorientować, że nie są to widma, które mogą straszyć pod jednym dachem.

1977

CYWILIZACJA I SNOBIZM

Obwoluta książki Paul Johnsona „Wrogowie społeczeństwa” * informuje, że jest to „olśniewający atak na faszystowską lewicę i szkodliwe podminowywanie przez nią zachodniego społeczeństwa we wszystkich dziedzinach, poczynsz od edukacji i ekonomii, a skończywszy na sztuce i nauce” i tak też jest istotnie, choć nadmierna kondensacja materiału i argumentów nie przyczynia pracy przejrzystości. Autor jest Anglikiem, historykiem z wykształcenia, a z temperamentu i praktyki zawodowej (5 lat redaktorstwa tygodnika *The New Statesman*) zwolennikiem liberalnej cywilizacji zachodniej w tym kształcie, w jakim powstała i rosła od Renesansu do naszych czasów. Naczelną tezę książki jest twierdzenie, że cywilizacja ta przyniosła ludziom nią objętym nie spotykane ani przedtem ani gdzie indziej dobra w postaci zamożności, wolności i wiedzy, a mimo to lub może właśnie dlatego wyhodowała na swym łonie krocie wrogów, których teorie i praktyki w sposób realny zagrażają jej dalszemu istnieniu.

„Esencją cywilizacji jest systematyczne poszukiwanie prawdy, racjonalna percepcja rzeczywistości we wszelkich jej przejawach i dostosowywanie ludzkiego zachowania do jej praw. Dopóki będziemy szli drogą rozumu, dopóty nigdy nie wydalimy się nadmiernie z kręgu światła cywilizacji. Jej wrogowie rekrutują się natomiast nieodmiennie spośród tych, którzy dla jakiegokolwiek powodów negują, wypaczają, pomniejszają, wyolbrzymiają lub zatruwają prawdę i fałszują procesy rozumowa-

* Paul Johnson, *Enemies of Society*. Atheneum, New York 1977, str. 278.

nia. Cywilizacja zawsze ma wrogów, choć stale zmieniają oni swe przebrania i uzbrojenie. Wielka sztuka obrony polega na wykrywaniu i demaskowaniu ich zanim wyrządzona przez nich szkoda stanie się nieodwracalna" (str. 85).

Książka dzieli się na dwie części. Pierwsza jest rodzajem skróconej historii gospodarczej świata i poświęcona jest uzasadnieniu tezy, że cywilizacja zachodnia stanowi rezultat wolności inicjatywy i rozumu, czyli że mogła rozwinąć się dopiero wówczas, gdy upadło niewolnictwo, ściśle podziały stanowe i korporacyjne, tudzież nadmierna interwencja państwa. Formacja ta dała początek klasie średniej, dostatecznie zamożnej by mieć pewną swobodę wyboru drogi życiowej, a zbyt mało obrosłej w tłuszcz by zrezygnować z pracy, współzawodnictwa i optymalizacji osiągnięć i klasa ta stała się nosicielem wartości cywilizacyjnych, takich jak: wiara w absoluty moralne przy równoczesnym przeświadczeniu o potrzebie tolerowania odmiennych przekonań, zaufanie do nauki, wiara w rządy prawa, wiara w wartość prawdy, tzn. pełnej informacji i jednoznacznego języka, przywiązanie do demokracji, tzn. możliwości zmiany rządu bez użycia gwałtu, wiara w znaczenie praw jednostki i niebezpieczeństwo ich uszczuplania. Johnson podkreśla, że ten pięknie brzmiący kodeks wynika nie tyle z zamiłowania do retoryki, ile z praktyki i że do niedawna stanowił on po prostu instynktowny zbiór odruchów ludzi cywilizowanych; „do niedawna”, tzn. do czasu, gdy stał się przedmiotem ataków z różnych stron. Odpieraniu tych ataków poświęcona jest druga, najistotniejsza część książki. Autor omawia całą gamę poglądów, teorii i postaw, których wkład pozytywny w poznanie czy poprawę świata jest niewielki i służy głównie jako ilustracja przekazu negatywnego: oskarżenia lub zgoła wyroku śmierci na cywilizację zachodnią. Przykładem tu może być ruch ekologiczny w jego formach upolitycznionych i uhistorycznionych: słusznej trosce o higienę i estetykę towarzyszy zazwyczaj gwałtowna kampania przeciw industrializmowi i „społeczeństwu konsumpcyjnemu” w ogóle, przy czym problem z istoty techniczny i ekonomiczny zostaje przeniesiony w dziedzinę ideologiczną o wyraźnym kolorku. Niektóre akcje ekologiczne przyniosły wyraźne szkody (np. kampania przeciw stosowaniu DDT, którego szkodliwość została mocno przesadzona, doprowadziła do zaprzestania jego produkcji i w związku z tym do zwiększenia zachorowań na malarię). Każdy, kto widział falangi kudłaczy demonstrujących przeciw budowie elektrowni atomowych we Francji czy w Niemczech musiał odnieść wrażenie, że ich motywem była nie

tylę miłość ludzkości, co nienawiść do „systemu”, próbującego uniezależnić się od arabskiego szantażu.

Postawa antycywilizacyjna jest szczególnie rozpowszechniona wśród reprezentantów dziedzin, które w najlepszym razie nazwać można „naukami słabymi”, a przeważnie jedynie demagogią i humbugiem. Do tych pierwszych Johnson zalicza socjologię, psychologię, etnologię i ich różne kombinacje — padają tu nazwiska M. Foucault, R.D. Laing, C. Lévi-Straussa i in. — i stwierdza, że głównym ich wspólnym motywem jest chęć podważenia rozróżnień i linii granicznych uchodzących dotychczas za oczywiste. Chodzi tu o modne traktowanie zbrodni z morderstwem włącznie jako „dewiacji”, za którą odpowiedzialne właściwie jest społeczeństwo, o kwestionowanie pojęcia choroby umysłowej w ogóle, o zrównanie prymitywnych mitów i przesądów z racjonalnym myśleniem, itd. Pojęcie „słabej nauki” wprowadził w swoim czasie T.S.S. Kuhn w swej pracy „*The Structure of Scientific Revolutions*” (Chicago, 1962), uznając za cechy wyróżniające tego rodzaju dyscyplin ich ogólnikowość, niepewność co do podstawowych praw, brak akumulacji istotnie „twardych” faktów i łatwość tworzenia *ab ovo* „wpływowych szkół”, wciąż powołujących się na tych samych, podejrzanie długo aktualnych założycieli w rodzaju Freuda, Adlera czy Maxa Webera. Johnson zwraca uwagę, że wpływ tych niezbyt naukowych nauk na szeroką publiczność jest większy niż ustalenia nauki *tout court* i że świadczy to o podatności na irracjonalizm we współczesnym świecie; szczególnie niepokojące jest to, że wspomniane dziedziny stanowią tylko względnie racjonalną część wachlarza poglądów, przechodzących nieznacznie ale pewnie w czystą szarlatanerię, w rodzaju doktryn Marcuse, Sartre’a czy Ivana Illicha (ten ostatni — z zawodu eks-ksiądz — jest kierownikiem mieszczącego się w Meksyku pseudonaukowego Centrum Dokumentacji Interkulturalnej i specjalizuje się w atakowaniu wszystkich instytucji cywilizacji zachodniej, poczynsz od szkolnictwa a skończywszy na medycynie). Do zamieszania intelektualnego zalicza też Johnson próby zeświecczenia religii chrześcijańskiej, która w swej fazie pre-racjonalnej i nawet dogmatycznej dobrze spełniała swą zasadniczą funkcję godzenia człowieka ze światem. Jej stan obecny — coś pośredniego między niejasną alegorią i niejasnym socjalizmem — przypisuje autor „Wrogów społeczeństwa” działalności ambitnych a niezbyt jasno myślących myślicieli z pogranicza teologii i filozofii, w rodzaju Teilharda de Chardin, którego Johnson charakteryzuje następująco: „stanowi on nie tylko klasyczny *casus*

pseudointelektualisty w ogóle, ale pseudointelektualisty francuskiego. Oznacza to, że nie ma on pojęcia co to jest wywód logiczny i na czym polega istota dowodu, ale posiada dar imponująco potoczystej prezentacji, która zaczyna się rozpadać przy ponownej lekturze lub po przetłumaczeniu tekstu na angielski”.

Nie sposób w krótkiej recenzji wymienić wszystkie punkty, które książka porusza, chciałem jednak zwrócić na nią uwagę, bo jest to lektura interesująca i — powiedziałbym — pocieszająca w czasach, kiedy mówiąc o świecie nie czyni się dawniej automatycznego rozróżnienia między światem *cywilizowanym*, a resztą. Osiągnięcia materialne i intelektualne cywilizacji traktowane są coraz powszechniej jako coś wstydliwego nieomal, jakby były to rzeczy podarowane lub zgoła ukradzione (to ostatnie jest już niemal pewnikiem — „rabunek trzeciego świata”, „imperializm zachodni”, „dekadencja”: tego słownika totalitarnej propagandy nikt już prawie nie kwestionuje). Jest rzeczą podnoszącą na duchu, że książka Johnsa została napisana, wydana i znalazła dobre przyjęcie na Zachodzie. Jedynym jej brakiem jest pominięcie problemu motywów, leżących u podstaw działalności tych przeróżnych „wrogów społeczeństwa”, o których traktuje. Jest oczywiste, że słowo „wróg” — z istoty swej demagogiczne — zostało w tej uczciwej i przemyślanej pracy użyte częściowo jako skrót, częściowo jako metafora. Trudno przypuścić, by ludzie typu Teilharda de Chardin, Foucault etc. świadomie podminowywali nasz świat. Faktem jest jednak równocześnie, że wytworzyła się pewna szampa intelektualna, która zawiera motyw wrogości wobec cywilizacji. Co łączy te wszystkie teorie, poglądy i nastawienia? Moim zdaniem — snobizm. Snobizm jest postawą, która akceptuje pewne wartości nie dla nich samych, lecz dla *poniżania otoczenia* — a tym samym wywyższania się samemu. Według definicji Irzykowskiego klasycznym snobem jest nie tyle hrabia dumny ze swego hrabiostwa, co facet chełpiący się, że wypił bruderszafta z hrabią, podczas gdy jego znajomi nie dostąpili zaszczytu. Przypuszczam, że podświadomy motyw powątpiewania w wartość zdrowego rozsądku, uosobioną w zdobycach cywilizacji, jest podobny: poniżenie ludzi normalnych, pracowitych i uczciwych (jest na to słowo „drobnomieszczenie”), poniżenie dyscyplin, których poznanie wymaga lat pracy, poniżenie instytucji, do których dostęp nie jest otwarty dla każdego. Stwierdzając, że afrykański dzikus jest „na swój sposób” równie wyrafinowany intelektualnie jak Wittgenstein, zwalnam się w sposób honorowy i oryginalny od studiowania tego ostatniego (lub obydwu);

kwestionując przyjęte normy uczciwości i normalności przyczyniam się do ich obniżenia, a więc — okrężną drogą — do podwyższenia własnej pozycji. Można sądzić, że snobizm antycywilizacyjny jest objawem frustracji i przypuszczalnie nie jest przypadkiem, że szerzy się szczególnie w środowiskach w pewnym sensie marginalnych: wśród przedstawicieli „nauk słabych”, tzw. intelektualistów o niejasnej specjalizacji i studentów. Są to typowe — mówiąc słowami Gombrowicza — kategorie doskakujące i psychologiczna potrzeba kompensacji jest tu zrozumiała, ponieważ jednak są to grupy dysponujące dużym potencjałem hałasu i chaosu pojęciowego, winno się baczyć, by puszczane przez nie w obieg liczmany w rodzaju „społeczeństwa konsumpcyjnego”, „mentalności mieszczańskiej” czy „bezdusznego scjentyzmu” nie były brane za dobrą monetę.

1978

PRZECIW PRZEMOCY

Jedną z nielicznych dobrych stron emigracji jest konieczność uczenia się języków i to nie tylko tych tzw. ważnych jak angielski czy francuski, ale i mniej rozpowszechnionych, jak portugalski, duński czy też holenderski. W każdym języku tej drugiej kategorii istnieją autorzy nietłumaczeni, a warci poznania. Tak się złożyło, że musiałem się przed laty nauczyć po holendersku i dzięki temu zetknąłem się z twórczością Cornelisa Verhoevena (wymawia się: werhuuwen), filozofa uprawiającego refleksyjną eseistykę poświęconą kulturze i ludzkiemu zachowaniu. O nim samym wiem niewiele: studiował w Nijmegen, ma ok. 50 lat, od 1965 roku publikuje mniej więcej co roku tom swych rozważań, zawsze w tym samym wydawnictwie Ambo w Bilthoven. Jasność, rzeczowość i to co można by nazwać uczciwością stylistyczną sprawiają, że każdy jego zbiorek dostarcza godzin niezmiernie przyjemnej lektury. Nie czytałem wszystkich jego rzeczy, ale nawet tych sześciu czy siedmiu które znam nie da się „omówić” w „omówić” potocznym znaczeniu, gdyż proza tak wysokiej jakości z trudem poddaje się cięciom i streszczeniom — niemniej uważam, że warto zwrócić uwagę na to nazwisko, a także warto choćby bardzo ogólnikowo prześledzić główne linie, wzdłuż których toczą się te rozumowania.

Za najbardziej charakterystyczny ich rys uznać można tytuł jednej z jego prac, *Przeciw przemocy*¹, i dlatego tak też zatyłowałem niniejsze uwagi. „Chciałbym pisać przeciwko przemocy tak, jak ojcowie Kościoła pisali przeciwko herezji”, powiada w przedmowie do tej książki Verhoeven, ma jednak na

1. *Tegen het geweld*, 1967.

myśli przekonanie o ważności tematu i ścisłość argumentacji, nie anatemię i zapach siarki. Trudno w XX wieku znaleźć prozę równie pozbawioną zarazem jadu jak i naiwności, jak ta. Gdyby do tego areligijnego myśliciela można zastosować słowo „religia”, powiedziałbym, że religią Verhoevena jest myślenie na własny rachunek, a grzechem śmiertelnym narzucanie własnych przekonań i własnego schematu postępowania — czyli według jego kryteriów: przemoc. Podstawą tych rozumowań jest przeświadczenie, że myśl jest samoistnym światem, a cechą wyróżniającą tego świata jest bierność i bezsilność. W wypadku prawdziwej zbieżności myśli i rzeczy rozumowanie przeradza się w technikę, w sposób samoczynnej przemiany jednego stanu rzeczy w drugi, czyli w oddziaływanie na otoczenie bez gwałtu, „sposobem, a nie siłą”, jak mówi porzekadło. Niecierpliwe sprzęganie refleksji z natychmiastową akcją, która ma ją wcielić w życie, „jedność teorii i praktyki” charakterystyczna dla wszystkich doktryn totalitarnych wynika, zdaniem Verhoevena, z podświadomej niepewności i braku przekonania o własnej słuszności. Wcielanie w życie wątpliwych doktryn ma służyć za ostateczny dowód ich prawdziwości — i to złamanie bariery pomiędzy myślą a akcją, próbę osiągnięcia celu na skrót i przemocą uważa on za dowód w najlepszym razie niedojrzałości, a w najgorszym szaleństwa. Każdy człowiek ma wariackie myśli, ale tylko wariat nie zdaje sobie sprawy z ich wariackości i chce je natychmiast realizować.

Głównym motywem przemocy jest chęć uproszczenia świata, najpierw teoretycznie, a później praktycznie. Odrzucając wielość równoczesnych możliwych interpretacji świata i forsując jedną tylko, „obowiązującą”, wydzielamy z bogactwa rzeczywistości nieliczne tylko kategorie, a pozostałe przeznaczamy na śmietnik. Szczególnie w dwóch książkach temat ten jest omawiany szeroko: *Znaczenie laika*² i *Tortury w najlepszych intencjach*³. Laik (a ściślej: *outsider*) w pierwszym tytule oznacza każdego, kto ma o jakiejś dziedzinie nauki pojęcie tylko ogólnikowe i jest z tej racji bardziej dogmatyczny i pewny siebie niż fachowiec, który wie, że jego specjalność — tak jak każda specjalność — jest tylko pewnym przybliżeniem rzeczywistości i że hipotezy, teorie a nawet fakty stanowią jedynie zewnętrzną otoczkę próżni, tzn. nieznanego, niesprawdzalnego, zagadkowego w samym centrum zainteresowań — i że właśnie to próżne cen-

2. *Het gewicht van de buitenstaander*, 1972.

3. *Folteren om bestwil*, 1977.

trum stanowi siłę napędową ludzkiej ciekawości. Dla laika — amatora, wyznawcy, ucznia — to próżne centrum nie istnieje, włada nim mit „nagiej prawdy” czyli przekonanie, że każdą refleksję da się sprowadzić do zamkniętej listy niewątpliwych ustaleń, a te z kolei dadzą się łatwo przekształcić w „naukową” akcję ulepszania świata, choćby po trupach. Mit nagiej prawdy jest zdaniem holenderskiego filozofa pochodną innego mitu, który nazywa mitem ograniczonej ilości. Patrząc na świat jako na zbiór rzeczy — a nie zjawisk, płynnych i zależnych od punktu widzenia obserwatora — łatwo dojść do przekonania, że rzeczywistością rządzi ta sama prosta arytmetyka, którą stosuje się w budżecie rodzinnym opartym na stałej pensji: jeśli chcę kupić jedną rzecz, muszę zrezygnować z drugiej. „Ofiara”, poświęcenie, a w praktyce likwidacja tego i owego lub tych i owych na rzecz zwycięstwa „nagiej prawdy” prowadzi często do tego, co określa tytuł drugiej ze wspomnianych książek: „tortur w najlepszych intencjach”.

Natchnieni mistrzowie i fanatyczni uczniowie — na ogół „druga fala” doktryny jest bardziej bezwzględna i okrutna — działają zazwyczaj w imię idealizmu, toteż pojęcie to nie cieszy się sympatią Verhoevena. W zbiorze *Pozostałości ojcostwa*⁴ poświęcił temu problemowi dwa eseje pod charakterystycznymi tytułami „Podejrzany idealizm” i „Pochwała letniości”; w tym drugim czytamy:

„Zwyczajne życie jest jedynym życiem. Ubóstwienie niezwykłości jest śmiertelną groźbą. Ubóstwienie to może wynikać jedynie ze ślepoty na bogactwo fauny i flory jaka rozwija się obficie w średnich temperaturach. Pochwała idealistów i ekstazyków okazuje się przy bliższym przyjrzeniu nader podejrzana. Idealizm, jak to wciąż na nowo wykazują zbrodnie polityczne, stanowi źródło przestępczości, którego nie powinno się nie doceniać. Więcej morderstw dokonano z idealizmu niż z chciwości czy też innego niskiego i letniego powodu. Ludzie letni żyją i pozwalają żyć.

[...] we wszystkich zasadniczych dysputach na temat demokracji zapomina się zazwyczaj, że jest ona nie do pogodzenia z porywającymi przywódcami, ekstazą i innymi formami przeżwania. Demokracja to instytucjonalizowana letniość. Demokratycznie myślącym jest ten, kto opowiada się świadomie za wolnym tempem i letnim kompromisem zwykłego życia, za temperaturą w której maksymalna ilość kiełków uzyskuje

4. *De resten van het vaderschap*, 1975.

maksymalne szanse rozwoju. Skrajna lewica i skrajna prawica stanowią przeciwne bieguny pod każdym względem z wyjątkiem jednego: że stanowią zagrożenie demokracji”.

Podobne myśli notuje Verhoeven w szkicu poświęconym teodycei Leibniza („Najlepszy ze światów”, w zbiorze *Znaczenie laika*):

„Wszelka mistyka ostatecznego wypełnienia, wszelka konserwatywna odnowa i wszelki progresywny idealizm zdają się istnieć kosztem dziś, tutaj i mnie. Raj i utopia gdziekolwiek by się nie znajdowały znajdują się nie tutaj, kiedykolwiek miałyby istnieć, to nie teraz, dla kogokolwiek by nie były przeznaczone, to nie dla mnie. Są gdzie indziej, później i dla innych; zawdzięczają swe istnienie ofierze złożonej z tu, teraz i mnie. [...]”

Zło nie jest więc już tylko negacją dobra, lecz jest nim po prostu wszystko co istnieje, a dobrem jest to co było lub będzie. [...] Wspólną cechą idealistów zapatrzonych w przyszłość i reakcjonistów fanatycznie zajętych przeszłością jest to, że słowo „istniejący” ma dla nich znaczenie pejoratywne. W porównaniu z mityczną przyszłością lub mityczną przeszłością to co istnieje jest zawsze ułomne. Istniejące robi wrażenie przeszkody dla możliwego. I jako przeszkoda pobudza do agresji. [...] To co chwiejne dostaje kopniaka, to co delikatne zostaje dobite, to co kalekie zostaje zlikwidowane. Gdy zaczyna się poświęcanie, na miejsce cierpliwego znoszenia wkracza działalność destrukcyjna. [...] Ludzie wolą czynnie i z własnej inicjatywy niszczyć, niż pozostawać biernymi świadkami. Złym jest to, co można zniszczyć. Dobre jest to, czego nie można zniszczyć, ponieważ nie istnieje. [...] Mit lepszego świata wymaga przyjęcia, że istniejący świat jest zły i należy go unicestwić. I proces ten nie skończy się, dopóki cały świat nie zostanie poświęcony, zanegowany i zamieniony w eschatologiczną mgłę”.

Za jedyne zabezpieczenie przeciwko zwyrodnieniom eschatologicznych utopii uważa Verhoeven demokrację, w której sama wielość i różnorodność współwystępujących poglądów i inicjatyw jest czynnikiem hamującym i zapewniającym pożądany umiarkowany klimat. Sam autor jest typowym — w pozytywnym sensie — produktem demokracji: mimo iż, podobnie jak w swoim czasie Orwell, jest obywatelom jednego z najbardziej demokratycznych państw świata (*nota bene* większość demokracji to królestwa!), nie stracił wężu na grożące temu ustrojowi niebezpieczeństwa. Pisarstwo Verhoevena kontynuuje w pewnym stopniu badania Orwella nad związkami między umysłowością totalitarną a wypaczeniami stylu. Przytoczę frag-

ment jego wypowiedzi na ten temat, będący dobrym przykładem jego metody, a także trafną diagnozą w sensie merytorycznym. W ostatniej części zbioru „Tortury w najlepszych intencjach”, zatytułowanej „Mistrzowie i uczniowie” Verhoeven omawia twórczość kilku pisarzy kwalifikujących się do tego działu i poświęca parę stron książce marksizującego strukturalisty R. Barthes’a. Oto początek szkicu:

„Chociaż czytałem tylko jedną książkę Rolanda Barthes’a i to w tłumaczeniu (*Mitologie*), zaliczam go już do autorów, wobec których nie potrafię zachować mej samodzielności jako czytelnik. Jego wyższość jest tak wyraźnie obecna na każdej stronie i z tak subtelnym naciskiem zaznaczona w całej książce, że wszelka reakcja krytyczna zamiera mi na wargach i odżywa dopiero wówczas, gdy nie czuję już na sobie surowego wzroku mistrza. Ilość autorów którzy potrafią mnie w ten sposób ujarzmić mógłbym policzyć nieomal na palcach jednej ręki; prawie wszyscy z nich to francuscy filozofowie obecnego stulecia: Lévi-Strauss, Levinas (dawniej), Sartre (niekiedy), Foucault, i teraz Barthes. Jeszcze tylko paru Niemców jak Bloch czy Adorno budzi podobną reakcję. Klasyczni autorzy nigdy nie wywierają tego wrażenia: nie stoją jako mistrzowie między tematem a czytelnikiem.

Sądzę, że tym co mnie tak obezwładnia jest surowy styl, pewne siebie zwierciadło dobrego wykształcenia i dużej erudycji. W stylu Barthes’a galijska wyniosłość i ciętość krytyczna są w stanie bronić wątpliwych nawet stwierdzeń tak skutecznie, że przynajmniej niżej podpisany czytelnik czuje się prowincjuszem o złym smaku natychmiast gdy tylko straci skłonność do potakiwania i pełnej akceptacji. Imperializm estetyczny, by nie rzec terrorystyczny; efekt tego stylu pogłębia dodatkowo erudycja, która nie stanowi tu osobnego dodatku ani nie pokrywa jak przezroczysta galareta nagiego korpusu zbyt mało efektownych stwierdzeń, lecz która sama jako taka przeradza się w pełną wyższości retorykę, w pogrózkę w formie figury stylistycznej. Co to dokładnie oznacza nie wiem, gdyż stwierdzam, iż nie tylko jako czytelnik ale i jako pisarz zagrożony jestem utratą samodzielności. Galijska retoryka potrafi wywołać sugestię, że myśleć i pisać należy tylko tak, a nie inaczej; jest to styl dla wtajemniczonych i naśladowców. Wszystko inne zostaje wyegzorcyzmowane straszliwym słowem „drobnomieszczańskie”.

Choćby z przytoczonych wyjątków widać już, że styl Verhoevena jest odmienny. Robi wrażenie cichego, spokojnego głosu,

który nie pragnie nikogo przekrzyczeć ani nawet przekonać, co najwyżej skłonić tylko do samodzielnej refleksji. Za jedyne zadanie filozofii uważa Verhoeven rozwiewanie złudzenia o „prostocie” problemów życiowych, choć i to stwierdzenie nie jest ścisłe; w antyesencjonalistycznym światopoglądzie Verhoevena nie ma miejsca na filozofię jako receptę. W swej książce *Parafilozofowie. Filozofia poza obrębem szkoły*⁵ mówi on w pewnym miejscu o błędzie, który „polega na mniemaniu, jakoby o filozofii mówić można było inaczej niż filozoficznie, w filozoficznym stylu i formie, jakoby można to było czynić opisowo lub dziennikarsko, tak jakby filozofia była czymś co istnieje poza swą własną formą i, odłączona od niej, mogła stanowić samodzielną siłę, bóstwo czy choćby tylko zjawisko, z którego można zdać sprawę”.

Jeśli zgodzić się z tą opinią — a wiele za nią przemawia — to stwierdzić trzeba, że niniejsze notatki nie są w stanie przekazać wiele więcej o filozofii Verhoevena niż informację o fakcie jej istnienia. Szkoda, że książki jego nie są dotychczas tłumaczone i szkoda też może, że stosunkowo niewielu czytelników zna język holenderski.

1979

5. *Parafilosofen, Wijsbegeerte buiten de school*, 1973.

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA	7
-----------------	---

P O L S K A

Laur i ciemność	11
Aktualność Irzykowskiego	18
O twórczości Jarosława Iwaszkiewicza	25
O twórczości Sławomira Mrożka	35
Muza Teodora Parnickiego	58
Leszek Kołakowski	70
a. Mit	70
b. Marksizm	80
c. Socjalizm	85
Nić czarna	90
a. Piotr Guzy	90
b. Andrzej Przypkowski	94
c. Adam Zagajewski	96
d. Kazimierz Brandys	98
Tomasz Staliński	104
a. „Cienie w pieczarze”	104
b. „Romans zimowy”	113
c. „Śledztwo”	115
d. „Ludzie w akwarium”	119
e. „Widziane z góry” po latach	124

<i>Socrealizm</i>	132
<i>Totalitarny język komunizmu</i>	137

ROSJA

<i>Rosyjska podróż de Custine'a</i>	151
<i>O filozofii Bierdiajewa</i>	177
<i>Władimir Nabokow</i>	196

ZACHÓD

<i>George Orwell jako krytyk literacki</i>	215
<i>O tyranii</i>	226
<i>Ideolo</i>	233
<i>Nierealizm bez granic</i>	238
<i>Be-be</i>	242
<i>Dyskretny czar totalizmu</i>	248
<i>Materiał do refleksji</i>	253
<i>Cywilizacja i snobizm</i>	257
<i>Przeciw przemocy</i>	262

ACHEVE D'IMPRIMER
LE 10 JUIN 1981
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE RICHARD
24, RUE STEPHENSON,
PARIS (XVIII^e).

Dépôt légal : 2^e trim. 1981.

F 75,00