

STANISŁAW VINCENZ

PO STRONIE PAMIĘCI

WYBÓR ESEJÓW

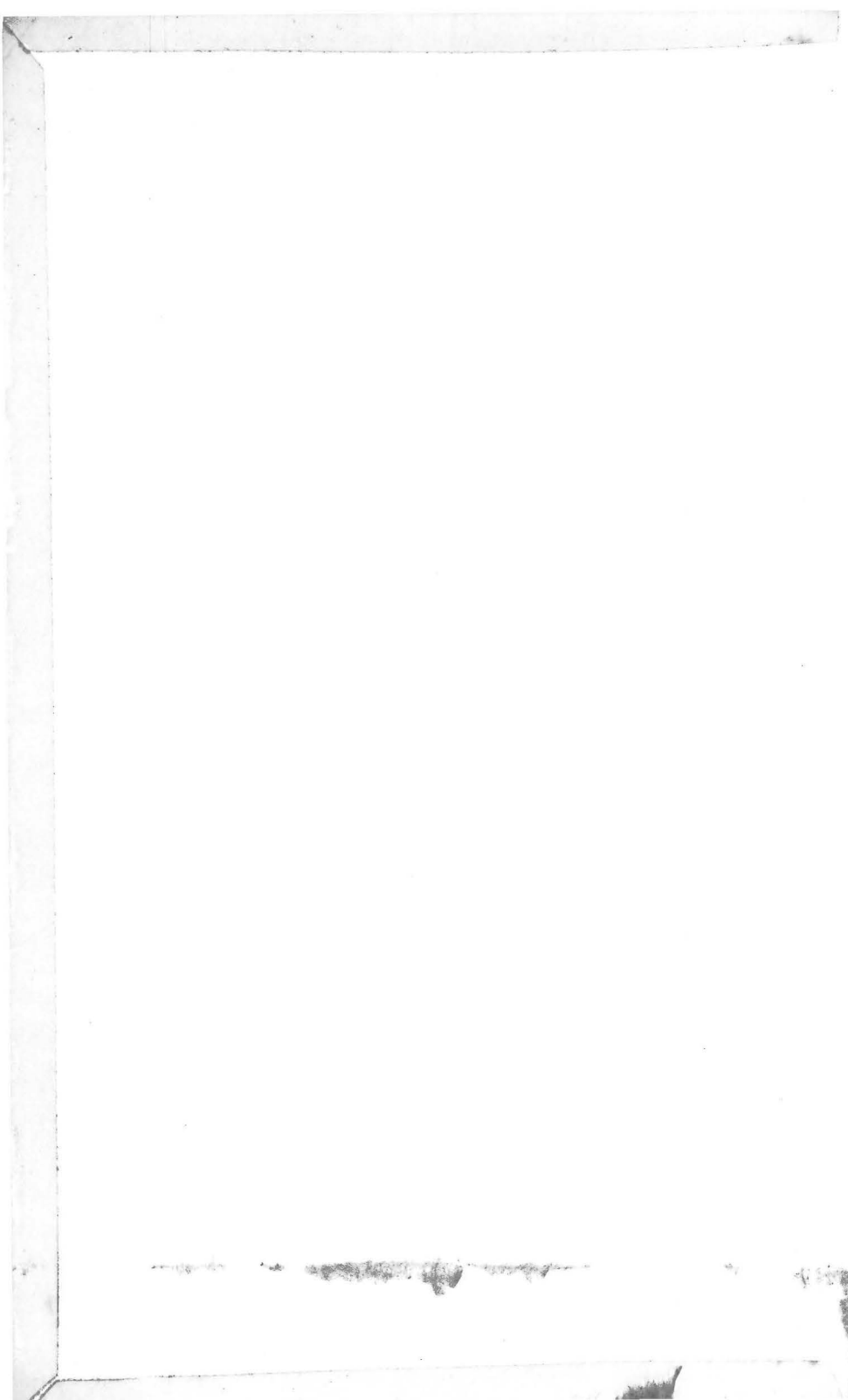
INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1965



V

PO STRONIE PAMIĘCI

BIBLIOTEKA „KULTURY”

Tom CXIV

IMPRIME EN FRANCE

Editeur: INSTYTUT LITTERAIRE, S.A.R.L.,
91, avenue de Poissy, Mesnil-le-Roi
par MAISONS-LAFITTE (S.-et-O.)

STANISŁAW VINCENZ

PO STRONIE PAMIĘCI

WYBÓR ESEJÓW

*Biblioteka Polska
Kolo Zurych SPK*

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1965

PRZEDMOWA

Nie wyświadczyłoby się przysługi Stanisławowi Vincenzowi wychwalając go tylko w przedmowie do jego szkiców i narażając czytelnika na zawód. Nie ma co ukrywać: większość tych, co wezmą książkę do ręki, odłożą ją przebiegłszy wzrokiem kilka, może kilkanaście stron: „bo kto ma na to cierpliwość”. Nie może być inaczej, skoro każdemu czasowi właściwy jest pewien sposób czytania, a sposób do jakiego przyzwyczailiśmy się najzupełniej chyba w tym wypadku. Sposób, czy raczej należałoby powiedzieć rytm. Są wśród naszych współczesnych autorzy łatwo dostępni, są i trudni, ale „trudność” Vincenza jest szczególnego, nieznanego niemal gatunku, bo nie polega ani na zawłości rozumowań, ani na nadmiarze myślowych skrótów. Pokonać ją jest łatwo ale pod warunkiem, że pozbedziemy się wszelkiego pośpiechu, zmniejszymy niejako ilość uderzeń pulsu na minutę i pozwolimy się prowadzić tej prozie, która, rozlewając się w mnóstwie dygresji, nie zmierza do żadnych dramatycznych wniosków. Podobnej zapewne wstępnej przemiany — czy ćwiczeń oddechowych — wymaga lektura wielu autorów starożytnych, jeżeli chcemy z nich naprawdę skorzystać, a także lektura pisarzy szesnastego i siedemnastego wieku. Gdyż Vincenz jest staroświecki, ale staroświeckością nie sprzed iluś tam dziesiątków lat. Jest to pisanie na przekór temu stuleciu, z wyrzeczeniem się wszelkich przypraw jemu właściwych, tj. różnych biczów smagających czytelnika i przez to podtrzymujących napięcie jego uwagi.

Oczywiście: gawędziarstwo. Jak wiadomo literatura polska nigdy nie miała wiele szczęścia do powieści, natomiast całkiem ładnie przedstawia się w pamiętnikach, gawędach i epistolografii. Tradycja ta zdaje się kryć w sobie różne niewyzyskane możliwości, jeżeli nadal owocuje. Z pewnością nie można by było podzielić jakiejś historii polskiej literatury dwudziestego wieku

na rozdziały takie jak poezja, powieść, teatr, krytyka, z pominięciem rodzajów trudniejszych do określenia, być może najciekawszych. Złożyło się tak, że dwaj ludzie, których wczesna młodość przypadła na lata przed I wojną światową, postąpili jak ogrodnicy krzyżujący obce sobie dotychczas odmiany roślin: starszalszachecką gawędę sprzęgli z humanistyczną erudycją, otrzymując to co zwykle nazywać się esejem, choć ten obcy a zbyt pojemny termin nie ujmuje cech odrębnych nowego tworu, bardzo rodzimych. Myślę o Pawle Hostowcu i o Vincenzie, którego „eseistyka” widoczna już w wielu rozdziałach „Wysokiej Połony” zaczyna się chronologicznie w przedstawionym tomie od rozmyślań nad krajobrazem węgierskim podczas ostatniej wojny. Nie jest dobrze tworzyć rubryki i na siłę wтягиwać do nich autorów mało do siebie podobnych. A jednak i Vincenz i Hostowiec skłaniają do podobnych refleksji nad nieczęstym w Europie zespołem warunków potrzebnych żeby powstał ów nowy rodzaj. Obaj pochodzą z regionu, gdzie mieszały się ze sobą przez wiele stuleci cywilizacje, religie, języki a wiatr od morza był wiatrem od Kolchidy Argonautów i od miast jońskich w Małej Azji. Ten region wydał w poezji „szkołę ukraińską”, nasycił swoim kolorytem twórczość Słowackiego, kształtował młodzieńczego Józefa Conrada. I trudno nie przypisać łaskawości dla zmiennych spraw ludzkich, z tłem gorzkiego doświadczenia, na jaką umieją się zdobyć pisarze stamtąd obdarzeni historyczną pamięcią, wpływowi takich rodzinnych stron. Ale łączy Vincenza i Hostowca także faza europejskiego wychowania, ostatnia bodaj kiedy szkoła średnia uczyła czytać w oryginale Greków i Rzymian. Nie byłoby lat spędzonych przez Vincenza w towarzystwie Homera i Platona gdyby nie gimnazjum w Kołomyi. Choć znowu, raz odkrywszy Grecję, musiał przekonywać się coraz bardziej, że zapoznaje się z czymś swojskim; pasterska cywilizacja w jego domowych Karpatach przechowywała nadal, jak wszystkie górskie okolice Bałkanów, wiele cech społeczeństwa już nieznanego gdzie indziej. Czyż po dziś dzień badacze, chcący odgadnąć jak dawni greccy pieśniarze recytowali Homera, nie jeżdżą ze swoimi magnetofonami do wiosek Czarnogórza i Macedonii? Jednakże te składniki złożyłyby się na inny stop gdyby nie zaprawiła ich starszalszachecka uczuciowość. Określić czym ona jest nie podobna, a przecie poznajemy ją dotykalnie w wierszach Kochanowskiego, w kolendach, w „pieśniach i padwanach”, w sielankach Baroku. I jeżeli szlacheckość stała się synonimem wszelkiego zła, dzieje się tak z krzywdą dla odwrotnej strony medalu, dla jakiejś miękkości, zacności, uprzejmości, która w dobrym okresie Rzeczypospolitej była sprzymierzeńcem wyznaniowej i językowej tolerancji. Taki też jest, nieuchwytny a mimo to stale obecny, ton uczonej gawędy Vincenza i Hostowca, ton jakby dworny, przyjaznego i trochę z cicha pęk humoru.

Jakże więc należy zabierać się do książki Vincenza? Trzeba chyba wyobrazić sobie, że siedzi się w półciemnej komnacie, pa-

trząc na ogień trawiący grube bierwiona na kominku i słuchając opowieści o krajach, o ich rzekach, górach i bogach, o spotkaniach z dawnymi poetami i filozofami. Opowiadający zdaje się czerpać przyjemność z samego gadania i zapominać dlaczego coraz to z jakiegoś drobiazgu wysnuwa nową opowieść. Nie chce niczego dowodzić, a kiedy sądzimy że dowodzi, wkrótce wygląda na to, że gubi wątek i nie bardzo wie ku czemu zmierza. I tylko niepostrzeżenie, stopniowo, w miarę jak rezygnujemy z chęci, żeby wyłuskiwać tezy i wnioski, zaczyna przeziierać z samego zestawienia bajań filgarnie ukryta, sokratycznie zamaskowana, intencja.

Wbrew pozorom Vincenz jest zaangażowany w bardzo nowoczesną polemikę, choć w swoich sprzeciwach nie posługuje się argumentem. Słuchacza-czytelnika bierze za rękę, odprowadza w inną stronę i mówi do niego: nie patrz tam, patrz tu. W ten sposób próbuje go leczyć. Z jakich przypadłości? Z tych, które każdy jest skłonny uważać za los dzisiejszego człowieka, z trwogi, rozpacz, poczucia absurdu, a których prawdziwe imiona brzmią zapewne: niepobożność i nihilizm. Człowiek niepobożny przejeżdża w ciągu dnia wiele setek albo tysięcy kilometrów, nie dostrzegając nic co by go wzruszyło, a tak jak przestrzeń traci dla niego wartość szczegółu, traci wartość i czas; przeszłość powleka się dla niego szarym pyłem, jest sprowadzona do wektorów ruchu, „linii rozwoju”, nie wabi go tam żadna gospoda, w której przyjemnie byłoby zatrzymać się i odetchnąć. A jego nihilizm jest poczuciem utraty ojczyzny, niebieskiej i ziemskiej. Ojczyzną jest to co kochamy. Czyż można kochać Niebo odarte z wszelkich o nim wyobrażeń i czyż można kochać Ziemię, której obszar zmienia się w abstrakcję?

Przedsięwzięcie Vincenza polega na ostrożnym przekonywaniu nas, że wiele w tym jest naszej winy. Jest to pobożna pielgrzymka do ojczyzny. Niekoniecznie zaważyły tu przypadki jego życia, choć one też przyświadczają pewnemu stałemu dążeniu. Przedostawszy się przez zaśnieżone przełęcze ze swego karpackiego zakątka pod Kołomyją na Węgry w 1940 roku, Vincenz po wojnie nie oddalał się od tego samego górskiego łańcucha, geograficznego kośćca Europy, którego wschodnią odnogą są Karpaty, zachodnią francuskie zbocza Alp. Zamieszkał w Grenoble, potem w wiosce pod Grenoble, niezbyt daleko od miejsca skąd kilka stuleci wstecz jego prowansalscy przodkowie wyemigrowali na wschód, stając się tam polską szlachtą. Nie myliliśmy się może zbyt tłumacząc posiadany przez Vincenza dar uwagi na plastyczny szczegół krajobrazu jego przyzwyczajeniami obywatela gór: na takim samym obszarze w górach więcej się *dzije* niż na równinach. Ale właśnie środkiem leczniczym na niepobożność i nihilizm zalecanym (okólnie i sekretnie) przez Vincenza jest wzbogacenie i przestrzeni i czasu: żeby się w nich *działo*, żeby nasza wyobraźnia była na to otwarta.

Złorzeczenie na świat przybiera dziś postać złorzeczenia na

cywilizację, na jej daremną powtarzalność albo na impas, w jaki zapędzają nas jej zbyt zadufane w siebie odmiany. Wykolejona a więc pozbawiona zbiorowej pamięci jednostka za jedyny dowód tożsamości ma swoje ciało przeciwstawione światu, z którego jak gąbką starto całą historię ludzkiego gatunku. Szerzący się kult prymitywizmu równa się uwielbieniu chwili, w której doznanie jest odcięte od jakiegokolwiek społecznego przed tym i społecznego po tym: tak ma się nadzieję wydobyc się z bezsensu. Nie jest przypadkiem, że literatura *beat generation*, dla której moment jest kluczowym słowem, powstała w Ameryce, gdzie zawsze dość kruche więzi między-ludzkie uległy dalszemu osłabieniu. Na próżno jednak wstępując w sztuczne raje psychodelicznych eksperymentów próbuje się przekonać siebie, że jest się Adamem jeszcze nie zrywającym jabłka z drzewa wiadomości. Zbyt wysilona to niewinność, z czającą się tuż wiedzą o demiurgach i potworach.

Czytanie Vincenza w takim okresie jest zabiegiem dokładnie odwrotnym, anty-prymitywistycznym. Humanści na ogół nieufnie odnoszą się do *tabula rasa* i mają słuszną rację. Gdyż w każdej chwili, przynajmniej się do tego, czy nie przynajmniej, jesteśmy we władzy tych co żyli przed nami. Tam gdzie nie ma pamięci, nie tylko czas jest pustkowiem, także przestrzeń, drzewa i skały mówią do nas ale my ich nie rozumiemy. Tylko poprzez pamięć możemy nauczyć się rozumieć ich mowę. Nie darmo Vincenz pisze pochwale Pauaniasza, który podróżując w II stuleciu naszej ery po zniszczonej, splądrowanej i wyludnionej Grecji umiał odgadywać to co później, o wiele później, miało zaprzętać całe generacje. Być może ten mój wstęp do książki bardzo pauniaszowego Vincenza nie byłby możliwy gdyby nie pewne moje doświadczenia polskiego poety wziętego w dwa ognie: pomiędzy historycznością sprowadzoną do wulgarnych schematów i zaraźliwym wstrętem do niej skoro, fałszywa i kaleka, nie spełnia żadnych obietnic. Jednakże jeżeli chce się zachować szacunek dla istnienia i nie uznać wszystkiego co nas otacza za bezsensowną magmę, da się znaleźć niektóre pozytywne wskazówki zastanawiając się nad swoją genealogią. Literatura polska, przy wszystkich jej licznych słabościach, dostarcza, wydaje mi się, lepszych środków przeciwko dzisiejszej rozpaczce niż wiele bardziej błyskotliwych czy solidnych literatur Zachodu. Jej beznadziejne uwikłanie w dziejowych wydarzeniach, na co stale się utyskuje, może kształcić ów zmysł historycznego szczegółu, bez którego obywają się narody „szczęśliwsze”. Innymi słowy, kto z tej literatury się wywodzi dostaje w podarunku *czas znaczący*, a nawet jeżeli na próżno stara się odcyfrować znaczenia, ma dla nich ciekawość, nie pogrąża się w apatię, matkę nudy i szarości. Jeżeli, jak Norwid czy Brzozowski, uświadamia sobie to dobrodziejstwo, pisma jego są zaproszeniem do energii w odcyfrowywaniu znaczeń. Jest niezbyt prawdopodobne, żeby taka wrażliwość jak Vincenza mogła pojawić się w obrębie jakiegos innego

go piśmiennictwa. Reprezentuje on, śmiem twierdzić, ten drugi jego biegun, który często równoważył zbyt służebne zanurzania się w aktualność.

Człowiek umiera i nie możemy się z tym pogodzić. Kiedy podczas wojny Vincenz spisywał swoje myśli o krajobrazie Węgier, dokonywał zabiegu może nie całkiem obcego dla wielu z nas: w ziemi modelowanej ręką ludzką jest trwałość, która zaprzecza śmierci. Następuje koniec świata ale nie jest on końcem świata dla kochanków w dwadzieścia lat później trzymających się za ręce. Bogowie giną ale naprawdę giną tylko sprzed naszych oczu, wcielając się na nowo i ukazując się pod inną postacią, tak że nie odrazu możemy ich wysokie pochodzenie rozpoznać. Nic dziwnego, że książka Vincenza jest przede wszystkim wędrówką po Grecji i Italii, krajach gdzie było wiele takich wcieleń. Można podejrzewać, że celem jego jest skłaniać do optymistycznych wątpliwości o naszej wiedzy: a co jeżeli prawda nieprzemijania jest bogatsza niż się oczekuje, jeżeli nic nie podlega zniszczeniu, jeżeli eleuzyjskie misteria Grecji odbywają się nadal?

Dwa nazwiska najczęściej powracające na stronnicach Vincenza to Homer i Dante. Uosabiają one dwa okresy europejskiej cywilizacji kiedy człowiek miał ojczyznę. Nie bardzo wiemy jak tam było z losami Homera a Dante większą część życia spędził na wygnaniu ale są oni poetami, dla których Niebo jest pełne kształtów i barw Ziemi a Ziemia nie pusta, bo przebiegają po niej prądy i szepty niebieskich sił. Starając się przepowiedzieć przyszłość słowiańskiego teatru, Mickiewicz widział w Słowianach spadkobierców i antycznej Grecji i średniowiecza, bo we wszystkie ludzkie sprawy wplatali nadprzyrodzoność, cudowność. W czasach młodości Vincenza stosowało się to jeszcze jak najdokładniej do huculskich pasterzy i oto jest jeszcze jeden powód, dla którego Vincenz może mieć inny dostęp do Homera i Dantego niż szkolarze albo nawet poeci pochodzący z przemysłowych regionów. „Cudowność” jest to wyzwolenie wyobraźni, która zawsze jest przestrzenna. Bóstwa mają ludzkie twarze, na leśnej ścieżce wychodzi nam naprzeciw zwierz, ale jest on i sobą i kimś innym: nie ma dystansu pomiędzy rzeczą i symbolem. Pojmujemy co to znaczy przez kontrast, mierząc postęp abstrakcji od chwili kiedy Zwingli zapytał czy Chrystus jest obecny w Eucharystii naprawdę czy *tylko* symbolicznie. Otóż kiedy czytamy Vincenza stale nawiedza nas pytanie czy ten ruch który nas uniósł ku brakowi, pozbawieniu, ku nie-do-cieleśności wyobraźni jest czymś nieodwołalnym.

Vincenz, jak to on, nie udziela odpowiedzi. Pozwala najwyżej odgadywać z falowania i przepływania motywów, ze śladów starożytnych religii w folklorze, z wędrówek form, jakąś archetypalną stałość pod powierzchnią zmienności. Wygląda na to, że zbyt niespokojnych pytań nie warto zadawać, że trzeba raczej zawierzyć naszej sympatii do obrzędów i inkantacji niby

to naiwnych. Pod jego wpływem nasuwają się różne przypuszczenia, na przykład, że wzmożona historyczność, cechująca naszą epokę, zaklinowała nam umysł ułatwionym, skrótowym pojęciem „faz” czy „etapów” wskutek czego każdy już zrzuca odpowiedzialność na „fazę” w jakiej żyje, rozprawiając ciągle o technice, frustracji i alienacji. Albo i inne przypuszczenie: że choć jest wiele prawdy w diagnozach naszego (nie pierwszego w dziejach) *mal du siècle* czy *mirowej skorbi*, rysuje się zarazem coś jaśniejszego, nie przez odwrót jednak ku niemożliwym już filozoficznym systemom, ale przez dalsze wzmaganie historyczności, aż z zimnej, schematycznej i zubożającej przekształci się w ciepłą, złożoną i wzbogacającą. W swoich antropologicznych kontemplacjach Vincenz przypomina nieco Frobeniusa, który nadał antropologii nowy kierunek wykazując, że „cywilizowani”, hołdujący przesądom naiwnego ewolucjonizmu zupełnie błędnie interpretowali cywilizacje „niższe”, „pierwotne”. Ten naiwny ewolucjonizm ma dużą trwałość, jak wykazuje (najzupełniej autentyczny) przykład pewnej Dziuni, dziewczyny bardzo młodej i słabo wykształconej, ale obeznannej już z tzw. zdobyczami nauki. Dziunia powiedziała raz: „Mnie się wydaje, że ten Mickiewicz i Słowacki to musieli być bardzo zwierzęcy”. „Dlaczego?” „Bo człowiek pochodzi od małpy a oni żyli tak dawno”. Zamiast śmiać się z dziewczęcia, warto raczej wnikać w siebie i zastanowić się, czy przypadkiem w naszym zafascynowaniu przewrotem, który wyniósł nas ponad całą dotychczasową ludzkość i umieścił na płaskowyżach jałowej ziemi, nie tkwi coś z podobnej sloganowej mądrości. Byłoby rzeczą nieuczciwą twierdzić, że wystarczy chcieć a nasza wyobraźnia zorganizuje kosmiczną przestrzeń hierarchicznie w Raj, Czyściec i Piekło Dan-tego. Ale w ciągłych skargach na jedynność naszego położenia jest wiele znęcania się i litowania się nad sobą. Ani nie jesteśmy samotni ani cudowność nie przeminęła raz na zawsze, ponieważ człowiek jest istotą cudowną: jeżeli już szukać tez, to byłaby chyba główna teza Vincenza.

Nie wątpię zresztą, że w tak wielowarstwowej i gęstej książce każdy znajdzie dla siebie inne ścieżki i oglądać będzie inne widoki. Niech więc te moje uwagi będą pojęte jako wyraz bardzo osobistych zainteresowań jednego z czytających.

Czesław MIEOSZ

Biblioteka Polska
Kolo Zurych SPK

PAUZANIASZ

Byłoby to przedsięwzięcie daremne, a oprócz tego małosłowne, gdybyśmy szukali wpływów i znaczenia Pauzaniaśa już w starożytności. To co możemy wysledzić w tym względzie ze wstępu Frazera, jakoteż z kilku rozpraw niemieckich jak Gurlitta i Fundnera, ogranicza się do niewielu cytatów z gramatyka Herodiana, z Philostrata i geografa Stephanosa z Bizancjum i wreszcie do niektórych zapożyczeń, względnie nawet kradzieży literackich popełnionych przez Suidasa. Wskazywać, na takie wpływy albo dodatkowo wyszukiwać nowe nie miałyby żadnego znaczenia.

Kim zatem był Pauzaniaś? Krótko mówiąc jest on zjawiskiem końcowym i reasumującym, a należy do grupy tych wędrowców, którzy udawali się do Grecji, aby szukać tego, co starożytne, aby je wskrzesić i aby ugruntować swoje odkrycia.

To my współcześni jesteśmy wszyscy takimiż poszukiwaczami, wszyscy ciekawi albo tylko ciekawscy, my którzy podróżujemy do Grecji cieleśnie czy też duchowo, aby coś odkryć na nowo, aby sobie coś przypomnieć, co może znamy, ale niedokładnie, a w końcu nie możemy oprzeć się pokusie, aby jeszcze raz nie zobaczyć, nie zbadać.

Cyprian Norwid mówi o tym: „Kto kocha, widzieć chce choć cień postaci”. My wszyscy miłośnicy Hellady znaleźliśmy w Pauzaniaśu nasz drogowskaz i bezsprzecznie przyszłe pokolenia odczują go nadal tak samo, albo jeszcze intensywniej, i skorzystają zeń podobnie. Można by zaryzykować twierdzenie, że Pauzaniaś w takich jak my odnalazł właściwych czytelników i nie ma sensu robić z jego osobistości projekcję w przeszłość, skoro przede wszystkim do nas należy.

Dla naszych czasów jest to ważne, że Pauzaniaś przedsię-

wziął swoją pracę opisywania rejestru i bilansu i że jej dokonał w okresie, który w niejednym przypomina współczesną nam epokę. Po wielkich wojnach, po zniszczeniach i wyludnieniach, wówczas kiedy według wyrażenia Plutarcha cała Hellada mogła zaledwie wystawić kontyngent trzech tysięcy żołnierzy pieszych to jest akuratnie tyle co niegdyś sama niewielka Megara wysłała przeciw Persom pod Plateję. Czytamy także u Plutarcha, że wówczas na starych drogach Beocji, które niegdyś roiły się od pielgrzymów, gdyż dawały dostęp do słynnych wyroczeni, można było (w jego czasach) spotkać co najwyżej jednego samotnego pasterza. Było to w połowie II wieku naszej ery. I wówczas to nasz wędrowiec i nasz przewodnik Pauzaniusz przybył do Grecji, aby jak gdyby w ostatniej godzinie, ale przecie jeszcze nie za późno zaczerpnąć świadectwa o dawności greckiej i dać wyraz swemu świadectwu w formie niezawodnej a pełnej oddania.

Wszędzie trafiał na zniszczone wsie, na świątynie pozbawione dachów, na kaplice ograbione z posągów i obrazów, na piedestały opustoszone z dzieł sztuki. A czasem zdarzało się, jak to miało miejsce w starożytnym mieście Teby, że pozostała tylko jedna jedyna statua pośród ruin starożytnej agory. Wszakże niektóre zniszczenia jak to, którego dokonał generał króla Mitydata ok. r. 85 przed N. Chr. w wojnie agresywnej przeciw Rzymowi, na wyspie Delos w miejscu urodzenia Apollina i Artemis, są tak gruntowne i tak olbrzymie, że nawet z całą nowoczesną bronią i środkami zniszczenia trudno sobie wyobrazić podobne.

Nad tym wszystkim uśmiechało się niemniej łagodnie jak melancholijnie jesienne słońce zachodzącej starożytności.

Nie będziemy się tu tym zajmować na jaką datę dokładnie przypada zakończenie tej czy owej księgi Pauzantiasza. A jest ich dziesięć. Wystarczy powiedzieć, że jego epoka, tj. okres cesarzy rzymskich Antoninów, była nieco podobnie lekliwie zatroskana o pokój jak nasza. O tamtej epoce można rzec także, że wkraczając w nią, w którąkolwiek stronę się zwrócić, podobnie głębokie i niesamowite cienie, — jak tego doświadczamy w obecne czasy, — olbrzymie, żywiołowe a nie dostatecznie znane, przeto tajemnicze, jak gdyby lawiny czyhały zewsząd. Lęk był stanem powszechnym. Oto właśnie w owym okresie eleuzyjska świątynia Demeter, siedziba misteriów, została zniszczona na zawsze i nieodwołalnie, bo nie starczyło sił ani zapachu, żeby ją obronić, a przecież z niewiele późniejszego okresu dochodzi nas wiadomość o wielkim tryumfie i zwycięstwie cesarza Antonina nad barbarzyńskimi Germanami. Robi to wrażenie, że wojskowe sukcesy coraz mniejsze miały znaczenie, bo nie mogły obronić cen-

tralnych siedzib starożytnej kultury. A przecież mimo wszystko udało się właśnie Puzaniaszowi tak wiele ocalić dla pamięci starożytnego świata, ochronić nie dla najbliższych i bezpośrednich jego dziedziców, lecz dla pamięci ludzkości. Właśnie jego dzieło jest nie tylko kluczem dla tej pamięci, lecz więcej jeszcze, wezwaniem i narzędziem.

Należy dodać kilka dat o osobie Puzaniasza, które do nas dotarły, a mianowicie te, które on sam podaje, bądź też które można wysnuć z tychże dat. Puzaniasz był rodem z Lidii, mianowicie, jak sam wymienia, spod mitycznego tronu Pelopsa na górze Sypilus.

Czarujący gaduła, zatroskany o ludzkość i o jej mądrość, bo przecież sam bardzo przywiązany do prawdy, jakim był Herodot, opowiada nam liczne wieści o stosunku Lidyjczyków i ich słynnego króla Krezusa do Grecji. W szczególności o jego apelu do swych poddanych, o znoszenie ofiar dla Boga z Delf Apollina. Zniesiono mu wielkie ilości złota, z czego kazał ułać cegły dla budowania świątyni, a oprócz tego figury różne, między innymi lwa ze złota i złotą rzeźbę kobiety. Oprócz tego podarował każdemu z Delfijczyków dwie złote monety. Z wdzięczności Delfijczycy zezwolili mu na wstęp do wyroczni bez żadnych opłat, a mianowicie ofiarowali mu honorowe stałe miejsce w świątyni, a także udzielili wszystkim Lidyjczykom raz na zawsze obywatelstwa delfickiego, kiedykolwiek zechcą. Możemy sobie zatem wyobrazić, że tak świadomy spraw helleńskich znawca, jakim był Puzaniasz, wstępując na ziemię helleńską blisko Aten, zaczął swe wędrówki i badania, jako szczególnie uprzywilejowany.

Także daty czasowe, naprowadzone przez Puzaniasza, wydają się wcale ścisłe. Podobno zakończył swą piątą księgę 217 lat po ponownym zaludnieniu Koryntu. Wiemy, że Korynt został odnowiony w r. 44 przed n.e. Z tego wynika, że Puzaniasz napisał swą piątą księgę w r. 174 n.e. Te daty powtórzone podług nowego wydania klasycznej biblioteki Loeba przez tłumacza i komentatora W.H. Jonesa, bez trudu można sprawdzić na podstawie lektury książki. Należy przypomnieć, że od czasów wojny trojańskiej Lidowie jako sprzymierzeńcy Troi wchodzą coraz częściej i coraz intensywniej wiążą się z dziejami i tradycjami greckimi w Małej Azji. Sławna świątynia Artemidy w Efezie była ważnym miejscem tego współdziałania. Przodek filozofa Heraklita, Androkles, król i kapłan Demeter poległ tam już przed rokiem tysięcznym przed N.Chr. przy zdobywaniu cytadeli lidyjskiej w Efezie. A król Krezus brał aktywny udział w odnowieniu świątyni Artemidy, przy czym jest godne uwagi, że nowe napisy przezeń umieszczone były greckie, co oznacza wzra-

stające i zwycięskie znaczenie języka greckiego w Małej Azji, także wśród ludów niehelleńskich. Bohater „Iliady” Sarpedon sprzymierzeniec Troi, który tamże poległ, syn Dzeusa, był Lidyjczykiem.

Historie tych ludów wiążą się, rzecz można, już w okresie na pół mitycznym. Herodot najstarszy historyk grecki, daje nam wiele przyczynków do tych dziejów. Jedną z postaci niezmiernie ciekawych jest prorokini Sybilla, co do której także Pauzaniusz udziela nam wiele wiadomości. Była to wieszczka widocznie nie związana szczególnie z żadnym miejscem wyroczni, a wszystkie wiadomości o niej są stosunkowo późne. Nie da się zdaje się zaprzeczyć, że pierwsza wzmianka w piśmie z VI w. przed naszą erą, charakteryzująca Sybillę i to bardzo uroczyście, pochodzi z fragmentów pism Heraklita. Obok przejmującego portretu duchowego władcy na Delfach, Apollina, szczególnie sugestywnie uprzytamnia nam Heraklit postać Sybilli. Fragment brzmi następująco, podług zbioru greckiego (i niemieckiego przekładu dokonanego przez Hermana Dielsa, wydanie berlińskie nowe z r. 1922): „Sybilla, która ustami ogarnionymi szaleńcem wypowiada bez śmiechu, bez szminki i bez maski, a jej głos sięga poprzez tysiąc lat, bo Bóg ją pobudza”.

Zauważmy tutaj, że w tym względzie my, dzięki mrówczej pracy badaczy w rodzaju Dielsa, jesteśmy w szczęśliwszym położeniu, niż sam Pauzaniusz, gdyż już od późnej starożytności pisma Heraklita przepadły. Niektóre z fragmentów Heraklita zostały uratowane dzięki cytatom pisarzy chrześcijańskich, w szczególności dzięki Ojcom Kościoła, takim jak Klemens z Aleksandrii, na których widocznie pisma Heraklita i jego koncepcja Logosu wywarły pewien wpływ.

Lecz Pauzaniusz, który widocznie nie znał tej charakterystyki Heraklita, a może w ogóle wcale nie znał jego pism, pozostawia nam jeszcze inne ślady tradycji o Sybilli. Zgodnie z całością jego dzieła, w którym ocalił dla pamięci ludzkiej wiadomości o tylu pomnikach, cytuje nam napis z grobu Sybilli: „Oto tu jestem Sybilla Febosa wyraźnie mówiąca, ukryta pod grobowcem z kamienia. Niegdyś dziewczyna o głosie dźwięcznym, teraz na wieki bez głosu, tutaj spętana przez dolę potężną”.

Poza tym krąży myśl i pamięć Pauzaniusza wokół wielu miejscowości homeryckich pielgrzymek i miejsc wyroczni, które nawet są niejednokrotnie historycznie starsze niż zmagania pod Troją, takie jak Samos, Kolofon, Delos i Delfy. Chociaż przypadkowo sam Pauzaniusz nie odkrywa nam tak znamienitego i ważnego cytatu, jak wyżej przytoczone powiedzenie Heraklita,

bez przesady można by powiedzieć, że przez swoje zamiłowanie do starożytności i budzenie zamiłowań, pośrednio przyczynił się do wyszukiwania takich fragmentów.

Nie zamykajmy drogi marzeniom: gdyby tak obecnie Chińczycy, którzy dzięki marksizmowi weszli w prąd naszej kultury, a chyba podążą także za zamiłowaniem samego Marksa, odkryli w zajętej przez nich Tybecie kompletne pisma Heraklita, które jakąś tam drogą kiedyś dawno zawędrowały! Niewątpliwie ochronę takich cennych zabytków zawdzięczalibyśmy nienaruszonemu spokojowi i nieprzystępności, jaką cieszył się dotychczas Tybet od wielu stuleci. Ale w tym i w innym wypadku impuls do takich poszukiwań i do takich odkryć należałoby przypisać studiom greckim i między innymi Pausaniaszowi.

W umiłowaniu dawności i jej wieszczego ducha, w poczuciu tajemnego powiązania z obecnością, pozwala sobie Pausaniasz na rodzaj prorocstwa o przyszłości mantyki, czyli uprawiania i rozkwitu prorocत्व. Wymieniając wiele nazwisk z jej przeszłości, kończy następującą przepowiednię: „Tacy byli prorocy ludzie z przeszłości i ja czytałem wszystkie ich wyrocznie z wyjątkiem Lykosa, a to jest zestawienie nazwisk kobiet i mężczyzn aż do moich czasów, tych wszystkich o których powiada się, że prorokowali przez natchnienie Boga. Jednak w dalekiej przyszłości, która jest przed nami, mogą znów kiedyś powtórzyć się takie zjawiska i zdarzenia”.

Widzimy z tego, że w ciągu pisania i pracy nad swym dziełem, sprawy religijne, a zwłaszcza mantyka, zyskały szczególne zamiłowanie Pausaniasza. Z tym wiąże się jego udział w misteriach, do czego zresztą sam się przyznaje z obowiązkową niejaką dyskrecją, która cechuje uczestników misterii w starożytności.

Może najciekawszą informacją jest udział jego w misteriach Trofoniosa. Według przedstawienia samego autora były to misteria oczyszczające, a ważnym szczególnie był udział węży, do których zstępował na dno jamy osobnik dopuszczony do kultu. Jak wiadomo wąż miał w najstarożytniejszych fazach religii greckiej znaczenie szczególnie uroczyste, gdyż był związany z kultem ziemi. Także po objęciu Delf czyli Pytho przez Apollina, po zabiciu przez niego węży, wąż właściwie nie był wrogiem, bo następna faza religii była niejako syntezą starożytnego kultu węży z nowym, apollinijskim, i w ten sposób stworzono wyrocznie, w której zasiadała Pythia, zachowująca stare tradycje chtoniczne.

Z przedstawienia Pausaniasza dowiadujemy się, że pacjent który przybył do sanktuarium Trofoniosa i decydował się zejść na

dół do podziemnej wyroczni, musiał zamieszkać naprzód przez kilka dni w budynku wewnątrz sanktuarium, poświęconym dobremu demonowi i dobrej doli. Podczas tego okresu kandydaci do zstąpienia obserwują szczególne reguły czystości, wstrzymując się od ciepłych kąpeli, kąpiąc się jedynie w rzece skalnej Herkynie. Przy czym jedzą mięso z ofiar złożonych Trofoniosowi i sami je także ofiarują. Przy ofiarach obecny jest wieszczek, który bada wnętrze ofiar i przepowiada z tego czy w razie zejścia w podziemie kandydat będzie życzliwie przyjęty przez Trofoniosa. Ta wróżba z wnętrza barana jest decydująca i zejście następuje dopiero wtedy, gdy da ona korzystne wskazówki.

Naprzód kandydat ów kąpie się w nocy pod opieką dwóch chłopców, którzy usługują mu i smarują go oliwą, następnie kapłani prowadzą go nie do miejsca wróżby, tj. do manteion, lecz do dwóch źródeł, z których jedno nazywa się wodą zapomnienia (Lethe), a drugie wodą pamięci (Mneme). Dotąd w skałach nad Herkyną jest sporo źródeł ustronnych, których nie zdołano zidentyfikować.

W dalszym ciągu wtajemniczony winien zapomnieć o tym, co myślał poprzednio, a następnie pamiętać tylko o tym, co usłyszy w manteion. Jeszcze przed zstąpieniem kapłani pokazują mu obraz rzekomo roboty Daidala. Temu oddaje cześć modląc się, po czym ubierają go w chiton lniany i w obuwiu krajowe, prawdopodobnie mokasyne ze skóry zwierząt zabitych na ofiarę. Przez dotknięcie świętego miejsca obuwiu staje się tabu i nie wolno go wynosić ze świątyni. Samo manteion znajduje się powyżej gaju na wzgórzu otoczonym białym marmurem i w opłoceniu żelaznym. Ma wyjście przez sztuczną przepaść, dokładnie obmurowaną, o kształcie pieca chlebowego. Pielgrzym zszedłszy po lekkiej drabinie wciska nogi w otwór, po czym wsuwa się tak gwałtownie „jakby największa i najszybsza rzeka wirem wciągnęła człowieka i uniosła”. Następnie ci, co dostali się do adyton czyli do sanctissimum, dowiadują się o przyszłości lub o tym na czym im szczególnie zależy. Lecz nie każdy w jednakowy sposób, jeden wzrokiem, drugi słuchem. Wreszcie gdy już wtajemniczony wraca od Trofoniosa, wciąga go się nogami do góry. Wówczas kapłani biorą go na ręce, sadzają niedaleko sanctissimum na krzesło zwanym krzesłem pamięci i wypytują co widział lub słyszał. Z kolei oddają go krewnym, a ci unoszą go „spętanego przerażeniem i nieświadomego ni siebie ni tego co najbliższe”, prowadząc go tam, gdzie mieszkał przedtem do przybytku dobrego demona i dobrej doli. Koniec końców przytomnieje „i wraca mu zdolność śmiechu”.

Ci którzy zstąpili pod ziemię do Trofoniosa winni napisać

na tabliczce¹ relację o wszystkim co każdy z nich usłyszał albo zobaczył. Czytając ten opis przypominamy sobie mimowoli podziemia Dantego, jak gdyby zasłyszane z jakichś starożytnych relacji o misteriach. Sam Pauzaniusz podkreśla, że nie opisuje tego wszystkiego na podstawie jakiegoś ogólnikowego zasłyszenia, lecz że sam zapytywał Trofoniosa, a także komunikował się z innymi, którzy go zapytywali. Jest to widoczne świadectwo udziału w misteriach.

Osobliwego znaczenia przydawał zjazdowi do świątyni szczególnie, że kandydat trzymał w ręce chleb jęczmienny ugnieciony z miodem, zwany madza. Wiadomo że takie gneciuchy były raczej pokarmem dla węży niż ofiarą. Ofiarowano przecież także w Solypolis chleby węzowi, który niegdyś ocalił miasto, a także temu który reprezentował Erechtoniusa na Akropolu ateńskim (sam Pauzaniusz w opisie posągu Ateny wspomina postać węża który ma przedstawiać Erechtoniusa). O tych, co zstępowali do podziemi Trofoniosa sądzono, że utracili śmiech z powodu przerażenia węzami. Stąd wyrażenie w komedii ateńskiej o ludziach ponurych: „Oto taki, który odwiedził wyrocznie Trofoniosa”.

Także i tutaj przypomina się werset z Dantego, przerażenie wędrowca z powodu węży.

*E vidi vi entro terribile stipa (tłok)
Di serpenti, e di si diversa mena,
Che la memoria il sangue ancor mi scipa (ścina)
Inferno 24, w. 82*

Udział węży w sanktuarium Trofoniosa wskazuje na kult Asklepiosa, boga i opiekuna bractwa lekarzy, do którego wielkich pionierów należał twórca medycyny Hipokrates. Może w wypadku Trofoniosa zabiegiem medycznym było leczenie nazwane dziś psychologicznym, co widać zwłaszcza z przeżycia o cechach wyzwalających i oczyszczających.

Herodot szczególnie dokładnie i przekonująco opisuje nam współdziałanie króla Krezusa z elementem greckim w Małej Azji. Z tego wytworzyły się bardzo wczesne wspólnoty i współzależności i jest widoczne, że upadek państwa lidyjskiego po zwycięstwie Medów i Persów przyczynił się do osłabienia Greków w Małej Azji. Możemy stwierdzić bez trudu że wiadomości do swych historii Lidii i Małej Azji Herodot czerpał nie tylko z Azji, tj. ze wschodu, ale także z zachodu, w wyniku kontaktu

1. Frazer podaje, że niektóre z takich tabliczek znaleziono w Epidauros (miejsce słynnego kultu Asklepiosa-węża) i następnie je odczytano.

z różnymi miastami greckimi, dokąd dotarły one znacznie wcześniej. Krótko mówiąc Lidia i Grecja już dawno były wzajemnie przesiąknięte, a fakt że istnienie państwa lidyjskiego z takimi królami jak Krezus było warunkiem egzystencji i dobrobytu Greków, nie mógł być prędko zapomniany, zwłaszcza po tych klęskach i trudnościach, które przyniosła ze sobą perska okupacja w Małej Azji i w rezultacie rozsianie Jończyków po całym Śródziemnym morzu aż do Korsyki i po Gibraltar.

W rezultacie jest niewątpliwe, że Pauzanasz przybywając do Grecji znał zarówno zewnętrzne dzieje wspólnoty lidyjsko-greckiej, jako też że szczególnie bliskim był mu nerw duchowy Grecji, jakim od wieków były i pozostały jeszcze przez wieki misteria i tzw. wtajemniczenia z całym należącym do nich tłem wiary, teologii i tego osobliwego nastroju przybliżenia się do tajemnic życia i śmierci.

Pauzanasz odkrywa nam i uwiecznia nie tylko zabytki, nie tylko świątynie, a także wersje rękopisów, lecz daje wyraz całej duchowej atmosfery, coraz bardziej zabytkowej, coraz trudniejszej do wskrzeszenia, a nawet dla wspomnienia. Nie uchodzi przecież za wielkiego historyka, a daje nam w kilku słowach, w niezapomnianym skrócie, to co w dziejach Grecji było najcenniejsze, niepowtarzalne. Do takich skrótów należą zawarte na kilku stronicach dzieje wolności Grecji. Uwydatnia nie tylko tych, którzy byli zbawcami każdej z ojczyzn greckich, ale przede wszystkim tych, którzy ocalili całą Helladę. Zaczyna od Miltiadesa zwycięzcy spod Maratonu i poprzez takich dzielnych jak Themistokles w swym morskim zwycięstwie i Leonidas w zmaganiu pod Termopilami, dochodzi do ostatniego z obrońców wolności greckiej Philopojmena. Niejedno echo wstaje do nas późnych dziedziców starej Europy, z książki Pauzanasza. Opowiada nam, że gdy Philopojmen był obecny na zawodach nemejskich harfiarzy, jeden z nich, bardzo słynny Pylades, rodak Philopojmena z Megalopolis, który uzyskał zwycięstwo w igrzyskach pythyjskich, patrząc na Philopojmena zaśpiewał Odeę z „Persów” Tymotheusa z Miletu, powtarzając te słowa: „Oto ten, który użycza Helladzie świętego klejnotu wolności”. I wówczas wszyscy słuchacze greccy spoglądając ku Philopojmenowi rześystymi oklaskami potwierdzili, że te słowa z Ody odnoszą się do niego.

Patrząc wstecz ku dziejom greckim Pauzanasz przypomina, że podobny zaszczyt spotkał Themistoklesa podczas igrzysk w Olimpi. Zawsze te same albo podobne postacie wskrzesza nam Pauzanasz, a gdy Philopojmen zginął, kończy smutnym rozważaniem: „Odtąd już Grecja przestała wydawać na świat dzielnych”.

Na zakończenie swego skrótu o esencji dziejów Grecji Pauzaniusz podaje napis w heksametrze na statui Philopojmena, jakby łącząc w nim wszystkie te postacie: „Chwałą i sławą Grecji są ci wszyscy, którzy sprawili wiele czynów i dali wiele zbawiennych rad jak Philopojmen włóczęk w Arkadii, którego wielka okryła chwała, kiedy włóczękami dowodził w wojnie. Świadectwem tego trofeja, które uzyskał od tyranów, wodzów Sparty, kiedy zatrzymał toczący się wał niewoli. Temu to miasto Tegea pomnik stawilo wielkodusznemu synowi Kraugisa twórcy niepokalanej wolności”.

Te wyrażenia: „zatrzymał toczący się wał niewoli” i „twórca niepokalanej wolności” wydają się nam Polakom dziwnie bliskie i znane. Od kiedy dzieje Europy stanęły pod groźbą tyranii, dziwnie smętnie i złowroźnie brzmi owo stwierdzenie Pauzania: „I już po tym wszystkim Grecja przestała wydawać na świat dzielnych”. Pauzaniusz nie tylko stara się znaleźć zachętę we wzorach rycerzy wolności, ale także szuka odstraszących przykładów w rozpanoszeniu się wrogów wolności, które doprowadza społeczeństwa i grupy zobowiązane do wzajemnej solidarności, do mordów i wyniszczania tego, co najcenniejsze, a wreszcie całość do samobójstwa. I to jest po wielu wiekach sąd Pauzania o tych, co podjęli wojnę peloponeską przeciw Atenom. Pauzaniusz sądzi, że można ich uważać nie tylko za morderców Grecji, ale wprost za samobójców całości helleńskiej.

Pauzaniusz podjął tę koncepcję ludzkości i przyszłości, którą Grecy odziedziczyli od Homera. Trzeba sobie jeszcze zdać sprawę, że w niemałej mierze Pauzaniusz odkrywa to, co się zachowało ze źródeł Homera w świątyniach i tradycjach świątyń i w roczni. Jak gdyby zapasowe motywy do Homera. Fałowanie mitów, tak jak gdyby szukały sobie drogi ku przyszłości. Wszędzie wskazywano na groby i relikwie herosów, autentyczne czy nieautentyczne, ale takie w które wierzono, a ich historyczne istnienie czy nieistnienie było właściwie obojętne, bo przywiązanie do tych pamiątek czy zapowiedzi świadczyło, że mity żyją. Analiza której udziela czasem Pauzaniusz któremuś z dzieł sztuki, przedstawiającemu tematy mityczne, jest publicznym dialogiem o tych tematach.

Aby wymienić przykład przypomnijmy jak rozpatruje on obraz znanego malarza Polygnota. Wydaje mu się godnym uwagi, że ten sam malarz przedstawia Orfeusza jako Greka, a nie jako Traka, którym był w rzeczywistości. Pauzaniusz znajduje wytłumaczenie, że Polygnotos po prostu zmyślił to wszystko, ale nie odrzuca możliwości innych opinii, że wszystkie osoby przedstawione przez Polygnota wynikają z zamięłowania Greków do

tradycji orfickiej. Między innymi Orfeusz uchodzi za tego, który ustanowił wiele misteriów, o czym nas uświadamia sam Pauzaniusz. Tej działalności Orfeusza towarzyszyła wszędzie muzyka orficka.

O micie Orfeusza można by słusznie powiedzieć to, co kiedyś po wiekach Nietzsche przypisał Wagnerowi, że umuzyczył cały świat, dając każdemu stworzeniu, chmurom, ziemi i żyjącym istotom swój wyraz i język muzyczny. Ślad tego znajdujemy w poemacie epickim z III wieku przed naszą erą, a mianowicie u aleksandryjskiego poety Apoloniosa z Rodos. Oto opowiada nam poeta, że za namową Orfeusza Argonauci wylądowali na wyspie Elektry, córki Atlasa, celem wtajemniczenia w obrzędy, o których nie wolno wspominać. Poeta dodaje przy tym, że on sam więcej nie będzie śpiewać o tych misteriach, gdyż jest to zabronione. Ilekroć sam Pauzaniusz wspomina o swoim stosunku do misteriów, nie omieszka podkreślić takiejże samej tajemniczości. Mamy wrażenie, że u uczestników misteriów istniały pewne zobowiązania albo przysięgi, które zgęszczały jak gdyby tę nieprzebytą ścianę, jaka dzieliła wtajemniczonych od niewtajemniczonych. Wiadomo jest, że Grecy w różnym znaczeniu uważali Delfy, siedzibę wyroczni apollińskiej, za „pępek świata”. Istniały nawet próby udowodnienia, jak gdyby geograficzne że rzeczywiście Delfy są centrum świata. Tę sławę nabyła wyrocznia delficka w ciągu tysiąca lat z górą i umocniła się w ten sposób jako centrum duchowe świata helleńskiego. Od niej rozchodziły się promienie wiarygodnego prorokowania na inne wyrocznie. Jest widoczne, że kiedy Pauzaniusz przybył do Grecji, już owa sława wyroczni była zachwiana bądź też podkopana „intelektualizmem”, sofistyką i sceptycyzmem. Widzimy to z postawy Cicerona, którą zmieniał w ciągu swego życia. W młodości reklamuje autorytet Delf, a na starość jak gdyby i on „otrzeźwia”, odwołuje swe słowa, powiadając że nie ma nic bardziej pogardy godnego niż wiara w wyrocznie. Już zresztą przed nim historyk wojny peloponeskiej Tucydides używa wyrażenia: „Są tacy ludzie, którzy *jeszcze* wierzą w wyrocznię”. Także współczesny prawie Pauzaniuszowi, słynny pisarz filozoficzny Plutarch miał niemało kłopotu z tą wiarą. Był przywiązany do prastarej wyroczni delfickiej, poświęcił jej swe usługi, stając się kapłanem kultu apollińskiego, ale szczególnie jaskrawo uświadomił sobie upadek wiary, pisząc znane dzieło o upadku wyroczni, w którym zastanawia się nad jego przyczynami, a zarazem stara się uzasadnić ważność i wartość wyroczni za pomocą zawikłanych i trudno dostępnych argumentów.

Wydźwiękiem pracy Pauzaniusza było, że zbliżył się ponow-

nie do Grecji i do jej starej religii, pogłębiając swój stosunek i przywiązanie wbrew wszystkim tym prądom, które ją wysuszały. Przypomnijmy tutaj pewien ważny szczegół dopuszczenia do misterii. Nie tylko zbrodniarze albo ludzie nieczyści duchowo nie mogli być wtajemniczeni, także tzw. barbarzyńcy tj. ludzie o obcej lub odmiennej od greckiej kulturze duchowej. Aby się dostać do misterii aspirant musiał zapewnić sobie gwarantów, którzy zań ręczyli i wprowadzali go, ale i wówczas jeszcze nie stawał się od razu tzw. „mystą” tj. członkiem owego tajemniczego społeczeństwa, które w różnych formach nazwano misteriami. Wprowadzanie i zaznajamianie się z rytuałem winno być powtórzyć się kilkakrotnie, słowem byle jaki przybysz, który nie potrafił zrozumieć i przejąć się ideą misterii, a w wypadku wtajemniczeń eleuzyjskich nie dostrzec albo nie przeczuć niezwykle wyraźnie bliskości i przenikania się życia i śmierci, nie mógł być dopuszczony do tej praktyki religijnej, której podstawą była tęsknota do Boga, chęć oczyszczenia i pogłębienia i przekonanie o nieśmiertelności i o wiecznym wciąż odradzającym się życiu duszy. W pewnym sensie członkowie misterii musieli powtórzyć w skrócie duchowe życie Grecji od Homera aż do Platona.

Wspomnieliśmy powyżej o syntezie dziejów greckich, którą przeprowadził Pauzaniusz, koncentrując je wokół idei wolności. Osobny rozdział stanowi nieustanne czuwanie wyroczni delfickiej w ciągu wielu wieków nad polityką a nawet nad ekonomią polityczną wielu państw greckich, bądź to z racji konfliktów i wojen, bądź z powodu rozszerzania elementu greckiego przez zakładanie kolonii. Pauzaniusz odkrywa nam osobliwy szczegół widocznie zaczerpnięty z archiwów wyroczni, które zbierały orzeczenia jej w ciągu wielu wieków. Znalazł mianowicie tradycję homerycką, zmierzającą do solidarności Grecji. Bez żadnej przesady można powiedzieć, że jest w niej załączek dla przyszłościowej idei ludzkości. Oto w Delfach dowiedział się Pauzaniusz, że w swoim czasie wyrocznia nakazała przeniesienie szczątków Hektora z obszaru Troi do Teb. Wypowiedź wyroczni w tej sprawie brzmiała tak: „Tebańczycy mieszkańcy grodu Kadmosa, czy życzyście sobie, aby wasz kraj radował się nienagannym dobrobytem. Przenieście kości Hektora, syna Priamowego, z Azji do waszego domostwa i uczcijcie bohatera tak jak Dzeus nakazał”.

Przejmujący przykład oddziaływania Homera i jego czysto ludzkiej solidarności z herosem! Czyż możemy sobie wyobrazić, aby któryś z krajów europejskich zatroskał się o kości jakiegoś bohatera z kraju wrogiego i miał pretensje a nawet honor i błogosławieństwo z posiadania jego kości jako relikwii. Przecież

Hektor nie był Hellenem, bronił swojej trojańskiej ojczyzny i zginął z ręki najeźdźcy greckiego Achillesa. A przecież Homer dając opis tej walki i szczególnej zawziętości Achillesa, któremu zresztą pomagają bogowie greccy, w swoim komentarzu poetyckim zwraca się jak gdyby z żalem do Dzeusa, iż pozwolił, aby Hektor zginął tak sponiewierany przez wroga na swojej własnej rodzinnej ziemi i to w jej obronie. Wyszukana przez Pauzaniusza ingerencja wyroczni i jej spełnienie przez Teby jest dalszym ciągiem Homera i jest dowodem, że tradycja homerycka nieustannie żyła, w dalszym ciągu formując polityczne stosunki i wynosząc ponad wszystko solidarność czysto ludzką. Szczątki Hektora bohatera i obrońcy Troi pozostały na zawsze na ziemi beockiej w Tebach, jako nasienie ludzkiej solidarności i memento dla przyszłości. Oto interpretacja helleńskiej polityki uprawianej i kierowanej przez wyrocznię delficką, tak jak ją odkrywa Pauzaniusz.

I tutaj wskazówka Szekspira dla europejskiego słuchacza i czytelnika, który może dziwi się, że ktoś go chce wzruszyć losem Hektora, albo oświecić politycznie zachowaniem się wyroczni z Delf. Przypomnijmy rozmowę Hamleta z aktorami, którzy deklamują mu patetyczną recytację o losie Hekuby, płaczącej nad śmiercią swego starego siwego męża, zabitego przez syna Achillesa Pyrusa podczas zdobycia Troi. Hamlet zasypuje sam siebie wyrzutami: „Ten aktor dobył ze swej piersi wyrazów wzruszenia i wycisnął łzy z oczu we współczuciu dla tych fikcyj wyobraźni. Ostatecznie czym jest Hekuba dlań, albo on dla Hekuby, aby miał płakać nad nią. A ja nędznik i gruboskórny niewolnik czyż nie powinienem zalać sceny łzami? I cóż za osioł ze mnie o wątrobie gołębia. W tym moja cała dzielność, że muszę jak dziwka rozładować serce w słowach i przekleństwach”.

Jednym z najważniejszych darów dla praktyki etycznej czy sto ludzkiej użytych przez Delfy jest godne świetlistego boga zwalczanie wszystkich ciemnych mocy, wszystkich duchów zemsty, wszystkich demonów jakiejś nieubłaganej mściwej doli; atmosfera Łaski i dar Łaski oto był nieustanny wpływ i to był główny motyw muzyczny politycznego i społecznego czuwania wyroczni. Słusznie ocenia się religię grecką twierdząc, że nie posiadała właściwie dogmatów i nie miała do nich zamiłowania. Można jednak twierdzić, że w walce z wszelką dzikością, zawziętością i w łagodzeniu atmosfery, chociażby nieuchwytnym ale praktycznym i wydajnym, chociaż nie zawsze wypowiedzianym słowami, była tendencja, którą by można nazwać jej dogmatem.

Nawet walkę z mordercą, z winą wynikłą z powodu przelania krwi, która niegdyś sięgała do środków bardzo surowych, ła-

godziła wyrocznia bardzo wytrwale. Starym poglądem chtonicznym było, że ziemia nieubłaganie ściga każdego, kto ją splamił krwią, nawet jeśli to stało się bez zamiaru. Plato zwraca na to uwagę iż było starożytnym zwyczajem greckich miast i społeczeństw prosić wyrocznię o rozgrzeszenie w wypadku zabójstwa niezawinionego. Wierzano bowiem, że Erynie oburzone przelewem krwi budziły się i stąpając cicho a zawzięcie, ścigały winowajcę. Ale nie tylko mimowolne zabójstwo, nawet jak w wypadku Orestesa-matkobójcy winny takiej zbrodni miał prawo apelować do wyroczni na to, aby żadnej zemsty, żadnej brutalności, która tak często unosi się czarnymi skrzydłami nad winnym, nie pozostawić na ziemi.

Epoka Pauzanasza wydała historyka wielkiej miary jakim był Polybios. Grecji ani później Rzymowi nie brakło historyków wielkiej miary. Jeden z największych, Tucydides, chce zorientować ludzką co do przyczynowości dziejowej, bo jak wyraża się, prędzej albo później podobne zdarzenia mogą się powtórzyć. Całkiem inne zadanie stawia sobie zupełnie wyraźnie Polybios, a mianowicie jak to się stało i dlaczego się stało, że wszystkie znane regiony cywilizowanego świata podpadły pod zasięg Rzymu. W ten sposób rola Polybiososa jako historyka, który przyjaźnił się intymnie z najwybitniejszymi Rzymianami, jak z całą rodziną Emiliusa, a zatem także ze Scypionem Afrykańskim, zdobywcą Kartaginy, i którego rad szukali najwybitniejsi przedstawiciele Rzymu i słuchali tych rad, staje się zupełnie osobliwa, gdyż jest jednorazowym zdarzeniem, jako organ kierowniczy świadomości państwowej. Historia właśnie ma czuwać nad losami państwa i jej wiedza oparta na naukowych argumentach i dowodach, winna służyć państwu.

Nigdy dotąd zadanie historii nie było postawione tak radykalnie a zarazem rzecz można bez przesady, tak niebezpiecznie dla samej historii. Czuwanie z nieustannie zwróconym spojrzeniem ku przeszłości człowieczeństwa staje się jej kardynalnym narzędziem, a człowiek historyczny, tak jak go zaatakował proczo Nietzsche po roku 1870 ostrzegając Niemcy przed groźbami zwycięstwa, coraz bardziej zajmuje miejsce człowieka żyjącego swoim życiem, swoim własnym stylem i w swojej epoce. Żyjemy przecież wszyscy, jak wykpiwa Nietzsche, dla procesu dziejowego i dla historii. Toteż żaden krok w tak pojętym stylu życia nie powinien odbywać się bez pamięci historycznej, słowem bez ciągłego czuwania, tak jakby człowiek miał wyrzec się zupełnie snu i zapominania. Jeśli na takim schemacie jako na tle umieścimy postać naszego Pauzanasza cóż dostrzeżemy?

Pauzaniusz nie jest historykiem, ale jak większość ówczes-

nych Greków, wyratowanych przez dalekowzroczność Polybiossa od groźby zniszczenia przez Rzymian, przyjmuje nietyle z podaniem, co raczej z zadowoleniem z osiągniętego bezpieczeństwa władzę i kierownictwo polityczne Rzymu. Przecież w pamięci zarówno Pauzanasza jak i wielu współczesnych mu Greków, świeże były bolesne klęski Ligi achajskiej, która odważyła się walczyć z Rzymem, narażając się na okrutną odpłatę albo nawet unicestwienie.

Nikt inny jak Polybios nie potrafił zapobiec takim fatalnym skutkom wówczas, kiedy w ostatniej chwili zahamował i odwrócił zemstę Rzymu za ostatnie powstanie achajskie. Mało tego, stając się potrzebny, wprost niezbędny dla Rzymian, potrafił dokazać takiego cudu, iż Rzym zwycięzca Grecji przejął od niej jej kulturę, jej umysłowość, a nawet z czasem poddał się kierownictwu wyroczni delfickiej. Wielu Cezarów dało się wtajemniczyć w misteria, a spośród nich Octavianus Augustus był nawet czynnym i świadomym tej roli członkiem misteriiw eleuzyjskich.

Z drugiej strony tacy jak Nero, jeden z największych rabuśwów rzymskich, który zabrał z Delf przeszło 500 posągów, w tym najświetniejsze dzieła sztuki, jak gdyby obawiał się przyjeżdżać do Eleusis, co najmniej całkiem widocznie unikał gościny w tym mieście, jak gdyby lękał się, aby duch misteriiw nie wypomniał jemu samemu, bądź też nie przypomniał innym jego zbrodni. I znów cesarz Hadrian, który cieszył się tak dobrą opinią w Grecji, zainteresował się misteriami eleuzyjskimi a także kultem tzw. kabirów. Gdy wspominamy Hadriana nastęrcza się sposobność wzmianki o stosunku Pauzanasza do Rzymu, wyraża się on o tym cesarzu, wędrowcu i turyście pomiędzy cesarzami, ze szczególnym uznaniem, iż uczynił najwięcej dla chwały Boga i dla szczęścia swych poddanych, bo nigdy nie wszczął wojny z własnej woli.

Jak wiadomo Hadrian dokończył wielką świątynię w Atenach, której wykonanie przeciągało się i zwlekało przez szereg wieków. Toteż w Atenach Hadrian był czczony szczególnie jako oswobodziciel, a w teatrze Dionizosa było miejsce zarezerwowane dla jego kapłana.

Jednak Pauzanasz przyznaje, że Hadrian zdławił otwarty bunt Hebrejczyków. Dla wyjaśnienia i może dla zrozumienia całej sytuacji dodajmy, że bunt ten wybuchł z powodu zakazu obrzezania, jak powiada dosłownie Dio Cassius: *Quod vetabantur mutilare genitalia*. Powstanie żydowskie wybuchło w r. 132 naszej ery, a komentator Sir James Frazer opowiada o nim, że Żydzi stawili opór rozpaczliwy, przy tym przeszło pół miliona

padło w walkach, a sporo zginęło od głodu i od pożarów miast podczas ich oblężania i zdobywania. W rezultacie Judea zmieniła się w pustynię. Rzekomo te klęski były zapowiedziane przez wieszczce znaki, takie jak zapadnięcie się grobu Salomona i plaga wilków. Także Żydzi rozsiani po świecie i po całym imperium doznali wielu klęsk, ale przyczynili się też do klęsk i nieszczęść Rzymu, gdyż wszędzie i zawsze budzili opór innych ludów przeciw Rzymianom i przeciw państwu rzymskiemu.

Można o tym powiedzieć, że Żydzi w owym czasie nie zdobyli się, bo nie mogli zdobyć się, na postać dalekowzroczną i na autora głębiej pomyślanej ugody, jakiego Grecja znalazła w Polybiosie także dla dobra Rzymu. Możliwe, że brak ugodowości u Żydów i izolacyjny charakter ich religii jakoś się do tego przyczynił. W każdym razie nie budzili oni sympatii, jak się zdaje ani wśród Greków ani wśród Rzymian. Możliwe że trudno zrozumiały rytuał, na którym polegało obrzezanie, był mało sympatyczny, bo mógł się wydać barbarzyński i możliwe, że świadomość tego skłoniła apostoła Pawła do zaniechania obrzezania u chrześcijan, chociaż prawdę mówiąc zredukowanie obrzezania do symboliki, którą pozostawił chrześcijanom apostoł, nie jest wcale sugestywne i nie pozostawia dla obcych tj. nie Żydów nic z tego uroczystego i tragicznego charakteru ofiary jakim jest, a co najmniej było kiedyś, obrzezanie. Nie jest wykluczone, że apostoł Paweł chciał uratować swych współwyznawców od takich klęsk jak powstanie hebrejskie z r. 132 i odplata Rzymu za to powstanie.

Zdumiewające prawie, że po wiekach rosyjski pisarz Rozanow, sam prawosławny, zdobył się na odgadnięcie specyficznie religijnego charakteru obrzezania.

Jak to jest dziwne, że nasze współczesne odczuwanie jest wprost przeciwne reakcjom epoki Pauzanasza i Polybiosza. My widzimy już prawie mimowoli w zakazie obrzezania brak tolerancji i oburzamy się. Natomiast grecki i rzymski smak uważał zapewne obrzezanie za wyraz krwawego i okrutnego zaboru. Zatem możliwe było, że zakaz obrzezania wydawał się zabiegiem cywilizacyjnym i rozumnym, a może nawet odważnym, podobnie jak było znacznie później z zakazem palenia wdów w Indiach pod władzą brytyjską. Toteż trudno wyobrazić sobie humanistę grecko-rzymskiego, który byłby się zdobył na obronę obrzezania, bądź też na protest przeciw zakazowi.

O ile historyk identyfikuje się z państwem, a jego dzieło ma być wartownią i wytyczną dla przyszłości, jego utwór historyczny robi wrażenie samopoznania, jak gdyby sokratycznego czy apollinińskiego zabiegu świadomości. Państwo winno poznać

siebie samo na to aby mogło stawić czoło niebezpieczeństwu i trudnościom i aby w tej świadomości znaleźć organ obrony i przetrwania. W szyderstwie Nietzschego, w jego rozprawie „O pożytku i szkodzie z nauki historii” otrzymujemy próbę apelu do pamięci wszystkich obywateli, aby przez tak a nie inaczej zorganizowane nieustanne pamiętanie współdziałali w obronie państwa jak to miało miejsce w Prusach i w Niemczech. W rezultacie w miarę rozszerzania się heglizmu dożyliśmy w wielu państwach dość powszechnego zjawiska, że prawda historyczna została upaństwowiona, a także nieraz przemilczanie prawdy staje się wprost groźne dla państwa.

Z dzieła Pauzanasza możemy zaczerpnąć informacji, jak pracował taki historyk jak Polybios, aby mieć wiadomości i argumenty potrzebne dla prawdy historycznej. Oto na Akropolu w budynku zwanym metroon czyli świątyni Matki Bogów, znajdowało się archiwum historyczne, zbiór dokumentów niezmiernie przydatny dla badaczy dawniejszych epok. Komentarz mówi nam, że oprócz dzieł wielkich twórców i poetów w metroon był złożony oryginał oskarżenia Sokratesa o bezbożność, zaprzysiężony i podpisany przez sławetnego oskarżyciela poetę Meletosa. I że oskarżenie to można było znaleźć w metroon jeszcze w II w. naszej ery. Taki dokument należał bezsprzecznie do obiektywnych i nie zdradzał żadnych wysiłków państwa do zatrucia od korzeni, to znaczy do fałszowania dowodów i dokumentów prawdy historycznej. Kompozycję jej to jest dziejów i stawiania się historycznego pozostawiano oczywiście historykowi, jego gustom i przekonaniom. Jednak istniała niewątpliwie pewna godność dziejopisa, którą np. u Tocydydesa nazwano nie bez słuszności królewską, iż troskał się w wysokim stopniu, nawet jeśli to było mozolne, o prawdę. Prawdopodobnie oprócz metroon ateńskiego, istniały w innych państwach i w innych miastach helleńskich analogiczne archiwa, ale mało doszło do naszej wiadomości o jakimś sporze czy wojnie między tendencjami archiwów czy dokumentów. Jak wiemy Pauzanasz nie był historykiem, a jego przyczynki do historii takie, jak dzieje Messenii albo opis napadu Gallów czyli Galatów na Helladę są raczej ilustracjami głównego przedmiotu jego opisu tj. krajobrazu. Cechują go raczej jak widzieliśmy w jego syntezie wolności Grecji, skróty i ogólne podsumowania, jak przystoi dla pisarza późnego, co ogląda sprawę z lotu ptaka.

Jaka jest zatem owa Mneme Pauzanasza, skoro nie jest historią, nie ogląda zdarzeń z pragmatycznego i przyczynowego punktu widzenia?

Wydaje mi się, że dzieło Pauzanasza jest niejako poprzecz-

nym przekrojem dziejów Hellady. Wysuwa na pierwszy plan motywy charakterystyczne, które są trwałe i niezmiennie. Można by zatem zastosować w imieniu Pauzanasza tę krytykę w stosunku do historii, którą Plato stosuje do pisma i do tekstów pisanych. W zarzucie wymierzonym na wstępie dialogu „Fajdros” przeciw mitycznemu wynalazcy pisma, królowi Egiptu, słyszymy te słowa, które wyrażają wątplenie, czy naprawdę pismo jest lekarstwem przeciw zapominaniu i organem pamięci. Oto jak ujmuje te słowa mity dialog platoński: „Ten wynalazek, o królu, zapomnienie w duszach zasieje, bo człowiek, który się tego nauczy, przestanie ćwiczyć pamięć, ufając pismu. Będzie przypominać sobie wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z samego siebie, nie z własnego wnętrza. Nie jest więc to chyba lekarstwem na pamięć, a zaledwie tylko podpórką pamięci. Niegdyś ludzie nie byli tacy przemądrzy jak wy młodzi. W prostocie ducha potrafili zapytać dębu i posłuchać skały, byle tylko mówiły prawdę”. W tych ostatnich słowach Sokrates i Plato jako jego przedstawiciel solidaryzuje się z krytyką pisma i wskazuje na jakąś głębszą pamięć.

A którzy to ludzie znajdowali prawdę w głosie dębu i w milczeniu skały? Przypomnijmy sobie, że było zajęciem i przeznaczeniem najstarszej Dzeusowej wyroczni w Dodonie słuchać głosów, szeptów i zaledwie dosłyszalnych wskazówek naokoło siebie i dawać im dostęp do rytmu, do heksametru, podobnie jak kapłani delfijscy z bełkotu Pytii zgadywali wróżbę, ubierając ją w rytmy niezapomniane i wdzierające się w duszę. Nie na darmo Pauzanasz, który zaczął swe wędrówki i swe studia od postawy sceptycznej, uważając na razie mity i interpretacje mityczne za bajki i zabobony, przechodzi z czasem do postawy życiowej w stosunku do mitów, a nawet wierzącej.

Zastanawiając się nad tym, sięgnijmy do pewnej rady Nietzschego, udzielonej filologom w obliczu wielu możliwości i niedokładnych informacji z tak odległej starożytności, co do tego czy Homer znał pismo i w jaki sposób propagowano jego teksty poetyckie. Nagromadzono tu, może nawet niepotrzebnie, bardzo wiele pozornych problemów, a chodzi głównie o to, że Homer wcale nie pragnął być czytany i że pismo nie było głównym organem zbliżania się do jego poezji. Cóż zatem było tym organem? Odpowiedź jest bardzo prosta i ewidentna, i w rezultacie przekonywująca. Był to rytm heksametru tak nieoczekiwany i tak rewelacyjny. Niepotrzebna tu cała tradycja ludowości, którą romantyzm tak chętnie posługiwał się, bo heksametr nie był ani pieśnią, ani mową, natomiast miał swoją autonomię władczą, która kierowała i władała pamięcią.

Jeszcze dość późno w tradycji greckiej Plato, właśnie we wspomnianym powyżej dialogu, zdradza ową nieufność do czytania, która sprawia, że teksty są „bezbronne”, bo wydaje się, że czytelnik może z nimi zrobić co zechce. Natomiast w rzeczywistości heksametrowej, tj. rytmicznej a wyzwalającej pewne gesty, rytm nie jest jakąś zewnętrzną sukienką, tylko tak jak kształty i rytmy ciała upomina się nieustannie o swoje prawa, a jeszcze więcej o zamiary poety. Kto źle zaakcentuje, albo wygłosi błędnie, tego nie porwała rytmika heksametru. Przeto zjawianie się poezji z pozornego zapomnienia i powrotu jej w region pamięci, jest podobne do powrotu wiosennego Dionizosa.

Znany historyk Tacytus w jednym ze swoich pism wyraża zdziwienie a nawet podziw, jak wieszczek miejscowy z wyroczni w Klaros w Małej Azji po mistrzowsku a sugestywnie odpowiada w heksametrach na zapytania swych licznych klientów. Jak wiadomo heksametr był rytmem religijnym i heroicznym, czyli że zwracał się do bogów i do herosów. Wstawał z milczenia, z uspienia pamięci, z oszołomienia, z zakłopotania wobec niezrozumiałej rzeczywistości i wlatywał od razu ku tej domenie snu, która w jednym rozmachu odgaduje rzeczywistość.

A kimże był Tacyt? Jak wiadomo był to sławny historyk rzymski, który prawdopodobnie nauczył się swego zwartego i dramatycznego stylu od Tucydidesa, niewątpliwie wielki artysta prozy, bliski dworowi Cezarów i bywalec wielkiego świata w stolicy. Na pewno obeznany z trudnościami poetyki poprzez kontakty i codzienne obcowanie ze sławnymi poetami i retorami, gromadzącymi się w Rzymie, a nie mógł odmówić podziwu prowincjonalnemu i prawie chłopskiemu wieszczkowi, który odziedziczył polot Homera. Ma się wrażenie, że heksametry a zatem strofy Homera czyhały nad każdym człowiekiem kultury greckiej, o ile był w niej zakorzeniony. W bezradności wobec tego zagadnienia, jak przenosił się i jak ogarniał, porywał i prowadził ów rytm bosko-heroiczny, zapytujemy czy pieśni tzw. bułgarskie, „duchowne” czy inne, które rzekomo przywędrowały na starą Ruś równoległe z chrześcijaństwem i z całą rzeszą skomorochów, nie zawlokły w jakiś sposób rytmów starogreckich, którym przysłuchiwali się jacyś pasterze słowiańscy w takiej świątyni jak Klaros czy też może innej. Nie chcemy tu czynić żadnych odkryć, które byłyby oczywiście dowolne i fantazyjne, ale jakżeż nie przyznać, że niektóre rytmy tzw. bylin a raczej starin, każą nam zamyślić się nad wędrówką rytmów, która może jest podobna wędrówce pieśni, wędrówce ptaków i wędrówce ryb.

*Nie syrój dub k ziemié klónitsa
Nie syryje listóczki razstiełajutsa
Preklaniajetsa syn piered batiuszkom (sic)
Eb ty moj rodimyj miłyj batiuszka,
Ty pazwól mnie pajéchať w stólnyj Kiew-grad.*

Albo bardzo późne rytmy, których pieśń tradycyjna żegna się jakby na zawsze z wielką przeszłością.

*Eb, ty mółodost mółodost udałaja
Ulietiéła ty at mienia da w czystó-pole
Ulietiéła, da -i jasnym sókołom.*

*Eb, ty starost starost gnietuczaja
Prylietiéła-ty ka mnie iz czysta-pala
Prylietiéła da -i czornym wóronom
Siela na pleczó na maładiéckoje.*

Pauzansz przekazał nam za pomocą mneme mitu pod skrzydłami heksametru więcej ze starożytności, niż którykolwiek historyk, zwłaszcza, że nieustannie ilustrował jej atmosferę i mit dziełami sztuki, które za jego czasów można było obejrzeć. W tym sensie był on prawdziwym guidem i baedekerem, tj. przewodnikiem, ale przewodnikiem także do wnętrza starożytności. Dziś wskrzesza przed nami zadanie, abyśmy niejako własnymi siłami, tj. przez archeologię, przez poszukiwania, przez odgrzebywanie wszelkich śladów i świadectw zbliżyli się do tego, co on widział. Wydaje się przeto nawet dla niewtajemniczonego, że obecnie Homer udziela najsilniejszych pobudek dla archeologii, bo jest projekcją duchowego dziedzictwa i daje możliwość ujżenia pogrzebanego świata, zanim go na nowo odkryjemy. Historia, tak jak ją się pojmuje teraz, ma tylko jedną dymensję złożoną z dwóch odcinków: przeszłość poza nami i przyszłość przed nami, którą czasem widocznie samowolnie przezywamy postępem. Samowolnie dlatego, że dzieje się to dzięki zaborczej i samozwańczej pretensji, że przyszłość ma być pewnego rodzaju udoskonaleniem terażniejszości.

Słynne amerykańskie seminarium w New Yorku sprzed kilku lat odbyło się pod hasłem *The next hundred years*, a wyszło wyłącznie ze współczesnych fantazji technicznych i technokratycznych potrzeb *obecnych* zagadnień i potrzeb obrony wojennej. Nic łatwiejszego jak pośmiać się z takiej koncepcji przyszłości, która całkowicie fałszuje wszelką tajemniczość czy nieoczekiwaną rzecz przyszłych, a czasem nawet fałszuje je bardzo szkoldliwie, aby przypomnieć szeroko i ufnie rozgłoszone przez Victo-

r'a Hugo nadzieje, co do stanowczego zakończenia wojen, a nawet skasowania granic państwowych z powodu zapowiedzenia w r. 1848 jakiegoś pokazu lotniczego, który nigdy się nie udał i nigdy się nie odbył. Nadzieje wolnościowe z właściwym optymizmem owej epoki całkowicie zaćmiły sąd poety.

Przeszłość historyczna, która rzuca takie czy inne projekcje w przyszłość i taka jak się jej uczymy w szkołach, stawia zbyt wiele wymagań wobec pamięci, a całkiem mało wobec wyobraźni, aby mogła być przeżywana jako obecność, która trwa lub powraca. Walka ze śmiercią, z zapomnieniem, utrzymanie pamięci i obecności tego, co umiłowane, jest jednym z centralnych zadań ludzkości. Ale historyczne daty, ani nawet czuwanie i przeżywanie nieustanne przeszłości, nie dadzą nam tego.

Dowiadujemy się z tradycji starożytnej, że Sokrates nakazał po swojej śmierci ofiarować koguta dobrotliwemu zbawcy Asklepiosowi jako dziękczynienie za uleczenie z życia. Nie mamy żadnych danych na to, aby oskarżyć go o „nihilizm”, albo przyznanie się do tendencji samobójczych. Kogut jest symbolem czuwania, a Sokrates był waleczny i nadzwyczajnie czujny. Poza tym kogut należy do zakresu chtonicznego, bo budzi z nocy, wydobywa z ciemności. Sokrates zaś był waleczny a przede wszystkim sprawiedliwy. Dlaczegoż miałby być niesprawiedliwy wobec snu i wobec śmierci. Uważał śmierć za wielkiego nauczyciela i stawiacza prób. Zatem dość czuwania ciągłego, zaśnijmy, podajmy się tej próbie.

Opisując z takim przejściem ziemię grecką, a równocześnie odkrywając na nowo tajniki starej z nią związanej religii, Pauzanasz mimowoli przyznaje się do najstarszej ze wszystkich faz religijności chtonicznej. Mamy możliwość stwierdzić, że chociaż historycznie Grecja nie bardzo pamiętała o sławie Pauzanasza i dopiero ostatnie dziesięciolecia w związku z turystyką i archeologią przypomniały go nieco, sama ziemia przyznaje się do tych samych tajników i czerpie z nich formy kultu, ciągle żywe.

Twierdząc to, mam na myśli książkę² napisaną w nowogreckim języku, o religii ludowej na Cefalonii. Cefalonia, jak wiedzą czytelnicy Odysei, jest w sąsiedztwie Ithaki i należała według Homera do majątku Odysa. W książce tej natrafiamy wszędzie na religię wiejską i rolniczo-pasterską, a co jest prawie sensoryjne — na udział węży w kulcie, szczególnie w letnim święcie N.P. Marii dnia 15 sierpnia. Ojciec autora był znanym śpiewakiem cerkiewnym, wędrowcem zapraszany przez liczne

2. D. Loucatos *Religion populaire à Céphalonie*, Traduit du Grec par Jean Malbert, Athènes, 1951.

cerkwie, a autor z wielką sympatią opisuje różne osobistości z najwyższego i najskromniejszego kleru swojej rodzimej wyspy.

Dla nas ta atmosfera nie jest zupełnie obca, bo ci, którzy urodzili się w cieniu Unii grecko-katolickiej, językowo ukraińskiej, nigdy nie zapomną jej atmosfery ludzkiej, swobodnej, nawet wesołej, wcale nie „klerykalnej”. Tym bardziej że prądy łacińsko-katolickie spajały się nieustannie z tłem bizantyjskim tego kościoła. Także zresztą na Cefalonii przez pewien czas dzięki władzy państwowej republiki weneckiej, wpływy katolickie spajały się w zgodzie i w uzupełnieniu braterskim z prawosławnymi. Gdy się słyszy o tryskającym dowcipami pochodzie religijnym z Aten do Eleuzis w starej Grecji, mimowoli przypominamy sobie podobną wesołość duchowieństwa na Cefalonii, istnych dziedziców soli attyckiej, jak gdyby dziedziców genialnego kpiarza Arystofanesa, wyposażonych w ciętość, która pieri się radością, jak gdyby musujące wino.

Grecy są jednym z najstarszych społeczeństw chrześcijańskich i w ciągu tylu wieków rzecz by można mieli czas niejako przyzwyczać się do koncepcji biblijnej węża, która nie traktuje go wcale życzliwie, a nawet ma skłonność uważać go za postać przybieraną przez kusiciela, nieprzyjaciela Boga i wroga człowieczeństwa, czy go nazwiemy szatanem, czy mniej tragicznie diabłem. Węże, które biorą udział w życiu ludzi i w nabożeństwach na wyspie Cefalonii, w najmniejszym stopniu nie mają pretensji demonicznych i są podobnie niewinnymi dziećmi ziemi, jak w starożytnej Helladzie.

Dwa święta w roku, gromadząc tysiące mieszkańców z sąsiednich wysp, zajmują główną uwagę nabożnych: uroczystość świętego Gerasyma (zapewne to co u nas Harasym) wielkiego ascety z góry Athos, założyciela centralnego klasztoru na wyspie, i święto 15 sierpnia Wniebowzięcie N.M.P. W ten dzień wśród rozpalonego do gorącości a przejrzystego powietrza w miejscowości Marcopolo, szczytującej się wielkim podróznikiem średniowiecznym nazwanym przez Dantego Lombardem, zbierają się w klasztorze liczni nabożni a także liczne węże. Ukazanie się węży co roku sprawia duże wrażenie, a przecież rzecz można jest czymś normalnym. Bo kto wie co by się stało, tak myśli się i tak się powiada, gdyby węże nas zawiodły, nie ukazały się i niejako opuściły tylu pielgrzymów, jak bywało to już w czasach wojen, gdy groźba inwazji i nadużyć ze strony okupantów zawisła nad wyspą i pobudziła ludność do zawziętego oporu. Święto 15 sierpnia jest szczególnie uroczyste, bo świętują je razem dwie najbardziej uczęszczane cerkwie, a równocześnie razem z Grekami Włosi z kontynentu tzn. łacinnicy. Trzeba tu-

taj dodać, że łacinnicy przynieśli przed wiekami dzwony Grekom, a w wielkie święta biorą udział nieraz we współzawodniczącym nastroju w ich chóralnych śpiewach. Te dzwony nie są byle jakimi dzwonami, mają swoje dzieje i swoje imiona. Niektóre pochodzą jeszcze od Franków, inne z tak zwanej nowszej generacji przywędrowały dopiero w XIX stuleciu z Rosji. W dniu Wniebowzięcia szczególnie uroczyste i artystyczne są świętowania tych dzwonów. Zarówno głośne i nawet hałaśliwe, a przez szczególnych mistrzów obsługiwane, dobierane i rzecz można cieniowane ich tony i harmonie, jak gdyby jakieś gigantyczne orkiestry.

A oto obraz świętowania opowiedziany przez autora Lukatosą jako wspomnienie z młodości:

„Jest już godzina 10 rano. Obrazy i tony przenikają się wzajemnie, dzwony grają. Kiedyśmy śpiewali, węże nie przestawały ciągle wynurzać się z jaru, aby wypełnić masowo na tron kościelny i na ikony. W ciągu nocy, a jeszcze bardziej nad ranem wypełniają kościół, aż wreszcie pokrywają ołtarze jako też Ewangelię. Opowiadano mi, że dopiero co opuściły swój jar i właśnie ukazały się w cerkwi na święto Maryjne w większych ilościach. Tego zjawiska nabożni chrześcijanie nie uważają wprawdzie za cud, jednakowoż nieżyczliwa krytyka spowodowałaby gniew Przenajświętszej Panny. Ludzie ani węże nie mają wcale obawy przed sobą, bo uważa się węże całkiem widocznie za błogosławione, a nawet oswojone przez Najświętszą Pannę. Co więcej, oczekuje się ich zjawienia tak jak zjawienia pierwszych kwiatów, w szczególności maków na wiosnę. Nieraz zdarza się, że chłopcy i mieszczanie głaskają węże i witają je czule. Stosownie do tego unika się wjazdu wozami przed cerkiew na to, aby któryś z węży nie doznał szkody. Gdyby to się stało, jest się zobowiązanym do sporządzenia metalowych wotów w postaci węży, jako rodzaju odszkodowania. W ten sposób i w takiej postaci węże nadal biorą udział w kulcie i mają swoje prawa, nawet jeśli na jesień i zimę powrócą do swego jaru”.

W tym wszystkim, jak widzimy, nie ma najmniejszej niesamowitej aluzji do jakiegoś demonizmu, gdyż węże są traktowane jak niegdyś w starej Grecji. Należy jeszcze dodać, że i tutaj nie odbywa się bez pewnego momentu oczyszczenia, bo w tym dniu zjawiają się w cerkwiach przeróżni chorzy, rzekomo opętani, w każdym razie wśród krzyków i wołań o pomoc, i tutaj zarówno gorące modlitwy nabożnych, jakoteż śpiewy, obecność węży i cały przedziwny nastrój wraz z potężną grą dzwonów, mają znaczenie wyzwalające i leczące.

Cała orfika, rodzaj filozoficznych wierzeń religijnych, w nie-

których przejawach, jak wiara w grzech pierworodny i pokutę, zbliżona do chrześcijaństwa, a w innych znowu, jak asceza i różne rodzaje wstrzemięźliwości, także w zakresie pożywienia, i wreszcie w doktrynie metempsychozy zbliżone do wierzeń hinduskich, mianowicie do tego, co nazwano przyczynowością etyczną, łączą się w przedsokratycznej filozofii greckiej z postaciami Empedoklesa i Pitagorasa, a zatem z tym co dla bardziej intelektualnych osobistości nazywało się pitagorejskim sposobem życia. Także Plato, chociaż w formie obrazowej i symbolicznej, dawał dostęp tym wszystkim kierunkom do swej filozofii. Wobec kruszenia się wierzeń starożytnych i w bliskości chrześcijaństwa, te wierzenia nabierały mocy, nieraz łączyły się, choćby niezdecydowanie i niejasno z chrześcijańskimi tendencjami.

Prawdopodobnie postać Orfeusza jest przedhomerycka, co może wynikać chociażby z orfickiej interpretacji, jakiej nabierają niejednokrotnie wątki homeryckie. I tak wędrowni Odysa do dwóch bogiń, Kalipso tj. zamykającej oczy i Kirke tj., dysponentki żywotów w przemianie jednych postaci i gatunków w drugie. A powrót bohatera na ojczystą wyspę miał być obrazem ponownego narodzenia się na ziemi herosa jako króla, z tą symboliką kąpieli i odrodzenia na jaką wskazuje kąpiel Odysa na wyspie Feaków. Bezspornie zjawienie się węży, wraz z zastanowieniem się, od ilu wieków uczęszczają one zawsze na to samo święto i jak starożytne mogą być impulsy tego zbliżania się węży do ludzi, mają cechy religii chtonicznej, ale także w niejednym całym widocznie orfickiej.

Uprzytomnijmy sobie jaką moc musi mieć święto Wniebowzięcia N.M.P. 15 sierpnia i wszystkie rodzaje muzyki, zarówno potężna gra dzwonów, jak i zespoły muzyczne chórów z dwóch kultur: greckiej i włoskiej, aby mogło wstrząsnąć jarami i obudzić małe węże dzięki jakimś niezrozumiałym przynętom, aby właśnie w ten dzień corocznie zjawiały się na nabożeństwo. Wydaje się jakby na nowo geniusz Orfeusza pojawił się, aby budzić całą przyrodę, aby gromadzić nierozumne zwierzęta, a także chorych i cierpiących, bo opętanych przez szła, i wreszcie śpiewaków, muzykantów i dzwonników w najsubtelniejszych a zarazem potężnych wykonaniach muzycznych, wokół miłosiernej i ludzkiej Matki Jezusa.

W tym samym dniu na 15 sierpnia, w centrum lata, nad bujnym Prutem, na miedzach polsko-ukraińskich w sławnej Kolumny, dwa narody, tak często zwaśnione, bratają się co roku podczas radosnych uroczystości orfickich na cześć ich Opiekunki.

La Combe-Grenoble, jesień 1964.

KRAJOBRAZ JAKO TŁO DZIEJÓW

I. POLE BOBROWE

Pani Lili Wagner-Véssi poświęcam

Nieraz słyszymy lub wypowiadamy taką opinię, że ten lub ów człowiek nie miał okazji dać poznać się otoczeniu, nie odsłonił należycie swych cech najbardziej charakterystycznych. Może więc tylko najbliżsi znają go lub przeczuwają jego istność. Ci co go kochają lub nienawidzą. I wtedy jeszcze ich świadoma ocena nie musi być trafna i słuszna.

Takie wypowiedzi są wyrazem przekonania, że odsłonięcie charakterów i zdolności przez faktyczne czyny, — przez to co uznane za czyny takie — do których wykonania pewna osoba miała sposobność — nie jest kompletne. Czasem nawet, — że czyny zasłaniają człowieka. Że charakterystyka za pomocą samej kroniki czynów zawodzi.

I odwrotnie. Czasem dopiero pewien nieoczekiwany jak gdyby nawet błahy powód wysuwa na dominujący plan cechy, których dotąd nie zauważono. W dziejach niejeden przykład dałby się znaleźć. Za taki przykład uważają biografowie Sokratesa rok 399, rok jego śmierci. Błahie oskarżenie, na które podobno nie musiał reagować, wyglądające jak próba zastraszenia, dało mu okazję do ujawnienia charakteru i właściwej filozofii życia. Ten przykład, zresztą jedyny w swoim rodzaju w dziejach ludzkości. Czy podobnie jest z grupami ludzkimi? Zdawałoby się, że grupy ludzkie, narody, państwa, wielkie zespoły kulturalne — oczywiście o ile przyjąć, że mają pewne stałe cechy charakteru — mają więcej sposobności i czasu, by się odsłonić, niż jednostki. A przecież historyków tej czy innej dziedziny nieraz ogarnia uczucie zdzi-

wienia, przerażenia: że coś tam zmarnowano, że coś tam było innego, nieuchwytnego, że były jakieś inne możliwości. Lub że jakiś dopiero powód czasem błahy doprowadził do przejawienia się tych czy innych cech do punktu kulminacyjnego. Takie bywają przeżycia historyków dla których podstawą są przecie czyny, dokumenty. Także polityków i współczesnych obserwatorów — takich, którzy są zdolni ogarnąć większą całość — spotykają różne niespodzianki, zaskoczenia, rozczarowania.

W jakim stopniu więc historia i czyny odsłaniają nam charakter grup?

Nie odpowiadając tu na razie na to pytanie zastanówmy się co to znaczy historia? Czy są to tylko czyny skoncentrowane reprezentacyjnie w wypadkach państwowych i datach przełomowych, zauważonych i zarejestrowanych przez kronikarzy i dziejopisów? Te które dostają formę od organów reprezentacyjnych, a nazwę od historyka — „historia scripta”? Czy też całe dzieje grupy, nie zapisane nigdy, po prostu nie do uchwycenia? Różnica taka jakby kto charakteryzował rzekę przez podanie kilku szerokości i głębów, kilku przełomów, zakrętów i rozlewów, a z drugiej strony ktoś chciał zbadać wszystkie jej głębie, zakąty, prądy, dopływy, jej masę wodną, materiał łóżyska i całe życie jej wnętrza. Znane jest słynne powiedzenie Arystotelesa: poezja jest czymś poważniejszym i czymś bardziej filozoficznym od historii. Dla oceny wagi tego powiedzenia przypomnijmy sobie, że prace i dążenia naukowe największego historyka, Tukydydesa, dokładnie były znane Arystotelesowi, zwłaszcza, że jak gdyby dla uzupełnienia dzieła Tukydydesa napisał ważną pracę historyczną o państwie ateńskim. Tukydydes mozolnie poszukuje prawdy i tego co nazywa „pragmata”, tj. faktów i czynów, skarży się na trudność znalezienia prawdy wobec partyjności sądów. Zwraca swe ostrze przeciw mitom i przeciw Herodotowi, powiadając iż „tłum wygodnie urządza sobie badanie prawdy”. Tukydydes sam pisze, jak powiada dla pożytku, „gdyż przyszłość stosownie do natury ludzkiej będzie taka albo podobna”. O swym dziele powiada, że jest ono pomyślane raczej jako „własność na zawsze niż jako świetny tekst dla chwilowego słuchania”. Stąd Tukydydesa nazywano lekarzem i medykiem ciała państwowego. Stosuje on do dziejów grup metodę przyrodniczą. Plutarch powiedział o nim, iż dąży, aby słuchacze zmienili się w widzów. Jakaż więc jest intencja, jeśli Arystoteles sam także historyk, wielki założyciel, a przede wszystkim organizator wielu nauk i teoretyk nauki przedkłada poezję ponad historię? Jest w tym wskazówka, że poezja obejmuje coś więcej niż „pragmata”, że reprezentacyjnie posiada szerszą bazę, obejmując całość.

Gdybyśmy poprzestali na historii tylko, nie chcąc widzieć, że w swej rzetelnej postaci jest ona jednopłaszczyznowa i gdybyśmy chcieli z niej tylko wyłącznie czerpać prawdę, zjawi się zaraz moment potrzeby całości, ale niestety, w postaci historii sfałszowanej. Wtedy w połowie między historią, historią narodów, ruchów, a mitem zjawia się niby historia pisana tendencyjnie, nieraz nawet fałszowana świadomie, dążąca do zastąpienia poezji i mitu. I w takich falsyfikacjach historii, w których zapewne znajdują ujęcie owe potrzeby całości, otrzymujemy zarówno degenerację piśmiennictwa historycznego jak i nędzne fabrykacje mitu, pokazując nam to jedno przynajmniej: czym mit nie jest. Mit, powiedzmy tu krótko, to symbol tego co jest, w odróżnieniu od tego co staje się i przechodzi. Mit jest na pół świadomym współdziałaniem pracy i walki grup ludzkich, z jednej strony z krajobrazem, z drugiej zaś ze świadomością. Stąd jego trwałość, jego ponadczasowość w pewnym sensie, stąd jego rodzenie się mimowolne. Była to naiwna pochopność niektórych sympatycznych i duchowo młodzieńczych ale niedoświadczonych przedstawicieli oświecenia, gdy przypisywali Homerowi i Hezjodowi stworzenie mitów dla Hellady. Bo przecież widoczne dziś, że Hezjod rejestrował i systematyzował stare mity, zaś Homer jako prawdziwy poeta przetwarzał je i stapiał w całość.

MIT KRAJOBRAZU

Pociągające byłoby ustanowienie ogólnych wytycznych znaczenia krajobrazu: krajobraz jako tło i jako wynik dziejów¹. Tło,

1. „Krajobraz” to oczywiście nie tylko malarskie lub wzrokowe efekty, lecz także gleba, po której stąpamy, na której pracujemy, jej falistość lub równinność, jej wody — morza, rzeki lub moczary — jej powietrze, którym oddychamy: to co nadaje postać ruchom człowieka, co formuje jego kroki, jego pracę, jego ręce i nogi, jego postawę, zapewne jego oddech nawet. Inaczej bowiem żyją ludzie tam, gdzie nieustanna mgła, niż gdzie powietrze czyste, horyzont daleki, przejrzysty. Innych ruchów nabiera się grzęznąc w moczarach i piachach, niż gdy się stąpa po skałach, innych, płynąc po wodach cichych lub zrzązkich, a innych, przepływając burzliwe cieśniny, jak np. w pobliżu słynnych wysp Aran na zachód od Irlandii, gdzie w pewnych porach roku każda przeprawa jest niebezpieczna. Może nikt tego trafniej nie scharakteryzował niż poeta rolnik z Pikardii, Philéas Lebesque. Sądzi on, że w rezultacie ziemia reguluje także rozwój fonologiczny dźwięków mowy. „Praca codzienna bowiem — powiada — nakłada rolnikowi inne ruchy niż leśnikowi i pasterzowi, a te ruchy z kolei zmieniają naturalną pozycję narzędzi głosowych, nadając im formę i kontur. W dalszym ciągu wybór zwrotów składniowych wyrazu wiąże się z tymi samymi koniecznościami, podczas gdy czasownik, który jest właściwym więzadłem społecznym rośnie i rozwija się jak roślina”...

które pozostaje, które jest wynikiem pracy wielu milionów kropeł pracy ludzkiej o której mało lub zdawkowo słyszymy w pisanej historii czynów ludzkich. W stosunku do Polski posiadamy taki zarys, nazwijmy go geograficzno-poetyckim, szkic Wincen-tego Pola pt. „Północny wschód Europy”. Jest on także, mimo desperację, wyrazem wiary, że Rzeczpospolita, to ludzkie życie zbiorowe, której tłem i wynikiem jest część Europy między morzem Bałtyckim a Dnieprem, posiada w krajobrazie fundamenty jeszcze głębiej założone niż w państwowości. Wincenty Pol daje także wyraz swemu przekonaniu, iż stałe tło i zachowanie krajo-brazu we współżyciu z człowiekiem i te wyniki pracy dziejo-wej jaką jest przemiana krajobrazu przez wieki i tysiąclecia są, w połączeniu z językiem i świadomością tj. z duchem, o wiele trwalszą podstawą odrębności niż rasa.

W jakim stopniu uświadamiają sobie pierwsze lub dawne dokumenty dziejów człowieka, dokumenty bliższe jakimś począt-kom, znaczenie tła? Czy przynajmniej czyni to poezja w swych archaicznych egzemplarzach? W dokumentach nie tylko kronikar-skich ale także poetyckich tło właśnie najpóźniej dochodzi do świadomości. Podobnie jak powietrze, bo przecież archaiczni fi-lozofowie przyrody mieli niemałe trudności, zanim udowodnili, że powietrze jest ciałem podobnie jak woda lub ziemia. I dzi-siaj, gdy czytam chłopom opisy, takie czy inne, ich własnych zajęć, ich prac, ich tła, dziwią się albo nawet wyśmiewają, po co to opisywać, co każde dziecko zna i na co nie trzeba ksią-żek. Niejeden z kronikarzy albo dawnych historyków, stawiając pomniki współczesnej mu lub przekazanej heroice, opisując dzie-je obaw, klęsk, nadziei, plotki, miał ten sam punkt wyjścia, który wyraził niegdyś Herodot, „aby to co ludzie zrobili, nie zapadło się pod działaniem czasu, aby czyny wielkie i godne podziwu nie przeszły bez sławy”. Zachowanie przeżyć generacji dla pamięci przyszłych pokoleń. Zapewne i kronikarz i śpiewak miał przed oczyma tło, te pola i te wody, na których odbywały się czyny przezeń opiewane, te krużganki i domostwa, w których sam śpie-wał i opowiadał. Uważał jednak, że każdy je zna, nie ma więc po co opisywać i samo przez się zrozumiałe jest tło krajobrazu, tło zajęć, tło pracy. Początek opisu tła i u nas, a także dziwnym zbiegiem okoliczności na północy germańskiej, znajdujemy w za-gadkach, w sagach północnych jak „Nyalssaga” jak „Laksdaela” zauważamy początek opisu tła przyrody: gdy życie już jest ustabi-lizowane, gdy ziemia uprawiona. Bez tego nie ma delectacji krajo-obrazem, nie ma sztuki to jest bardziej świadomej łączności i radości z tej przynależności. Opisy przyrody u Homera są już wyrazem wysokiego i późnego aryzmu z kontrastami nieodzow-

nymi dla tej formy: opis wyspy Cyklopów, że jest dzika ale niezła i można by pracą sprawić iżby się stała kultywowana. Na tle dzikości morza, burzy morskiej i niedawnej samotności Odyssa opis dobrobytu, ogrodów i sadów u Feaków. Powrót do ojczyzny wzmożony oczekiwaniem, niepoznanie jej z powodu mgły, wątpliwościami, a potem poznanie ziemi ojczystej.

Te i podobne dumania wzbudziła we mnie przypadkowa wycieczka w jeden z odległych zakątków niziny węgierskiej. Niestety odbyłem ją bez szczególnego przygotowania, bez specjalnego czytania. A była to wycieczka w okolicę jak gdyby nie historyczną, w przestworze stepowe, gdzie widać dokonywaną ciągle jeszcze pracę wielkiej przemiany krajobrazu. Powierzchnowa znajomość geografii i historii Węgier, niedostateczna znajomość języka, brak elementów uczuciowych, które niemal automatycznie działają — ale co prawda nieraz jednostronnie koncentrują uwagę, jeśli chodzi o krajobraz — wszystko to nie ułatwia oczywiście głębszego poznania, ani nie uprawnia szczególnie do sądów. Bądź co bądź jednak pozwala opisać wrażenia i refleksje bezpośrednio. O ile taka bezpośredniość w ogóle istnieje, bo każdy przecież ma jakieś tło psychiczne dla wrażeń i sądów. Miejscowości historyczne promieniują uczuciowo. Przez popularyzacje i interpretacje historii nabrały różnych walorów otęczy i tła uczuciowego. Wystarczy nieraz powiedzieć: Mohacs, Kosowe Pole, Maciejowice, Kutno, Grunwald... Z drugiej strony zaś niektóre miejscowości prowincjonalne mają dzięki literaturze lub dzięki przysłowiom i powiedzeniom taką jakby humorystyczną aureolę, jak Abdera, jak Taraskon, jak uwiecznione przez Kolomana Mikszatha Babaszek, jak u nas Pacyków albo Pipidówka. Dla moich powierzchownych wiadomości, jak rzekłem, Pole Bobrowe, ten zakątek niziny węgierskiej, nie ma ani przeszłości heroicznej ani anegdotycznej. Jednakże, jak mi się wydaje, tło, które mi się tam odśloniło nie zatrze się prędko. Jest w nim ciągła obecność życia narodu. I nadzieja możliwości. W czasach, które są wprost przeładowane i rozsadzane czynami, które jak zdawałoby się nie mogą już pomieścić nadmiaru czynów, a zatem dziania się, stawania się, lecz także przemijania i zniszczenia, odczuwa się wdzięczność, że jeszcze coś jest: step, chociaż uprawiony już i zużytkowany przez człowieka, wciąż jednakowo bezkresny, nieporuszony, przestrzeń bez szczegółów, a raczej ze szczegółami ukrytymi, połączonymi w tym bycie przestworu.

W południowej części rdzennie węgierskiej niziny, w komitacie Csongrād (podobno to nazwa słowiańska — oznacza czarny gród — jak mnie pouczył dyrektor muzeum w Szegedzie, nazwa pochodząca jeszcze może z czasów Obrów-Awarów, którzy przy-

jęli elementy słowiańskie do swojej mowy), na północny wschód od Szegedu leży przecięte Cisą Pole Bobrowe (Hódmezö). Cisa — siostra Prutu. Mimowoli przypomina się jej źródło u stóp Howerli. Stamtąd już krok tylko, a widać całą naszą Wierchowinę zieloną. A w dole i dalej naokoło puszcze niesamowite, wciąż jeszcze największy rezerwat leśny środkowej Europy. Źródło i górny, słowiański brzeg rzeki, osnuty nastrojami pierwowieku, podaniami tak fantastycznymi, iż niemal wydają się zaczerpnięte z dziecięcego okresu ludzkości. I z tego kraju pełnego schowków, różności i niespodzianek, z kraju nadziei wód tańczących i rozśpiewanych, dokądże to zawędrowaliśmy, każde swoim szlakiem, kręta, szumna, wirowa Ciso!? W kraj wszędzie jednakowy, pod niebo jednakowo chłonące rosę i człowieka. W krainę nawet przerażającą nie wiadomo czym, ową jednakowością czy też pokusą bogactwa? I czyliż to ta sama dzwoniąca, kryształowa Cisa spod Czarnohory, w której nurtach wypatrywaliśmy w młodości trumny potomka Wielitów, króla Atylli? To raczej, jak słusznie nazwał Koloman Mikszath, węgierski Nil. Groźne a dobroczynne bóstwo tej ziemi, zraszające czarnoziem i toczące fale przesycone czarnoziemem, bogactwem tej ziemi. Brzegi Cisy miękkie, płynne, wyspy jej zadrzewione, zielone, nieraz jedyne oazy drzew na dużej przestrzeni, wiry nieobliczalne i groźne — wielkie bogactwo ryb. Podobnie jak ludność rolnicza niziny węgierskiej wyrusza w przestwór stepu na lato, tak też rybacy opuszczają miasta i przez pół roku prawie mieszkają i żyją w łodziach, wśród żywiołu wodnego Cisy.

Na wyspach i na brzegach Cisy spotyka się tu i ówdzie małe chaty rybackie zamieszkałe tylko porą letnią. Chaty te to je dnoceśnie gospody i jakby sklepy dla amatorów ryb. Tam otrzymuje się za tanie pieniądze owe słynne ryby, przyrządzone w papryce, albo smażone na maśle, ryby, które tylko podobno gotowane w wodzie Cisy smakują należycie, a do których gotowania według informacji Kolomana Mikszatha starzy rybacy używali łacińskich przemówień. Ta którą nasycyliśmy się miała *saporem, colorem et odorem*, mimo iż wbrew starej zasadzie przygotowała ją kobieta, co dawniej było niedopuszczalne. Możliwe zresztą, że nie tylko brak umiejętności łaciny sprawiał, że dawniej kobiet nie widywano w rybackich łodziach i chatkach nad Cisą. Podobnie bowiem jak dawniejsi pasterze, także i rybacy nie brali z sobą rodzin ani kobiet w pustkowie stepu, w pustkowie wodne Cisy. I dziś jeszcze wielu rybaków spędza całe życie samotnie, bez rodziny. To życie bez kobiet, nieraz przez pół roku prawie, podobnie jak na naszych połoninach nadało w przeszłości życiu rybaków i pasterzy szczególne piętno.

Nad Cisą i za Cisą rozpościera się bezkresna, przeważnie świetnie już uprawiona równina, na której podobno jeszcze w XIX w. gnieździły się bobry. Centrum jej stanowi miasto Hódmezövasarhely, co znaczy dosłownie Targ — pola — bobrowego. Nazwa, jak zobaczymy, znamienita. Miasto położone z dala od głównych linii komunikacyjnych, prowincjonalne w dosłownym ale i w najlepszym znaczeniu, zasobne i czyste, a tak spokojne, iż trudno wprost uwierzyć, że dziś coś takiego istnieje w Europie. Rozrzucone na dużej przestrzeni liczy ponad 60.000 mieszkańców. W okolicy dostrzega się jeszcze tu i ówdzie pozostałości byłego pola bobrowego, większe i mniejsze moczary. Nieco dalej taka charakterystyczna pozostałość jak słynny Fehértó (Biały staw). Istne ptasie lotnisko, stacja odpoczynkowa przelotnych ptaków Europy i Azji. To co widziałem w muzeum w Szeged zdumieniem napełnia, iż takie zdawałoby się egzotyczne ptaki, przelatujące zarówno z Egiptu jak zza Wołgi, nie tylko podróżują tędy i odwiedzają Biały Staw, lecz także gnieźdzą się tutaj kaczki znad Morza Kaspijskiego, ptaki o cieniutkich czerwonych nogach jak gdyby z futurystycznej karykatury, ptaki z dziobem paradoksalnie zakręconym do góry, jak gdyby ktoś go uszkodził. Także dobrze znane naszemu Dniestrowi i całej Polsce bojownicy (bataliony) odznaczające się niebywałą u wolno żyjących gatunków indywidualizacją w upierzeniu, i oczywiście mnóstwo drapieżców, które oceniły bogactwo stawu jeszcze przed uczonymi, poza tym wielka ilość gatunków, których nigdy nie widziałem. Opracowanie naukowe tego działu będzie zapewne chlubą dla muzeum w Szegedzie i dla nauki węgierskiej. Wszystkie owe ptaki koncentrują się około jedyne go w swoim rodzaju „morskiego oka”, jakim jest Biały Staw i inne mniejsze obszary wodne. Wydaje się, że „okiem” tym wyglądają na świat niezmierzone wody podziemne. Bo trzeba wiedzieć, że głęboko pod całą niziną znajduje się istne morze wód podziemnych, które zapewne w jakiś sposób przyczyniają się do urodzajności niziny. Rozpowszechnione w całej okolicy studnie artezyjskie zaopatrują mieszkańców w wodę z tych głębin, ale gdy skutkiem wiosennych ulew przepełni się ilość wody, którą ziemia zdoła pochłonąć, występują owe podziemne fale i zalewają nizinę. Wówczas jak daleko okiem sięgnąć wszystko zalane wodą, która jak zapewniono mnie, nieraz sięga człowiekowi do pasa, wtedy cała komunikacja ludzi odbywa się na czołnach.

Podminowane niejako tym żywołem Pole Bobrowe i niziną sama jest krajem żywołów. Kraj to bez pięknych widoków, bez sfałdowań czy ugrupowań terenu. Szczegóły utopione w nieskończoności żywołu, w przestrzeni nieba, chmur. Żywołom poza-

ludzkiem przeciwstawia człowiek tutejszy upartą wolę, trzeźwy rozsądek, wytrwałą nieustanną pracę. I one wskrzesiły tutaj żywioł nowy: atakowaną czasem przez wylewy, ale ostatecznie zwycięską i iście żywiołową w swoim pochodzie: pszenicę, kukurydzę.



Wśród tego przestworu chłopskie gospodarstwa, zagrody, coś jakby chutory ukraińskie, co najmniej o kilometr, o dwa i o więcej od siebie oddalone. Na całym Polu Bobrowym w okolicy Hódmezővasarhély nie zauważyłem ani jednego dworu, ani jednej własności większej „pańskiej”. Takie chłopskie osady i domostwa nazywają się na Alföld, na nizinie węgierskiej, *tanya*. Wokół *tanyi* tu i ówdzie widać kilka drzewek. Spotyka się też sady, przeważnie nowe. I w ogóle widać dążenie do sztucznego i planowego zadrzewienia okolicy. Lecz wszystkie te laski małe, młode, dzisiejsze a najwyższej wczorajsze, toną w przestrzeni tak nieśmiało, tak skromnie. I tak mało zmieniają, przynajmniej jak dotąd, stepowy charakter krajobrazu, jak jakieś wewnętrzne urządzenie mieszkania. Chaty i domki budowane z cegły suszonej bywają biedniejsze i bogatsze, wszędzie jednak widać ich tymczasowość. Budynki na terenie stepu mają znaczenie wyłącznie gospodarcze, toteż w zagrodzie zamożnej stajnie, obory i chlewy bywają przestronne, nieraz wspaniałe. Mieszkania ludzi są ciasne, duszne, niehigieniczne. *Tanya* nie tyle jest dla życia, ile dla pracy. Jej geneza historyczna, jak pouczają węgierscy historycy, wywodzi się z letniego pasterskiego posterunku na puszczie. I pozostała tym posterunkiem pracy. Trzeba bowiem wiedzieć, że każdy jako tako zasobny gospodarz posiada swój właściwy dom w mieście. Jest ono targiem, jest właściwym i organicznym centrum Pola Bobrowego, stąd jego nazwa: Hódmezővasarhély. Ulice jego cechują wprost nieskończone szeregi schłodnych parterowych domków, zamkniętych i zawartych w sobie, bez okien zwróconych ku ulicy, skrytych i skupionych jak ludzie tutejsi. Na każdym niemal podwórzu schowanym wewnątrz domu, zakrytym od oczu przechodnia, znajduje się studnia artezyjska. Latem gospodarze pracują na *tanyi*, starsi dojeżdżają do *tanyi* z miasta, zostawiając tam dzieci, wnuki, dzierżawców lub najemników. Zimą niewielka ilość ludzi zostaje na *tanyi*. Bywa z tym nieco podobnie jak u nas na wysokich połoninach, gdy pasterze pozostają z bydłem na jesień i część zimy dla wypasu w tzw. „zymarkach” czyli chatach sianowych. Tym sposobem na naszych oczach przecież, w przeciągu życia jednej generacji tzw. góry Czeremoskie, przestrzeń między oboma Czere-

moszami zmieniała się w przestrzeń zamieszkałą, zymarki zmieniły się w chaty. Słowiański a szczególnie karpacki pasterz, większy jeszcze indywidualista, tworzy w każdej osadzie swój świat samowystarczalny, ale tonie w przyrodzie, nie włada nią, przepada dla zrzeczenia. I tu jest różnica. — Właściwą siedzibą gospodarzy z Pola Bobrowego jest owo jedyne w swoim rodzaju miasto chłopskie, centrum okolicy czysto chłopskiej, centrum wymiany i władania Polem Bobrowym.

Słyszy się niejednokrotnie od obcych i od samych Węgrów, że Węgry są w pewnym stopniu krajem feudalnym. Jeśli taka warstwa chłopska związana z ziemią, wraz z wyrosłą z ziemi spontaniczną organizacją, mieszka na całym Alföld, to chyba feudalizm jest tylko na powierzchni. I zapewne powstała już lub powstaje nowa inteligencja chłopska, jak ów lekarz na *tanyi*, o którym słyszeliśmy. Ta inteligencja ujmie całe kierownictwo życia we własne ręce. W każdym razie wydaje się, że jeśli jest więcej podobnych regionów, wróży to bardzo dobrze dla Węgier.

Nie tylko budynki mieszkalne na *tanyi*, całe życie tam ma charakter tymczasowy. Ze studiów etnografów, jak wybitny Györfy Istvan, dowiadujemy się, że jest to cecha pozostała po dawnym nomadyzmie pasterskiego trybu życia. Miasta dawne, tak wywodzą etnografowie i historycy, były to zimowe obozy namiotów. Na lato opróżniały się przeważnie. Obecnie jednak, wobec konieczności względnej stabilizacji życia na *tanyi*, zauważamy energiczne przeciwdziałanie tej tymczasowości i niemałą zaradność. Organizacja szkół w tej przestrzeni, gdzie domy tak daleko porozrzucone od siebie, organizacja pomocy lekarskiej, wymiar sprawiedliwości, wyznaczenie i ściąganie podatków, wszystko to trudne, a zapewne w deszczowych miesiącach, conajmniej czasowo prawie uniemożliwione. Wszystko to jednak postępuje naprzód. Nieduże szkoły, rozsiane są tak gęsto, aby dzieci nie miały zbyt daleko, aby oświata nie stała się niemożliwa. Podobno są też nauczyciele wędrowni. Listonosz lub funkcjonariusz urzędowy odbywa codziennie na rowerze istne podróże, większe jeszcze niż u nas w Karpatach wschodnich. U szewca, który mieszka przy gościńcu, w miejscu, jednakowo mniej więcej odległym od dziesięciu co najmniej *tanyi*, umieszczono telefon, co umożliwi porozumienie się z miastem, wezwanie pomocy lekarskiej i tp. Syn gospodarski, który jest lekarzem, przebywa w każdym razie przez lato, w swojej własnej *tanyi*, gdzie gospodaruje i ordynuje. I już tak zwana Erzsebettanya ma swego lekarza i jest chociażby pod tym względem niezależna od miasta.

Całość tego życia gospodarczego, tak spętanego, zniewolonego przez pracę, pochłoniętego przez przestwór, cechuje mimo wszystko zdecydowane przeciwstawienie się rozproszeniu i zgubieniu w przestrzeni, samorzutna centralizacja w mieście. Jest to kanwa organizacyjna dla zrzeszenia ludzi wolnych i niezależnych, a zdyscyplinowanych dobrowolnie. Wybitna prywatność, życie rodziny dla siebie, to co nas uderza wszędzie na Węgrzech, tu regulowane jest przez wspólnotę organizacyjną tkwiącą w mieście. Jeśli ta prywatność jest błoną komórki rodzinnej, jak gdyby na to, by substancje społeczne nie wymieszały się, to tutaj przynajmniej nie widać, by błona ta stwardniała, by przechodziła w stan pewnego rodzaju zrogowacenia, szkodliwy dla organizmu społecznego.

Jeśli chodzi o wygląd zewnętrzny, u ludzi tamtejszych uderza typ turecki, nieraz przypominają, mężczyźni przede wszystkim, ludność Ukrainy i Kozaków. Większość to kalwini, wstrzeźniwi, małomówni, poważni, nawet melancholijni, lecz cicho życzliwi. Latami odrabiają skutki powodzi, w bogactwie i niedostatku jednakowo zależni od stepu, który im narzuca pracę. Widziałem ich też w kościele, skupionych, zadumanych, cichych lub śpiewających gorąco a poważnie. Widziałem na rynku, rozprawiających dobrodusznie, po koleżeńsku ale bez hałasu. Wobec władz, wobec dostojników państwowych przejawiają grzeczną swobodę i niezależność. Największym miastem tego kraju jest Szeged, miasto najbardziej wierne Kossuthowi, a według powiedzenia Kossutha „duma narodu”. Toteż rozmowa z gospodarzami ułatwiona. Mówimy o tym i owym. Rozgadaliśmy się nawet. Co prawda po niewczasie zdaję sobie sprawę, że rozmowa moja z nimi, jeśli chodzi o mnie, musi robić wrażenie komiczne. Nie nabyłem tak cennej umiejętności rozmawiania za pomocą niewielu słów, w języku, w którym mam takie luki. Przywykłem raczej, by wyrażać myśl wiernie, dokładnie. Stanowczo nie nauczyłem się, że powiedzenia zdawkowe mają wielką zaletę, bo podobnie jak płycizna na rzece dzielącej ludzi, ułatwiają przejście z jednego brzegu na drugi. Ale przestając z Węgrami, a szczególnie z tymi staruchami, smukłymi, smętnie uśmiechniętymi — nauczyłem się jednego: że nie wszystko trzeba powiedzieć, by się zrozumieć, że nieraz nawet nie trzeba mówić. Widocznie zbliżenie i łączenie za pomocą mowy czasem potwierdza i utrwała to, co już istniało przedtem.

Z innych obcych krajów stosunkowo najwięcej znana tamtejszym ludziom jest Rosja. Przesztorza kraju tak zasobnego a tak marnotrawnego zostawiły na tych, co tam byli głębokie wrażenie.

W rozmowach zauważyłem, że nie bardzo wierzą propagandzie, głoszącej iż chłopom w teraźniejszej Rosji powodzi się niedobrze. Nie moją rzeczą, jako obcego i gościa-uchodźcy, było sprawiać komukolwiek przykrość. Nie wypadało oponować domowej propagandzie ani sekundować jej. Najwygodniej było spytać, co oni sami o tym sądzą, bo ja w Rosji nie byłem. Rozmówcy moi wierzą w zdrowy rozum chłopski a sądzą widocznie, że w Rosji chłopci rządzą się sami.

W każdym razie tu na Polu Bobrowym mamy do czynienia z plemieniem trzeźwym i rzetelnie rozsądnym, lecz twardym, bardzo odrębnym, obdarzonym głębokim poczuciem niezależności, ale i wewnętrznej, nienaruszonej dyscyplinie. Jest to w dużej części darem ziemi i organizacji z nią związanej, z niej wpływającej.

Mimowoli przychodzi na myśl czy u plemienia, które co najmniej podświadomie tak zachowało swą odrębność duchową nie dostrzeżemy jakiej odrębności kultury ludowej. Gdy przechodzimy lub przejeżdżamy przez rozdroża stepu, odczuwamy brak naszych kapliczek, krzyżyków, ukrzyżowań. Ale tak odpowiadamy sobie: przecież to kraj bez drzewa, poza tym jest to społeczeństwo kalwińskie, twórczość jego nie idzie w tym kierunku. Pamiętając jednak wspaniałe beczki i wyroby ze słomy widziane w muzeum, pytamy mimowoli, czy przynajmniej wytwórczość domowa, używając dostępnego jej materiału, nie poszła w tym kierunku jak u nas w łowickim, gdzie stworzono całą fantastykę wyrobów ze słomy. Niestety, nie zauważyliśmy tutaj nic podobnego. Nie zauważyliśmy nawet tych pozostałości odrębności kulturalnej, dającej się z życia pasterskiego, o której poucza nas profesor Györfy Istvan, a z nowych badaczy pasterstwa dr Bela Kunda. Już wchodząc do zagród nie zauważyłem np. nigdzie tak charakterystycznych psów komandorów (podobno jest to rasa pochodząca z czasów kumanów), ani dawnych owczarskich psów „kuvaszów”, chociaż w kilku dostatnich gospodarstwach widziałem piękne i groźne bernardyny. Podobnie jest z rasami bydła. Nie widzi się już dawnych ras węgierskich. Wszystkie importowane, choć dobrze zadomowione. Już dość dawno zanikły i te zwierzęta, które dostarczały materiału dla wyrobów ludowych. Nie ma też np. starodawnej owcy węgierskiej z szorstką wełną, która specjalnie nadawała się do wyrobu dawnych bund i futer zwanych „gubas” i „szür”. Są one bądź wywrócone futrem na wierzch, bądź tkane z grubej wełny, a zaopatrzone we wspaniałą wyszywaną kołnierz. Na puszczy, gdzie nieraz pasterze nie mieli ani szałasów ani nawet dachu nad głową, jedyną ich obroną przed niepokodą i zimnem bywała tak potężna „szür”. W muzeach a

także jeszcze w niektórych okolicach Węgier, widuje się niezmiernie piękne egzemplarze. Na Polu Bobrowym ta część stroju jest już dość rzadka.

I podobnie jest ze swoistą kulturą duchową. Funkcje muzykantów i piastunów pieśni węgierskiej (tak zresztą jak w Serbii) przejęli Cyganie. Muzykantów wiejskich nie-Cyganów już się nie spotyka. Centralizacja życia w mieście zdaje się ułatwiła ten proces. Cyganie grają, śpiewają i przypominają ludowi niziny węgierskiej jego własne stare pieśni. Jest to także przykład, jak obcy element jakim są Cyganie zdołał żyć się nierozzerwalnie z krajem. Dowiedziałem się jednak, że w miejscowości Szentes jest jeszcze trzech starych ludzi, którzy umieją grać na dwóch dziwnych, starożytnych klawiszowych instrumentach zwanych *nyenyere* i *tekerö*, przypominających nasze liry dziadowskie. Same instrumenty można oglądać w muzeum. Byłoby ciekawe, a dla mnie szczególnie pociągające, usłyszeć dźwięki tych instrumentów i dowiedzieć się czy już utrwalono je na płytach.

Możliwe jest zresztą, że w innych regionach jest więcej śladów lub przejawów życia swoistej kultury ludowej. Pamiętać jednak trzeba tutaj podobnie jak u nas, że owe sławione nieraz okolice, które produkują na wywóz dla miast swe wyroby, którymi tak zachwycają się mieszczanie, nie są wcale właściwymi regionami rzetelnej ludowej wytwórczości. Nie wytwarzają jej bowiem dla siebie, nie wytwarzają też wcale surowców i materiału dla swej wytwórczości. Są dostosowane materiałowo i komercyjnie do miast i do nowej cywilizacji miejskiej. Tylko tam, gdzie zostaje coś ze starego sposobu życia, pozostają także formy, albo wytwory odrębnej starej kultury. Stąd jedynym zdaje się zabytkiem jaki spotkałem podczas mej wycieczki był tak zwany *banya kemence*, dosłownie piec-baba. Iście potężny, brzuchaty piec, na wysokość izby o formie dwóch ściętych stożków, stykających się podstawami. Stoi on w świetlicy a opalany jest od strony kuchni. Opalany słomą służy podczas ciężkich zimowych miesięcy, o ile ktoś jeszcze został na *tanyi*, zarówno do pieczenia chleba jak i do ogrzewania domu. Ogólnie i zewnętrznie biorąc gospodarz z okolicy Pola Bobrowego upodobił się do chłopca zachodnio-europejskiego. Jest właściwie chłopem europejskim zamieszkałym na Węgrzech. Można by rzec nawet, że stara się i trudzi niemal heroicznie, aby tak było.

W czym jest zatem odrębność tego ludu? — mógłby ktoś zapytać.

To co wnosi jakiś swoisty region w życie społeczeństwa nie musi być widoczne w dekoracjach, nie musi być widoczne od razu. Jeśli by okręg gospodarczy z Pola Bobrowego uznać za przed-

stawicielei chłopstwa węgierskiego, jest w nich jakieśmy rzekli wyżej, coś bardzo cennego dla organizacji społecznej i politycznej kraju : zaradność i swoboda człowieka samotnego w przyrodzie połączona z dyscypliną i zrzeczeniem. A cały ten organizm oparty jest w dużej mierze na właściwościach krajobrazu. I wydaje się, co ważne, że typ ten nie może skostnieć. Chłop niziny węgierskiej nie może stać się zbyt wygodny, zbyt używający owoców już dokonanej pracy, choćby dla tego, że wody podziemne wciąż cychają, zmuszają go aby czuwał. Może z czasem walka będzie mniej wyczerpująca. Może mniej będzie wysysać siły ludzi, mniej niszczyć ich zdrowie. Może zniknie bladeść i żółtość twarzy dzieci, ustąpii tuberkuloza i zbyt duża śmiertelność. Czuwanie i walka z żywiołem pozostanie nadal. Tylko że walka stanie się bardziej równa. I wtedy na pewno ich struktura przeniknie mocno i wi- działnie w życie kraju. Może przejaw i w publicznym życiu takie cechy jakie przekazuje tradycja, jakie zna lub postuluje poezja i pieśń. Takie cechy prędzej czy później znajdą swój wyraz w dziedzinie wszelkiej twórczości, a także wreszcie w dziedzinie umysłowej. Zastrzegamy się wszakże, że nasz zarys jest bardzo powierzchowny, opiera się na wrażeniach przelotnych, nie na dłuższym współżyciu i poznaniu.

Zamiłowanie w ludowości było dla Węgrów od dawna nie tylko głównym przeżyciem wybitnych poetów, lecz także formą podkreślenia swej odrębności narodowej. Przyczyniło się także silnie do pobudzenia prac naukowych, etnograficznych. W związku z tym Węgry uchwycili już dawno pewien sens tego, co dziś wyrodziło się w rasistowskie fabrykaty mitu albo tylko modę czy gadaninę. A mianowicie, trzeba to powiedzieć, przeżyli to szlachetnie jako tęsknotę do praojczyzny, do samopoznania — jako mit.

Nie miejsce tu o tym mówić, ale wystarczy wspomnieć przykład wielkiego badacza z XIX w. i twórcy słownika tybetańskiego Körösi Csoma, który szukając praojczyzny Węgrów i ich rzekomych pokrewieństw, zawędrował aż do Tybetu. Ta praojczyzna z projekcji wstecz stawała się ideą narodu węgierskiego. Właśnie niejedyn obcy mógł pokochać tę ideę, jako coś nowego dla niego, i dodać tej idei jakiś ton nowy, świeży. Przyczyna zaś szukania tej praojczyzny jako źródła odrębności nie leżała chyba w rzeczywistej nieprzerwanej tradycji, w dążeniach świadomych mas węgierskich. Przyczyną wyzwalającą mogły być inwazje i to raczej inwazje zachodnie, ludowość stawała się wtedy formą opozycji przeciw austro-niemieckiej okupacji. A odrębność języka, poczucie że jest się samotnikiem wśród narodów, kazało sięgać do jakiejś geograficznie mitycznej praojczyzny. I odległość

geograficzna i dawność były projektorami dla mitu, dawały mu tło. Rzeczywista odrębność narodowa, jak się wydaje, była współdziałaniem języka, to jest ducha z ziemią. Ta sama ziemia, ten sam język odradzały Węgrów po spustoszeniach Mongołów i Turków. Oprócz towarzyszy Arpada, Kumanowie, Słowianie i, podobnie jak u nas, Bóg wie jakie jeszcze inne szczepy, wypełniały przerzedzone szeregi. Ziemia i język czyniły z nich Węgrów, jak się zdaje wcale nie gorszych.

Wracając przejeżdżałem pociągiem przez pięknie uprawione niziny węgierskie, te które były niegdyś zamieszkałe przez obce plemiona, przez Kumanów. Przypominałem sobie obrazy z „Pogán” Herczega. Kumani to przecież Połowcy, nam znani ze starosłowiańskiego, staroruskiego eposu stepowego „Słowo o Pułku Igora”. I dziś jeszcze tu i ówdzie na Węgrzech te węgierskie szczepy na pograniczu słowiańskiego terytorium etnicznego zwane są przez sąsiadów-słowian „Paloczi”. I dziś potomkowie Kumanów to, na równi z innymi, rdzenny duchowo lud węgierski.

Pięknym rankiem czerwcowym zęgnąłem nizinę węgierską. Przypominałem sobie słowa Dantego:

„O beata Ungheria! — se non si lascia — malmenare...

Hódmezö-Vasarhely 1943

Drukowane w „Tygodniku Polskim” w Budapeszcie pod redakcją E. Janusa (Andrzeja Stawara), nr. 3 i 4, w sierpniu 1943. Dzięki zaproszeniu państwa Wagner-Vészi zwiedziłem Hódmezö-Vasarhely, miejscowość położoną w pobliżu Segedynu. Nazwisko literackie pani Vészi jest Lili Wagner.

II. BRAMA DO WĘGIER*

*Sąsiadowi z drugiego brzegu Dunaju
poecie Aprilyi Lajosowi poświęcam.*

W dziejach węgierskich — jeśli tak nazwać dzieje wydarzeń na ziemi Węgier — wspomina się Dunaj na ogół nie tak często, raczej przygodnie: o ile szczególne zdarzenia uwydatniły jego znaczenie. Oto czytamy — i to zapewne najcharakterystyczniejsze z

* W geografii nazwę „brama” stosuje się tylko do tzw. „żelaznej bramy” Dunaju. Nam chodziło o coś co raczej można by w przenośni określić jako nazwę dziejową a co odnosi się do średniego biegu Dunaju.

tych wspomnień, że w czasie wojen krzyżowych dolina Dunaju stała się głównym szlakiem dla zastępów krzyżowców. W ślad za tym kraj „włączył się w orbitę handlu światowego” i wielu cudzoziemców osiadło na ziemi węgierskiej. Nieco później uderza nas fakt, iż Mongołowie wykorzystali pokrycie Dunaju lodem dla przebycia rzeki i spustoszenia zachodnich ziem węgierskich. Znaczenie Dunaju w pierwszych ciężkich zmaganiach z Turkami kulminuje w odsieczy dla Beogradu przez Hunyadego. W każdym razie odczuwano w tej epoce wciąż, że obrona Dunaju to obrona Węgier. Nieraz zapewne i Dunaj sam z siebie tworzył sytuację, na przykład w pamiętnym wylewie rzeki w roku 1838. Bez wątplenia przyczynił się on do przyspieszenia regulacji Dunaju, co było połączone ze znaną inicjatywą hrabiego Szecheny'ego.

Byłoby ciekawe wyszukać więcej podobnych przykładów, a mógłby to uczynić tylko historyk. Wszystkie te zdarzenia mimo, że jednorazowe i wynikłe nieraz z jednorazowych sytuacji, są wyrazem faktu stałego, permanentnego jakim jest Dunaj dla życia kraju. Są wskazówką, że on jest codziennym tłem dla dziejów ciągłych, a nie tylko dla tych rzekomych słupów milowych, czynów i wydarzeń szczególnie pamiętnych, czy ocalonych od zapomnienia. Że stale łączy albo dzieli ludzi, że stwarza im udogodnienia lub utrudnienia, że zagraża i niszczy, wyzywa do wysiłku i opanowania.

Dunaj jest tu ciągłą obecnością. Około tego krążą niniejsze notatki.

Opisujemy nie więcej niż wrażenia i refleksje. Także tu i ówdzie nasuwające się pytania. Bylibyśmy szczęśliwi gdybyśmy wywołali jakąś odpowiedź jako dowód, że trafnie pytamy. Bo w takim razie pytania i odpowiedzi byłyby w malutkiej części odbłaskiem tego, co niezapomniane wyrażone jest w „Protagorasie” — Platona: „Pytasz pięknie, a ja rad jestem, że mogę odpowiadać tym, którzy pięknie pytają”.

Stary mit o Proteuszu szczególnie dobrze symbolizuje wielopostaciowość wody i świata wodnego. Nie mówimy tu oczywiście o chemicznych asocjacjach wody, ani o tym, jakie ma np. znaczenie dla budowy organizmu. Po prostu większa ilość wody w zewnętrznej przyrodzie, taka czy inna łączność jej z konfiguracją terenu sama stwarza już najróżniejsze postacie o różnym wyrazie i mające różny wpływ na życie ludzi. Od strumyka górskiego poprzez formacje wielkich rzek, jezior czy mórz jakże różnorodna skala. W żywiole tym, w świecie wód odczuwamy jakby coś z przeciwnego nam bieguna bytowania, coś co nas ludzi wabi i pociąga, ale też odpycha a nawet przeraża. W stosunku do

wody człowiek pozostaje na powierzchni, zresztą jak we wszystkim na ziemi. To co najbardziej nam znane, lustrzana gładkość toni, odzwierciadlenie nieba, chmur, przezroczystość i barwy wody, to zjawiska powierzchni. „Głębie” w których widzimy odbicia, to głębie zwierciadła wodnego nie głębia wody, głębia rzeczywistości, obca dla nas, nawet straszna. I dlatego coś bardziej może być ujmującego i intymnego jak strumień górski albo cieniasty potok jaru leśnego! Bo są na pograniczu obu żywiołów ładu i wody, są jakby igraszką dla upiększenia powierzchni ziemi. Albo jezioro górskie o głębi raczej barwami i tonami barw, po malarsku, zaznaczonej niż faktycznej, — symbol głębi wyniesionej na szczyty, jakby głębokość tajemniczego oka gór. Z trudem więc tylko możemy wyobrazić sobie ogromne mroczne wnętrza rzeczywistej głębin, głębin wielkiej rzeki, jakieś nielitościwie i wiecznie zimne, ruchomo płynne tummy, łożyska niewyczerpanej wilgoci, dziedziny stworzeń zimno-krwistych. Nie możemy sobie wyobrazić ciężaru masy wód, który by nieustannie uciskał plecy nurka, gdyby mógł pozostać na stałe lub nieco dłużej w głębinach, gdyby wędrował głęboko ukrytym dnem: jakby na jakiejś innej planecie. Słońce daleko, oddzielone warstwą żywiołu, który zaledwie precedza nieco światła, cisza i głuźza, usta i głos zapieczętowane na zawsze. Mimowoli łączymy z głębiną myśl o natychmiastowej śmierci. Toteż gdy nawet w poezji przenosimy się na dno wód, jak w staroruskiej bylinie „Sadko kupiec” albo w Wyspiańskiego „Legendzie”, natychmiast przeinaczamy i przełamujemy ten kardynalny wizerunek głębi — milczenie. Napełniamy głębinę mową lub śpiewem. A raczej zbliża nas do prawdziwego charakteru żywiołu wodnego taki poeta jak Jean Giono. W „Le Chant du Monde” opisuje on pływaka i wędrowca wodnego — „człowieka rzeki”. Ten głębię i jej prądy nawet w ciemności wyczuwa brzuchem, udami i piersią, usiłuje się upodobnić w tym do ryb i innych dzieci świata wodnego. Więc chociaż głębia — rzecz można — potrzebna dla nas ludzi, zbawienna nawet, jednak trzymamy się od niej z daleka, pozostajemy na powierzchni. Nie myślimy zresztą przecież ani o wnętrzu gleby na której pracujemy, ani o wnętrzu naszego ciała, ani ciał innych ludzi, nie pamiętamy o głębiach podświadomości. Na małych łódkach przeszlizgujemy się po powierzchni nad głębinami. Jednak kto był raz na małej łodzi, na rzece wzburzonej wichrem, albo kto przebył burzę morską lub widział falę oceanu wie, że mimo wszystko przeżywamy głębię pośrednio. Jej głos dochodzi do nas jako groźba i to nam wystarcza. Doświadczenia nurków i łodzi podwodnych jak dotychczas bądź to stały się czymś w rodzaju habitus, bądź

nie doczekały się wyrazu w literaturze. Wystarczy jednak popatrzeć jak zmienione, ba zniekształcone, są twarze pływaków po nurkowaniu, by przekonać się czym jest głębia dla człowieka nie wspomozonego odpowiednimi maszynami.

O rzece myślimy albo praktycznie, czym jest dla naszych korzyści i wygod, lub co w niej jest wrogiego i groźnego, bądź też teoretycznie jakie jej znaczenie dla formowania się powierzchni ziemi i krajobrazu.

Na pozór rzeka nie ma cech wykończonej planowej pracy i może wydać się improwizacją. Jednak gdybyśmy powiedzieli że rzeka czy potok, to nic więcej jak tylko po prostu rów dla spuszczenia wody z całej okolicy, patrzylibyśmy na sprawę tę oczami jak gdyby małego chłopca. W rzeczywistości rzeka jest dziełem, któremu na małą skalę tylko i w drobnych odcinkach mogą dorównać najteższe dzieła celowe. Jest też nieustannym pracownikiem, jakiemu nie ma równego. Jak w dziele sztuki, celowość i „technika” rzeki osłonięta jest odniechceniem i jak gdyby improwizacją. Rzeki, strumienie, potoki, to w każdym razie stare dzieje, nieraz bardzo stare doświadczenia naszej ziemi. To stosunek, w pewnych granicach ustalony, między źródłami, prądami powietrznymi, chmurami, opadami, nasłonecznieniem, parowaniem i zawartością gleby. Dość powiedzieć, że bywają rzeki znacznie starsze od wysokich gór, które wzniosły się ponad ich łożysko. (Przykładem i dowodem klasycznym znany nam ze szkoły słynny „przełom” Dunajca). Rzeki to wyraz struktury i niemal celowej konieczności całego kraju. To stary akord zgody, głębokie prawiekowe zgranie się wielu czynników.

Gdybyśmy mogli sobie wyobrazić, że jakaś nadludzka przeszkoda czy praca zdołała zatamować Dunaj na zachodniej granicy Węgier — jakież zmiany na całym kontynencie Europy środkowej, jakie zmiany w jej całej przyrodzie musiałoby to wywołać. Toczy się on zatem przez kotlinę węgierską, nie tylko jako wynik równowagi całej przyrody, ale także jako jej warunek.

Gdy oglądamy Dunaj przypominamy sobie, że w starszym malarstwie krajobrazowym Chin istniała szkoła, której mistrzowie i uczniowie całe życie poświęcali studiowaniu i malowaniu wielkich rzek swej ziemi w całym biegu, od źródła aż do ujścia. Były to równocześnie krajobrazy i prawie jakieś żywe, malarskie mapy, coś pośredniego między mapą a obrazem. Tak nieschematyczne, tak przemawiające do oczu i serca jak obrazy, a tak dokładne i wyrozumowane jak plastyczne mapy. I mimowoli wyrywa się westchnienie, by jakaś szkoła malarska na Węgrzech w podobny sposób poświęciła się Dunajowi, by usiłowała stworzyć dlań takie pomniki. Powiadam: poświęcić się, gdyż tylko

zupelne zatopienie się w krajobrazie może dać jego prawdę i jak gdyby żywot istoty żywej. A nie krajoznawcze amatorstwo, choćby utalentowane formalnie, ani patriotyzm taki, który wyobraża sobie, że sztuka służąc mu może mu pomóc.

Nie moja to rzecz mówić o zadaniach malarstwa. Zaznaczę jeszcze tylko, że w propozycji takiej nie chodzi mi wcale o malarstwo realistyczne ani tym mniej naturalistyczne, czy jak się to mówi fotograficzne. Dunaj jest istotnością widzialną — i niewidzialną. Należy to do największych zadań malarstwa w wielkim stylu odkrywać i odsłaniać istności i ich tajemnice. Nie jako zewnętrzne „przedmioty”, lecz tak jakby same owe istności pisały i malowały dla oczu, dla optycznej wyobraźni i optycznej świadomości człowieka. I przecież połowę co najmniej pracy malarskiej daje już Dunaj sam: barwy, kontury, perspektywę, kompozycję, nawet wyraz. Resztę, to niewidzialne „pismo światowe”, ma wydobyć malarz ze swego obcowania z rzeką, zapamiętały w oglądaniu i zgadywaniu, a karny w środkach swego malarskiego wyrazu. Wtedy jest prawdziwym odkrywcą i przez to wychowawcą siebie i ludzi. Wprowadza ich w kosmos jako w „Orbis pictus”. Byłaby tu pewna analogia między dwiema całkiem odrębnymi dziedzinami, między pracą malarza, który malując spełnia intencje Dunaju, a pracą technika, który przez regulację rzeki utrwała i zapewnia mu brzegi utorowane i zamierzone przez wieki. Jasne jest w dalszym ciągu, że wszelka konwencja i szablon, szczególnie najbardziej podstępny i wyjaławiający, jakim jest sentymentalna tradycja, a nawet szablon filozoficzny, przypuszczenie jakoby istniały niezależne od siebie „rzeczy” i „przedmioty”, musi być odrzucony przez malarza-odkrywcę. Niech tajemnica odsłania się w zapamiętaniu się światłem, przez przejrzystość powietrza i wód, przez barwy i przez cienie jakby malowały one siebie same. Przez wyraz: przez rytmikę opadania duszy i przez rytm smutku, przez wzniesienia się nadziei i porywu, przez trwanie, czekanie, przez trwogę, groźbę i pełne męki, niezdecydowanie i przez opętanie. (To wszystko mają w sobie drzewa Ruisdaelów). W dalszym ciągu przez kompozycję, to jest społeczność elementów, ich walkę, ich zgodę i przyjaźń. Wtedy to rzeka i człowiek światłem wyzwolą się z grawitacji, z ciała. Wtedy to rzeka stanie się czymś więcej niż rzeką, niż „realistyczny”, codzienny i praktyczny jej aspekt. Poza nią ukazuje się daleko oblicze Przyjaciela, mistrza źródeł i gospodarza przestrzeni wodnych, który czeka.

Takie „zatopienie się” w krajobrazie dunajowym odstąpiłoby może w ostatecznym a mimowolnym wyniku niejeden tajnik z dziejów Węgier. Dziejów całości a nie tylko wypadków i szcze-

gółów. I może z takich prac malarskich bardziej zrozumiały stałby się Dunaj, nie tylko jako czynnik formujący ziemię, ale także jako skrót dziejów.

Jeśli szukamy przetwórczej, formującej teren pracy Dunaju, szczególnie rzuci się ona w oczy w środkowym biegu Dunaju, który my, nie troszcząc się o nazwy utarte, nazwaliśmy bramą: tam, gdzie na przestrzeni od Esztergomu poza Budę rzeźbi góry, rozszerza kotliny, zmienia nagle kierunek biegu, zwracając się tędy i owędy. Wszystkie te tak różnorodne szczegóły doliny wyżłobionej i wymodelowanej przez Dunaj, w której dał tyle okazji dla roślinności, dla wszelakiego życia, dla uprawy i pracy ludzkiej, mają w sobie częstokroć coś słodkiego, coś uszczęśliwiającego. Miniatury różnych krajobrazów połączone ze sobą, przelewające się jedna w drugą. Czasem nawet coś z beztróskiego południa, często jakaś nieoczekiwana synteza, szczęśliwa zgoda i przyjazne sąsiedztwo przeróżnych stref.

Zapewne u podstawy tej harmonii leżą ramy i formy wypracowane przez rzekę. Wiele krzywizn, wiele zakrętów, mnóstwo zagięć. A wszystko rzeźbione cierpliwie, wszystko łagodne, falistopłynne, niemal wypieszczone.

Przede wszystkim nieoczekiwane zmiany kierunku rzeki, łuki potężne a złagodzone szerokimi, jakby niedbale od niechcenia rzuconymi zalewami. To znak, że ma czas, że nie spieszy się rzeka, że bogata w wodę. I tak też powoli, rzekłbyś zgodliwie, rozwidła się Dunaj. Jedno ramię seledynowe a drugie ciemno granatowe. Oddalają się od siebie, to znów się zbliżają. W drobnych intymnych szczegółach rytmu każde ramię ma swą autonomię, a w rytmie głównym zgodne są jak para tancerzy rozdzielonych chwilowo, tańczących osobno. Związane tym samym rytmem równolegle i równocześnie wykonują te same zwroty i zakręty. Oba ramiona ciągną ze sobą całą sieć strug: mlecznych, błękitnych, zielonych i burych. Tu i tam oddzielają się wąziutkie odnogi jak samodzielne rzeczki, wiją się wężykowato wśród alei drzew jakby umyślnie nad brzegami zasadzonych. Daleko biegną wężykowate linie brzegów podkreślone szeregami drzew, opasane białymi ławicami, nie kończące się pianissima zagięć, ślady harmonijnej gry wód.

W tych łukach, w tych ramach i wokół nich mnóstwo dekoracji i szczegółów. Białe ławice ufnie wydeły w fale małe brzuszki i pępki, jak dzieci fali Dunajowej. Jak pawie oczka po różnych zakątach rzeki drzemią sobie ustronne zatoczki i ciche przystanie. Czubate, zalesione wysepki, wilgotne kępy z soczystą zielenią. Ogromne piaszczyste wyspy przez Dunaj przed wiekami zbudowane, a wciąż podsypywane. Dziś urodzajne, zamieszkałe,

na zielonych paszach pełno tam była na wiosnę, latem wyspa złoci się zbożami. Nad samymi brzegami laski trzciny przechodzą w łany kukurudzy. Na wiosnę kukurudza zielona a trzciny żółtawe jak zboże. Jesienią żółknie kukurudza, a czuby trzciny różowieją. Tam też obszary miniaturowej dzikiej puszczy, latem spalone przez słońce, zdeptane przez bydło, graniczą z ciemną zielenią starannie uprawnych winnic. Spójrzmy nieco dalej i w inną stronę: łagodne pasemka gór, zaciszne stoki z winnicami i sadami. Na wiosnę zupełnie białe od kwiecica. Nieco niżej, nad samym brzegiem, ciche, białe domki wieśniaków odbijają się szeregami w wodzie. Albo zwierciadlane, okienne tafle pałaców, gładkie jak toń Dunaju płomienieją w słońcu. Kolorowe wille toną w zieleni, nieraz wznoszą się na tarasach usypanych z nakładem wielkiej pracy, podobnie jak we Włoszech, na miejscach starannie wyszukanych, szczególnie ciepłych. Miejsca te od razu przenoszą nas w dalekie południe. Ze wszystkich osiedli, z zamieszkałych wysp, z zatok, ze stoków o pewnych godzinach grają i śpiewają dzwony. Odpowiadają jedne drugim kaplice, kościoły i tummy.

Dostrzegamy też różne postacie pracy i eksploatacji rzeki. Strone różowe kamieniołomy nadbrzeżne z kolejkami dowozowymi, liczne barki, unoszące kamień. Ciemne stateczki drzewem wysoko naładowane bez motoru powolutku sunące w dół po rzece. Piramidy piachu przygotowane do wywiezienia. Niezliczone fury zwożące piasek. Młyny na łodziach, zakotwiczonych dość daleko od brzegu, czasem w środku rzeki, zaopatrzone w ogromne koła młyńskie wykorzystujące tęgi prąd dla zmielenia zboża. Brzegi rybackie: rybackie lepianki z maleńkimi dymnymi okienkami, zakotwicone czarne łodzie rybaków i sieci suszące się wśród wierzb.

Tak to przeróżne życie oblepiło Dunaj jak pszczoły swe plastry. Ale gdy ogarnąć okiem całość kotliny jak daleko wzrok sięga, zwłaszcza na potężnych łukach rzeki pod Esztergomem, Visegradem albo Văcem, przypomina ona ową olbrzymią perspektywę i dal obrazów Petera Breughela, które wyrażają jakieś nadludzkie rozszerzenie duszy. I cechą główną ram tej kotliny jest, rzekłbym, bohaterskość bez bohaterów. Tylko wczesną wiosną, gdy Dunaj zacznie wypływać i ciskać ku północnemu brzegowi zwały lodu i góry kry rozwalając i niszcząc brzeg, widać kto tu jest a raczej kto był bohaterem tego rozszerzenia. Powiedziała ktoś, że trzeba dużo cierpieć, aby stać się pięknym. Czyż to naprawdę tak? Widziałem w naszych górach niesamowite, apokaliptyczne powodzie. Jakieś zagony heroicznego wieku rzeki. Po nich wyglądało wszystko odrażająco: brzegi jakby obłupione ze

skóry i zasypane wnętrzościami ziemi. Jak długo cierpi żywa istota — a taka dolina rzeki ma w sobie coś żywego — jest brzydka. Chyba, że zdoła zapomnieć, ale tak jak to objawił nam Dante przez symbol Eunoe. Eunoe to bliźniacze ramię strumienia Lethy. Działają zawsze razem i tylko razem. A oznacza to w „Czyścicu”, że pamięć wyzwolonej z cierpień istoty zachowuje tylko to najlepsze. Zdaje mi się, że nasze czasy powinnyby sobie przyswoić ten mało znany symbol. Bo samo zapomnienie mogłoby stać się winą: „zapomnieć — zawinić!” — powiada Wyspiański w „Kazimierzu Wielkim”. Czegoś podobnego można dopatrzyć się w formach Dunaju, ze swych walk zachował on piękną ramę dla krajobrazu.

Lecz rzeka, choć tak ustalona przez wieki, a do pewnej doskonałej formy uzupełniona przez ludzką pracę, ma jeszcze świadków i cierpiących współników swej walki, swego heroizmu. Naokoło Dunaju niewiele widziałem prawdziwie niezależnej od ludzi przyrody. W górach naddunajskich, szczególnie na prawym brzegu Dunaju w tak zwanych górach Pilis, są wprawdzie spore obszary lasów, z których największe należą do Korony Węgierskiej. Wszystkie te, niejednokrotnie miłe zespoły leśne, wraz z towarzyszącymi im asocjacjami roślinnymi, to raczej parki, w miarę zaniedbane, a czasem uczesane, oswojone. Po wyrębach nie zdołałyby znów stać się gospodarzami terenu, gdyby nie ludzka ochrona. Już sama posucha, tak często panująca latem, jest czynnikiem hamującym; zapewne wstrzymuje odrodzenie bujności lasów i ich zespołów. Więc właściwie jedyne prastare pomniki przyrody widzi się chyba tylko wzdłuż brzegu Dunaju. To drzewa nadbrzeżne, zawdzięczające sobie samym i rzece byt i moc. Lecz w wielu miejscach te karmione wilgocią nadbrzeżną olbrzymi stanowią obraz męczarni żywych istot w walce o byt. Jeszcze więcej niż „naturę” widzimy w nich czasem „morturę”, obraz nieustannego umierania i niszczenia. Nieustannie zagrożone przez falę, przez wylewy, co roku prawie szturmowane i niszczone przez nawały lodowej kry. Ich liczne korzenie opłukane przez wodę, nagie jak potworne mątwy lub liany, wpijają się w brzeg kurczowo. Drzewa odarte z kory, powykręcane albo powalone na ziemię. Nieraz rozkraczone i po upadku oparte jakby na czworakach na konarach, puszczają z nich nowe korzenie. Tak trwają starowieczne pomniki: wierzby, topole, osiki i olsze. One to — oprócz skał — we współzyciu z rzeką utrzymują jej ramy. Stanowią zapewne najstarsze obwarowania brzegów rzeki. Starsze od podmurowań ludzkich, od wszelakich bastionów i molów jakie się widuje w miasteczkach i miastach. I może nawet wiele pokoleń drzew trzymało tak rzekę przez wieki w ramach. Ludzie

zrozumieli rolę tych drzew, użyli ich pomocy. W obwarowania rzeki, w mury i tamy włączono je, jako główne filary bastionów. Otoczono je murem albo betonem, aby trzymały ludzkie dzieło, chroniące brzegi.

Zapewne obok drzew ludzie, o ile byli gospodarzami tej ziemi, od dawna, w trudzie i w cierpieniu, bywali współpracownikami Dunaju. Mogło im zależeć na tym, by Dunaj utrzymał swe brzegi, by rzeka była głęboka, by nie niszczyła lub nie zabagniała pól. Aby jednak w ten sposób stali się podobni do drzew potrzeba było, by zakorzenili się jak drzewa. To nie stało się odrazu. Rolnictwo potrzebuje niemałej cywilizacji w otoczeniu i w ustroju. Nieraz więc zapewne ludzie bywali tu podobni trzcinom, po których powódź przechodzi bez szkody. A może nawet dobrze im z tym było. Tak jak trzcinom i gnieźdzącym się w nich czajkom wśród niepewnych brzegów, wśród schowków, wśród niedostępnych bagnisk. Nieuczęszczana dzika rzeka miała dużo ryby. Zarośla kryły obfitość ptactwa, z okolicznych lasów przychodziła do wodopoju zwierzyna. Ludzie jako rybacy lub myśliwcy byli dziećmi rzeki. I na pewno całe plemiona przez długie okresy czasu potrzebowały nieobliczalnej rzeki jako ochrony, jako granicy. Możliwe wszakże, iż rzeka otwierała elementom bardziej śmiałym i przedsiębiorczym horyzont na kraj cały, choćby to były plemiona rozbójnicze i rody piratów. Służyła im za gościniec wodny. Możliwe, że wychowywała powoli pewne poczucie wspólnoty. Była jedna i wspólna jak królestwo. Była jego rdzeniem widzialnym i realnym.

Nasuwa się pytanie: jak to jest właściwie? Czy Dunaj łączy czy raczej dzieli? Jak kogo, jak kiedy, konieczności tu niewiele, widoczne raczej szanse. Ostatecznie jeśli człowiek postawi się na głowie może iść — w takim czy innym sensie — przeciw przyrodzie. Jest przecież sam także siłą przyrody. Wydaje się jednak, że potężniejszy jest i głębszy wówczas, gdy pojmie swe otoczenie, gdy tak jak rzeka wejdzie w akord zgody, gdy się nim stanie. Nie tak dawno, po ubiegłej wojnie, świat ze zdumieniem dowiadywał się, że na Bałkanie użyto Dunaju (podobnie zresztą jak Dniestru) dla długoletniego, zawziętego rozdzielenia państw i narodów. Przez kilkanaście lat nie odnowiono żeglugi, nie odbudowano mostów. Tymczasem, jak można przekonać się, w Parkàny i Esztergom na granicy dunajowej między Węgrami a Czechosłowacją działo się mimo wszystko inaczej. Czy może dlatego, że oba państwa były bardziej cywilizowane? A może właśnie ludzi niecywilizowanych i narody niecywilizowane, wielka rzeka, wielka woda po prostu dzieli? Czy też wystarczy powie-

dzieć, że dzieli naprawdę o ile jest równocześnie granicą obcości?

Widać tu w każdym razie że — jeśli chodzi o większe grupy ludzkie — nie sama przyroda decyduje na dalszą metę, bo człowiek wybiera. Gdy przez wieki ustalił się *modus vivendi*, przyroda naogół dotrzymuje układów. I wtedy już raczej wzywa i uczy niż zmusza. Najważniejsze, gdy człowiek nie tylko umie i zdoła wykorzystać jej okazje, lecz gdy pojmie jej intencje. Tych przecie nie trąbi ona nikomu w uszy. Co najwyżej pozwala je odgadnąć jak artysta prawdziwy.

W historii Węgier możemy znaleźć wskazówki, że Dunaj w dużej mierze pobudzał do zespalania i łączenia. I właśnie wokół jego „bramy”, w miejscu, gdzie przebija się przez góry, gdzie tworzy wyspy, usadowiły się grody i miasta, które były stolcami lub miały pretensje do tego: Csepel, Buda, Esztergom, Visegrád, Vác, Pest. Zapewne historycy potrafili uzasadnić jak to się stało. Popatrzmy jak się zaznaczyło to w krajobrazie. Z kolei warto by się zastanowić nad tym jak w jego przemianie urzeczywistniło się zjednoczenie społeczeństwa i jego dziejów z rzeką.

Przed laty, jadąc Dunajem od strony Wiednia zobaczyłem po raz pierwszy bazylikę w Esztergomie. Podobna do głowy rycerza w hełmie ukazuje się z dala, jakby wynurzający się z ziemi olbrzym. Jakby jakiś sfinks węgierski. Nie zajmuje tu nas jej ściślejsza wartość architektoniczna i artystyczna, tylko miejsce w krajobrazie. Skądkolwiek jedzie się w stronę Esztergomu, o świcie czy o zmroku, wita nas z daleka ten olbrzym, ten stromy tum. Także przez mgły, nawet przez mrok nocy, o ile jest choć trochę światła. Dunaj jakby się zatrzymał. Zakręca ku północy, a potem nagle ku wschodowi, tworząc prawie ciche jezioro. Opływa bazylikę półkolem jakby chciał ją oświetlić. Sama bazylika jest nadmiernie wielka dla pagórkowatego tła, a nie znajduje w nim nic pokrewnego. Ale dostosowana jest wyśmienicie do olbrzymiego łuku Dunaju. Można rozumieć dyskusje, jakie się nieraz słyszy co do ściślejszej artystycznej wartości bazyliki. W każdym razie usuwa ona na dalszy plan, co jest najpiękniejsze z budowli w Esztergomie. Gdy spoglądamy z mostu na Dunaju a na chwilę przysłonimy ręką bazylikę, biały ostry kościółek i starożytne mury Arpadów uwydatniają się przepięknie. Przez nią zaś całe to piękno tak pomniejszone iż znika prawie. Tym bardziej, gdy patrzeć z daleka wydaje się, że tam w ogóle nic nie ma, tylko jakiś tum wśród pustkowia. Faktyczne dzieje i ich pomniki są przytłoczone przez symbol. Jest więc to chyba pomnik dla znaczenia Esztergomu. Wiemy przecież, czym była dla

pierwszych podwalin państwa i dla cywilizacji organizacja kościoła, zatem Esztergom siedziba arcybiskupstwa. Czym był Esztergom później, chociażby przez osobistość Pazmany'ego, dla rozwoju języka węgierskiego, dla kultury swoistej. A kto patrzy bez sugestii lub bez wiadomości historycznych zobaczy w niej jeszcze coś innego. Ten pomnik byłby zbyt samotny, jak samotna głowa, jak samotna myśl, gdyby był zdany na szanowną, schludną i interesującą lecz prowincjonalną mięścinę, gdyby nie tworzył jedności z Dunajem. Jest symbolem jeszcze rozleglejszym, jest obietnicą trwałą, jest zobowiązaniem: czym może, czym powinien być kraj, u którego bramy wita nas sfinks otoczony potęgą rzeki. To iluminacja nie tylko rękopisu dawności, lecz także księgi przyszłości i obecności trwałej, której tytuł — Węgry. Z kolei wzmaga wrażenie całości krajobrazu potężny most, wiąże on kraj, ku północnemu zachodowi szczególnie rozległy, szerokim rozmachem w przestrzeń rzucony, urodzajny, zadowolony z siebie. Jednoczy go wokół katedry i Dunaju. Również cała żegluga, przeróżne statki kursujące w dół i w górę rzeki uwydatniają jej moc, czynią ją bardziej rzeczywistą. Tak to — wydawałoby się — ludzie zgadują i urzeczywistniają w ciągu wieków intencje Dunaju. Z lewego brzegu od północy wpada do Dunaju rzeka Garany. Malownicza, kręta, błękitna wije się niemal jak Boh ukraiński, uwieczniony na obrazach Stanisławskiego. Ale Garany to nie stepowa rzeka, lecz góraska, rącza, zwinna, pełna kamieni i żywiru. Swoją malowniczością, czystością wód, wdziękiem i wprost elegancją odpowiada niejako białemu kościółkowi i starym murom położonym na przeciwległym brzegu, tak jak Dunaj odpowiada katedrze i mostowi. Zapewne w czasie budowania Esztergomu i za czasów obronności zamku Dunaj był za wielki dla potencjału ówczesnego budownictwa i do tego, by budowle dostosowywać do stylu Dunaju. Służył głównie jako obrona, jako przeszkoda dla napastnika.

Poniżej Esztergomu zaczyna się „górska” część Dunaju. Aż trudno wierzyć oczom, że tak potężna rzeka wije się jak gdyby strumień górski w tyłu zakrętach pomiędzy skałami. Gdy przecinamy ją statkiem, toczy fale tak wielkie prawie jak przyptyw morski. O poranku nieraz rzeka wypełnia się mgłami. Wówczas góry potężnieją. Skały na które kiedy indziej, wobec potęgi rzeki, mało się zwraca uwagi, zwisają nad głową, narzucają się i grożą niemal. Wydaje się wówczas, że są najbardziej ze wszystkiego niezależne od Dunaju. I że odpłacają mu hardą wrogością, za to iż płynie ciągle tak samo, mimo że one wyrosły spod ziemi. I za to, że podmywa je przez wieki. W nocy księżycowe góry widziane ze statku inaczej znów jakoś olbrzymieją i czarują.

Oddalają się nawet lecz ukazują się w jakiejś, rzekłbym, widmowej, czyszcowej plastyce. Jakby stanowiły przejście od twardej, ziemskiej rzeczywistości, właściwej duchom i postaciom czyścica. Przypominają się wówczas słowa wielkiego poety:

*A dream and more than a dream, and dimmer
At once and brighter than dreams that flee*

co można by tak mniej więcej przetłumaczyć:

*To sen i więcej niż sen i ciemny
I bardziej wraz jasny, niż sny co mkną.*

Wydaje się prawie, że to zakręt Czeremoszu pod Synyciami albo przełom pod Jasienowem po takiej powodzi jak w roku 1927.

Tak i podobnie jest aż po zamek wyszegradzki, pod którym kończy się właściwie górską część Dunaju.

Visegrád i jego okolica to jakby synteza różnych nieb i klimatów. Z góry widziana toń, tuż pod zamkiem granatowa, poważnie tajemnicza, nieco dalej zaś zielona, zawzięcie milcząca. Spojrzenie w dal ku łagodnie rozciągniętym dalekim górcom, ku pasmom Börzsöny odkrywa nam nieporuszone królestwo przejrzystości, ciągną wiosnę atmosfery, nie tylko na wiosnę. A gdy znajdziemy się u czoła wyspy Szentendre wydaje się nam, że jesteśmy na jakiejś plaży wybrzeża Adriatyckiego. Wyszegradzki zakręt Dunaju wygląda stąd jak zatoka morska.

Każda rzeka ze swym nieustannym prądem bywa w końcu nieco nużąca. Dość porównać, jeśli chodzi o Węgry, jezioro Balaton z Dunajem. Na jeziorze swobodna gra fal, stosownie do przejrzystej, przenikalnej dla oczu transparencji pogody, bądź burzliwe są i ponure, bądź przejrzyste i szczęśliwe. A rzeka, toczy się bez przerwy, nieubłagane. Dąży i ciągnie, wlecze i piąje. „Tylko ty, wodo ukochana, wciąż płyniesz, ciągle w dal”. Tak odczuł to przed wiekami poeta rycerz znad górnego Dunaju, Walter von der Vogelweide. Ukochana czy przekłeta? Prąd rzeki, jak każdą konieczność, można przeżyć rozmaicie jako coś wiernego, niezmiennego, coś co nie zawiedzie, lecz także jako dołą bezlitosną i wreszcie jako siłę dążącą, pomocną, dobroczynną. Stosownie do tego czego sami chcemy. Czego jednak na ogół brak wielkim rzekom, to przejrzystości wód. Brak im tego by żywił wodny całkowicie zaprzyjaźnił się ze światłem, by upodobnił się do powietrza. By skutkiem tego, wśród powiewów tak szczęśliwie szeptał do słońca, lub też wśród burzy tak szaleńczo poszedł w tan za wichrami, tak szczydził z burzy jak

fale Balatonu. By był tak swobodny i beztroski jak one, nawet do przejrzystej, przenikalnej dla oczu transparencji w czasie burzy. Jak powiada poprzednio cytowany angielski wielki poeta:

*świat wód, co dziś opętan cały
lecz w płaszcz odziany własnej chwały,
gdy piorun poślubi a grom pomniejszy
światłem co żywsze, słowem co dumniejsze*.*

A przecież Dunaj — może dzięki wielkiej ilości dopływów górskich czy dzięki składnikom dna — miewa wody bardziej przejrzyste niż którakolwiek wielka rzeka.

I tak szczególnie przejrzyste są rozlewy Dunaju tam, gdzie zatrzymany wypię dzieli się (pod Visegradem), na dwa ramiona. Gdy przechadzamy się tamtędy u czoła wyspy po długich białych łąkach piasku, po miękkich łachach tłumiących odgłos kroków, spotykamy wśród nich idyllicznie płaszące zatoczki, odizolowane malutkie jeziorka. Wszystko jakby dla zabawy dziecinnej stworzone. I ciche laguny, oczy nadziei czystej, podobne błękitnym oczom niedorośliwych dziewczyn. I tak już same z siebie iskrzące się jak gdyby źródła światła. A wszystko przejrzyste, prześwietlone do dna, niebo oddane dnu, a dno niebu. Rozlany Dunaj w całym lewym ramieniu a raczej szerokim basenie jest tam wcale płytki, ze śladem prądu zaledwie. Można tą płycizną daleko iść boso w ubraniu bez obawy zanurzenia. Latem gdy lekki wiatr kołysze i marszczy przejrzyste fale, mamy złudzenie, że jesteśmy gdzieś pod Wenecją na Lido. I woda i powietrze jednako gościnne dla światła, dla blasku nieba. Odślaniają przynajmniej raz na rok, przez godzinę czy przez chwilę, objawienie przyjaźni w świecie. To miejsce spotkania i przyjaźni różnych stref, jakież stosowne byłoby dla jakiegoś kongresu wynawców i pionierów przyjaźni z całego kontynentu — jeśli są jeszcze tacy, lub by stanęło tu domostwo i ognisko przyjaźni.

I roślinność wokół Visegrądu wyraża spotkanie się klimatów i dziejów. Po wyższych grzbietach rozległe lasy grabowe: stalowe pnie, liście radosne na wiosnę, głębokie jary, na wysokość czwórka, zasypane zaschłym listowiem. Przy drogach rzędami topole włoskie, obok will tu i ówdzie cyprysy. Na niższych stokach winnice i sady, nieraz (jak w Nagymaros) całe szczyty i stoki — jak daleko spojrzeć — przemienione w plantacje. Szczególnie jednak niezapomniane są zasadzone przed wiekami starożytne drzewa: w dole po kotlinach i zagłębieniach bezwietrznych Visegrądu

*Browning.

rosną wiekowe kasztany jadalne. Świadkowie i dzieci przeszłości królewskiej. Najwspanialsze te, które czasem po trzy konary wypuszczają z jednego pnia. A każdy konar z osobna to olbrzym. W całej okolicy nie ma drzew równocześnie tak potężnych i pełnych gracji. Ich liście strojne, misterne, długie, karbowane, błyszczące. Na wiosnę tryskają z nich jasno-różowe kwiaty. Drzewa dzierżą je jak berła albo świeczniki. Jesienią ich owoce kolczaste sterczą jak buńczuki hetmańskie. Królewska łaskawość drzew jest bez miary. Rozwachlarzają szczytami wokół i schylają strojne gałęzie tak nisko, że leżąc na ziemi, bez trudu można by zrywać ich owoce. A jednak nie dotykają ziemi w zaledwie dostrzegalnym wygięciu, w majestatycznym łuku wznoszą gałęzie znów powoli w górę. Wyżej, cały stok górny zamkowej zarośnięty drzewami dereniowymi i gęstwiną dereniową. Na wiosnę pełno na nich żółtego kwiecia, a w jesieni czerwonych owoców, o ile nazbyt suchy rok nie wyjął do reszty i tak już nadmierne suchej góry. Na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej stare drzewa dereniowe spotyka się nad dolnym Dniestrem. Możliwe że przed wiekami zaniósł je tam któraś z fal kolonizacji greckiej. Jak wiadomo dereń rośnie bardzo powoli, powoli zmienia się z krzewu na drzewo. Czyż i tu drzewa te przysły wtedy, gdy Węgry szukały bezpośredniego kontaktu z Grecją, z Konstantynopolem? Czy nieco później, przyniesione przez Greków pozostających w służbie tureckiej?

I położenie i roślinność Visegrądu dają zamkowi różne aspekty. Gdy z północnej i z północno-zachodniej strony spojrzymy ze szczytu, z potężnych ścian zamku w przepastny dół ku Dunajowi, przypominamy sobie zamki w Wachau i całe świetne średniowiecze górnego Dunaju. Albo także zamki górskie i raubryterskie nad Innem w Tyrolu. Wchodząc coraz wyżej z jednego obwarowania w drugie spotykamy tam fantastycznie głębokie studnie, które może czerpią wodę gdzieś aż z dołu, z zasięgu Dunaju. I one akcentują średniowieczność zamczyska, jego zawziętą obronność, mogącą wytrzymać długie oblężenie. Gdy przechadzamy się po południowych spalonych słońcem stokach lub pod dużymi kasztanami, przychodzi nam na myśl obrazy z Morza Czarnego. A gdy wchodzimy pod szczytem przez wschodnią, dobrze utrzymaną bramę zamkową i rzucimy okiem na błękitne wycinki Dunaju, zjawiają się wspomnienia z północnych zamków włoskich, z włoskich jezior. Wiosną odmładza się stok zamkowy. Wśród świeżutkiej zieleni idziemy starym płajem zamkowym, przez wieki tak wychodzonym, że wszędzie ukazują się pod stopami białe skały. Wygląda trochę jak płaj watażka Dobosza z Czarnohory. Przechodzimy wśród błyszczącej wesołej

zieleni przez grabowe lasy i przez soczyste pastwiska, spoglądamy ku górcom za Dunajem, ku ich harmonijnym, niespiesznym, bezbrzeżnym rozwachlarzeniom. To wszystko przewiewa nam wspomnienia ze starego dworu w Karpatach wschodnich.

I zjawia się tutaj choć nieco dalej, jeszcze inny zwiastun słowiański. Naprzeciwko Visegràdu, ale z drugiej strony, z lewego północnego brzegu wpada do Dunaju dziwny potok, o dziwnej nazwie: Törökpatak. „Turecki” potok nazwany tak rzekomo od bitwy jaką cofający się Turcy stoczyli nad nim z wojskiem króla Jana Sobieskiego. Istnieje też podanie, że król Maciej odwiedził okolice potoku czy to dla wycieczki czy polowania. A były tam, jak widać z resztek ocalałych, potężne bory dębowe. Podobno król Maciej nocował w jakimś młynie nad potokiem. Törökpatak i jego okolica to ucieleśnienie idylliczności komitatu Nógràd, to kraina wiosny, gdzie trzeba być o tej porze, by doświadczać jedynej, osobliwej łaski wiosny. Wówczas zmartwychwstaje tu, cudownym bukietem każdy nieznośny i raniący głóg, każdy cierń, każdy bodiak, a każde biedne pólko, każdy wyczerpany kamieniołom i jar staje się ogrodem kwietnym.

I wtedy ma się złudzenie, że to przyroda prawdziwa, niewyczerpana przyroda zaniedbanego albo porzuconego parku lub krajobrazu barbarzyńsko wyssanego, a po tym niedożywionego przez człowieka. Nad samym Dunajem chyba tylko potężne ramy jego brzegów, niektóre skały i stare drzewa dają nam to, co odczuwamy jako przyrodę prawdziwą. Tak wiele tam pracy ludzkiej i przemiany. Nad potokiem zaś wiosenne słońce powoduje złudzenie młodości całego stworzenia, jakby dopiero co wyszło z łona słońkowego, jak przed „pierwowiekim”.

Turecki potok można by właściwie nazwać słowiańskim potokiem, albo — jak mi się czasem zdaje — polskim potokiem. Czy na Mazowszu czy na Podolu a nawet na Podkarpaciu, wszędzie gdzie są małe pagórki, gdzie dąbrowy i grabowe lasy, gdzie jary i pola zbóż ponad jarami, ponad lasami, — wszędzie tam można by go umieścić bez zmiany. Nawet „ciche grusze z rzadka siedzą” na miedzach, podobnie jak w Nowogródzkim albo na Podolu. Choć obok winnice i sady, to jednak kotliny położone nad potokiem wiosną i jesienią są wyraźnie chłodne, jakby cofnięte stąd na jakąś północ. Niektóre z nich miewają nawet późną wiosną owe fatalne przymrozki, które u nas niszczą tyle owoców. Przez kotlinę równą pozbawioną prawie spadu, z trudem, rzekłbyś wielką sztuką, przedziera się potok. Ciągłe zatrzymuje się, bo brak mu odpływu, ciągle tworzy spore stawki i milknie. Niespodziewanie zakręca, wyszukuje sobie jakąś pochyłość dla odpływu, wysącza się i wymyka powoli, znów zaczyna gwarzyć

i szumieć. Pełen zakrętów, zygzaków dużych i małych, pełen wirów malutkich. To zapiaszczony, to zamulony to ciemno-aksamitny, to zielono-brunatno-oliwny. Tak powoli płynie u stóp ogrodów i winnic. Czasem całkiem wąziutkie, biedne półko uprawne wciśnie się między las a potok. Czasem błyszczy się nad nim jakby pokazowy kwadracik, złota plantacja pszenicy. Czasem potok wejdzie w las, pokrywa się paprociami, obrasta cienistymi grabami. Dalej znów sunie się w zacisze, w polankę śródleśną, mniejszą lub sporą, jakby stworzoną na to by przychodzące do wody sarny i jelenie spotykały się na niej dla zabaw, dla harców i zapasów.

Jedna polanka śródleśna malutka, cienista, szczelnie zamknięta zielenią, podobna starym uroczysku z wiekowym dębem dla ofiar w samym środku. Z kilku stron dochodzą do niej ukryte w gąszczach ścieżki jakby dla ofiarników i dla wiernych przeznaczone. Inne polany obszerne, odgraniczone ścianami drzew, podobne ogromnym salom i stosowne chyba dla jakichś perforacji na wolnym powietrzu. Szczególnie w pobliżu zamku Migazzi w pobliżu kładki, gdzie resztki lasu wraz z potokiem układają się w park, odczuwa się potrzebę, by na którejś z tych polan — pod skałami i pod stropem niebieskim — zobaczyć takie widowisko jak Oresteja Ajschylosa, albo nowe z nowego natchnienia poczęte. Z napisu na tablicy, która do niedawna widniała na jednej z tych polan można było dowiedzieć się, że był tu przed laty obóz skautów angielskich, który pozostawił serdeczne słowa wdzięczności dla Węgier i dla tego ustronia. W zaciszach tych, gdzie powiew bardzo słaby, można oglądać w powietrzu ruch siewny nasion grabów i lip. Jakżeż niespiesznie unoszą się, jak umiejętnie wirują na swych skrzydełkach, jakby szukały stosownego do zasiewu miejsca! Wielka ilość tych czy innych nasion znajduje się w jarze potoku, o ile płynie polem otwartym. Tam schroniły się, tam skupiły się jakby w obawie przed posuchą niezliczone krzewy, ziołorośla i pnącze. Dla oka to istny ogród botaniczny, o ile uda nam się rozróżnić w tej gęstwinie różnorodne gatunki. A jeśli usiłujemy przedrzeć się przez te zbite gąszcze nastręcza to niemałe trudności. W wielu miejscach zasłaniają potok szczelnie i zupełnie. W tych zaroślach gnieździ się duża ilość ptaków. W pobliskich lasach, w dalszych zaroślach bażanty, drozdy, kosy, całe legiony słowików, dzikie gołębie, liczne wilgi, kukułki, niewidzialne stukające dzięcioły i jak niewidzialne echa z jarów wołające dudki. Nad wodą odnalazłem starego znajomego z Karpat — pluszcza-białobrzuska. Poznałem też gatunek, którego nigdy nie widziałem dotąd: błyszcząco-szafirowy, wprost egzotyczny ptak o dużym dziobie. Turecki potok

wpada do Dunaju, nasypując wzdęte piaszczyste wydmy, jak bałtyckie czy mazowieckie. Zamykając sobie nimi drogę opływa je leniwie, mieszając się z wodą Dunaju, tworząc różne zalewy i wiry. Te dwa zjawiska i dwa żywioły: europejska i węgierska rzeka, jej szerokość, szczodrość, potęga i powszechność i tuż obok — ustronność, intymność potoku jakby prawo do szczęścia i piękna cichego, swoistego; jedno obok drugiego jakże zastanawiają jak pobudzają swym kontrastem i uzupełnieniem.

Visegrád — w swej ciszy i opuszczeniu — jest jeszcze centrum innego rodzaju. To centrum wspomnień, magnes dla wspomnień. Niegdyś w starożytności był tu rzymski brzeg. Czy to nie mówi wiele o różnicach między Rzymianami a tzw. barbarzyńcami, że rzeka ich dzieliła? Podobno, gdy Rzymianie zauważyli jakiś podejrzany ruch czy hałas na lewym brzegu Dunaju, przywozili tamtędy lwy i puszczali je wolno dla poskromienia barbarzyńców. To na jakiś czas pomagało. Jakże mało systematyczne, dyletanckie metody w porównaniu ze zdobywcami nowszych czasów. Nie wiadomo czy oprócz śladów widocznych z wykopalisk Rzymianie zostawili tu jakieś żywe ślady swych dążeń „kulturträgerskich”. Dopiero po wiekach, przeszło tysiąc lat później, Visegrád ogląda króla-humanistę, filozofa w platońskim niemal sensie, wielkiego króla Macieja. Mimo wyteżoną i przemyślaną polityczną a także wojenną aktywność — był to król najbardziej gościnnie dla kultury, dla książek, dla sztuki. Właśnie humanizm helleński dopiero co wstał z ziemi, przypomniał się światu, jak gdyby pokazując, że nie potrzebuje wcale rzymskiego oręza, chociaż zapewne przydatna dlań była zasada prawa rzymskiego: *suum cuique*. Dowiadujemy się, że nie tylko na zamku w Budzie ale nawet w Visegradzie miały się wówczas znajdować posągi Pallas Atene, Apollina i Heraklesa. I jeszcze czegoś więcej: sam król był wielbicielem Platona. Może w taki jasny dzień letni, kiedy kryształ powietrza przybliża zamkowi daleki szczyt Nosala, kiedy Dunaj daleko widoczny łączy „adriatycki” brzeg z „bałtyckimi” wydmami „tureckiego” potoku, czytano królowi i tłumaczono dyskurs z przed dwu tysięcy lat jaki Sokrates miał z Fajdrosem w podobny letni dzień w uroczysku Achelaosa, pomiędzy jaworem a rozkwieconą „wierzba czystości”, u źródła poświęconego nimfom. I wtedy może król usłyszał takie zdanie Fajdrosa: „a na cóż by człowiek żył na świecie, jeśli nie dla takiej delektacji”. Bowiem na dworze królewskim przebywał słynny *delizie del mondo* Jan Panonius, platonik, a tłumacz Plotinusa na język łaciński. Wspominamy w dalszym ciągu — poucza nas o tym tablica, umieszczona u bramy zamkowej, — że Visegrád był ośrodkiem stosunków państwowych polsko-węgier-

skich. Nade wszystko w owym i nieco późniejszych czasach wymiana kulturalna Węgier z Polską była bodaj bardziej intensywna niż kiedykolwiek w dziejach. Jak wiemy uniwersytet krakowski promieniował na Węgry, przyciągał i skupiał wokół siebie najlepszą część studiującej węgierskiej młodzieży, a pierwsze druki węgierskie ukazały się w Krakowie. Czyż nie wydaje się, że klimat Dunaju i Visegrądu, tego czarownego węzła Dunajowego ucieleśnił się już raz w tej syntezie duchowej dla ludzi? A może czeka na nowe ziszczenie tu albo w pobliżu?

Lecz wszystko zmiotły wieki. Przeszło, i zda się nie ma ni śladu. To właśnie najłatwiej może się przydarzyć kulturze niezakorzenionej. Los warstw naniesionych.

Jesienią, o zachodzie słońca stroma góra zamkowa oglądana z promu w Nagymaros cała stalowa, a na grani posiniała, ma wyraz szczególnie surowy i ponury. Niemal jak osypisko Smotrycza ku potokowi Dzembronia w Czarnohorze, Słońce już zachodzi, lecz jakieś blaski jeszcze płoną i drgają wysoko na zamku. Wydaje mi się prawie, że to nie zgasła ruina, lecz owe zamczysko baśniowe na Smotryczu. O nim opowiadał przed wielu laty mój piastun i przyjaciel Petro Iwanijczuk, zwany Kuzykiem. Pokazywał je z górnego sadu w Krzyworówni: „patrzaj dobrze, synku, tam wiruje smokowe zamczysko. Czasem widać go, czasem znika. Widzisz jak teraz kręci się, jak błyska ogniem? To siedlisko smoków. W ich szponach męczą się nasi biedni skazańcy, pokutnicy... Hospody! Lecz kiedyś — przyjdzie dobry człowiek — bez zawiści, bez lęku. Przyjdzie, stanie i zawoła: Stańcie — wy dwory, stańcie, wy zamczyska! I wtedy”. —

Tymczasem mrok zapada, wyszegradzkie zamczysko zgasło, stoi i milczy jak kościotrup. Jesienią ziemia tam tak sucha, że nie znajdziesz centymetra kwadratowego wilgoci. I zamek i góry suchutkie jak kość szkieletu, co łąda chwila się rozsypie. Wieki wyssały je z wszelkich soków. Także z legend i z tego soku, który potrzebny dla gleby podań. Legendy, tradycje, dzieje obchodzą okolicę nie więcej niż terazniejszą Macedonię Filip, Aleksander albo Arystoteles.

Nikt tu ich nie słucha, nikt nie snuje. Chyba poeta z jakiegoś innego świeżego regionu wchłania tę tęsknotę, która zawsze błądzi w przejrzystym, wiecznie wiosennym powietrzu między Dunajem, starymi drzewami, lasami, a dalekimi górami. I usłyszy: *susogó mult és lélek itt az erdő** — to szeleszcząca przeszłość i duch — ten las.

Smutne to. Właśnie stare drzewa, derenie i kasztany przy-

*Aprilyi Lajos.

wodzą na pamięć, że one jedyne z tego wszystkiego zachowały się przy życiu. Może w tym wskazówka, że pozostaje to tylko, co zasiewa się i potrafi współżyć z klimatem? Może jeszcze i to, że trzeba stworzyć coś obronnego, coś tutejszego? A to zdaje się wiadome było królowi Maciejowi. Podobno miał oczy otwarte na wartość ziemi, na znaczenie pracy związanej z ziemią, a za tym na chłopstwo. Bolesny prawie ten symbol Visegrądu. Bo któż to mógłby lepiej zrozumieć jak potomkowie tych, których dwory i pałace, nieraz pełne rzeźb i obrazów, nie tak dawno jeszcze sięgały poza Dniepr i poza Berezynę. Mimo okazji wieków nie potrafiliśmy pójść za wzorem i śladem hetmana Ostrogskiego, który niegdyś stworzył szkolnictwo dla całego rozległego kraju. Dał próbę unii realnej a nie ramowej tylko. A tym wymowniejsze szepty starych drzew dereniowych i wiekowych kasztanów na skałach nad Dunajem.

Gdy przepławiamy się z Visegrądu przez oba ramiona Dunaju na północny brzeg — gdzieś w pobliżu wioski Kismaros — dochodzimy po dwóch godzinach marszu do najważniejszego tam ośrodka, którym jest miasteczko Vác. Mam przed sobą doskonały zarys monografii miasta Vác, opracowany przez p. Tibora Csorbę. Dzięki temu, przynajmniej co do Vácu, nie jestem w tym stopniu ubogi w wiadomości historyczne jak co do innych miast naddunajskich. Dla siebie „odkryłem” jednak Vác tuż po przybyciu na Węgry w r. 1940 podczas wędrówek po wyspie duna-jowej. Wtedy nic jeszcze o nim nie wiedziałem, nawet nie sły-szałem o Vácu. Jakaż to była niespodzianka, gdy ze spalonych słońcem, stepowych prawie pastwisk i wydm wyspy Szentendre zobaczyłem katedrę wraz z całą rodziną barokowych kościołów, budowle, pomniki, promenadę miejską, podmurowania jakby ja-kieś fortece i ramparty, a poniżej miejski lasek, z czarującym tańcem drzew. Z którejkolwiek strony podejdziesz się do Vácu zaskoczy on widza jak nieoczekiwane zdarzenie. Gdy się idzie od wschodu pagórkowatym terenem i nie oczekuje się niczego prócz dalszych pagórków, nagle ukazuje się w dole, u stóp gościńca pod stromym szkarpem, miasteczko i kolano Dunaju. Od zachodu widać je już z daleka jak niewyraźną bezimienną białosrebrzystą baśń, nie wiadomo w jakim kraju, rzuconą tu przez nieznaną dzie-je dla dziwowania się, dla marzenia. Od północy miasto Vác obwarowane przez najwyższy szczyt tej okolicy o nazwie jakże swojskiej — Nosal. Nosal góruje nad całą okolicą. Jest podobno najwyższym szczytem między Karpatami a Dunajem. Coś jak nasz Wysoki Zamek we Lwowie, o którym się mówi że jest najwyż-szym wzniesieniem między Karpatami a Uralem. Widok z No-sala bardzo rozległy. Na grzbiecie podczas węgierskiej posuchy

więją powiewy odświeżające jak w Karpatach, a zieleń czy to grabów czy ożyn i malin jasna, świeża jak u nas. Gdy spoglądamy z Nosala naokoło rozumiemy, zda się, dlaczego niegdyś z Văcu chciano zrobić stolicę. Jak długo Węgry graniczą z Polską, fortyfikacja od północy jest zbyt uczynna. Gdyby Polska padła pod najazdem, taki „przyczółek mostów” osłonięty wałem Nosala byłby potrzebny. Z monografii p. Csorby dowiadujemy się, że już Rzymianie mieli tu w pobliżu taki przyczółek, że Turcy przez półtora wieku utrzymywali w Văcu twierdzę graniczną. A z drugiej strony zniszczenie miasta przez Rosjan w r. 1848 ilustruje niebezpieczeństwo grożące od północy.

U wiejścia Dunaju do Văcu w pobliżu dwóch czarownych wysepek zachował się jeszcze dziki i nieokrzesany brzeg z dala od komunikacji, na uboczu od pracy ludzkiej. Słyszałem, że nazywano go niegdyś brzegiem pogańskim. Może to był ów Poganyvár, o którym wspomina p. Csorba w swej monografii? W każdym razie brzeg nie jest zagładzony dawnymi podmurowaniami, gleba jego nie jest zmieniona żadną uprawą. I — jak żaden inny w pobliżu — mieni się przez cały rok wszystkimi barwami w słońcu. W lecie łagodnie tęczy przez cały dzień, a w odbiciu dunajowym tęcza ta ma zielone podłoże, pochodzące od nadbrzeżnej zieleni. O zachodzie słońca miewa wszystkie odcienie purpury. W zimie pogański brzeg iskrzy się niesamowicie surowym opalem. Na wiosnę pełno tam gniazd, pełno dzikiego ptactwa. Nie brak drapieżców, liczne sokoły o płowo glinianej barwie, dostosowanej do gleby. O zmroku wylatują z osypisk i skał sowy. Na pobliskich wysepkach kroczą cierpliwie i polują bociany. Lecz brzeg ten szczególnie odcina się od innych, kiedy lody ruszą na rzece. Wówczas bywa zasypany blokami lodu i otoczony spiętrzonymi górami lodu. Straszliwe rumowisko lodu broni dostępu. Wygląda to jak gdyby cała północ Europy na swej granicy raz jeszcze użyła sobie wściekłości. Brzeg ten niejako urąga aspiracjom przynależności Dunaju do południa. Urąga całej pracy ludzkiej, która się na tym oparła. Rozumiemy zda się dlaczego Rzymianie zadowolili się tylko twierdzą na brzegu północnym a poza tym go unikali.

Jak wszędzie nad Dunajem, także w Văcu najstarszymi umocnieniami brzegów są drzewa. Szczególnie stare i sędziwe są wierzby, isticie „basztowe”, o formach wprost potwornych, jakby w nich zastygła wściekła burza dunajowa. W lasku miejskim na wschodniej granicy miasta, gdzie tuż obok ludzkie obwarowania już zastąpiły prastarą straż drzew widać dzieje dwóch generacji drzew. Zastygły w dziwnym tańcu, w jakimś lansjerze, potężnym a wytworknym, pełnym ukłonów, powitań i dygów. Starsza gene-

racja topoli wyrosła widocznie wtedy, gdy jeszcze nie było w pobliżu budynków ani tęgich podmurowań. Wicher nadbrzeżny zgiął je całkowicie tak, że pochyliły się ku wschodowi. Nieco dalej i później wyrosły osłonięte już z góry zabudowaniami i starymi drzewami — drzewa młodsze, lecz także ogromne. Przemykający się dołem i uderzający od dołu wiatr od rzeki sprawił, że pochyłają się ku zachodowi. Tak trwają oba rzędy topoli w ukłonach i powitaniach. Ze statków na Dunaju widać ten nieustanny zastygły taniec.

Między „pogańskim” brzegiem a miejskim laskiem znajduje się miasto Vác. Od południa ograniczone Dunajem, a od północy przedgórzem Nosala.

Podobnie jak w miastach nadreńskich widzimy też w Vácu od strony rzeki podmurowanie, niejako baszty i flanki fortecy wzniesionej w obronie przed falami. Od przystani aż w dół obwarowanie takie stanowi nowoczesna elegancka promenada, przy której końcu krzepki i stary, typowy forteczny brukowany turecką kostką wjazd z zakrętem praktykowanym w starych fortecach prowadzi do katedry. Podmurowania nad brzegiem promenady miejskiej, ozdobione nieco pretensjonalnymi glorietskami mурowanymi i schodkami ku rzece, posiadają nowe i stare pomniczki.

Gdy przechadzamy się tamtędy otwierają się wciąż przez strome i wąskie uliczki schodowe widoki ku miastu, a z drugiej strony ku Dunajowi, ku jego wysepkom i kępom. Posuwając się dalej ku laskowi miejskiemu idziemy nieco niższą promenadą niebrukowaną a tylko ubitą z wierzchu, która nosi nazwę promenady papieża Innocentego XI. Na lewo widzimy różne kondygnacje podmurowań. Naprzód tęgie mury przy samej promenadzie, wyżej wały sypane, widocznie bardzo stare, a tak wysokie, że przecinające je schodowe uliczki mają co najmniej pięćdziesiąt stromych stopni. Dalsze podmurowania są przeważnie stare, a kończą się wspaniałym reliktem fortecznych murów, osłaniających klasztor franciszkański. Mury te są nierówne, łatanne, to głazami włożonymi w wał i ogładzonymi z zewnątrz, to krzemionymi kostkami i płytami bądź podłużnymi bądź kwadratowymi, to jakąś starą miazgą zlepionego żwiru, to starymi ceglami. Niektóre z nich opatrzone napisami i starymi znakami. Gdy po powtórny raz zajęciu miasta w r. 1626 Turcy zburzyli katedrę, użyli jej kamieni do podmurowań i baszt fortecy. Może niejednym z tych kamieni starych broniących dziś miasta od Dunaju pochodzi od starych budowli. Mury franciszkańskie są pozaginane jakby jakiś parawan z miękkiego materiału. Przy samym końcu zakręcone są krzywo i zapobiegliwie jakby ktoś otulał się kocem.

I tą krzywizną wpuszczone są w ścianę jakiegoś nowego domu, który wystercza kanciasto z pośród starego obwarowania.

Wszystko to pozostawia wrażenia współzycia wieków i epok, dostosowania się do przeszłości, zużytkowania jej przez teraźniejszość. Przeszłość nie stoi odświętnie wysztafirowana ani też teatralnie odnowiona jak to bywa gdzie indziej, lecz przygarnięta ciepło, przyjęta do rodziny. Świadczą o tym nie tylko mury promenady i warstwy podmurowań pozlepiane i pospajane starannie, mimo że odmienne od siebie, lecz także wnętrza miasteczka. I miejsca po zburzonych starych obwarowaniach i różne szczegóły forteczne, przemienione w placyki a ułożone w przytulne rodzinne kąciki, które także obcego przybysza od razu witają jak swego. W porównaniu z niezmiernie interesującym miasteczkiem Szentendre — o czym poniżej — w Văcu niewiele jest ruin opuszczonych starych budowli. I stąd to pochodzi, że Văc jest miastem kącików i placyków. Jest ich tak wiele, że niełatwo je wyliczyć. Jeden z najpiękniejszych zakątków to dojście od strony Dunaju do klasztoru Franciszkanów, schodową, kilkakrotnie zakręcaną uliczką pod szkarpami i pod wystającymi podporami murów, przypominającymi budowle krakowskie. A także plac przed kościołem Franciszkanów.

Inny znów charakterystyczny zakątek między pałacem biskupim a jego budynkami gospodarczymi, przypomina mi pałac biskupi w Stanisławowie przy ulicy Lipowej w takim stanie, w jakim był przed 50-ciu laty, kiedy był jeszcze w prywatnym posiadaniu. I dalej idą: mały pałacyk barokowy, przemieniony w pomieszczenie dla policji, wraz z całym otoczeniem. Jakaś stara karczma, jakby z powieści, która się dzieje w XVII w., plac Konstantyna i kościół białych mnichów, z frontonem, kącik hotelu Curia z barwnymi straganami i targami naokoło. Malutki, ale jakże przytulny budynek ratusza, niby kościółek z krzyżem, podobnym do prawosławnego. Imponująca starożytna brama w zachodniej części miasta. I wszędzie ostre dachy, okrągłe bramy, wciśnięte domy, wijące się jak dróżki polne, łagodnie pozakręcane forteczne wjazdy. Nawet wzniesienie koło kościoła serbskiego, mimo że dziś zagacone, — zapewne po usunięciu jakiejś ruiny — i u wejścia do malutkiej uliczki jak gdyby dalmatyńskiej, sam kościół serbski, — chociaż zaryglowany i z zaszalowanymi oknami — wszystkie one zapraszają, by tam odpocząć, podumać, pobyć, co więcej, by tam zamieszkać, tam być szczęśliwym.

Gdy się obserwuje, przynajmniej zewnątrz, życie miasteczka, życie grup, wyznań i szczepów, odnosi się niewątpliwie wrażenie pewnej atmosfery tolerancji właściwej węgierskiemu

katolicyzmowi. Każdy tu ma swój kąt. Od króla Stefana miasto Vác jest jedną ze stolic katolicyzmu węgierskiego. Biskupi byli tu niemal udziałnymi suwerenami. Oprócz katedry i wielkiej liczby kościołów, Vác posiada akademię duchowną. A przecież sporo tu protestantów i jedna część miasta zamieszkała jest głównie przez nich. Miasto samo niezaprzeczenie węgierskie, do dziś jego obywatele wspominają z dumą słowa Kossutha o Văcu. Lecz w czasie targu uderza licznie reprezentowany element słowiański i obok węgierskiego słyszy się język słowacki. Słyszymy też mowę żydowską, spotykamy Żydów starozakonných w tradycyjalnych wielkich kapeluszach. Gdy się tak uwijają wśród licznych kleryków i duchownych, wydaje się nam czasem, że jesteśmy w którymś z dobrze nam znanych miast na północ od Karpat.

Dzieje mówią niemało o tym wszystkim. Od czasów napaďów tatarskich koloniści niemieccy mieszkali tu w takiej liczbie, że miasto dzieliło się na dwie części: „miasto węgierskie” i „miasto niemieckie” — (część do dziś dnia zwana Burgundią). Niemcy byli kupcami, rolnikami i rzemieślnikami, a Węgrzy bronili miasta. Po wiekach w okresie okupacji tureckich miasto stało się protestanckie. Co prawda po habsburskiej rewindykacji Văcu i pod znakiem spóźnionej restauracji katolickiej idącej z Wiednia przepędzono stąd protestantów tak, że przez jakiś czas musieli się ukrywać i błakać po lasach. Lecz były to czasy największego upadku Văcu. Należałoby przypomnieć, że w polityce kościelnej kardynała Migazzi, popieranej przez Marię Teresę, a usiłującej wzmocnić katolicyzm w okolicach Văcu, silnym atutem były liczne, nowe kolonie Niemców-katolików. Niektóre do dziś dnia zachowały swą odrębność językową. A jeszcze do dziś ludność pochodzenia czysto węgierskiego jest kalwińska. Wiadomo, że wyznanie kalwińskie nazywają tu nieraz węgierską wiarą. W XVIII w. oprócz Niemców i Węgrów także i Słowacy mieli swoją część miasta.

Szczególnie ważne dla miasta i dla Węgiei były czasy panowania biskupów humanistów. Tutaj przecież niedaleko Visegradu władał Wincenty Szilasi-humanista, a ulubieniec króla Macieja, którego król często odwiedzał. Tutaj był też jego następcą Mikołaj Bathori, który miał zwyczaj przechadzać się po stokach i winnicach z dziełem Cycerona w ręce. Podobnie jak król Maciej, biskup Bathori skupiał wokół siebie wielu humanistów i artystów cudzoziemskich, utrzymywał szerokie stosunki z sławnymi humanistami, a dwór jego obok dworu królewskiego był prawdziwym centrum renesansowej kultury. Dość powiedzieć, że wielki pionier, odnowiciel Platona dla całego zachodniego świa-

ta, Marsilio Ficino — którego znaczenie dla odrodzenia myśli i nauk europejskich trudno wprost ocenić — poświęcił biskupowi Bathori'emu swe dzieło filozoficzne. W XVIII w. odnowicielami miasta byli: biskup Althan i kardynał Migazzi. Dali miastu budowlę, którymi się teraz słusznie szczyci¹. Niestety zarządzenia centralistyczne Józefa II, a w dalszym ciągu procesu niwelacyjnego kolej żelazna, dokonały swego i pozbawiły go jego znaczenia. W całej zachodniej cywilizacji są pewne zapowiedzi, że nastąpi proces decentralizacyjny albo świadome wysiłki w tym kierunku, może wtedy Vác odzyska swoje znaczenie.



Zadne może miejsce na Węgrzech nie jest w tym stopniu przedmiotem zazdrości cudzoziemców co Buda. Lecz zazdrość jest uczuciem niestosowanym jako odbiornik niezwykłego piękna. Pozostaje zatem podziw. Wydaje się, że Buda stworzona, by temu który tam siedzi na górze dawać bez przerwy sugestywny obraz całego kraju węgierskiego i ciąglą jego obecność. Niewiele jest widoków tak niezapomnianych jak widok ze Svabhegy'u, ze stacji kolejki zębatej ku obu stronom, ku Pesztowi i ku góróm. Granatowe pasy i rdzawo-brunatne wstęgi nacechowane szczególnie powagą, nawet czasem jakieś żałobne, a przy tym ciągle ku czemuś, dalekiemu, coraz dalszemu wzywające! Nocą zaś, szczególnie zimą, gdy gwiazdotryski widziane przez mroźne powietrze Svabhegy'u na ziemi niejako odbijają się w niezliczonych światłach Pesztu, powstaje złudzenie wymiany i przyjaźni tych światel między sobą, a przez to ich dostępności i zyczliwej poufałości względem ludzi.

U wejścia Dunaju do Budapesztu na wyspie Margit witają nas rodzime, starsze od parku wierzby, tak piękne, że naprawdę co się powie o nich słowami, to za mało. Po utrwaleniu wyspy i przemianie jej w park, z dawnych drzew nadbrzeżnych stały się drzewami parkowymi. Jest w nich potęga dzikich, wyrosłych w walce drzew, a niejedna blizna widać połączona ze swobodą dobrobytu i harmonijnym wzrostem. Tylko malarz albo rytmik, czy gdyby sobie wyobrazić takiego malarza, któryby studiował rytm drzew — rytm ich wzrostu, styl ich wyrazu, ich gestów aż do najmniejszej dekoracji rytmicznej pobocznych gałęzi i witek — potrafiłby być nauczycielem dla wzroku, odkrywczą rzeczywistości. Wydaje mi się, że na wyspę Margit powinno by się przy-

1. Powyższe dane zawdzięczam wspomnianej monografii p. Csorby. Ukażała się ona w miesięczniku „Ungarn” w r. 1943 w numerze lutowym pt. „Biskupie miasto nad Dunajem”.

chodzić prosto z muzeum, po studium obrazów Ruisdaela. By idąc za tym samym rozpędem ducha, dostrzec w owych wierzbach to jeszcze, czego nie ma w obrazach Ruisdaela. Trzeba by z zapartym oddechem iść za ich rysunkiem, za ruchem duszy, za bezgłośnym tańcem linii drzew.

Już na wyspie Margit widać jak piękne dzieło powstało ze ścisłego współdziałania natury i techniki. Trzeba by dłuższego studium, żeby móc jako tako opisać tę harmonię tła i wyniku. Cóż dopiero mówić o Budzie, o Budapeszcie. Kto przypomina sobie jak wyglądał prawy brzeg Wisły na Pradze za czasów rosyjskich i długo jeszcze potem, a nawet lewy warszawski brzeg Wisły, i że dopiero w ostatnich latach wzięto się do pracy, ten przechadzając się po brzegach Dunaju, od razu oceni jak olbrzymiego wprost dzieła tu dokonano.

Zostawiamy to studium na później, albo dla kogoś innego, kto łatwiej potrafi wniknąć w moment przemiany przez technikę. Wydaje mi się, że na to potrzeba niemałej pracy. Powtarzać zaś przeżycia i wrażenia powszechnie znane, łatwo dostępne, byłoby zbyt bezcelne.

To że powstał Budapeszt lub stolice, które go poprzedzały i zastępowały, jest darem czy wyrazem Dunaju. Wydaje się, że cały średni Dunaj to stolica Węgier. Tu gdzieś jest moment przemiany węgierskości ze samotnika wśród narodów w członka rodziny narodów, w naród, w którym się zespalają różne szczepy. A jest to dziwo niemałe, gdy porówna się izolowany, stary rezerwat narodowy, jakim jest kraj nad Cisą, z młynem asymilacji jakim jest, zapewne nie od wczoraj, kraj środkowego Dunaju. Nawiasowo tu powiem, że choć zdaje mi się, że rozumiem a nawet podziwiam — w poetyckim sensie — ową tęsknotę Węgrów ku mitowi, sięgającą ku początkom a wyrażającą się w turańskiej projekcji odrębności narodowej, ze zdziwieniem i smutkiem czytałem lub słyszałem sposób, w jaki argumentowano ostatnio teoretyczny rasizm. Miał on służyć widocznie dla uzasadnienia, czy ugruntowania odrębności Węgrów. Może się mylę, ale mam wrażenie, że właśnie Węgrzy — dzięki swemu językowi — najmniej tego potrzebują. Może godne to uwagi, jak obcy odczuwają język węgierski. Otóż każdy z Polaków, którym przecież nie brak sympatii do Węgier, każdy z tych, którzy uczyli się i uczą się języka węgierskiego bądź dobrze i pilnie, bądź kiepsko i powierzchownie, gdy przypomni sobie jego trudności i odrębności — jakby jakąś wspinaczkę skalną — będzie zapewne świadkiem, iż nie potrzeba lepszego izolatora, a także lepszego kleju spajającego, niż język węgierski. Właśnie nie co innego jak język, a z nim odrębny świat duchowy, to największy skarb Wę-

gra czy człowieka, który zachował lub wybrał narodowość węgierską. Dowiadujemy się niejednokrotnie z historii Węgier jak duży procent rdzennych Węgrów (o ile i wówczas nie byli zmieszani) ubył w wyprawach wojennych za pierwszych Arpadów, a potem za najazdów Mongołów, za najazdów tureckich itd. Ci którzy ubyli, zrobili swoje: zostawili narodowi język. Kto przyjmie go, będzie ich spadkobiercą, obcuje z nimi. Pamiętajmy wszak, że główny rdzeń języka węgierskiego — zwłaszcza czasownik, a zatem moment aktywności — to stare dziedzictwo ugrofińskie. Do niego przyznają się Węgrzy, piastują je. Pomyślmy tylko ile plemion fińskich wsiąkło w morze słowiańskie. Jak potężny być musiał udział przedśłowiańskiego, w szczególności fińskiego, elementu w formowaniu dużego odłamu ludów słowiańskich, skoro podobno nawet nazwa Moskwa jest fińska. A tutaj jeden szczepek wcale nieliczny, otoczony Słowianami, Rumunami i Niemcami, przesiąknięty wszelaką krwią, zachował starą spuściznę i rozwinął ją w język europejski, mimo, iż obcy jest językom europejskim. Kto zdaje sobie sprawę, w jakim stopniu znajomość jednego języka, z tak zwanej grupy indo-europejskiej, daje dostęp do zasad całego systemu tych języków, ten zrozumie jakie przeszkody pokonali i pokonują Węgrzy.

Powracając do naszego symbolu, powiedzmy, że jeśli Cisa jest siedliskiem, gdzie język związany z ziemią ciągle na nowo rodzi naród, to Dunaj jest regionem przyływu i jednoczenia. Wiąże on i zgarnia ciągle wokół siebie różne elementy. Tu jest moment wyboru i świadomości. Już powyżej zastanawialiśmy się, czy Dunaj łączy, czy dzieli. Można by na to odpowiedzieć cytatem z praeceptów św. Stefana dla syna Emeryka: „Ubogie i kruche jest państwo, gdzie żyją ludzie jednego tylko języka, jednych obyczajów. Radzę ci więc synu — dlatego daj im ożywione dobrymi chęciami traktowanie i uczciwe warunki bytowania. Niechaj żyją u ciebie w większej swobodzie, aniżeli tam skąd przybyli”. (Przekład p. Csorby).

Czy nie taka jest stara i nowa nauka Dunaju, praktyka Dunaju? Czy rzeka nie pobudza — według podobnych praeceptów — do łączenia i współdziałania na swoje podobieństwo, do ujęcia większej całości? Czyż nie musi cywilizacja nasza budować podobnie jak Dunaj, dążąc do zgrania różnych czynników?

Dzieje osiedli nad Dunajem nie są nieznane. Nie wydaje mi się jednak, że łatwo byłoby wskrzesić ich fizjonomię szczepową np. sprzed trzystu lat, zwłaszcza że wówczas przynależność państwowa nieraz decydowała o wszystkim. Nie mówiąc już o tym jakie zamieszanie musiały wywołać inwazje tureckie. Nawet przed stu laty o narodowość chłopów jeszcze mało kto się troszczył.

Nawet jeśliby przyjąć w ciągu ostatnich dwustu lat silniejszą imigrację elementu nie madziarskiego niż dawniej, to stan obecny nad Dunajem — wobec ułatwienia centralizacji — nie może być chyba gorszy w tym sensie, by specjalnie dopiero ostatnie czasy zaludniły okolice Dunaju elementem szczepowo obcym. A stan ten — moim zdaniem — wcale nie jest zły. Chyba by kto tkwił w zwariowanym fatalizmie etnograficznym, szukającym wyroków — także wyroków śmierci — dla starych i poważnych organizacji państwowych w danych statystyki pochodzenia ludności, lub statystyki językowej. — Wtedy cała Europa wyglądałaby zabawnie. — Można rzec, iż średni Dunaj jest pod względem szczepowym mozaiką. O ile mogą sądzić najstarsze osady są madziarskie, od zachodu idą Niemcy, od północy Słowianie. Już w samym centrum Dunaju jest wieś niemal symboliczna. Nazywa się Kis Oroszi, to znaczy Małe Ruskie. Ludność mówi wyłącznie po węgiersku. Jednak, jak pouczyli mnie znawcy tych stron i sama nazwa wsi i nazwiska ludzi, a podobno i typy i rzekoma tradycja wskazują, że dokonało się tu zespolenie trzech szczepów. To miejsce zespolenia jednak otoczone jest osadami, które w dużej części zachowały jeszcze swą odrębność językową. W pobliżu i naokoło są cztery miejscowości tzw. szwabskie, słyszy się tam dialekt podobny nieco do wiedeńskiego. Lecz młodzież przeważnie chętniej mówi po węgiersku, czasem nawet nie zna niemieckiego. O samym Văcu i jego targach pisaliśmy powyżej. Myślałby ktoś, że poruszając się ku północy w komitacie Nógrád, będziemy już spotykać przeważnie słowiański element. Na północ od Nosala i w kierunku gór Börzsönyi, zaraz obok słowiańskiej wsi spotykamy wsie rdzennie madziarskie jak Szokolya, a w otoczeniu słowiańskim liczne wsie niemieckie. Mozaika narodowościowa sięga i na prawy brzeg Dunaju. Poprzez góry Pilis osady niemieckie sięgają aż do Budy i wcale nierzadkie są słowiańskie osiedla.

Tutaj miejsce wspomnieć o wielkiej osobliwości na skraju gór Pilis, na prawym brzegu „małego Dunaju”. Jest to starożytne miasteczko Szentendre, relikwyt wysterczający niejako z przeszłości w teraźniejszość. Jest on regionem swego rodzaju, nie w sensie przestrzennym lecz niejako czasowym. Jest ostatnią zastygłą falą tej przeszłości, która odpłynęła. W każdym razie może być wskazówką pomocną dla wyimaginowania obrazu przeszłości. Szentendre było osiedlem serbskim. Po wojnie ostatniej pozostała jeszcze reszta ludności serbskiej w większości optowała za Serbią i opuściła stare miasto. Już sam dojazd małym Dunajem odkrywa na miasto widok zachwycający. Ukazują się jedna obok drugiej kopuły, wieże, kręte uliczki, przebijające się przez szeregi

domów jak tunele, ciekawe perspektywy domków, ustawionych dekoracyjnie w tarasach jeden nad drugim. Istne cacko prawosławno-adriatyckie. Nie dziwota, że jak słyszałem, w nowszych czasach osiedliła się tu grupa malarzy, coś jakby bractwo malarzkie. Niestety wiele tu jest zadań nie tylko dla malarza, lecz i dla konserwatora. Zapewne stadium to przejściowe po opuszczeniu miasteczka przez tę część ludności, która je wypiastrowała. W dawnej chwili jednak dużo tu zaniedbania, opuszczenia i nawet ruin, co szczególnie odbija od schludności okolicznych miasteczek i wsi. Niejedna ze starych świątyń prawosławnych jest zaniedbana, niejedna zaryglowana, zabita deskami. Niektóre budowle już odnowiono i podobno zamierzone są dalsze prace konserwacyjne. W środku miniaturowego „ryнку”, który uchodzi za najmniejszy na Węgrzech, w otoczeniu starych domów i uliczek o bardzo indywidualnej fizjonomii, a w pobliżu istniejącej jeszcze serbskiej restauracji, wita nas miła kolumienka. Napis na kolumience w języku starocerkiewnym głosi, że: *sodruzestwo kupieckowskoje swiatio-andrejewskoje* w roku 1763 wystawiło, w latach 1836 i 1901 odnowiło ten pomniczek. W mieście liczne uliczki strome, ciasne, kręte i wprost zygzakowate, portyki, bramy, framugi, domy wzniesione amfiteatralnie, wysokie ganeczki i galeryjki na murach, ściany odsłonięte niezabudowane, czasem owinięte pnączami i przerażająco małe i zagracone podwórka. Niejedno z tego przypomina budownictwo dalmatyńskie. Na ścianach kościołów, na płytach podwórców i podłogach kościołów liczne i długie napisy w cerkiewno-słowiańskim języku, sławiące pamięć umarłych, których tam pochowano. Z treści napisu można wnioskować, że społeczeństwo współczesne im było bogobojne, patriarchalne, nieco surowe. Zauważyłem też na ścianie kościoła blisko rynku podobny napis w języku greckim ku pamięci kupca, który przybył tu z Grecji. Z licznych kościołów, ze wspomnianych tablic, z niektórych budowli można wnosić, że społeczeństwo kupieckie uważało za swój obowiązek uświetniać nimi miasto i że mogło sobie na to pozwolić. Bliskość domów, ciasne ulice, tajemnicze skrytki, nastrój religijnych praktyk bijący z każdego kąta pozostawia wrażenie, że Szentendre było tworem i siedzibą jakiegoś społeczeństwa o cechach spóźnionego średniowiecza. Byłoby chwalebne, jeśliby bractwo malarzy węgierskich, które jest niejako spadkobiercą *swiatioandrejewskiego sodruzestwa* otoczyło swą opieką Szentendre celem dalszej konserwacji. Przychodzi też na myśl, że bractwo takie mogłoby rozszerzyć swą działalność i swe studia malarskie w tym sensie, jak omówiliśmy powyżej.

Jak rzekliśmy, Szentendre to jakby odrębny relikwiarz dawności,

jakby region tego, co już nie żyje. Jeśli chodzi o teraźniejszość to mimo wielką różnorodność szczepów nad średnim Dunajem, nie widzi się tu prawie regionalizmu żywego, przejawiającego się czy to w produkcji przedmiotów kultury materialnej, swojej, nie fabrycznej, czy choćby w strojach, czy obyczajach. Trzeba by się oddalić o jakie 15-20 km. od Dunaju szczególnie w kierunku granicy słowackiej, aby znaleźć coś podobnego. W niektórych okolicach musiałoby się poczekać na jakąś świąteczną uroczystość, na jakieś *bucsu* (odpust) aby zobaczyć stroje i obyczaje odrębne. W tych wypadkach gdzieś, np. w kierunku Csota albo Léva, niemal każda wieś ma stroje inne. Przeważnie zachowały się regionalne ubiory kobiece, a niektóre z nich to jakiejś fantastyczne relikty smaku, jak np. liczne owocowe spódniczki z falbankami, jak u baletnic, z obniżonym i obcisłym stanem, z pięknie lakierowanymi złotymi butami z harmonijką i delikatnie haftowanymi czepkami. Wytwórczości własnej chyba tu niewiele, ale ciekawe, że uparcie zachowuje się, przynajmniej od święta, odrębny smak, który zmienia postacie a nawet ruchy kobiet w coś teatralnego, czasem baśniowego. Budownictwa odrębnego i innego niż w innych okolicach tu nie zauważyłem. Ogólnie mówiąc, to co regionalne pozostaje już poza ściślejszym zasięgiem Dunaju, a można w nim zauważyć wpływy i naloty północy. Średni Dunaj bowiem to jakby rozszerzony Budapeszt i rzec można, że Budapeszt — stolica Węgier — to skoncentrowany Dunaj.

U wybitnego poety, którego spotkałem nad Dunajem, znalazłem zrozumienie i uświadomienie sobie czym jest węgierstwo. Był on między innymi zdania, że Węgier świadomy powołania swego kraju powinien znać któryś z języków słowiańskich, aby zrozumieć położenie Węgier, aby pojąć i odczuć jakie elementy szczepowe i językowe weszły w skład węgierstwa. Te rozmowy nad Dunajem pozostały mi w pamięci. Wydały mi się znamienne, gdyż właśnie Dunaj zaprasza do swobodnego łączenia, do takiej czy innej federacji. Nad Dunajem przypomina się cała twórczość dziejowa składania czy łączenia, tutaj można dośłyszeć jej wezwanie.

W ostatnich latach, jeśli sędzić po najbardziej poczytnej i nadającej ton publicystyce, w określeniu narodu uwydatniono nadmiernie siły grawitacyjne: ciężące siły przeszłości jak krew, wspólne dzieje, a co najmniej takie czynniki jak formowanie przez ziemię, przez język. I co najmniej za mało wyraźnie podkreślano, że przeszłość żyjącego narodu nie jest obrazem zamkniętym, że zawiera także próby i wzywa — gdy ma do kogo mówić — do ponownego świadomego podjęcia tych prób. Nad Dunajem

warto przypomnieć sobie określenie Renana — nazwał on naród, a raczej ideę narodową *un plebiscite de tous les jours*, (plebiscytem każdego dnia).

Jeśliby naród opierał się wyłącznie na przeszłości zamkniętej i poprzestał na tym istnieniu, na rdzeniu niejako, a nie troszczył się o mózg, jeśliby ograniczał się tylko do samych fatalności i więzów i jeśliby prawdą było, że to tylko jest narodem, nie byłoby dziwne, gdyby wśród wielu narodów siły młode, aktywne, trzeźwe, związane z zajęciami i postawami nowymi, odwróciły się od „narodu” tak pojętego. Jeśliby naród nie rodził się wciąż na nowo i wykluczał moment swobodnego i świadomego akcesu, przestanie być grupą żywą. Mogłoby się zdarzyć, że w takim zbiorowisku raczej siły „nienarodowe” nie do tej postaci należące, będą czynne i żywe.

Nie wiadomo zresztą co będzie. Bo drugą ewentualnością jest, że w narodach grupujących się wokół centrum, którym jest Dunaj, zwyciężą jednostronne kierunki fatalistyczne. Odrębności narodowe i swoiste cechy szczepowe, zamiast by miały przez wspólnotę i wymianę kontynuować i rozwijać to bogactwo Europy, którego — poza Helladą — nic nie przewyższyło, zamiast dać dopływy świeże i tony nowe, będą nadużyte do tego, że jeżdżąc po utartych i wyświechtanych koleinach unisono zgodzą się w jednym: w nienawiści i w pretensjach. Tak rozproszkują się a może się nawet rozszarpią wzajemnie. Jeśli im na to pozwolą mocniejsi, jeśli ich zawczasu nie zatopią w „jedności” wymuszonej i nie zmuszą ich, by siedzieli cicho jak przysłowio-wa mysz pod miotłą.

Nie tak dawno pewien sceptyczny Amerykanin napisał o federalizmie środkowo-europejskim:

„Prawdą jest, że kto włada trójkątem między Gdańskiem. ujściem Dunaju a Triestem, ten włada Europą. Ale ten kto potrafi wprowadzić pokój i wspólnotę oraz zdoła położyć kres sporam granicznym na tym obszarze — ten chyba sprowadzi królestwo niebieskie na ziemię”. Niejednokrotnie bierzemy Amerykanom za złe taką rzekomą łatwiznę w osądzeniu nas. Ale miejmy na uwadze, że pamiętają oni swoją własną przeszłość i to niedawną. A była ona przykładem powstania i narastania narodu przez wybór. Zbyt łatwo zapominamy jakie przestrzenie i jakie przeszkody naturalne, a zresztą i odrębności językowe dzieliły państwa, które dobrowolnie weszły w skład Stanów Zjednoczonych. I jakie wysiłki sekundowały temu zjednoczeniu. Wybór był zresztą podwójny. Polegał nie tylko na tym, że państwa się zmieszały, ale że i rzesze Europejczyków w ciągu całego wieku „wybierały” Amerykę. Powiada Emerson: po latach

siedemdziesiątych wieku XIX przesiąkało przez sito Atlantyku to, co było najbardziej amerykańskiego w Europie, co kochało Amerykę. A zatem to co ją wybrało.

Lecz przecież mogliśmy i my wymagać od myślących ludzi z drugiej strony oceanu, by zrozumieli jak obmierznać może współczucie czy wyrozumiałość, poza którymi ukrywa się lekceważenie i zupełna nieznajomość lub brak organów poznawczych. Jakie sto milionów ludzi, należących do małych i średnich narodów w Środkowej Europie, posiada co najmniej tyle skarbów twórczości duchowej, a może nawet tyle elementów dla głęboko zakorzonej wspólnoty co Ameryka. Powiadam: *mielibyśmy* prawo... Gdybyśmy potrafili ich przekonać, że nie przeważa u nas uparta wola by pozostać małym i aby nie rozszerzyć dusz i umysłów, gdyby im się wciąż nie zdawało, że wielkość staramy się uzyskać jedynie przez nadymanie się, to jest że chcemy stać się wielkimi przez to, że pozostaniemy małymi. Gdyby —

Czy zrodzi się kiedyś coś nowego, szerszego i trwałego z wyboru i z decyzji nad Dunajem? I w związku z tym, nad Wisłą, nad Dniestrem, nad Prutem? Pytanie Dunaju jest może jeszcze radykalniejsze. Takie prawie jakie napisał mi niedawno jeden stary przyjaciel: czy wszyscy idąc razem będą ocaleni? czy w rozsypce za porządkiem zginą, każdy z osobna?

Należy cenić i słuchać dobrych, trzeźwych a skromnych gospodarzy, gospodarzy swego kraju, gospodarzy miasta lub gminy, czy choćby tylko swego obojścia, którzy koncentrują się na swoim zadaniu. A nie należy sądzić, że gospodarzami takimi są „realiści” polityczni tego pokroju, iż nie troszczą się o pożar w sąsiedniej zagrodzie. O ile są tacy, co przechytrzają by utrzymać tylko swoje a sąsiadowi podłożyć ogień — to nigdy nie byli tak śmieszni jak dziś. Wydaje się, że o ile chcą myśleć o sobie wyłącznie — przyspieszają upadek swej grupy. To mogłoby wywołać odpowiedź „realisty”: „a któż jest śmieszniejszy w takiej chwili jak optymiści federalistyczni i inni entuzjaści”? Możliwe, że zaszło to tak daleko. Że śmieszni są jedni i drudzy. Więc — stary Dunaj ma czas.

Mogłoby to wzbudzić zastrzeżenie, lub zdziwienie, że mówimy o Dunaju łącznie z postawą świadomego wyboru. Przyzwyczajono przecież poniekąd czytelnika, że gdy mówi się o „geopolityce” nasuwa się zaraz jeszcze jedna konieczność i fatalizm: „dola narodu” i jego los. Z tego przecie jak i z niezbyt właściwego zrozumienia badań wielkiego Frobeniusa zrodziło się coś, co kiedyś nazwałem monadologią kulturalną, względnie narodową. Frobenius wskazuje, że rzetelna kultura wymaga zapatrze-

nia się w swoją gwiazdę sterowniczą i przejęcia się swym regulatorem wychowawczym. Używając wyrażenia helleńskiego, czynnikowi temu Frobenius dał nazwę *pajdeuma*. Zasadniczo więc nie można, żyjąc pełnie, należeć do dwu różnych kultur. Lecz można przecież poznawać i rozumieć obce i odległe kultury przez hamowanie swojej postawy i przez bezosobistą sympatię dla postawy życiowej, którą się obserwuje. Dowodem tego jest sam Frobenius. Poza tym przynależność do Europy i jej kultury zawiera właśnie moment swobodnego wyboru i nie wytwarza w swym wnętrzu, w zdrowych czasach przynajmniej, takich „monad”, które by się przed sobą wzajemnie zamykały lub wykluczały. To co było odrębnego w „podświadomości kulturalnej” — w kulturach ludowych — asymilowało się i spajało się ze świadomością ogólną. Praktycznie biorąc jedną z takich prób dalszego jeszcze rozszerzenia i asymilacji jest sam Frobenius. „Monadologowie” kulturalni i polityczni postawili zasadniczo sprawę tak, że idąc za ich wskazówkami, niedługo każdy szczep, i każdy ludek górski w Europie, zdecyduje, że nikt go nie może zrozumieć, że musi się zamknąć, by być wiernym swej ziemi i przez to ulegać tylko swojej „doli”. A przecież koncepcja monady to nic innego jak uduchowanie atomu. Atomy zaś jak wiadomo tworzą trwałe związki i same są związkami. Niepodległość izolacyjna, zdążająca ku rozproszkowaniu wbrew i przeciw kulturze europejskiej, która jest przecież podstawą idei niepodległości — to frazes lub parawan dla cech i postaci, o których nie pora tu dziś mówić.

Nie należy wszakże sprzeczać się o słowa. Gdyby się ktoś upierał przy terminologii, można by powiedzieć, że taki już „los” tego, który siedzi tam nad Dunajem, a raczej tego, który zrozumiał możliwości Dunaju — i doła tego taka — iż wybiera i myśli o wyborze.

W tym miejscu należałoby się właśnie raczej odgrodzić od pewnego irracjonalizmu, który ważne zdobycze filozoficznej myśli i wiedzy, ograniczające racjonalne zdolności i czynności człowieka, a raczej korygujące ich prostolinijność, nie zarozumiałość, wykorzystał *ad usum delphini*. Z braku miejsca odłożmy to na później.

Tymczasem na zakończenie należałoby zaapelować do wyrozumiałości czytelnika, odkrywając lub sumując intencje niniejszej próby. Jak wynika z założenia (w poprzednim studium o Polu Bobrowym) prowadzić miał nas przede wszystkim wzrok. Na podobieństwo tego jak prowadzą te sztuki, które są nauczycielkami i przewodniczkami w świecie widzialnym. A za tym dopiero szły refleksje i pytania. Toteż w pewnym sensie stu-

dium takie byłoby lepsze, gdyby zdołało wyczytać jeszcze więcej z krajobrazu, jeszcze mniej z książek — o ile to dziś jest w ogóle możliwe.

Drugą intencją — mimo że próba nasza jest raczej nikła i amatorska — było zapoczątkowanie takich zdobyczy, przy których nikt nie traci. Na miejsce propagandy a nawet w przeciwieństwie do propagandy w stosunkach z przyjaciółmi i sąsiadami (przynajmniej z tymi, którzy nie zaprzeczają naszego istnienia), czymś ważniejszym niż zachwalanie swego jest poznanie i zrozumienie obcego. Tak aby zyskać dziedziny i tematy wspólne, o ile do wspólnoty dążymy. Niektóre części krainy węgierskiej nie są już nam obce, Jest ona nie tylko wasza, lecz „nasza” wspólna. To samo może nastąpić w dziedzinie pracy i twórczości. Wspólne zainteresowania, możliwości dyskusji dadzą wyraz doświadczeniom zbliżającym i zespalającym. Nie będą to już sezonowe nowinki, ani tym mniej wybryki snobistycznej ksenomanii, po której zwyczajnie jako odruch konieczny zjawia się ksenofobia parafialna a zawzięta. Jasne jest, że trzeba przy tym niemało wiedzy nabyć, że należy nie tylko wystrzegać się pochopnych sądów i ignorancji, lecz także zarówno niedelikatności jako też pochlebstwa.

Lecz możliwe jeszcze, że na tej drodze, jak gdyby oddalając się od siebie, możemy odkryć coś ważnego dla siebie samych. W jednym z mniej znanych dialogów politycznych pt. „Menexenos” Plato przez usta Sokratesa zwraca uwagę, że nie sztuka to palnąć mówkę Ateńczykowi do Ateńczyków, że zatem trudno jest powiedzieć coś naprawdę dobrego swojemu do swoich. Najłatwiej bowiem jest poruszać się po koleinach schlebiana swoim. A co najgorsze, to schlebianie takie nierzadko połączone bywa z dobrym sumieniem, bo uchodzi za patriotyzm. Plato wypowiada to z okazji mów ku czci poległych. A tu przecie więcej jeszcze — a warto to dziś przypomnieć — obowiązuje umiar i delikatność i schlebianie jeszcze mniej przystoi. Pochlebianie zaś obcym właściwie bardzo łatwo rozgryźć i zdemaskować. Odśloni się natychmiast jako pochlebstwo grube, interesowne lub jako mdły konwenans. Stoi poniżej wszelkiej kwalifikacji. A no więc, Ateńczyku, powiedz — bez pochlebstw coś dobrego, prawdziwego i ujmującego Peloponezyjczykom. To potem i dla Ateńczyków coś stosownego i prawdziwego odnajdziesz. Niedawno, już tu na Węgrzech, w odezvaniach pewnego szanowanego i kwalifikowanego nauczyciela-polonisty ujawniło się prawie rozczarowanie do literatury ojczystej, jakby jakiś żal do niej. Wybrnął on w ten sposób, że przeciwstawił myślom i literaturze — czyny. Nie wiem czy Węgrom znany jest taki dy-

lemat. I czy oni też cierpią z powodu utartych szlaków i kolein. U nas ten konflikt nie nowy. Przed wojną zde gustowanie wobec pewnego kręgu — nie tyle idei co haseł — przejawiało się jako tak zwane odbrazowanie. Niezawsze było udane. Lecz pokazało się w końcu, że nie literaturę i Mickiewicza i ich idee należy odbrazować, lecz uczuciowie liczmany, które powołują się na poezję lub popularne pochlebstwa, które nadużywają słów Mickiewicza. To a nie co innego jest owym tandetnym brązem, jak to poznał nieco później tragiczny prawie, w walce z wiatrakami, heros odbrazowania Boy-Zeleński w jednym z ostatnich artykułów pisanych już za czasów okupacji. Możliwe, że wszczęcie wymiany z obcymi na wielu polach, że tematy interesujące obie strony, będące przy tym wyrazem dążenia do wspólnoty, rozszerzając nasze horyzonty uwolnią nas od stereotypowej gwary i patyny, a dając nowe doświadczenia każą nam przemawiać językiem prostym, ludzkim, szczerym. Zdaję sobie sprawę, że o tym zagadnieniu można by powiedzieć niejedno i śmiaiej i konkretniej.

Gdybym miał dzisiaj lub jutro pożegnać Dunaj, przypomniabym sobie raz jeszcze główny motyw, który podświadomie snuł się za mną w czasie przechadzek i jazd statkiem. Uświadomiłem go sobie właściwie dopiero, gdy pomyślałem o przyszłości, o tych co po nas tu przyjdą, o młodych. Wspomniałem już, że perspektywa i dal Dunaju przypomina wrażenie, jakie odnosi się z obrazów Breughel'a. Lecz Breughel używa swej dali dla celów różnych, czasem dla uwydatnienia, że jakaś skoncentrowana, intymna scena w ustroniu jest oddalona od świata, — jak na obrazie w muzeum budapeszteńskim, przedstawiającym kazanie św. Jana Chrzciciela. Czasem dla pokazania bezkresnego w swym ogromie świata. Ogromie możliwości, a zatem i ogromie obojętności — jak na obrazie „Nawrócenie św. Pawła” (w muzeum wiedeńskim). Czasem dal służy dla uwolnienia się z ciasnoty tego, co dzieje się na pierwszym planie. Dal Dunajowej równiny wrywa się z bramy gór, co rzekę przejściowo ścieśniły, aby tym swobodniej wylecieć w nieskończoność. To dal rozszerzająca serca. Przypomina wędrówkę młodzieńczą o poranku wiosennym. Kiedy szlaki przed nadzieją nie zabarykadowane żadną zaporą. Nawet nie zaćmione żadną mgłą, żadnym rozczarowaniem. Jakżeż patrzemy dziś w tę przestrzeń, my pokolenia tak pokaleczone rozczarowaniami? Tak już ugodowe wobec rozczarowań, do samej ziemi przypadłe. Wgrzebane w nią prawie. Niemal według słów poety — obecne na takiej wieczery, na której nie my spożywamy, lecz nas spożywają — robaki. Nie, by brakło współczesnym śmiałości do czynów, zwłaszcza

czy jeśli porównać jak brak jest śmiałości myśli co do celów tych czynów.

Czy znajdą się jeszcze tacy, którzy wiosennie spojrzą w dal, w ten wrywający się z więzów lot przestrzeni dunajowej. I rzekną sobie: To nasz krajobraz, to wezwanie na jakie czekamy, to nie ma wskazówka.

Nógrad-Verőce 1943

Drukowane w „Tygodniku Polskim” w Budapeszcie, nr 14-19, w październiku-listopadzie 1943.

ILIADA

*Pamięci Zachariasza Dembicera, nauczyciela greki
w I. gimnazjum kołomyjskim.*

Przekłady Homera podejmują od wieków, a częściowo ziszczają cud komunikacji, utrzymując płomień pochodni podawanej z rąk do rąk. To wędrówka Homera poprzez medium narodów, języków i kultur, w spadku wędrówek samego Homera, homezydów, rapsodów i wędrówki manuskryptów. Ten cud zapala się oczywiście od centralnego cudu, jakim jest poezja homerycka, a ziszcza się w miarę bratania się z nią, jak gdyby зараżała umysłowość i język tłumaczy i czytelników przekładu. Nie dziwota, że po tylu wiekach analitycy i krytycy, ale także pedanci i mądrze, w miarę oddalenia się od Homera w przestrzeni i w czasie, jak gdyby broniąc się przed tym uczuciem cudu, zaprzeczyli istnieniu samego Homera. Tu warto przypomnieć, że ze starożytnych krytyków wielu szkół, różniących się zresztą między sobą, nikt nie ośmielił się wątpić o tym istnieniu. Lecz należy także stwierdzić po dwóch wiekach niewiary w osobę Homera, że zwalanie powstania poematu Homera na barki „ludu”, na bractwa aoidów i rapsodów lub na komisję redakcyjną równałoby się przyjęciu niemniej cudownego, a ponadto cudaczego cudu.

Odmieniając powiedzenie polskiego poety, możemy powiedzieć o Homerze, że cierpiał za oba wrogie sobie narody, których walka miała przed sobą alternatywę zagłady jednego albo drugiego. Ale jeszcze więcej, że wchłaniał pełną piersią życie wielu narodów, wielu tysięcy i tradycyj przed nim. Czerpał

zarówno z wielkich rzek i nurtów kultury, jakoteż z mniejszych strumieni i strug, a nawet rzec można, że źródeł zacisznych i ustronnych. Zgarniając tak ich życie, ich formy pracy i wojny, formy wierzeń, modlitw i kultów, zgarniał równocześnie ich umieranie, sumując i skarbiąc niezliczone iskry dla przyszłych czasów. Umieranie nie tylko niezliczonych bohaterów i ofiar, lecz także umieranie i śmierć ostateczną miast, narodów i państw. Umieranie tak bujne, jakby ręka szczodrego i rozrzutnego boga, jakby życie samo dawało w postaciach śmierci jeszcze jedną postać życia, oceanu, co wzburzony przelewa się nieustannie przez własne brzegi.

Może nie bez słuszności mówi się, że Homer to tylko pseudonim, a raczej kryptonim, użyzony przez człowieka właściwemu autorowi. Bo właściwym autorem „Iliady” był sam bóg Apollo, bóg liry i łuku, twórca i niszczyciel, bóg który igra światem według powiedzenia Heraklita, jak dziecko igra zabawkami i grami. Taki też obraz pozostawił nam sam Homer, jak Apollo jednym kopnięciem wywraca wał Achajów, niby bawiące się dziecko. I za ten „pseudonim” bóstwo umiłowało poetę, wynagrodziło go po bosku. Jak mówi sam Homer, dało śpiewakowi to co dobre i to co złe, pozbawiło go oczu, a dało mu w darze pieśń.

Poprzez Homera przejęła tysiącletnie tradycje Grecja, przez pośrednictwo Grecji wiele następnych wieków aż do naszych czasów. Bo nie odwracając się od zagadek homeryckich, przejęliśmy odeń klucz do dociekań coraz bardziej wnikliwych na polach archeologii, lingwistyki, dziejów kultury i dziejów religii. Szczególnie od stu lat, a zapewne jeszcze intensywniej od lat pięćdziesięciu, jesteśmy świadkami, że tam gdzie dotrą łopaty i czekany do sedna pamiątek zakrytych i zachowanych przez ziemię, tam przez odczytywanie niezliczonych napisów w wielu językach już nieistniejących, a także przez odsłanianie postaci odległej przeszłości, w takich zabytkach jak Mykeny albo pałac Knosos na Krecie, porównawcza lingwistyka i archeologia potwierdzają nam nieustannie dokumentarne świadectwa Homera. Nie będzie przesadą powiedzieć, że w ten sposób ziszczają się powoli zamierzenia Homera i jego zapowiedź, że to co wie i czuje, chce przekazać przyszłości: „Esomenojsi pithestai”, tj. aby dowiedzieli się i przyswoili sobie ci z przyszłości. Bo przecież król Feaków, nazwany przez Homera Alkinoosem czyli „siłą myśli”, tak pociesza Odysa, aby nie płakał nad zgubą Ilionu i nad zagładą Achajów: „Przecież to wszystko sprawili bogowie, oni to utkali zgubę ludziom *na to*, aby była pieśń dla przyszłych”.

Niewątpliwa religijność Homera wyładowała się w kierunku przyszłości ludzkiej, podążając ku tym, którzy w przyszłości odezwą się na jego apel, którzy odczują i pomyślą wraz z poetą i tymi, którzy mówią przez jego usta, tym bardziej, że nadzieja Homera na zaświat jest słaba i zaledwie stąpa po omacku i to nawet w Odysei, poemacie bądź co bądź późniejszym od „Iliady”. Tęsknota Homera idzie śmiało w kierunku tego, co my nazywamy koncepcją ludzkości. Tę heroiczną wiarę znajdujemy u niego niewątpliwie. Wydaje się nawet, jak gdyby Homer rzekł się, aby uczczono jego samego, jak gdyby nie należał szczególnie, by wierzono w jego istnienie. Dla przyszłości ludzkiej pozostawia to jedno: swoje teksty. *To* jego testament i jego apel. Teksty rozstrzygają o zagadnieniach homeryckich i teksty dają nam także podstawę dla oceny przekładów.

Nieodrodna córka homeryckiej „Iliady”, tragiczna filozofia Heraklita z Efezu, potomka zdobywców jońskich Azji i królów-kapłanów, całkiem wyraźnie zaświadcza, a nawet rozwija homerycką koncepcję ludzkości. Według Heraklita człowiek, który chce pozostać przy swoich osobistych sprawach i prywatnych mniemaniach, który myśli dla siebie tylko, a nie dąży do wspólnoty i nie osiąga jej, pozostaje na zawsze w sferze snu. Kto postanowił podążyć za prawem światowym, zwanym *Logos*, podążyć za komunikacją czyli za wspólnotą, jednoznaczną mową i myślą, ten musi wyjść z dziedziny snu. Co więcej, postępując tak, winien szukać wspólnoty z przyszłością. A cóż jest bardziej niezawodnym narzędziem tej wspólnoty? Przyjęcie wspólnych wartości. Naczelną wartością jest homerycka sława szlachetna, czyli *kleos esthlon*, a jak filozof z Efezu w jednym ze swych fragmentów rozszerza to pojęcie: „sława wiecznie płynąca” — *kleos aenaon*. I to jest to, mówi w innym fragmencie Heraklit, co wybierają ze wszystkich innych rzeczy najlepsi tylko — sławę wśród śmiertelnych. W większości bowiem ludzie są podli. Przytoczmy jeszcze jeden fragment Heraklita wyrażony słownikiem Homera: „Tych, którzy zabici są przez Aresa czężą bogowie i ludzie, a większą śmierć oczekuje większa nagroda. Bo ludzie winni iść za tym, co wspólne i ogólne, gdyż wszystkie prawa ludzkie żywią się tym jednym — boskim”.

Nieco bardziej spopularyzowana opinia o Heraklicie przedstawia go czasem jako krańcowego relatywistę, tak jak nadużywali go niektórzy sofiści dla swych pseudologicznych fechtunków. Lecz w głównej etycznej decyzji Heraklit jest spadkobiercą Homera, nawet prorokiem tego spadku. Jego nieliczne fragmenty nabierają pełnego znaczenia, gdy się je czyta na tle „Iliady”.

Wskazując na taką postawę w kierunku przyszłości, nie zapominamy o dwóch kardynalnych składnikach poezji Homera, jakby się zdawało wprost przeciwnych, bo sięgających w zamierzoną przeszłość. Poza treścią mitycznych tradycji, tymi składnikami są jego język i heksametr, o ile w ogóle metrum Homera da się oddzielić od jego języka. Język Homera ma bezsprzecznie tendencję archaizującą, rzutuje daleko wstecz w przeszłość mykeńską i w przeszłość wojny trojańskiej. Lecz nie można tego dostatecznie podkreślać, że jest to język sztuczny, że nigdy nim nikt nie mówił, a ponadto, że głównym regulatorem słów i całej gramatyki homeryckiej jest heksametr. To znaczy, że włącza do swego tekstu te osobliwe leksykalne i gramatyczne formy przeważnie jońskie i inne, dialektowe, które bez trudności wchodzą w ramy metrum zupełnie sztucznego, bo *obcego* charakterowi starożytnego języka greckiego. Heksametr jest metrum bardzo starożytnym i to religijnym, pochodzącym jak wiemy z trzech świątyń: z Dzeusowej świątyni w Dodonie i dwóch świątyń Apollina tj. z Delos i z Pytho — (stara nazwa Delf). Stanowił on rytm dla wypowiedzi wyroczni i dla hymnów religijnych. Jedno ze starych znaczeń słowa „hymnos” odpowiada naszemu słowu „skład” lub „rama”¹. Starożytni przypisywali stworzenie heksametru półmitycznemu śpiewakowi Olenowi, pierwszemu wieszczowi Apollina z Delf (albo z Delos), rzekomo pochodzenia azjatyckiego, tj. likejskiego. Nowsze dociekania godzą się w tym, że heksametr był pochodzenia obcego, że wraz z wędrownymi wierzeniami i recepcją kultów obcych, został nałożony sztucznie na dopasowane doń treści językowe greckie, i że utrwalił się dzięki namaszczeniu religijnemu. Na pewno nie był rytmem ludowym, natomiast udoskonalił się dzięki długiemu kultywowaniu przez zawodowych thespiodów, natchnionych przez bóstwo wieszczów, którzy w miejscach wyroczni przepowiadali przyszłość i dolę licznych przybywającym tam pielgrzymom. Heksametr nie był więc mimo wszystko rytmem narodowym, tym mniej rytmem mody literackiej. Był związany ściśle z poważnym rodzajem poezji tj. z hymnami, epiką i dydaktyką, i w ciągu wieków nikt nie śmiał go naruszyć. Stąd pochodziło, że był długowieczny, dotrwał do czasów poezji aleksandryjskiej, włączając poezję łacińską, a urozmaicili go poeci tej miary jak Apolonios z Rhodos (autor „Argonautyki” z III w. przed n.e.), a także łacini, by tylko wspomnieć Wergiliusza i Owidiusza. Lecz także w miejscach wyroczni przetrwał długo, jak mamy tego świadectwo we

1. Według słownika homeryckiego Adolfa Kaegi, po niemiecku: „Gefüge”.

wspomnieniach znanego rzymskiego historyka Tacyta — z końca I w. n.e. — z relacji przebiegu wróżenia w Klaros w Małej Azji, niedaleko opisanej przez Homera rzeki Kaystros. Ku zdziwieniu Tacyta, mieszkańca stolicy świata, wykwintnego literata, wieszczek w odległej prowincji po niedługim pobycie w miejscu skupienia, odpowiadał w nader udanych rytmach osobom, przybyłym do wyroczni, na ich życzenia. Można by pokusić się na powiedzenie, że w braku dogmatów w starożytnej religii heksametr spełnił rolę konserwującą i konserwatywną.

Język Homera pochodzi zdaje się stąd, że w jego epoce, ale właściwie już znacznie wcześniej, różne szczepy greckie wojennie i kolonizacyjnie nawiedzały Małą Azję, tworząc tam z czasem centra handlowe, jak Milet a później Smyrna. Szczepy te mówiły różnymi narzeczami, przyjmuje się przeto, że porozumiewały się jakąś mieszaniną narzeczy. Sprawa jest właściwie jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż znawcy mówią, że narzecze eolskie na wyspach było odmienne od elementów eolskich w poematach Homera. Krótko mówiąc Homer użył tej mieszaniny gwar jako materiału dla wyrzeźbienia wielkiego dzieła swego języka. Lecz mieszanina ta wraz z aspektem sakralnym i spojrzeniem ku przeszłości epickiej, posłużyły udostępnieniu Homera całej Grecji, publiczności znacznie szerszej niż najbliższe mu otoczenie. Jedną z pierwszych platform udostępnienia stała się Olimpia i igrzyska olimpijskie.

Nie należy zapominać, że nawet jeśli Homer *napisał* „Iliadę”, nie napisał jej dla czytelników, których było niewiele, tylko dla pamięci. Przez wieki nie czytano Homera, tylko słuchano go, a wędrowni aoidowie i rapsodowie, nawet jeśli znali pismo, uprzyśtępniali poematy Homera, czy to na dworach i zamkach rycerskich, czy po miastach na wszelakich zebraniach lub podczas uroczystości, tłumnie zebranym słuchaczom, za pomocą sugestywnych recytacji z towarzyszeniem muzyki, wygłaszanych z przejęciem i z artyzmem, które wywoływały zainteresowanie, udział, a nawet wzruszenie rzesz słuchaczy. Mimo pewną ironię, której nie szczędzono rapsodom w okresie klasycznym, Plato przedstawił tę okoliczność sugestywnie w swoim dialogu „Ion”. Jak wyraża się Sokrates, główny uczestnik dialogu, poezja epicka jest wyrazem porywu pochodzącego od bóstwa, a poeta i z kolei rapsod jest magnesem, który przyciąga żelazne pierścienie i wreszcie cały łańcuch. Podobnie, natchnienie boże poprzez pośrednictwo poety i rapsoda, ogarnia długie szeregi słuchaczy, wprawiając ich w stan natchnienia, zachwytu i porywu. W tymże dialogu sam rapsod Ion potwierdza zdanie Sokratesa, wyznając, że gdy wygłasza poezję, a Homera w szczególności, bywa wzruszony do łez, wstrząś-

nięty, niekiedy przerażony, a serce omal że pęka mu ze wzruszenia. Ten stan „magnetyczny” udziela się słuchaczom.

Nieuniknione było, że recytatorowie urozmaicili teksty i ich język dodatkami, jak to widać z językowych elementów attycznych w tekstach spisanych. Czasem coprawda nie rozumieli starych wyrażań, w szczególności starożytnych epitetów bogów i herosów. Musieli je zgadywać. Niezmiernie ważna dla dalszej penetracji i utrwalenie tekstów Homera była okoliczność, że w VI w. przed n.e. *spisano* w Atenach poematy Homera. Z kolei bądź to inne miasta poszczególne, bądź prywatni obywatele sporządzali swoim sumptem podobne kopie. Przez długi czas jednak importowany z Egiptu papyrus był wcale drogi, przeto kosztowne kopie, odpowiadające naszym książkom były mało dostępne.

W dialogu Platona pt. „Prawa”, pochodzącym z IV w. przed n.e. mamy świadectwo w rozmowie trzech starców, podążających z miasta Knosos na Krecie do grotty Dzeusa, w jakim stopniu był znany wówczas Homer. Kreteńczyk stwierdza, że jego rodacy nie wiele się nim zajmują, gdyż nie interesują się zbyt obcymi poetami. Natomiast Lacedemończyk jest zdania, że Homer zajmuje pierwsze miejsce pośród poetów swego rodzaju i jest bardzo rozpowszechniony w Lacedemonii, chociaż typ życia, który przedstawia nie jest lacedemoński (tj. dorycki), tylko przeważnie joński.

Na przemian, to ustne — długo jeszcze utrzymujące się — tradycje recytatorów, to coraz liczniejsze rękopisy, następnie komentatorzy jak sofisci, filologowie z których pierwszym był filozof z Abdery Demokritos i w dalszym ciągu krytycy tekstów, szczególnie aleksandryjscy, wreszcie gramatycy i scholaści, których imię jest legion, rozszerzali znajomość Homera, jego poezji, jego języka, aż język grecki wykroczył poza granicę Grecji. Przykładem wcale wczesnym tej penetracji i upowszechnienia był znany Krezus, król Lidii, który odnawiając świątynię Artemidy w Efezie, umieścił tam napisy greckie. Pochód poematów, poprzez łańcę, aż do udostępnienia przez wynalazek druku, poprzez liczne przekłady, stworzył Homerowi, „najmądrzejszemu ze wszystkich poetów” (jak go nazywa Plato w „Prawach”) dostęp do całej cywilizowanej ludzkości. Dość powiedzieć, że obok Nowego Testamentu „Iliada” jest znana z największej ilości źródeł. Nie można wątpić, że Homer dotrze do coraz to nowych krajów i języków. A może do nich także, jak do wszystkich innych, skierowana jest lekka aluzja Platona (w tymże dialogu „Prawa”), który za najważniejszą wskazówkę dla formownia poczucia prawnego uważa następujący dwuwiersz z „Odyssei”:

*Tak każdemu mężowi Dzeus wszechwiedzący zabiera
Cnót połowę dnia tego, gdy mu iść każe w niewolę.*

Wynikałoby stąd, że wolność jest podstawą praw i cnót.



Czym jest „Iliada”? Już starożytni mieli swoje „za” i „przeciw”, i kto wie, czy właśnie pewien odłam ich krytyki — i to dość odległy w czasie — nie odpowiada gustowi naszej epoki, utrapionej wojnami. Oto w książeczce rzekomo wcale dawnej, może z V w. przed n.e. albo i dawniejszej, którą uważa się za esencję folkloru z wysp egejskich, nazwanej po grecku *agon* czyli turniej, lecz bardziej znanej pod łacińskim tytułem „Certamen”, dowiadujemy się o pewnej ważkiej decyzji na niekorzyść Homera i „Iliady”. Książeczka ta, którą Willamowitz scharakteryzował jako *altes Volksbuch* opisuje turniej poetycki między Homerem a Hezjodem, jako autorem „Prac i Dni”. Pod koniec turnieju, który odbył się na cześć zmarłego króla Amfidamosa, wystąpili obaj poeci. Sędziami turnieju byli panowie z Chalkidy pod przewodnictwem brata zmarłego króla imieniem Panedes. Atakował Hezjod, stawiając podchwytliwe, nieraz zagadkowe i trudne pytania, a odpowiadał Homer cięto, dowcipnie i przytomnie, ciepło choć smętnie, a z tym wszystkim jak wyrocznia. Natchniony bóstwem, przejął od Dzeusa miłosierdzie wobec ludzi, a od Apollina życzliwą słabość wobec nich, o ile garną się do spraw nieuczestnych jak gry, zabawy, pieśń, słowem sztuka. Pod koniec turnieju, królewski brat wezwał obu poetów, aby wygłosili urywki swych poematów. Hezjod wyrecytował z utworu „Prace i Dnie” urywek o koszeniu i oraniu, natomiast Homer wygłosił obraz bitwy z XIII księgi „Iliady” (bój u okrętów). Zacytujmy ten urywek w nowym przekładzie Wieniewskiego:

*W gęstych już szykach natarli Trojanie. Prowadził ich Hektor,
Rwący naprzód jak głaz, co spada ze skalnej krawędzi,
Kiedy potok wezbrany gwałtowną ulewą zimową,
Złom ów podmyje i porwie, że leci we wściekłych podrzutach.
Echem łoskotu rozbrzmiewa bór, a on pędzi i pędzi
Zapamiętałe, aż runie w nizinę i wtedy dopiero
Przestanie się toczyć, choć chciałby, a już zatrzyma się w biegu.*

Gdy ogół Hellenów obecny na turnieju, zachwycony zarówno odpowiedziami Homera, jakoteż epizodem z „Iliady”, zażądał burzliwie, aby przyznać zwycięstwo Homerowi, brat królewski Panedes rozstrzygnął inaczej: włożył wieniec na głowę Hezjo-

dowi, motywując, że zwycięstwo należy się pocię, który nawołuje do rolnictwa i prac pokojowych, zamiast aby przedstawiać wojny i bitwy.

„Certamen” był widocznie znany, a zapewne przepisywany do późnej starożytności, skoro kopia jego, która dotarła do nas, pochodzi z okresu cesarza Hadriana. Ponadto odkryto dawne stosunkowo papyruse z tekstem „Certamenu”. Widocznie do dziś dnia temat jego budzi zainteresowanie specyficzne, bo znany pisarz komunistyczny Bert Brecht włączył go do swej instrukcji: „Uebungstücke für Schauspieler” (ćwiczenia dla aktorów) zawarte w Bert Brechts Versuche (zeszyt 11). Nieco dosadnie scharakteryzował „Iliadę” pacyfistyczny autor amerykański Upton Sinclair z końca pierwszej wojny, zrzucając jak gdyby cały ciężar wojowniczości naszej cywilizacji na feodałów, na tradycję rycerzy greckich i na ich piewę Homera, motywując między innymi, że za przedstawiciela ludu helleńskiego można by uważać sławetnego Thersytasa, którego tak dotkliwie skarcił jeden z feodałów, Odyseus, a którego tekst „Iliady” ośmiesza i zniesławia (II księga „Iliady”).

Nie mając zapewne trudności uczuciowych do rozstania się z owym zamierzczłym światem wojowników, bo wydaje się, że „Iliada” jest dlań raczej balastem wykształcenia niż przedmiotem duchowej więzi, Upton Sinclair w nadzwyczaj ciekawej powieści wojennej pt. „Jimmy Higgins” stawia horoskopy bardzo optymistyczne dla przyszłości. Według niego robotnicy, kierujący nowoczesnymi narzędziami wojny, mogą stać się obrońcami pokoju i staną się pogromcami wojny raz na zawsze. Lecz z taką radykalną utopią ani tęsknotą nie spotykamy się w starożytności greckiej, nawet u takich myślicieli jak Plato, który nie kładzie tamy śmiałym, nieraz zbyt śmiałym marzeniom o formowaniu przyszłości ludzkiej. Przecie Homer nierzadko wywoływał opór i krytykę radykalną, szczególnie w dziedzinie moralności, zaczynając od filozofa jońskiego Ksenofanesa, którego rzekomo wprost nazywano antyhomeryckim, bo „odkrył”, że bogowie Homera są śmiesznie antropomorficzni, a ponadto gorsi od całkiem kiepskich ludzi, poprzez Heraklita, który nazywa zresztą Homera „najmądrzejszym z Hellenów”, chociaż nie szczędzi mu tak niecierplivej nagany iż „właściwie należałoby go batami przepędzić z igrzysk”. Jednak w każdym odruchu duchowym, w całej swej filozofii i teologii sam Heraklit jest głęboko zakorzeniony w Homerze, w szczególności w „Iliadzie”. Także Plato, mimo żarty, szyderstwa, a nawet surowe poprawki stosowane do Homera, wielbi go jako ojca wszystkich helleńskich wartości. Homer sięgnął swym wpływem jeszcze o wiele dalej, w przyszłość, ku chrześcijanom,

szczególnie ku Ojcom Kościoła, a jeden z ostatnich niedawnych chrześcijańskich referentów, w swym dziele o związku mitów starożytnych z chrześcijaństwem, nazywa naszego poetę „świętym Homerem”.

Ale ostatecznie, jakież konkretne zapowiedzi czy wskazówki przekazał Homer dziedzictwu tysięcy po nim? Prawdę mówiąc możnaby wymienić zaledwie dwie, które wyrażają się w słowach *kseinos* i *aidos*. *Kseinos* oznacza obcego, z czasem gościa, a prawo gościnności, którego strzeże Dzeus-kseinos tj. opiekun gości, jest najstarszym prawnym spadkiem homeryckim, najprawdopodobniej odziedziczonym po kulturze egejskiej. I to jest jedyne konkretne prawo, które można wysnuć z Homera. Można by jeszcze powiedzieć, że gościnność w szerszym sensie tj. otwieranie się światu i ciekawość intelektualna i duchowa, taka jak jońska i ateńska, jest rozstruciem tego prawa. Jeszcze mniej określone jest słowo i pojęcie *aidos*, bo jego zakres jest pozostawiony niejasnemu uczuciu. Jest to dziedzina tak bardzo odmienna od późniejszych racjonalnych i dobrze zdefiniowanych pojęć etyki greckiej. *Aidos* można by przetłumaczyć: wstyd, takt, respekt, oględność, to co uchodzi. Dotykając regulatorów prawa i etyki Homera wtrąćmy tu jeszcze, że chociaż słowo *dikaios* (sprawiedliwy) jest dość często używane, słowo i pojęcie *dike* czyli sprawiedliwość jest późniejsze. Znajdujemy je u Heraklita, a według jego dialektyki przeciwieństw, uczucie sprawiedliwości rodzi się dopiero z oporu wobec niesprawiedliwości, wobec krzywdy i zbrodni. Jak wiadomo pojęcie *dike* było przedmiotem wielu dyskusyj i definicji sokracyjnych i platońskich. W związku z tym należy podkreślić, że regulatory moralne Homera nie posiadają tej jasności co późniejsze pojęcia, bo też zależność od bóstwa jest w oczach Homera bardziej tajemnicza, przeto nieokreślona.

Aidos przejawia się także w decyzjach najwyższego z bogów Dzeusa w stosunkach do innych bogów i do praw przyrody jak śmierć i śmiertelność ludzi. System religii starożytnej jest pluralistyczny, bo jest wyrazem poczucia niezgodnych tendencji w przyrodzie i przeciwdziałania różnych pierwiastków i żywiołów. Nie jest wszakże pozbawiony dążenia do porządku, nawet do harmonii. Taką jest rola Dzeusa, który w decydujących wypadkach jednoczy i godzi różne przeciwne sobie tendencje, a nie działa na przekór innym bogom, gdyż to „nie uchodzi”. Jako przykłady takiego *aidos* w postępowaniu Dzeusa można by przytoczyć, że nie zbawia od śmierci swoich umiłowanych herosów, takich jak jego syn Sarpedon i ofiarny obrońca ojczyzny Hektor. Nie czyni tego, gdyż jako ojcu bogów nie uchodzi mu działać przeciw temu, co jest przeznaczone, ani przeciw stanowisku większości bogów.

Lecz *aidos* prowadzi nas jeszcze dalej wstecz poza Homera, a mianowicie ku konkretnemu nie tak niejasnemu, a widocznie prastaremu znaczeniu słowa. Przechowane jest ono jednak także w „Iliadzie”, a także u Hezjoda jako słowo *aidoia*. Oznacza ono organy płciowe, części wstydlive, ale ściśle biorąc *czcigodne* części ciała ludzkiego. W tym znaczeniu zawarte jest nieokreślone poczucie tajemnicy i świętości zarówno aktu płciowego, jako też płodzenia i rodzenia. I to znaczenie prowadzi nas ku prastarym intuicjom religijnym.

Obrazów tajemniczego a świętego w swej niewinności, aktu miłości u ludzi nie pozostawił nam Homer², jakby uważał ludzi za niezdolnych, przeto niegodnych tak świętej czystości i tak nieugaszalnego płomienia. Lecz w księdze XIV „Iliady” pod tytułem jak gdyby zaszyfrowanym, „Dzeus oszukany”, spotykamy kosmiczne gody nieba i ziemi i to w ramach, których aspekt kosmiczny jest wyraźny, mimo, że sfałszowany przejściowo ciasnym ludzkim, bo użytkowym horyzontem. W rezultacie akcja jest podwójna. Hera siostra i małżonka Dzeusowa, powzięła zamiar podróży na swym rydwanie napowietrznym ponad lądy i morza w odwiedziny do swych krewnych, do głębin Oceanu, skąd wywodzi się ród bogów, do praojca Okeanosa i do pramatki Tethis, którzy ją wychowali, wypieścili w swych głębinowych pałacach. Ogłasza, że zamierza zakończyć ich waśń, pogodzić ich i przy-

2. Babiloński a raczej sumerycki epos *Gilgamesz*, z którego niejedno (ale chyba drogą okrężną) przesiąknięto do eposów greckich, wyprzedził Homera w przedstawieniu przerażającego zdziwienia, a następnie wyczerpania, bliskiego upadkowi jaki spowodował u samotnego archaicznego pasterza pierwszy akt płciowy, kulminujący w tym, że staje się on obcy swoim stadom, które w konsekwencji uciekają przed nim. Nie wchodzi tu wprawdzie w rachubę hierogamia czyli gody święte, lecz przecie stosunek z hierodulą tj. ze świętą służebnicą, po prostu sakralną prostytutką z oazowej świątyni. Jej rola jest podobna do roli Dalili w stosunku do Samsona. Jak pamiętają czytelnicy „Odysei”, także bogini Kirke, zapraszając Odysa do swego łoża usiłuje go uzależnić od siebie i poniżyć, bo tak postąpiła z jego towarzyszami, przemieniając ich w świnię. Odyseus był przygotowany na to, bo spożył ziele dane mu przez Hermesa, tak że potrawa magiczna Kyrke nie podziałała nań, a ponadto na jej uwodne zaproszenie odpowiedział groźbą miecza, przerażając boginię. Podobną scenę mamy w mście babilońskim w stosunku bohatera do bogini podziemia. Lecz mit semicki przeważnie mizogyniczny, i w tej formie wszedł do chrześcijaństwa, jest odmienny od celtyckiego i od innych europejskich, w których miłość bogini może być fatalna, lecz nie jest poniżająca, a ponadto nieraz przynosi chwałę. Prócz tego w europejskich tradycjach mitycznych jak u Celtów, oprócz bogiń i nimf występują kobiety, ale nie kusicielki, tylko królowe, matki i ciotki herosów, które wywołują głęboki respekt i cześć. Na tym polegał głęboki respekt przed świętą nagością w starożytnej Bretanii, i taka też była podstawa oporu Greków przeciw przedstawianiu bogiń nago, w okresie religijnym przed epoką klasyczną.

wrócić im dawną miłość. Równoległe do tej płaszczyzny, jest inna rzeczywistość, ludzka i ziemską. Chciałaby zakryć pomoc bogów udzieloną Achajom w ciężkiej dla nich chwili, przed wzrokiem i gniewem Dzeusa, który przebywając samotnie z daleka od innych bogów na górze Ida, snuje swe głębokie myśli, lecz widzi wszystko, co się dzieje na ziemi. Chcąc wykonać ten ziemski plan, Hera zamierza uwieść na nowo Dzeusa, aby w odurzeniu miłosnym nie wiedział co się dzieje na ziemi, ani się tym nie ciekawił. Dla wzmocnienia akcji odurzenia, wzywa bóstwo, którego imię jest Sen, by go uspiło na dłuższy czas. Jak widzimy akcja odbywa się na dwu planach, na górnym szczytowym czyli niebiańskim, i na ziemskim tj. na polach walki między Achajami a Trojanami. Mamy wrażenie, że akcja ziemską, którą poeta przedstawia jako chytrą kobietą Hery, jest jak gdyby wybiegiem, bo rzeczywiście Dzeus zapragnął swej małżonki jak nigdy dotąd. Tak mogą pragnąć i kochać chyba tylko bogowie. Z wdzięcznością, a bez cienia zakłopotania, wymieniając swe kochanki, zarówno boginie, jak i śmiertelne niewiasty, zapewnia Dzeus, że nigdy dotąd, nawet względem samej Hery, jego pragnienie nie było tak potężne ani tak gorące. A po tysiącach lat czy eonów, to pragnienie boskie, jak widzimy, nie osłabia się, tylko się wzmacnia. Cóż za świetny temat dla odkrywców i pogromców moralnych w rodzaju Ksenofanesa i dodatkowy przykład męskiej niewierności u rodzica bogów. W rzeczywistości to stary kosmiczny temat intuicji stąpającej po omacku, która boryka się z zagadkami.

Według samego tekstu, chociaż Hera chytrze przemilcza swe ziemskie zamiary, przecież przepojona jest wstydem niewieścim i za nic w świecie nie chciałaby, aby ktokolwiek z bogów ich podpatrzył. Dzeus uspokaja ją, że zakryje ich oboje chmurą, po czym tekst opowiada:

*i wziął małżonkę w ramiona,
boska zaś Ziemia pod nimi ustała świeżą murawę,
lotos zroszony, krokusy i gestych kęp hiacenty,
miękkie podłoże, na którym wysoko legli okryci
chmurą złocistą, a z niej migotliwe krople rosity.*

*Tak to na szczycie Gargaru spoczywał Rodzic bezpiecznie
zmożon miłością i snem.*

Te przykłady wskazują, że starożytnych Greków nie wychowały określone przykazania religijne ani nawet kultury. Wytchnęło ich, w ich własnym poczuciu, dobrotliwe a groźne łono świata, boginie zwane matkami, matki bogów i ludzi. Odległe echo ich

spotykamy jeszcze w postaci Artemis, której homerycki epitet *iocheira* tłumaczy się raz groźnie, a raz z wdzięcznością, tj. „cis-kająca strzały”, to znów „rozlewająca soki życiowe”. Lecz konkretne wychowanie obyczajowe zawdzięcza ludzkość grecka obcowaniu z ludźmi. Obrazem tego wychowania są oba poematy Homera. Mimo niewątpliwe tło religijne, jest to świat bardzo ludzki, na wskroś ludzki. W zmaganiu się z żywiołem i z kosmosem, nieustannie pod jego tchnieniem, a przecie ostro odeń izolowany.

Nic łatwiejszego jak cofnąć „Iliadę” w taką zamierzczałką, nawet dziką fazę, gdzie wojna była wszystkim, i odnaleźć analogię w sagach i pieśniach wojennych, w niejednej, jak to się mówi, prymitywnej cywilizacji. Lecz poddając się takiej sugestii ulegamy mimo woli pewnemu lekceważeniu wobec przeszłości, wobec „Iliady”, jak to widzieliśmy w odruchowych sądach amerykańskiego pisarza, Uptona Sinclaira. Wystarczy porównać „Iliadę” z takimi utworami wojennymi jak kronika Jozue z Biblii, albo „Bhagawadgita” z indyjskiego poematu „Mahabharatta”, aby przekonać się, że nie można wtłoczyć ponadmoralnego, ale także ponadwojennego jej bogactwa, w jakieś wspólne ramy wojenne.

Podobnie jak za naszych czasów, wojna, którą prowadzi Jozue ma pewien określony *cel*, bo należy do zakresu „ksiąg wojennych Pana Zastępów Jahwe” (według wyrażenia 25 rozdz. księgi „Numeri”). Boski wychowawca dąży do zapewnienia swemu ludowi miejsca na ziemi, także, by już w tym roku „jadł zboże z tej ziemi zamiast manny”, to jest z podbitej ziemi kanaanejskiej, o ile będzie posłuszny swemu Bogu i Panu. A wykonanie rozkazów Pana znaczy się w księdze Jozue zarówno męstwem wojowników izraelskich, jakoteż szubienicami i krzyżami, na których zawiśli królowie ziemi Kanaan. Jak pamiętamy, długo wisieli na postrach, za karę, że sprzeciwili się rozkazom Pana objawionym przez Jozuego. Również odporne miasta, doszczętnie wytępiono z całym potomstwem. Oszczędzano tych tylko, co jak nierządnicza Rahab działali na korzyść zdobywców, bez żadnych zastrzeżeń, szczerze i bez żadnej chytryści. Byłoby niekompletne, gdybyśmy nie podkreślili, że *teocentryzm* księgi Jozue, tj. przewaga Boga nad interesem narodu, przejawia się w tym, że Izraelici dotrzymywali przysięg nawet wrogom, o ile złożyli je w imię Boga. A ponadto, że mimo nieustannego zagrożenia podczas bitew i wojen wyniszczających, z głębokim lękiem unikali, aby nie zbliżyć się do arki przymierza, gdyż wszelkie jej dotknięcie byłoby świętokradztwem.

W poemacie filozoficznym „Bhagawadgita”, rycerz Arjuna, stojąc na czele swej armii, naprzeciw oddziałów nieprzyjacielskich

wzdraga się walczyć z poczucią wspólnoty z przeciwnikami, z miłosierdzia ludzkiego, nawet z solidarności, gdyż wśród przeciwników są jego krewni. Rozrywany skrupułami poddaje się im w końcu. Powiada sam sobie: „Lepiej będzie, gdy nie opierając się wcale, zostanę zabity”. Osuwa się na rydwan. Lecz filozofujący bóg Kriszna opamiętuje bohatera, ofiarę swoistego sumienia indyjskiego: „Żałujesz tych, których nie należy żałować, gdyż jako śmiertelni są skazani na zagładę i już właściwie zginęli. Działaj z obowiązku i z miłości do mnie, celem osiągnięcia światów wyższych. Spełń czyn! Ja bóg czynię i działam nieustannie. Gdybym przestał czynić zginęłyby światy”. Wojna ma sens głęboki, obowiązek czynu, zbliżenie się do boga, do światów wyższych. Po takim uspokojeniu bohater Arjuna ruszył do boju.

W „Iliadzie” wojna nie ma żadnego sensu ani celu. Przeciwnicy Achajów Trojanie nie są barbarzyńcami. Bogowie są wprawdzie, jeśli chodzi o przeszłość i pochodzenie kultów, związani z jedną lub drugą stroną walczącą, zwłaszcza, że Apollo i Artemis są bogami azjańskimi, Hera zaś i Atene — greckimi, ale religia jest wspólna, widocznie synkretyczna. Przed dwubojem Ajaksa i Hektora, który miał być decydujący, obaj modlą się do Dzeusa:

*Dzeusie rodzicu! co z Idy królujesz, przestawny, największy,
Daj Ajaksowi zwycięstwo i blaskiem sławy go otocz,
Jeśli zaś także Hektora miłujesz i masz go w swej pieczy
Ziść taką samą porówno i moc i chwałę obydwu.*

Jak słusznie mówi nasz tłumacz w przedmowie, Hektor, broniący miasta i ludu jest przedstawiony przez Homera jako najszlachetniejszy bohater, a grecki poeta Homer odnosi się do niego z równym podziwem i sympatią, jak do swoich rodaków. Wojna jest żywiołem kosmicznym, który opływa świat, podobnie jak ocean na tarczy Achillesa. Jesteśmy w mocy żywiołu. Jednak fatalizm nie jest wcale cechą helleńskiego człowieka. Człowiek przez to staje się człowiekiem, nawet herosem, gdy zawoła potężnie —: „Nie!”

Mówi się nieraz, że Grecy nie znosili bezmiaru ani nieskończoności, że ich kultura kulminuje w rozumie i że jest na wskroś racjonalna. Może nikt lepiej nie wyraził niż Plato w „Fajdro-sie” w symbolicznym obrazie zaprzęgu dwóch koni jasnego i czarnego, dlaczego Grecy szukali schronienia w rozumie i w rozsądku. A mianowicie dlatego, że groźny żywioł na granicy szału, zbyt potężnie i nieustannie ich obłęgał.

Homer pokazuje nam jak Achilles w swym gniewie sam

staje się żywiołem. Bo oto jak wyraża ten niesamowity aspekt jego przyjaciel jedyny, Patroklos:

*Bodaj to nigdy mną tak gniew nie owładnął jak tobą
Bobaterze nieszczęsny, i cóż ci będą zawdzięczać
Potomni, jeśli Argiwów nie zbawisz od zguby obrzydłej.
Nie był snąc rycerz Pelej rodzicem twoim, okrutny!
Matką nie była Tetyda. Świetliste zrodziło cię morze
Albo skalne urwiska, bo serce w tobie zaciekłe.*

Krótko mówiąc, Patroklos widzi w nim siłę przyrody, nie człowieka. Inaczej znów groźna jest modlitwa Achillesa do Dzeusa, Apollina i Ateny, aby nikt z Trojan nie uszedł zagładzie, ani nikt z Achajów, aby jedynie oni dwaj przyjaciele, sami we dwójkę zdobyli i niszczyli Troję. Jest to modlitwa o ruinę świata, ale także nadzieja na odnowienie świata, poczętego z przyjaźni jedynej na gruzach i po końcu świata. Na miejsce bogów i ludzi, my dwaj, ja i ty.

Przecie oblegany przez żywioł wody, przez wezbrane fale rzeki Skamander, gdy mu grozi utopienie, Achilles modli się do Dzeusa o wybawienie i aby nie zginął marnie jak pastuszek świniński, który zimą przekracza wezbrany potok górski. Lecz niechaj zginie na murach Troi od pocisków Apolla zabity przez Hektora, jako szlachetny z rąk szlachetnego. Przynależność do stanu rycerskich wojowników stanowi granicę Achillesa.

Nie należy zapominać, że Homer identyfikuje się ze swoim umiłowanym herosem Achillem. Oto po zgonie Patroklesa Achilles przekreśla sam siebie, swój rycerski stan jak i swój gniew. I wogóle wszelką wojnę, zwadę i spór. Modli się tak:

*Bodaj szczyła niezgoda z pomiędzy bogów i ludzi,
Z nią zaś gniew, który nawet w rozumnym rozpala szaleństwo,
Rośnie w człowieczej piersi, jak dym potężniejąc coraz to,
Lubo słodszy z początku się zda od miodowej patoki³.*

To najgłębsze westchnienie samego Homera z głębi odmetów wojny.

W nielicznych i szczątkowych fragmentach Heraklita znajdujemy zadziwiająco a ważką replikę homeryckiego ucznia, który udziela mistrzowi surowej nagany i może mu daje także coś jak wzgardliwą nauczkię. Homer, powiada Heraklit, modli się o usta-

3. Wszystkie cytaty podług nowego przekładu „Iliady” I. Wieniewskiego.

nie wojny i walki, ale nie widzi, że przez to samo modli się o zniszczenie świata, bo gdyby walka i zmaganie ustało, świat przestałby istnieć. W tych dwu powiedzeniach — Homera i Heraklita — zawarty jest jeden z największych dialogów, a nawet widowisk myślowych ludzkości. Heraklit jest wprawdzie prawnikiem zdobywców Efezu, których przodek Androkles zginął przy szturmie na Akropolis lidyjską, a pomnik jego przetrwał wieki i został odkryty ponownie przez archeologiczną misję brytyjską w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Jednak Heraklit nie w imię swoich przodków, królów-kapłanów wypowiada tak surową doktrynę, lecz jako wyznawca Logosu, światowego prawa, które kruszy wszystko, co się sprzeciwia ciągłemu przemijaniu, a przecie także w imię ciągłości Logosu. Dialog tych dwóch stanowisk, z jednej strony Achillesa czy raczej Homera trwa przez wieki. Achilles był wzorem dla największych wojowników w dziejach Europy, żeby tylko wymienić Aleksandra Macedońskiego i dalej kolejno Cezara i Karola XII. Natomiast potomkami duchowymi Heraklita są doktrynerzy i teoretycy albo teologowie wojny jak Hobbes, Hegel, De Maistre lub Marks, a choćby obserwatorzy dziejów wojen i praw wojny, jak Machiaveli i von Clausewitz. Lecz Homer, który wynurza się z żywiołu wojny, który przedstawił tyle umierań, a każde inaczej, który jak nikt, odkrył rozrzutność życia, uczy siebie i nas, otwiera szeroko oczy na widowisko kosmiczne wojny, zarówno makroskopijne, jakoteż mikroskopijne, aż do znajomości szczegółowej, bo chirurgicznej ran wojennych. Dopuszcza do głosu ważką solidarność, bo identyfikuje się z każdym cierpiącym i ginącym, podąża za tym, co umierającemu aż do ostatniej chwili jest najdroższe. I w końcu dołącza swój protest. Gdy zwycięski Achilles opętany mściwym gniewem z powodu straty Patrokla, przywiązuje do swego rydwanu zabitego obrońcę Troi Hektora, włokąc niegdyś piękną i pełną czaru głowę jego po kurzawie i po błocie, Homerowi wyrывa się okrzyk głuchej rozpacz. Jedni z bogów opuścili Hektora, drudzy dopomogli, by wpaść w zasadzkę, a trzymający wagę sprawiedliwości ojciec bogów pozwolił, że tak go sponiewierano na jego ojczyźnej ziemi. Lecz szczytem klęski i poniżenia jest, gdy wielki król, niegdyś wielki rycerz i wojownik, przychodzi do Achillesa, prosząc o wydanie zwłok syna i całuje rękę zabójcy, tego który zawział się, aby nie wydać ciała Hektora — i tak już poszarpanego dzidami achajskich wojowników — ogniowi, jak przystoi zbożnie, tylko psom i sępom. I tutaj pociesza nas Homer, ukazując że Achilles nie jest bezbożny, bo spełnia prośbę starca, zatrzymuje walkę na tak długo, aż odbędzie się pogrzeb Hektora według zwy-

czaju. W dodatku ostrzega Priama, aby go nie wyśledzili Achajowie, że znalazł się w ich obozie, bo mogliby zażądać dodatkowego okupu. Priam, który od dłuższego czasu nie jadł ani nie spał, poraz pierwszy posila się w namiocie wroga Achillesa i zasypia po raz pierwszy. W końcu daje nam Homer jeszcze jedną pociechę z rycerskiego repertuaru. Oto Priam podziwia Achillesa, że tak był do bogów podobny i wzajemnie Achilles podziwia Priama, zarówno patrząc na jego postać jak i słuchając jego słów. Tak pokrzepili się wzajemnie, spoglądając jeden na drugiego.

Niektórzy krytycy Homera mówią nam, że nie jest religijny, bo bogowie jego nie mogą budzić wdzięczności moralnej ani podziwu, ani nawet jakiego takiego uznania moralnego. Lecz jest to religia zupełnie inna od naszej. Ludzi homeryckich rozdziela od bogów przepaść nieprzebyta — śmierć. Bogowie są nieśmiertelni, ludzie nieodwołalnie śmiertelni, przeto „cnoty” bogów, jak myśl, jak wiedza przyszłości, władza nad przestrzenią i nad czasem, są całkiem odmienne niż cnoty ludzi. Gdy Diomedes najzuchwalszy z wojowników achajskich gotów już jest natrzeć na Apolla, ten opamiętuje go: „Pomyśl synu Tydeusa i ustąp, nie myśl, że możesz się równać z nieśmiertelnymi, bo to inny ród, my nieśmiertelni, a wy ziemscy”. To samo wyraża Heraklit: „Ród ludzki nie posiada ducha i myśli, a boski posiada”. Toteż Dzeus zrazu zabrania bogom brać udział w wojnie ludzi i w ten sposób podsycać ją. Żałuje on ludzi, podobnie jak koni, których los związany z najędźniejszym stworzeniem na ziemi, jakim jest człowiek. Także Apollo uważa sprawę i walki ludzkie za coś żałowanego. Powiada do Pozejdona:

*nie mógłbyś mnie mienić rozumnym,
Gdybym z tobą wojował z powodu nędznych śmiertelnych,
Którzy jak liście raz w pełni bujności życiem tryskając
Ziemi płonami się karmią, to znów marnieją i giną.*

W rezultacie Dzeus cieszy się, gdy się rozpętało prawdziwe, nie nędzne ludzkie, widowisko wojny bogów i żywiołów:

*— w piersiach ich duch w przeciwne wyrywał się strony,
Wrzawą ogromną się starli, aż ziemia szeroko buczała,
Wielkich zaś niebios krąg rozebzrzmiał do wtóru. Usłyszał
Wszystko to Dzeus, na Olimpie siedzący, i miłe w nim serce
Śmiech radości ogarnął na widok bogów rozprawy.*

Skoro zatrąciliśmy o religię homerycką, przypomnijmy sło-

wa myśliciela, który tak ostrzegał i wstrząsał niegdyś naszą generacją: „Najsilniej poruszają nas niewidzialne ręce”. Na dnie snów i od wiejącego nieustannie z gwiazd i od śmierci drżenia, rodzi się religijność długo jeszcze przed gotowymi symbolami, dogmatami i nakazami.

Na zakończenie należy dodać, że chociaż eposy homeryckie są rycerskie, a w szczególności, że są *dla* rycerzy, opierają się one na doświadczeniach ludzkości o wiele starszej niż rycerstwo. Szczególnie godne uwagi, że zamiłowanie do przestworzy, do horyzontów, a są to horyzonty bogów, widzianych ze szczytów gór, do oglądania dalekich przestrzeni, wywodzą się z bytu i z przeżyć pasterza górskiego, do czego niejednokrotnie Homer powraca w swych porównaniach i wskazówkach.

Grenoble, czerwiec 1961

ODYSEJA

Szczególny czar Homera, czar nieuchwytny — jak gdyby lekki zapach i łaskawy powiew górskiego powietrza wiosennym południem — leży w jego niewysłowionej i niewyczerpanej dobroci. Kto wie czy istnieje druga książka tak pełna dobroci i cichej życzliwości dla wszystkiego co żyje — tak jak żyje. Nie wymaga przecież, żeby ktoś się zmienił, nie stawia mu żadnych przykazań. Podobnie jak słońce wszystkim daje światło, igrając na wodach, zieleniąc trawy, złocąc zboża, krasząc i prześwietlając owoce, ale też pozwalając plewić się bujnie temu, co nazywamy niesłusznie zielskiem. Podobnie błękit stepowy ogarnia i pieści przyjaźnie, niemal czule, cały horyzont. Serce poety bije w rytmie dobroci kosmosu i samo jest przejawem łaskawości świata i cierpliwości Tego, który stworzył i utrzymuje wszystko. Gdy zanurzamy się w Homerze, zanurzamy się w morzu światła, czujemy słońce wokół nas. I mimo woli przypomina się też naiwna i prosta modlitwa naszego górskiego ludu do słońca: „słoneczko święte! cierpisz ty nas durnych — do czasu znosisz!” Lecz pamiętajmy jednak, że dla człowieka homeryckiego, dla całego świata homeryckiego nie ma żadnych szans poza tym ziemskim życiem. Homer nie dlatego jest łaskawy iżby nie był z tego świata, lecz że nie ma w nim krzty stronniczości. Jego sprawą nie są losy jednego bohatera tylko, lecz wszystkich razem. Nie tylko najmądrzejszy z ludzi, nie tylko najdzielniejszy bohater i szlachetna dziewczyna Nauzikaia, lecz także napastniczy gachowie, a nawet zdradziecki Agistos i wiarołomna Klitemnestra — i „bogom podobny” cyklop Polifem ludożerca, a tak czuły dla swych trzód i oczywiście wszystkie zwierzęta, które zjawiają się w poematach Homera, — rzeklibyśmy zwracając się ufnie ku piewcy i

spodziewają się znaleźć u niego usprawiedliwienie swego żywota. Życie ludzkie w światopoglądzie szlachty jońskie, mimo świadomość ułomności i przemijania, chce naśladować żywot szczęśliwych i wiecznych bogów Olimpu. Zaświat, byt pośmiertny, to dziedzina mętnych cieni z dogasającą świadomością. Zatem w tym życiu człowiek, sam nie będąc wieczny, pragnie wznieść się do wyżyny i poglądu na świat wiecznych bogów. Stąd świetność świata homeryckiego, stąd też jego smutek. Stąd boskość home-rowej dobroci, nieśmiertelnego ptaka, zagnieżdżonego w sercu śmiertelnego pieśniarza.

Zatem może by z mowy i z milczenia Homera można wyłowić jakiś utajony postulat czy choćby intymną radę przyjacielską? Brzmiałaby ona może następująco: „żyjesz tylko ten raz jeden, masz tylko to jedyne życie. W słońcu, w świetle świadomości wyteż ducha na podobieństwo Słońca!” Jeśli jaka, to taka byłaby wskazówka życia wyraźnego, plastycznego i odpowiedzialnego. I że Homer jest jednak wychowawcą, — wychowawcą dyskretnym czy podświadomym, — widać z jego stosunku do mitów, do wyobrażeń Bóstwa, podobnie jak później u Platona. Powiada wprawdzie Odyseja, że serca ludzkie spragnione są bogów, ale właśnie bogów nie traktuje jednakowo. Ani „wyniszczający ludzi” Ares, duch szału wojennego, ani Afrodyte, pani szału miłosnego nie cieszą się sympatią poety, nie są dlań święci. Rzec można nawet, że dla subtelniejszego ucha są oni właśnie przez Homera nieco zdyskredytowani, akuratnie warci tych gadek, które prymitywniejsze mity o nich opowiadały. Natomiast Pallas Athene, córka głowy Zeusowej, bogini myśli i walki, opiekunka prawa, patronka kultury, nauczycielka umiejętności i sztuk, przewija się przez całą Odyseję jako bóstwo wzniosłe a jednak przystępne, jako duch niestrudzonej dzielności i ufności w zwycięstwo tego wszystkiego, co sprawiedliwe tu na tym świecie.

Lecz jakże zastanawiające to w końcu, że całą „tuświatowość” Homera, zatem w rezultacie i ważność wymaginowanego przez nas postulatu, jeśli chodzi o Odyseję, oddawna poddaje się do pewnego stopnia w wątpliwość. Oto istnieje interpretacja, która chce widzieć w całej akcji Odysei, zamaskowany realistycznym i świeckim wątkiem motyw orfickiej (późniejszej pitagorejskiej, religijnej tradycji i wiary w wędrówkę dusz, tzw. metempsychozę pokrewną znanemu obecnie indyjskiemu wierzeniu w „Karman” tj. przyczynowość etyczną w świecie. Według niej człowiek przez czyny swe i dzieła wykuwa sobie dołę po śmierci, bądź w niebiańskiej krainie elizejskiej, bądź też w następnym wcieleniu, dołę wyższą lub niższą na drabinie rozwojowej, jakbyśmy dziś rzekli, stosownie do etycznej wartości jego ży-

cia. Wkraczamy tu w mrok tajemnicy, z ufną wiarą w niezniszczalność, jak się wyrażamy, w nieśmiertelność duszy. Chociaż państwo umarłych jest właśnie w „Odysei” przedstawione jako świat cieni, bez pamięci, bez przytomności, inne szczegóły jak np. dziewięcioletni pobyt poza ojczyzną, pobyt u nimfy Kalipso, oczekiwanie wyroku bogów itd. zgadzają się wcale dobrze z naukami czy też z schematami religii orfickiej. Bo powiadają zwolennicy tej symbolicznej interpretacji: nimfa Kalipso — to „zakrywająca oczy” czyli bogini śmierci, córka „czyhającego na zgubę” olbrzyma Atlasa! „Straszliwa bogini — a nikt ani z bogów ni z ludzi jej nie odwiedza”, powiada sam Odyseusz. Na dalekiej wyspie, gdzieś na końcu świata (na „pępku morza” jak się wyraża „Odyseja”) więzi Odysa, tak właśnie jak powiedziane jest w micie orfickim o pokutnikach. Dopiero decyzja bogów nakazuje jej odesłanie Odysa do elizejskiej wyspy Scherji, do kraju umiłowanych przez bogów Feaków. Tamtędy przypląwa na tratwie Odys wyzwolony z objęć łaskawej Śmierci. Nie chce spokoju, nie chce jej łask, ryzykuje nowe przejścia, nowe zmagania, nowe walki z wrogimi mocami.

Po przebyciu tej jak gdyby czyścicowej peregrynacji, — i znów daty — jak trzydniowa walka z burzą morską, zgadzają się podobno z religijnymi wyobrażeniami orfickimi co do nieszczęśliwych trzech dni dodatkowych w każdym miesiącu, poświęconych zmarłym — dociera do wyspy. Na wyspie zasypia zaszyty w warstwę listowia. Poeta powiada: podobnie jak watra w popiele „ocalającym nasienie ognia”. Nawiąsem mówiąc i to porównanie przypomina nam porównanie hinduskie o duszy. Przyjmuje go Nauzika, piękne zjawisko świata elizejskiego. Kąpie się w „rzece niebios”, wychodzi z niej przemienionym herosem „błyszcząc pięknem i wdziękiem”. Następuje powołanie przed królową Aretę (symbol królowej szczęśliwych wysp elizejskich Persefony) wyznanie, opowieść całego życia przed królem krainy. Według wierzeń orfickich dzieje się to celem ostatecznego oczyszczenia duszy, gdyż dusza winna pić z wody wspomnień, — a nie wolno jej skosztować zapomnienia — Lethy — zanim nie zostanie wyzwolona, wzniesiona do wyżyny Herosa. Także i w buddyzmie „obudzony” wspomina swe dawne wcielenie, opowiada je. W końcu widzimy odesłanie bohatera nocą do ojczyzny, tajemnie podczas snu. Powrót króla niepoznanego i ostateczne zwycięstwo. To wszystko rzekomo zgodne z formami wierzeń orfickich.

Niemożliwe dla nas jest rozstrzygnięcie czy twórca „Odysei” świadomie czy też mimo woli ukrył ową ideę orficką poza treścią. Czy też raczej taka jest siła symbolu poety-

ckiego, że szuka tych samych dróg, którymi zdążają tęsknoty religijne, a może tylko — jak chcą inni — poeta genialnie ożywił stary temat i stary schemat dogmatyczny. W każdym razie nie wydaje się by rozważania o tej analogii należało uważać za coś zupełnie jałowego. Bo na ich tle, jeśli rozszerzymy interpretację symbolu, widzimy, że tęsknota i miłość do ukochanej ojczyzny okazuje się u bohatera tak przełożna, iż Bóstwa same wejrzały na nią, i że za ich łaską przełamał śmierć. Nawet ponowne wywyższenie oczyszczonego Herosa, (według wierzeń orfickich i pokrewnych ziszczające się w nowym wcieleniu w osobę króla, lekarza lub mędrca) następuje tutaj, na jego ziemi, na ziemi rodzinnej.



Lecz Odyseusz, jak zawsze u Homera, poety żywego symbolu, jest jeszcze czymś więcej. Jest w nim też samotność człowieka w świecie i samotność we wszechświecie, świadomego zamiaru a mimo to wołanie wielkiej przygody, zew zagadki. Po dwudziestu wiekach z górą największy poeta świata chrześcijańskiego Dante Alighieri na nowo odgadł mit Odysa, jak gdyby tchnąwszy weń własną mękę: że to symbol ludzkiej tęsknoty do odkryć, pęd ku Nieznanemu, poza granicę człowieczeństwa, poza wrota śmierci. Dante posługuje się pohomerycką już wersją o dalszych losach Odysa lecz nadaje jej nowe znaczenie.

Gdy wyrwał się w końcu od Kirki zezwierzęcającej ludzi — tak opowiada Odys dantejski w *Inferno* XXVI/120 — (w postaci kuli ognistej szeleszczącej ognistym językiem na wietrze), — nie mogła go już powstrzymać ani słodka miłość do syna, ni miłość tak zasłużona przez Penelopę, ni litość nad starym ojcem. Nie mogły zwyciężyć wewnętrznego żaru, który go pędził na nowe wędrówki ku zgłębieniu świata i tej pokusy by stać się znawcą ludzkich cnót i ludzkich błędów. Z malutką garstką towarzyszy wyrusza znów na oceany bezkresne, poza bramy słupów Herkulesa, poza które dotąd nie wychylił się żaden człek. I tam, daleko wśród odmętów morskich, zwraca się Odys do garstki wiernych towarzyszy, tak starych i tak steranych jak on sam: „Bracia — powiada — przez sto tysięcy niebezpieczeństw złączeniście z zachodem, a czyliż tym kilku chwilom wieczoru waszego życia, co wam jeszcze pozostały, zechciecie odmówić poznania dalekiego bezludnego świata? Wszak pamiętajcie i zważcie wasz ród. Nie po-

toście stworzeni by żyć jak zwierz polny, lecz by za poznaniem podążyć i cnotą”.

Zapaleni przemową Odysa, zawzięci w swych zamiarach dalszej podróży, towarzysze czynią z wiosel skrzydła dla szaleńczego lotu, pędzą dalej. I już zajaśniały im gwiazdy nieznanego dotąd nieba południowej półkuli. I już ukazała się w oddali olbrzymia góra czyścowa, gdy wtem zjawił się cyklon i wały oceanu zamknęły się nad nimi.

Zatrzymaliśmy się nieco nad tą dantejską wersją starego mitu. Widzimy jak nie zmieniając właściwie mitu lecz przedłużając niejako symbol homerycki, dzięki nowemu ideałowi, który w nim odkrył, Dante odnowił go, dając koncepcję wyrazistą i wielką. I to wcale nie dlatego, że wtłoczył go — przecież zewnętrznie tylko — w ramy wierzeń chrześcijańskich i średnio-wiecznych. Przeciwnie, wizja Odysa dantejskiego jest prorocza dla czasów naszych.

Wśród tych kontynuatorów symbolu homeryckiego Dante jest największy, ale wcale nie jedyny. W ciągu tysięcy lat kultury zachodniej, od tragików greckich aż do najnowszych czasów, poeci tej miary co Eurypides i Goethe, a z nowszych tacy jak Jarosław Vrchlicky, Stanisław Wyspiański, Gerhardt Hauptmann i wielu innych opracowali na nowo mit o Odysie lub wątki z Odyssei. Byłoby to osobne, ciekawe studium odtworzyć te rozgąłżenia poetyckie starego mitu. A jeśli poeci przyszłości zechcą według słów Mickiewicza ogarniać „ludzkości całe ogromy”, zaczerpną nieraz z tej krynicy, w której jest i prastary skarb z zamierzchłej dawności, zachowany nam przez Homera i nowa Homerowa zapowiedź, wciąż czekającą na spełnienie.

Drukowane pod tytułem „Homer, Odyseja i mit o Odysie” w „Salamandrze”, miesięczniku pod red. M. Wnorowskiego, nr 2, Quackenbrück, październik 1946.

Biblioteka Polska
Kolo Zurych SPK

WĘŻE U DANTEGO

Największy uczeń poetycki dwu starożytnych mistrzów Wergiliusza i Owidiusza Dante Alighieri, wykonał w swym poemacie program Biblii całkowicie, przedstawiając świat i zaświat jako dzieje winy i kary, dobra i zła, potępienia i zbawienia, poddane Sądowi Boga.

Lecz jest on także Noem poezji, który ocalał z potopu dziejów liczne formy duchowe, mity i symbole. Nieustannie, i w każdym ruchu swej wędrówki, ustosunkowany kosmicznie, a obdarzony poczuciem obecności duchowych sprężyn, które go zbliża do proroków biblijnych, Dante jest zapewne mniej „nowoczesny”, a zatem dalszy duchowo naszym epokom, niż Owidiusz. A przecie, biorąc jak gdyby przykład z recepcji starożytnej filozofii przez Kościół, rozszerza wyobrażnię chrześcijańską swego wieku, zagarniając i wcielając organicznie niejedną formę pamięci mitycznej, także niejedną ułamek starożytnej myśli. W ten sposób Dante znalazł się między dwoma biegunami, jeden — to biegun sądu nad światem, a drugi — magnetyzmu mitologicznego, czułością igły wobec twórczych wątków, motywów i obrazów mitycznych przeszłości. Czułość ta zmierza do scalania wszystkiego, co duchowo wielkie, rzetelne i wzniosłe w nowy powszechny obraz duchowego świata, a także nieba.

Jeśli chodzi o czerpanie z tradycji mitycznej przedchrześcijańskiej, porównajmy dla przykładu hymn do słońca (w „Czyśćcu”) i światłe postacie Apollina i muz, wprowadzone przez Dantego do „Paradiso”, już u wylotu średniowiecza, ze znacznie późniejszym poematem purytańskim Bunyana („The Pilgrim's Progress”), w którym autor utrzymując wiernie niezachwianą wrogość Apokalipsy wobec pogaństwa, ukazuje nam „Apoliona”,

jako złowrogiego demona. Dante stwarza nowe wspólnoty i horyzonty przez niezwykle stopy słów, gdy nazywa chrześcijańskiego Boga Jowiszem, a Chrystusa „Jowiszem na krzyżu”. A nie jest to u niego moda lub elokwencja renesansowa, lecz wspólnota przezeń przeżywana na podstawie wyznawanej jak gdyby ponadwyznaniowej hierarchii. Albo przyjrzyjmy się powiązaniu wstąpienia Jezusa do piekieł z kosmiczną koncepcją Empedoklesa. Dla Dantego „zamach” Zbawiciela na piekło wyraża miłość gotową unicestwić świat, byleby zniszczyć *cierpienie* i instytucję cierpień-piekło (Inferno XII/40-43). I poecie wyrwa się przez usta Wergiliusza westchnienie nadziei, że oto głębie piekieł zdrząły, tak, iż sądził, że wszechświat już poczuł podmuch owej niszczącej miłości.

Te bieguny twórczości wiąże dusza Dantego tak zapamiętała lecz czuła i czujna, krańcowa, nawet dzika lecz zdolna do dziecięcej ufności i wdzięczności. I z takich uczuć wynika — ludzka czułość Dantego wobec niejednej postaci piekła, jak wobec mistrza Brunetto Latini: „Cara e buona imagine paterna”, który nauczył go „jak człek się uwiecznia”, bądź też wobec hardego wodza Farinaty, który ma całe piekło w pogardzie. Sprawiedliwość boża karze ich, lecz przy całej bezradności serce Dantego przedziera się do nich przez ognie piekielne. Dante jest nawet zdolny do wybiegów w stosunku do tych zacnych pogan z przeszłości, których umiłował, byle tylko zobaczyć ich w regionach raj.

Lecz tam gdzie żadna iskra sympatii nie oscyluje między poetą a srodze ukaranym grzesznikiem, zawodzi nie tylko prawda i wiedza o przyrodzie, lecz nawet współczucie chrześcijańskie wobec upadłych. Nie tylko bezradność moralizatora umacnia fundamenty piekieł i odwetu, jeszcze więcej czyni to oburzenie moralne, rozpalające w poecie podziw dla pomsty bożej tak, jakby sam brał w niej udział. Wąż potępiony przez Biblię przestaje być stworzeniem Boga, bo jest napiętnowany i obarczony przekleństwem. Na tle obrazu kultów węzowych w starożytności pogańskiej, a także w teraźniejszości Indii stwarza to konsekwencje zupełnie nowe. Największym zbiorowiskiem węży w „Inferno” jest siódma jama. Za pomocą sugestywnych strof o ich natłoku, a cytując erudycję łacińską poety Lucana, chrześcijański poeta przytacza dla porównania wszystkie okolice moczarów, obfitujące w węże. Ma to służyć do skoncentrowania oburzenia i nienawiści wobec grzechu, gdyż wszystkie kraje razem wzięte nie nagromadziły tylu istot zadzumionych i o takiej „winie” jak siódma jama.

Któż zatem winien? Węże czy grzesznicy, którzy je tam wywołali? Cała kreacja jest ugruntowaniem pomsty bożej za wi-

nę. Wyklęta stamtąd wszelka niewinność istnienia. A pamiętajmy, że mimo grzech „pierworodny”, wynikły z nieposłuszeństwa, Biblia nie obarcza zwierząt winą istnienia. Wśród gadowiska jamy piekielnej, nadzy a przerażeni grzesznicy biegają wokół, nie mając schowków ani leków przeciw ukąszeniom węży, z rękami spętanymi przez węże, z łędźwiami i głowami owiniętymi w węzły węzowe. Jak gdyby odwrotny pochod bachiczny, spotęgowany w kierunku ponurości, obraz kary w szale nieustającej złości i męki. Nietrudno zauważyć, że sprężyną stworzenia tej jamy jest odraza wobec umieszczonych w niej grzeszników, w szczególności złodziei i to złodziei kapitalnych, archetypów złodziejstwa, którzy nie uszanowali żadnej własności. I którym za to pomsta boża nie pozostawiła nawet własnych form ciała ani oblicza, pozostawiając jednak tożsamość osoby, grzechu, strachu i męki. Z jamy węzowej znikła wszelka wieloznaczność i tajemniczość węży, która w starożytności była u podstawy kultu ziemi, licznych związków ze zmarłymi, z prorocstwem i z leczeniem. Poeta nie troszczy się o przyrodę ani o ziemię, nie zastanawia się nad tym, że wśród węży istniały i istnieją stworzenia, które dawały się oswajać i współżyły z człowiekiem jako pomocne zwierzęta domowe, ani takie co chociaż najbardziej jadowite i wrogie, dawały i dają się fascynować przez różnych pogromców węży, na podstawie jakiegoś magnetyzmu pomiędzy gatunkami, jak to było w starożytności wśród ludzi z plemienia Psylloi, a obecnie ciągle jeszcze w Egipcie i w Indiach. Dla Dantego postać węża wystarcza. Jako moralista alegoryczny nie daje się zachwiać. „Wie” dobrze co to są węże, nie wątpi, że interpretacja alegoryczna wyczerpuje całe ich przekłete istnienie. W dodatku jeden z komentatorów Dantego stara się uzasadnić, że analogia u Dantego złodziei z węzami jest ścisła i prawdziwa, gdyż ukrywają się w ziemi jak węże. Niewątpliwie jedna sytuacja uwydatniona przez poetę jest prawdziwa: zarówno złodzieje jak także węże, o ile są ścigane przez ludzi nieubłagane, jak w naszej cywilizacji, kryją się w norach samotnych lecz jest to uzurpacją moralisty, że przypisuje swoje stanowisko tak jednoznacznie wiecznej sprawiedliwości Boga.

Dante wprowadza pięciu florenckich złodziei na wielką skałę, takich co niegdyś byli związani sprawkami złodziejskimi i tę tylko wspólnotę przejawiali. Zachowali wszakże w stanie kary, czyli w piekle jedną wspólnotę: złości, wzajemnego kłóśnięcia się i ciągłej wymiany ciał między węzami i człowiekiem. Agnello zjawia się jako człowiek, Ciampa jako potwór-waż sześciorami rzuca się nań i kąsa. Niezwłocznie zaczyna się spajanie ciał, następnie wymiana: „Biada ci, Agnello, mówi jeden ze świadków, tyś nie

jest ani jednością ani dwójką”. Powoli stapiają się w jedną postać pokraczną, bo nie z miłości powstała, tylko z ciągłej złości, użytej jako kara. I stopniowo rozstają się, wąż wychodzi ze spojenia jako człowiek, gotów ponownie do doznania kary, a człowiek jako wąż, gotów do karania. Pomysł poetycki pochodzi niewątpliwie od Owidiusza, od przemiany Kadmusa w węża, lecz poemat Owidiusza, mimo pewną retorykę, jest ludzko jakoś bardziej wzruszający. U Dantego bowiem idea sprawiedliwości a raczej zemsty zasłania wszystko inne. Mimo to jest uczniem Owidiusza także w mikroskopijnym malowaniu i opisuje wymianę postaci bardzo plastycznie, nawet pedantycznie, pomysłowo zbliżając odległe rozwojowo formy gatunków kręgowców, węża i człowieka. Inny złodziej Vanno Fucci rozsypuje się w popiół pod ukąszeniem węża, ale nie dane mu unicestwić się. Po chwili, podobny obudzonemu epileptykowi wstaje z przelotnej nicości niby Fenix po setkach lat. Porównanie to nabiera u Dantego szczególnej ironii, bo któż jest tym Fenixem? Najnędnniejszy ze złodziei. Dla negatywnego ukoronowania upadku, Dante przedstawia na zakończenie jak Fucci obiema rękami pokazuje Bogu figę, gest uważany za wyzywającą sprośność. Najnędnniejszy ze złodziei, który odzyskuje świadomość tylko między jednym a drugim ukąszeniem węża, broni w ten sposób swej nędznej niezależności przed wspólnotą, która przetrwa wszystko — przed Bogiem. Lecz niezwłocznie węże rzucając się nań, nie pozwalają mu dalej bluźnić. Dante powiada arcydziwnie: „Odtąd mi węże były przyjaciółmi”. Jako co? Oczywiście jako narzędzia kary, tak jakby węże nie mogły ścierpieć bluźnierstw. Lecz jest to chyba świadome złudzenie, bo właściwie nie ma węży w piekle, wszystko to skażący, którzy raz spełniają rolę narzędzi kary, a następnie przedmiotów potępienia. A poeta wie, że ów Fucci na nowo oprzytomnieje, i będzie znów bluźnić bez końca i znowu dozna kary.

Te czy inne przemiany wywołują westchnienie wędrowca Dantego: „O, jak surowa sprawiedliwość boża, co w pomście chłosta tyloma razami!” Fanatyzm etyczny dochodzi nietylko do dzikości, także do monotonii, bo w dziejach piekielnych ukształtowanych wyłącznie jako narzędzia tortur, nie ma już właściwie ani ludzi ani węży i znikła wszelka rzeczywistość, a są tylko narzędzia i przedmioty kary w postaci okrutnego mechanizmu, tym okrutniejszego, że grzesznicy nieustannie na nowo rozpalają swą złość i cierpią na nowo, choć ciągle tak samo. Przy tym poeta każe nam wierzyć, że ich zdolność cierpienia nie stępieja się. „A cóż innego, tak sądzi, mógłby wymyśleć Bóg dla tych, którzy są zupełnie niedostępni dla głosu dobra, zamurowani w swej skórze jak węże, niezdolni do innych pozytywnych przemian?” Ten aspekt świata

piekielnego wydaje się już tylko utylitarnym zabiegiem wychowawczym z punktu widzenia bożego, ale czyż ma jakiś cel? Znika w nim wszelka wieloznaczność stworzenia, tajemniczość istot i istnienia, nie mówiąc o wspólnotach organicznych lub nadziejach rozwojowych. Tym bardziej znika wszelkie tchnienie Łaski Bożej. Toteż jeśli nasze nieszczęsne pokolenia wołały i wciąż jeszcze wołają o karę, o piekło, eksperyment myślowy wyobraźni Dantego powinienby nas otrzeźwić. Bo chociaż Dante jest epikiem niezmiernie wyrazistym i precyzyjnym, w takich epizodach jak ten, powiedzmy to sobie otwarcie, przestaje nas wzruszać, wstrząsać lub dawać jakiegokolwiek zadowolenie moralne. Bo jeśli uwierzymy, że ci grzesznicy, a wężę wraz z nimi, nie mają z nami nic wspólnego i nic od nas nie mogą przyjąć, ani nic nam dać prócz tej przemijającej uciechy, że Sprawiedliwość karze tak srogo, przestają nas oni interesować, a Sprawiedliwość wychodzi pusto. Pod względem dekoracyjnym przypominają się nam tutaj potwory celtyckiego i germańskiego pochodzenia, którymi ozdabiano kościoły w zaraniu średniowiecznej sztuki kościelnej, a przeciw którym tak piorunował święty Bernard z Clairveaux.

Ischia, czerwiec 1960

DANTYZM W POLSCE*

Jeśli wpływ Byrona i Schillera był potężnym pchnięciem naszej literatury na szersze wody, to Dante mógł się stać jej sterem i busolą. To odczuwali poeci polscy zwani romantykami XIX wieku. Podstawę do takiego zbliżenia dawał od razu katolicyzm polski, a oprócz tego tradycja polityczna. I wreszcie aktualna i rzekłbym szczególnie paląca sytuacja tułaczy. Zaczniemy od podłoża politycznego i tej wspólnoty, o której Dante mówi, a raczej słyszy od swego przodka w Raju, iż nie byłoby na ziemi gorszej rzeczy, niż gdyby człowiek nie był obywatelem (*se non fosse cive*). A oto co czytamy u Henryka Rzewuskiego w „Pamiętkach Soplicy” (rozdz. XXII) słowa włożone w usta księdza Marka: „Jako obywatel nie samoistnym życiem, ale wspólnym wszystkim obywatelom, nawet tym co jeszcze się nie urodzili, oddycham. Tego wspólnego życia z nas umierając nie traci”. Niewątpliwie Rzewuski charakteryzuje tutaj trafnie, a bez żadnego importu ideowego, najogólniejszą bazę tego co Polska wyniosła z tradycji demokracji szlacheckiej. W dalszym ciągu katolicyzm, który przetrwał w Polsce mimo interferencji ze wspomnianą wyżej demokracją, jest podstawą, że tak powiem, naturalną dla zbliżenia się do Dantego tych, którzy chcieli ten katolicyzm pogłębić albo nawet, jak sam Dante, urzeczywistnić w sobie. Conrad Falke w swym studium o Dantem zastanawia się dlaczego Niemcy stały się tak późno dostępne dla Dantego. Przypisuje to tradycji protestanckiej a z nią pogardzie dla średniowiecza, przy rosnącym

* Aneks do monografii o Dantem zatytułowanej „Obecność Dantego”.

podziwie dla starożytności klasycznej, tak ugruntowanym w Niemczech przez Lessinga, Goethego aż do Nietzschego. Dopiero najnowsze czasy, a zwłaszcza wielki kryzys wartości po pierwszej wojnie, rozszerzyły horyzont i Dante stał się bliższy Niemcom. Lecz w Polsce tradycja średniowiecza i to w zachodniej łacińskiej postaci, wśród specyficznych warunków demokracji szlacheckiej była nienaruszona, a nawet właściwie ustalona na nowo przez rezygnację sekt, przez cofnięcie się Schizmy, a nawet Unii greckokatolickiej na falach łatwej latynizacji, szczególnie po zwycięstwie wiedeńskim. Nie było jednak obudzenia religijnego, raczej trwanie senne lub śpiące. Lecz za to istniał isticie duchowy krajobraz związany nie tylko z tradycją i obyczajem, ale wprost z ziemią i jej krajobrazem. Do niedawna jeszcze w żadnym z krajów Europy poza Włochami i poniekąd Tyrolem nie było nigdzie tylu kapliczek rzadko kiedy pozbawionych świateł, krzyżów, pasji na każdym kroku, poza tym tylu obrzędów, procesji, zwyczajów, które wychodzą nie tylko poza kościelne budynki i nabożeństwa, ale nawet poza dogmaty, jak w Polsce. Dzieciństwo każdego bowiem Polaka, czy chce czy nie chce, jest przesycone tym chlebem powszednim obyczajów, o których szczątkach słyszy się we Francji na przykład, i chyba tylko w Alpach i to we wspomnieniach ludzi starych, osiemdziesięcioletnich. Po takim dzieciństwie, o jakim wspomina Mickiewicz na wstępie „Pana Tadeusza” (że był ofiarowany Matce Boskiej w chorobie, wspomnienie które mniej więcej każdy z nas zna ze swego życia) przyszedł u naszych poetów okres emigracji. Z nimi „wyemigrowała” cała ta warstwa duchowa dzieciństwa. Wstawała potem powoli jak warstwy pokładów nagromadzone w morzu wznoszą się w góry. Razem z nimi wstawały zagadnienia, jak zrobić to, by wiara i przeszłość duchowa nie pozostała wspomnieniem jedynie, lecz by została świadomie przyjęta, wskrzeszona od posad i urzeczywistniona. A to było zagadnienie Dantego. Wskrzesił on w sobie katolicyzm z tysiącletnią conajmniej tradycją przeżyć, myśli i ich granic. I urzeczywistnił go świadomie. A może poszedł jeszcze dalej, jak to zobaczymy później.

Zrazu stałe wygnanie a nawet dożywotni pobyt Dantego na emigracji zbliża poetów polskich do Dantego. Można by zaryzykować twierdzenie, że podobieństwo ich leży w tym, że zaatakowanie osobistych i życiowych podstaw i stały brak oddźwięku i wspólnoty, a przez to utrata sensu życia na ziemi — to wszystko czego wyrazem jest strata Ojczyzny i tułactwo — naprzód ścięśniło tułaczy, a potem jakby wypędzając z ciasnych zaułków ich prowincji, wyzwoliło w nich ogromną energię. I w rezultacie, gdy każdy z nich, jak mówi Dante, stał się „partią opartą na

sobie”, bo jako poeci zastępują swą twórczością wszystkie cechy ojczyzny, dało im niezwykłą kontemplację.

Znana jest skarga Dantego, pod którą podpisałby się każdy z poetów „dantystów” polskich: „Przez wszystkie dziedziny, w których rozumiana jest nasza mowa, przewędrowałem jako pielgrzym, prawie jak żebrak. Przeciw mej woli pokazywałem ranę zadaną mi przez los i tę często niesprawiedliwie poczytywano mi za winę. Stałem się korabiem bez żagla i bez steru ciskanym przez ten przeciwny mi wiatr nazwany nędzą i biedotą, po różnych portach i dworach i w niejednym wir. W oczach wielu, którzy z powodu wyprzedzającej mnie sławy, mogli sobie wyrobić o mnie inne wyobrażenia, wydałem się niskim i żalonym. I ten widok, który dawałem innym, odnosił się nie tylko do mej osoby, lecz także do mych dzieł. Zdawało się, że przez to zarówno każde już stworzone dopiero jak i przyszłe traci na wartości”. (Convivio).

Także „Boska Komedia” obfituje w miejsca omawiające wygnanie i tułactwo, zaczynając od gorzkich uwag Farinaty o „*sztuce powrotu*” do ojczyzny, a kończąc na coraz większym rozszerzeniu tego pojęcia i tego słowa „*esilio*” tj. wygnanie, na horyzoncie duchowym Dantego. Przybity na krzyż Kaifasz jest przedmiotem zdziwionego współczucia, jakie mu okazuje Wergiliusz na „wiecznym wygnaniu”. Lecz także Stacjusz wspinający się ku górze oczyszczenia mówi, że wydostał się z wiecznego wygnania. Boecjusz swym przodek Dantego Cacciaguیدا ukazuje wędrowcowi, że jego tułactwo jest odskocznią ku wędrowce niebieskiej, a utrata wszystkiego co najbardziej umiłowane, to dopiero pierwsza strzała bolesnego wygnania. Dopiero dalej następują fazy inne, jak twardy i gorzki wygnańczy chleb i obce schody. Lecz najważniejsze jest to, co Dante sam odpowiada swemu przodkowi, że po stracie tego co najdroższe, to jest kraju rodzinnego, może jeszcze utracić inne kraje przez swoje pieśni, przez odsłonięcie tego co *trzeba* powiedzieć. I w końcu całe życie ziemskie ukazuje się mu jako exilium babilońskie. Tak to exilium, także wygnanie pierwszego człowieka z Raju staje się symbolem doli ziemskiej i przeznaczenia człowieka.

Czasy Dantego a także poprzedniej generacji były niemniej niespokojne niż nasze, bo już jego mistrz Brunetto Latini wraz z innymi zaznał wygnania, co nie było rzadkie w owych czasach. Lecz z drugiej strony czasy ówczesne nie miały tak groźnych i długich stężeń jak obecne. Zdarzenia falowały tam i z powrotem, niejedno zmieniało się i niejednym wrócił do ojczyzny. Tylko Dante ze słuszną dumą odmówił „rehabilitacji”, żądając przywołania do

ojczyzny z wdzięczności i dla odszkodowania jego niewinności. Glorifykował swoje wygnanie jako odskocznię do wielkiej misji.

MICKIEWICZ

Jak mogli czytać, przeżywać i jak przerabiać w sobie takie czy inne odezwania Dantego nasi poeci sprzed stu lat? Mam na myśli tych czterech tj. Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida. Bo reprezentowali nie tylko dążenie do wielkich koncepcji poetyckich, lecz także tak czy inaczej zamiary reformatorskie. Mickiewicz nie tylko napisał coś pośredniego między poematem a kazaniem „Księgi i dzieje narodu i pielgrzymstwa polskiego”, lecz uważał pielgrzymstwo i dolę tułaczą za podobny podkład do misji, jaką niegdyś miał naród żydowski, i stworzył koncepcję swoistą „narodu w tułactwie”, przenosząc doświadczenie Odysei (i to wyraźnie w jej orfickiej interpretacji) z jednostki reprezentacyjnej na naród. „Ten naród w tułactwie” nie tylko miał być pogotowiem do interwencji w sprawie wolności, lecz wprost elitą i wzorem wolności. Należy mieć dużo pobłażania miłującego dla tej młodzieńczej i bądź co bądź pochopnej idei, choć niepodobna zaprzeczyć, że przez zrównywanie w duchu mesjanicznym losów Polaków z Żydami zdążyła ona także do koncepcji jakiegoś getta polskiego albo znalazła się co najmniej bardzo blisko takiego zabłądzenia. Także Norwid identyfikuje się z narodem jako emigrant, tj. jako świadomość narodu: „Więc mam-że nie czuć jaką na wulkanie stałem się wyspą, gdzie leż winobranie i czarnej krwi”.

Pamiętamy chyba oszołomienie prawie powszechne międzywojennego okresu: pospieszne odzyskanie państwa, idee państwowotwórcze, a nawet (bo i tego nie należy zapominać) mocarstwowe, co odurzały do tego stopnia, że emigrację uważano za marnowanie substancji narodowej: „Wszystko dla kraju, przez kraj i w kraju!” Symbolem wcale smętnym tego *sui generis* skąpstwa był los i jakby pokuta placówki skromnej, ale dobrze pomyślanej, jaką było „na wszelki wypadek” muzeum Raperswilskie. Zadecydowano powrót jego do kraju; podobno jeszcze go nie rozpakowano, a już bomby niemieckie zniszczyły budynek Ministerstwa Spraw Wojskowych, w którym je umieszczono. Na szczęście obecnie nikt nie deklaruje żadnej z tych krańcowych koncepcyj. „Naród w tułactwie”, to wprawdzie nie naród, ale bądź co bądź emigracja, która ma już tradycje i w miarę możliwości utrzymania co najmniej języka, może okazać się czymś wcale praktycznym „od wypadku”. Z tych, którzy znaleźli się ponownie na

tułactwie, szczególnie my, „późne wnuki” z następnych pokoleń, winniśmy wdzięczność naszym poprzednikom, gdyż dzięki odznaczeniu i rozszerzeniu nabytemu przez ich tułactwo, przy ocaleniu i zachowaniu dawnych rodzimych wartości, conajmniej ich korzeni, ten jeden dar im zawdzięczamy, aby *wszędzie być w domu*. Aby nie było obczyzny. Dążenie uczciwe, aby inni byli u nas w domu.

„Wpływologia” błądzi zbyt często po manowcach i prawdę mówiąc ci, co mówią o wpływach, rzadko kiedy analizują, *co* to jest wpływ i na czym polegał dany i wykazywany wpływ konkretny. Lecz tam gdzie wpływ jest żywy, gdzie *nie* jest naśladownictwem, tam rzecz można posiada on największą wartość.

Co do Mickiewicza, to właściwie dość niedokładnie jesteście my poinformowani, jak na niego oddziaływała lektura Dantego, dlatego wskazujemy raczej jak i co mogło oddziaływać. W okresie lektury Dantego i tłumaczenia urywków podczas pobytu w Rzymie w r. 1830 wyraża się Mickiewicz w liście: „Nowy widok świata, ludzi i nauki”. Mickiewicz był poetą politycznym i to w najwyższym tego słowa znaczeniu, jako reformator w zamiarze i jako prorok domniemanej przyszłości, podobnie zresztą jak Dante. Podobnie też zresztą *Plato* był politycznym filozofem, na szczęście bez proroctwa. Ale czy bez fanatyzmu¹?

Paralele między działalnością Dantego i Mickiewicza na polu polityki „praktycznej”, która tak okazała się niepraktyczna, nie jest nowa i nawet jest dość łatwa, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę pierwszych czternaście lat pobytu Dantego poza jego ojczyznę. Jeden i drugi wzywali potentatów świeckich i duchownych do wkroczenia. Mickiewicz wzywał arcybiskupa Paryża, zresztą nawiasowo, także koła żydowskie przez swoje przemowy w synagodze, a potem i wreszcie papieża. Dante wzywał książąt, senatorów, kardynałów Italii i to patetycznie wzywał oczekując niezwłocznego przełomu. I jeden i drugi szukali swego Cezara uniwersalnego. Dante witał cesarza Henryka VII, gdy ten ruszył przeciw rodzinnemu miastu Dantego, nazywając go Titan Pacificus, a Mickiewicz Napoleonida, Polak wierzący w uniwersalną europejską monarchię (z dodatkiem fantazyjnego przymierza Francji, Polski i Izraela) poświęcił ostatni swój wiersz i to łaciński Napoleonowi III. Sądził, że kamieniem węgielnym Europy jest wolność. A przed wiekami Dante podpowiedział mu, że podstawą wolności

1. Wytworny ton „Republiki” nie powinien nas łudzić. Choć *Plato* poprawił sam projekt wypędzenia poetów, „platonicy” naszych wieków urzędywistnili go w zasadzie. (Vide „Doktor Żiwago” itp.).

jest uniwersalna monarchia: „Kto mówi monarcha, ten mówi wolność”. Ciekawsze jednak niż te szczegóły i fantazje jest wiara wspólna obu poetów w *jedność Europy*. Mickiewicz mówi nam także o „concilium” europejskim jakby parlamencie przyszłości. Ktoś by myślał, że sięgał aż w nasze czasy, kiedy Europa tuż przed zachodem jej słońca jeszcze raz się podrywa. Może i tak, ale gdy przyjrzymy się bliżej, widzimy, że ta wiara w europejską jedność u każdego z tych obu poetów nie jest tak bardzo odległa jedna od drugiej, bo Polska w której *wyrósł* Mickiewicz, trzeba to uznać, *była* średniowieczna. W sensie najlepszym także. I wierzyć w tę „jedność” nie było tak trudno ówczesnym Polakom, gdyż nie przebyli jeszcze i nie przeżyli tych wszystkich form rozdziału, skłócenia i dynamicznych przeciwieństw, które Europa знаła, czy to jako absolutyzm oświecony, czy to jako nacjonalizm, czy „walka klas”, a właściwie wszystko to co Zachód uświadomił sobie już tak wyraźnie i wyraził jaszkrawie ustami admiratora Dantego i tak pilnego czytelnika, a tak odeń odmiennego, Mikołaja Machiavela. Mickiewicz identyfikuje nawet idee postępu z jednością: „na czym by polegał postęp, gdyby narody nie zmierzały do jedności religijnej, społecznej i td.”

Regulatywną ideą postępu ludzkości i miernikiem rozwoju jest u Mickiewicza idea „wiecznego człowieka”. Bo to jest treść dziejów, czy i o ile wieczny człowiek w nich się ziszcza. Jest to jakby poboczna postać dla legendy o wiecznym Żydzie, ale bez jakiegś klątwy. Wieczny człowiek wciąż wędruje przez dzieje, odnawia się bez przerwy, zmieniając swą przynależność narodową, bo jest raz Grekiem, raz Chińczykiem, raz Francuzem, raz Polakiem. W nim jest zawarta cała religijna i polityczna przeszłość i ściśnięta w jedno ognisko. Cokolwiek było w dziejach prawdziwego i świętego, jest w nim zawarte jak żywy posiew. Znajdujemy się tutaj w pobliżu tajemniczej krainy *campagna santa*, Czyśćca, skąd sięją się nasiona na świat.

I czyż nie poznajemy w wiecznym człowieku okrzyku samego Dantego do swego mistrza Brunetto Latini?: *Voi m'insegnavate come l'uom s'eterna*'. („Uczyliście mnie, jak człek się uwiecznia”). Mickiewicza zbliża do Dantego także to, że był jak Dante artystą średniowiecznym, który nie tworzył dla delektacji ani dla oryginalności, lecz szukał porywu przez uchwycenie wspólnoty. Przecie rozstają się jeden z drugim tam, gdzie jest wielkie rozdroże sztuki w nowych wiekach, a mianowicie: jedna droga, to poezja dla całego narodu, dla wszystkich warstw, to domena średniowieczna, a druga droga dla wybranych tak czy inaczej. Epos średniowieczny np. „Pieśń o Rolandzie” apelował do wszyst-

kich warstw, to była jego genialność, bo jak widzimy z innych pieśni epickich z tego czasu, gromadziły one podczas różnych uroczystości, chociażby na zamkach i dworach i porywały słuchaczy wszystkich warstw. To chciał wkrzesić Mickiewicz i widać to nawet z jego (nieudanej) próby w „Księgach Pielgrzymstwa”. To przecie skłoniło go do *rzekomego* (bo tylko w jego oczach) obniżenia lotu w „Panu Tadeuszu”. Na poezję dla wybranych nie chciał się zdecydować, może nawet czasem ją oczerniał.

Nie znaczy to wcale, by Dante szukał wybranych jakichś w sensie literatów, znawców, profesorów czy wirtuozów. Nie! w najmniejszej mierze! Tylko jak słusznie wskazuje René Guenon w swym studium o ezoteryzmie Dantego, jest on poetą głębi, poetą dla wtajemniczonych, dla tych co szukają i tęsknią do wtajemniczenia i znajdują je we wspólnym symbolu. Stąd trudno zaprzeczyć słuszności wywodom autora obszernego hiszpańskiego dzieła („Escatologia musulmana en la Divina Comedia, 1919) Miguel Asin Palacios, co do wpływów, co najmniej wspólnoty wielkich mistyków muzułmańskich rodem z Hiszpanii, z Dantem, chociażby nawet niemożliwe było udowodnić historyczne „wpływy” bezpośrednie czy pośrednie. Tak przekonujące jest to dzieło, zwłaszcza jeśli czytać je z pomocą arabistów. Bo była to ta sama dziedzina, jakiejś geografii czy topografii Piekieł i Zaświata. Dante bowiem, jak wykazuje jego wielki węgierski tłumacz Mihaly Babics, w swej historii literatury powszechnej, jest epikiem całej ludzkości, a nie jednego narodu, ani nawet sfery chrześcijańskiej. Jego bohaterem głównym jest miłość kosmiczna, bo jak słusznie podsuwa Guenon, autor używał tego języka, który był mu dany, to jest „języka” wierzeń i teologii chrześcijańskiej, a wskazywał na metafizykę powszechną. Oprócz wielkiej pilności odkrywczej Dantego w zgarnianiu wszystkiego, co mu było dostępne z tej dziedziny, tej co zawsze była i jest, jest on jak magnes, który przyciąga wszelkie opiłki. Magnesem tym jest intuicja religijna, jego wnikliwe spojrzenie nawet w bardzo odległe czasy i kultury. Jakże dziwne wrażenie otrzymujemy, gdy czytamy w opisie Grecji Pauzaniaśa ustęp o górze Atlas tak wysokiej, że dosięga ona nieba, coś tak jak góra czyścowa Dantego. Albo opis obrazu Polignota w Delfach, który przedstawia Odysa w piekle z takimi szczegółami, jak rzeka z rybami podobnymi ceniom, a przede wszystkim demona Euronoma, obdzierającego ciała skazanych. Polignot przedstawił go w barwach czarno-niebieskich na podobieństwo wylbrzymionej muchy, która siada zazwyczaj na mięsie. Jakże to i owo, co wcale nie miało żadnego bezpośredniego i historycznego „wpływu” na Dantego, przypomina nam Dantego!

Właśnie na tym tle możemy uwidocznić śmiały zamiar Mickiewicza znalezienia *wspólnego języka* dla wszystkich w swoim narodzie, nie dla wybranych, wykształconych i intelektualnie wysoko stojących, tylko wznoszących się ponad intelekt w sięganiu do jakiejś ukrytej wspólnoty na podobieństwo eposów starofrancuskich, które apelowały do wszystkich warstw i gdy słowo poetyckie nie było jeszcze zarezerwowane dla wykształconych.

Inna rzecz czy takie zadanie jest obecnie możliwe. Mickiewicz odwraca się nie tylko od filozofów i to ze szczególną niesprawiedliwością ale i od wtajemniczonych, bo przypomnijmy sobie jak wysoko stawia proroków żydowskich ponad hinduskiemi mistykami — i to bez uzasadnienia ani bez większego wysiłku.

Najważniejsza wspólnota dłań leży w postawie mesjanicznej całego narodu i w jego ofierze. Za tę cenę świat ma być zbawiony. Chce postawić cały naród swój jak niegdyś prorocy żydowscy przed Bogiem. I do tej gotowości ofiary apeluje jego słowo i poezja, której szuka. Stąd słynna koncepcja „Chrystusa narodów”, która oburzała i zawstydziała jednych, a u drugich co najwyżej wzbudzała wzruszanie ramion. Z tego prawdę mówiąc ma się wrażenie, że swego dzieła tj. takiego któreby sam uznał za *swoje* Mickiewicz nie napisał, tylko nazначzył je swym szukaniem i życiem. Bo przecież największe swe dzieło wspólnoty narodowej, ale tylko na tle idyllicznym i na tle wspomnień dzieciństwa, to jest „Pana Tadeusza”, nazwał *fraszką*. I co najważniejsze tak naprawdę odczuwał. Może to dziwić, nawet oburzać, ale należy to zrozumieć. Stąd pozostał poeta wyłącznie narodowym, bo schylał się do narodu, ale go nie wznosił, chociaż pragnął tego i nawet usiłował go prowadzić wzwyż omylnymi ścieżkami towianizmu. (Nie mówimy tutaj o praktyczno-politycznych próbach Mickiewicza, tj. o legionie rzymskim czy legionie po stronie Turcji, tylko o poezji).

Nie wiadomo mi czy ktoś zastanawiał się nad tym dlaczego Mickiewicz, mimo że tyle łączyło go z Dantem, właściwie przeszedł tylko obok Dantego. A warto się temu przyjrzeć. Co prawda wiadomo, że dla Mickiewicza, zwłaszcza w pewnym okresie *przeciwnie niż dla Dantego*, słowo filozof było prawie obelgą, bo tak dążył do wspólnoty poza-książkowej i ponad-intelektualnej, że prawie nabył skłonności do *sacrificio del intelletto*. W owych czasach wyrażał się nawet, że chce się „schłopić”. To nieporozumienie było mało szczerze, a prawie wykrętne, bo chłopów nie znał, nie interesował się wcale nimi, a jego gorączka rozbiłaby się łatwo o twardą nieświadomość i wstrzemięźliwość stylu chłopca.

Lecz zawiniły tu dwa hasła romantyczne, które z czasem stały się kanonami, a potem komunatami. Pierwsza to szablonowa alternatywa szczególnie ostro postawiona: albo uczucie *albo* rozum. Stąd propagandowa pozycja przeciw „rozumowi”, ale — podkreślmy to — za pomocą argumentów rozumowych. Uczucie to wszystko, wiara w rewolucyjną twórczość przesłania mu wszystko, a przecie dowcipnie, choć wcale nie uczuciowo lecz analitycznie wykazuje jednostronność rozumu. Zmysłu dla gałęzi zakrytej, nieraz zamurowanej, takiej którą by trzeba mozolnie odkopywać, jak źródło podziemne, lub odgrzebywać i odszkrobywać, jak pokryte lawą obrazy w Pompei, słowem zrozumienia dla platońskiej diagnozy, odślonięcia i przypomnienia, Mickiewicz nie wykazał, i prawdę mówiąc nie miał serca dla takich trudów, bo był przede wszystkim geniuszem *improvizatorem*. Że Hegla nie lubił, trudno mu się dziwić, lecz odpowiadał mu Schelling, filozof mitu, bo uwzględniał jeszcze inne organy poznania, co najmniej obudzenia, oprócz rozumu. Ale o to właśnie *nie* zapytał Dante. Trudno zrozumieć, któż go więcej mógł nauczyć niż Dante i czego jak nie owych przeżyć z granic człowieczeństwa i z najwyższej dziedziny, które nie były fantazjami romantycznymi ani dowolnymi, lecz porywami i przeżyciami, które wprost cielesnie obalają, oślepiają i paraliżują. Były to doświadczenia wielopostaciowe z tysiącletniej dziedziny religijnej, jak widzimy w wędrówce przedstawionej w „Boskiej Komedi”. A są one nie tylko trudne, ba, niemożliwe wprost do ujęcia w formuły rozumu, nawet w słowa ludzkie. A przecie pozostają w pamięci, chociaż tylko tyle „co słodycz snu, co szept liści po proroczej sentencji Sybilli”. A przecie jest w nich pewna ewidencja i przejrzystość w ramach filozofii wartościującej, tej która włada całym „Rajem” Dantego.

Konsekwencją pierwszej alternatywy Mickiewicza była następna: klasycyzm *albo* romantyzm. Ona to kazała mu nie tylko Hegla pominąć, nawet Platona nigdy nie wspomnieć, wreszcie przejść *obok* Dantego, natomiast szukać drogi u innego „filozofa”, który objawił się Mickiewiczowi w postaci Towiańskiego. Można by nawet odważyć się na powiedzenie, że Towiański nie byłby „taki zły” jakim go zrobił Mickiewicz, gdyby nie był się uparł, aby wyrzeszać ze swego rodaka proroka i filozofa, a gdyby w zamian za to Mickiewicz od siebie samego nie wymagał jako ceny i zapłaty *sacrifizio del intelletto*.

Kto wie? Może Towiański mógł się być stać u siebie na Litwie jakimś zaczynem dla pobudzenia niedużej sekty i pewnego ożywienia życia religijnego, co z kolei wywołałoby jakąś żywszą reakcję i może nawet obudzenie śpiącej lub sennej orto-

doksji? Dla Mickiewicza stał się filozofem jego katastrofy. I z tego usiłował go przeciwstawić Zachodowi i zachodniemu katolicyzmowi, ale nie tak jak obecnie przeciwstawia się Rosja, tylko w *imieniu* samego Zachodu. Nietrudno zrozumieć, że ci księża, których sam Mickiewicz niegdyś nawrócił, a którzy odwołali go potem od Towiańskiego, powtarzali Mickiewiczowi same oklepanki, co najmniej w jego wycuciu. Może to nie byli kaznodzieje powołani na kierowników dla Mickiewicza ani dla jego poszukiwań? I z tego wydaje mi się oczywiste jak bardzo potrzebował szkoły Dantego.

Ta myśl która uparcie powraca, jak gdyby jakiś żal do Mickiewicza, nie z czego innego pochodzi, jak z podziwu dla jego fragmentarycznego przekładu Dantego. Gdzież jest inny tak wielki, tak dosłowny a tak prosty przekład?! Nawet jeśli pamiętamy o wirtuozostwie wyboru niemieckiego poety Stefana George i węgierskiego Mihaly Babics'a lub klasycznego i płynnego tekstu Jarosława Vrchlicky'ego i pięknie nowego, bądź co bądź godnego uwagi tłumaczenia pani Dorothy Sayers, przeniesionego w sferę asonacyjnych rymów i rytmów anglosaskich! Przekład Mickiewicza jest tak prosty jak cała jego poezja, wolny od deklamacji, od wszelkiej dowolności i jak gdyby sprawdzony rzeczywistością psychiczną naszego tłumacza. Jest jak dzwon. A Dante jest przecież cały obrazem i muzyką, dlatego poezja jego jest tak trwała, a uwzględnienie tego momentu na pierwszym miejscu rozstrzyga o wartości przekładu. Tak miły i bliski nam znawca Dantego, jak Alexandre Masseron wyzwalający w swej pobłażliwości ciepło w stosunku do fanatyzmu komentatorów, koniec końców daje nam w swym niedawnym przekładzie (jednym z trzech najnowszych francuskich) niestety nietyle poetyckie tłumaczenie, co relację, a zastępuje nierządno obrazy Dantego interpretacjami i komentowaniem i to nie w komentarzach lecz w samym tekście.

Chciałoby się jeszcze powiedzieć, że nawet w scysji z papieżem, jeśli już wydawała się potrzebna Mickiewiczowi, znajomość i opanowanie Dantego ze strony poety kongenialnego jakim był Mickiewicz, dałoby mu może jakieś inne awanse niż te, które uruchomił w swoim apelu do papieża.

Ktoś jako tako obeznany z tekstami Dantego, a ponadto z pismami Machiavela mógłby ulec pokusie żywego wyobrażenia sobie dialogu Mickiewicza z ówczesnym papieżem w innej formie i treści niż to było w rzeczywistości. Ostatecznie także i ten papież był wychowankiem Włoch i włoskiej tradycji literackiej. A jak widać np. ze stosunku do Lammenais'go, tak

bliskiego Mickiewiczowi, nie miał żadnego wspólnego języka z francuskimi przyjaciółmi Mickiewicza. (Tym mniej były mu dostępne nieprzejezdne argumenty polskie). To zresztą też godne uwagi, że mimo że na okres Mickiewicza przypadają wybitne a nawet świetne dzieła francuskie o Dantem, jak właśnie Lammenais'go i filozofa katolickiego Ozanam'a, nie mamy dowodów, aby Mickiewicz zareagował na nie. W tymże samym okresie smutną sławę zyskał romantyczny poeta Lamartine, który obok Voltaire'a i ks. jezuita Botinelli należał bez mała do pogromców Dantego. Chciałbym, aby mnie ktoś pouczył, czy Mickiewicz zajął kiedykolwiek stanowisko wobec wydziwiał tegoż Lamartine'a, który nazwał poemat Dantego dziełem okolicznościowym, natchnionym przez gniew i namiętności, o ideach małostkowych, osobistych, przemijających, lokalnym poematem, po prostu gazetą rymowaną bez jakiegokolwiek znaczenia dla swego czasu, pełną obrazów mętnych i trywialnych i słów nieprzyzwoitych, figur groteskowych i świętokradczych, a przy tym reminiscencyj pogańskich i barbarzyńskich.

Il ne trouvait rien d'épique autour de lui dans l'histoire d'Italie — mówi francuski poeta — *des hommes obscurs parfaitement indifférents à la postérité* — w dalszym ciągu nazywa Lamartine miernotami otoczenie Dantego, (także widocznie Bonifacego VIII z jego groźną Bullą „Eclesiam unam sanctam!”) i miernym ów kraj i naród i okres, który tyle dał dla całej ludzkości zarówno w dziedzinie duchowej, artystycznej, poetyckiej, społecznej i w końcu ekonomicznej. Nie zapominajmy że Lamartine uchodził za poetę romantycznego! Jeżeli by zatem w Mickiewiczu znalazł się jaki taki osad ówczesnej Francji, jakby jakieś echo Lamartine'a, o czym zresztą, jeśli się nie myłę, nic nie wiemy, to zarówno ówczesne francuskie jak i nowe polskie idee, o ile były wyrażane przez Mickiewicza, nie mogły być poważnie traktowane na dworze papieskim. Możliwe zresztą, że zwarta, surowa i skąpa w słowa forma Dantego odepchnęła Mickiewicza od nieco wytrwalszego studium Dantego. Czy też może bajronizm i cała ówczesna epoka historyczna wydawała się Mickiewiczowi dostatecznie dramatyczna w swej politycznej rzeczywistości, na to aby szukał dramatyczności i tragizmu w poezji Dantego.

Bezsprzecznie, jak widać ze wstępu do „Pana Tadeusza”, Mickiewicz ulegał jałowemu przygnębieniu, pochodzącemu z pustki pobytu we Francji; przez pewien czas pozostało mu tylko jedno schronienie: kraj lat dziecińczych. W okresie ostatnim wybitnie i wyłącznie politycznym pozostały mu takie wręcz stracenięce „akcje bezpośrednie”, — i tak je odczuł autor „Legionu” Wys-

piański — jak interwencja u papieża, legion rzymski i wreszcie podróż do Konstantynopola.

Niewątpliwie także w życiu Dantego znajdziemy podobne gorączkowe błędzenia i odwodzenia od głównego celu. Podobnie wzruszające i podobnie bezowocne. Lecz nie opuszczała go zdolność kontemplacji i wizja wewnętrzna, której pozbył się Mickiewicz, czy to dzięki swojej romantycznej teorii poezji w sensie prymatu natchnienia, czy to że z pewnych kół swego narodu nie był wygnany jak Dante, a raczej przeciwnie, niemal obwołany prorokiem i to takim jakiego ogół potrzebuje. I dla tych kół niewątpliwie bardzo przydatna była przeciwstawiona poezji i literaturze teoria *czynu*, i to czynu politycznego. Nie powinniśmy wszakże być niesprawiedliwi po tym wszystkim wobec romantyzmu. Miał on u nas rolę całkiem szczególnie pionierską, nawet odkrywczą, dając dostęp i klucz do innych epok niż nasza, a także do innych i to niekoniecznie politycznie bliskich krajów. W porównaniu z nim schyłkowy i ciasny „klasycyzm”, który zastał Mickiewicza w swojej młodości, nie byłby prawdopodobnie dał Mickiewiczowi tego odświeżenia co inni poeci. Wspomniany już przez nas powyżej Henryk Rzewuski nie bez słuszności wydziwiał tzw. klasykom, krytykując między innymi, ustami polskiego mużłamanina z Litwy „tureckie” bajki Voltaire’a.

Powiada Rzewuski o Wolterze, że „prócz siebie samego nie chce znać nikogo, ani ponad siebie i swoje własne słowa, wkładając je w usta mużłomanom, takim co musieliby całkiem inaczej myśleć”. Widocznie taki „klasycyzm” identyfikował Mickiewicz z klasycyzmem w ogóle, stąd jego uwagi o Homerze są szczególnie zastanawiające. Pozwala wnioskować, że Homer właściwie nie był klasykiem, chociaż stał się ojcem tytułu klasyków. Był przeto, jak mówi Mickiewicz, bardziej chrześcijański od poetów chrześcijańskich. Mickiewicz miał oczywiście na uwadze jego dziecięcy stosunek do bóstwa, a nadto poczucie obecności bóstwa na każdym kroku. My nowocześni nazywamy to czasem panteizmem, tak jakby świadomość, że Bóg się może wszędzie objawić, była filozofią panteistyczną. Przeciwstawiając w ten sposób Homera innym poetom Mickiewicz ma prawdopodobnie na myśli Torquatta Tassa, znanego w Polsce od dawna dzięki przekładowi Piotra Kochanowskiego, choć o przekładzie tym można by powiedzieć, że dla nas przekład ów Tassa odświeżył.

Koniec końców jest się zakłopotanym, chcąc scharakteryzować stosunek Mickiewicza do Dantego. Mamy w rezultacie wrażenie jak gdyby go zaledwie zauważył. Ale niewątpliwie jest to coś innego. Także Mickiewicz na tle swych teoryj poetyckich i

sytuacji życiowej był prawdopodobnie zakłopotany wobec Dan-
tego.

KRASIŃSKI

Ale na to wszystko mógłby nam ktoś odpowiedzieć: właśnie Zygmunt Krasiński wybrał sobie całkiem świadomie i wyraźnie Alighieri'ego za przewodnika, bo w pierwszej części „Nie-Boskiej Komedii”, tej części, która w dawniejszych wydaniach figurowała jako „Niedokończony poemat”, a napisana była znacznie później niż „Nie-Boska Komedia”, przeto dojralsza wprawdzie lecz mniej żywa, mniej dynamiczna, powiedzmy sobie mniej szczerza. I w niej to Alighieri jest dla młodzieńca, tj. hrabiego Henryka z „Nie-Boskiej”, przewodnikiem w jego wędrówkach. I cóż z tego, zapyta ktoś. Czyż ten wpływ Dantego zupełnie wyraźny i to dość wczesny (bo tytuł Nie-Boska wskazuje na to) przyczynił się tak dalece do dojrzałości Krasińskiego, jako poety i zarazem do zbliżenia się ku podobnemu zadaniu jakie postawił sobie Dante, do urzeczywistnienia w sobie katolicyzmu? Czy też może w tym leży plus takiego wpływu, że nie szukał sobie innych, tzn. gorszych proroków?

Na to można by odpowiedzieć przede wszystkim, że Krasiński *szukał* sobie przewodników, czego dowodem jest jego heglizm w katolickim wydaniu Cieszkowskiego. Ale mimo studium Dantego, bardzo widoczne i prawdopodobnie wcale dokładne, nigdy nie podjął się tego ryzyka co Dante, aby błądzić, padać i szukać, bo jak wydaje się, zawsze był na uwięzi sztywnej i czujnej ortodoksji. Czuwała ona nad nim z zewnątrz, tak jak czuwa nieco oficjalny spowiednik, podczas gdy u Dantego czuwała wiedza i gnośis wewnętrzna, chociażby była na samym początku jego rozwoju zawarta tylko w przeczuciach. Gdyby Mickiewicz trzymał siebie w takich granicach i pod taką strażą jak czynił to Krasiński, nigdyby nie mógł dać byle jak kierować sobą, swoją szczerością i jak wyraziliśmy się wewnętrzną rzeczywistością psychiczną i ziszczeniem, które w zasadzie nie pozwalało mu na powiedzenie jednego słowa, ani na wypuszczenie z rąk w świat chociażby jakiejś karty papieru, która nie miałaby wewnętrznego pokrycia w „złocie”, nawet jeśli się mylił i zapędzał, co zdarzało się zresztą nierzadko.

A stąd pochodził ten przemożny autorytet Mickiewicza, bo o nim powiedział nie kto inny, tylko właśnie Krasiński: „*z niego jesteśmy wszyscy*”. To zrozumiałe, bo wszyscy czuli jego szczerość i autentyczność duchową. I to też pewne, że Krasiński nie mógł i nie potrafił *tak błądzić* i tak się wprost uwikłać życiowo

i to na codzien, aby się zaprzął do rydwanu jakiegoś małego mistrza, dlatego tylko, że ujrzał w nim źródło spontaniczne, samoczynne. Mickiewicz mógł sobie na to pozwolić, bo miał wiele do darowania, a przeto do błędzenia, lecz Krasiński nie mógł zapisać swej duszy aktywności małej sekty, uczciwie mówiąc prędzej zabawnej niż szkodliwej. Nie tylko z powodu założeń filozoficznych i większego wyrobienia filozoficznego, w oczach którego zasady tej sekty mogły się wydać niedojrzałe lub prowincjonalne, lecz także że w aferze do której należał Krasiński, katolicyzm może nie był już taki żywy, tak naiwny, tak przelewający się poza granice samej ortodoksji, przeto tak płodny, jak bywał przynajmniej w potencjale ludu polskiego. A trzeba jeszcze przypomnieć, że w religijności Polski nie małe znaczenie miała także grecko-katolicka Unia ze swymi tradycjami wschodniego chrześcijaństwa co najmniej w obrzędach i w nastroju (ksiądz, kaplica w „Dziadach” są unickie) i że wreszcie obrazu sytuacji religijnej w Polsce dopełniała obecność od wielu setek lat wielkiego bloku nabożnych Żydów, którzy w Polsce właśnie wydali dwa potężne kierunki: wileński rabinizm i kabałę z jednej strony, a mistykę chasydzką Karpat, Podola i Ukrainy z drugiej. Niestety główna cecha tej sfery, której bliski był Krasiński, polegała głównie na ścisłym formalizmie obrzędowym i dogmatycznym, co więcej, na obawie przed nieprawomyślnością religijną, a to z kolei wyjaławiało. Bo chyba żywe, ponowne ziszczenie religii nie może się obyć bez tego ryzyka, które tak szczerze i z takim mozołem wziął na siebie Dante, tj. ryzyka wątpienia. Dante mówi o tym:

*Nasce per quelle a guisa di rampollo,
 Appiè del vero il dubbio, ed è natura
 Ch'al sommo pinge noi di collo in collo.
 Queste m'invita, questo m'assicura.*

Nie można zatem zarzucić, by Krasiński nie podjął trudu ze studium Dantego, przeciwnie. Lecz to pytanie czy skorzystał z niego, to jest czy urzeczywistnił w sobie wiarę dla swej świadomości, skoro nie podążył za ryzykiem Dantego, podjętym wśród takich trudów i zmagani. Niestety rozwój poetycki i umysłowy Krasińskiego świadczy o tym negatywnie. Bo rozwój ten jest niejako odwrotny: od młodzieńczej „Nie-Boskiej Komedii”, niewątpliwie pełnej zmagani, ku nieco łatwemu, czasami nawet konwencjonalnemu wyklarowaniu jego poetyckiego *finale*. I ostatecznie dużo w nim znajdujemy rymowanej filozofii bez tych przeżyć, po których poznajemy filozofię rzetelną, bo kiedy zjawia się ona „skrzydła świerzbią” według wyrażenia platońskiego. Bo wówczas, tak-

że u filozofów jest tak, jak u Platona i nawet u Bergsona, (patrz świetną rozprawę Jeanne Hersch), że zagadnienia same wstają ze świata naokoło w obrazach i porównaniach. Bowiem obrazy te nie są, jak sądzą czasem historycy filozofii, wtórnymi narzędziami dla ilustracji myśli, lecz jej korzeniami. Ostatecznie także u Dantego zdarzają się tercyny, nawet stronic „filozofii rymowanej”, a nawet nauki rymowanej, jak słynne tercyny o przymacie. Ale zawsze zwarte, rzadko bez wspierających je obrazów i ostatecznie zawsze z powodu pragnienia rozstrzygnięcia wewnętrznych walk i niepewności. Alexandre Masseron sporządził nawet dla „oszczędzenia” nowoczesnego czytelnika cały indeks strof i ustępów z „Paradiso”, które jego zdaniem można by bez szkody opuścić przy lekturze. „Bez szkody” dla tego co jest rzetelną twórczością i poezją u Dantego. Ale nie ma w tym żadnego porównania z Krasińskim. Bo u Dantego w ramach tych rekapitulacji poetycznych toczy się dalej poezja jak źródła górskie w ramach swych rodzimych skał. Z całej problematyki i dramatyczności, która zapowiadała się w „Nie-Boskiej Komedii”, Krasiński zachował niewiele, bo jak gdyby naprzód wiedział co ma napisać. Jak gdyby znał swój „program”. Warto sobie przecie wyobrazić tego człowieka, tak zgaszonego duchowo, czy to przez brak i słabość prawdziwych duchowych namiętności czy też przez zastępczą bo zewnętrzną ortodoksję, *jak* czytał Dantego, tego w którym grały i kipiały gniew i burze, nawet podczas wędrówki po Raju, także wątplenia, napięcia, szarpania się i cierpienia, kłątwy, zaklęcia, groźby.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że jeśli chodzi o czysto literackie wpływy niemało wsiąknęło z Dantego do pism Krasińskiego i niejeden fragment literacki nosi w sobie nastrój i znamię poetyki Dantego. A nawet więcej jeszcze, że krążąc wokół Dantego sięgnął po środki językowe nieznanne w polskiej literaturze. Cały „Przedświt” Krasińskiego jest tego wyrazem, wraz z obecnością swego rodzaju Beatrice (choć mocno zroman tyzowanej, o czym Słowacki napisał niepocziwe zwrotki: „Z kochankami mdlejąc latać, włosy splatać i rozplatać”). I choć poemat nie wydaje się zbyt głęboki, bo nie jest ziszczony w rzeczywistości duszy (jak wszystkie niemal u Mickiewicza), Krasiński uchwycił przecież niejeden promień z dantejskiego „Paradiso”. Przypomnijmy choćby dwie zwrotki: „Widzę jeszcze, widzę ciebie, z harfą stoisz na mej łodzi. Znad Alp szczytu księżyc wschodzi...” I dalej: „Wieczór z rana — zwierciadłana bije fala jasnych smug. Na wód dole, na skał czole, jedna piękność jeden Bóg”. (Jak poznajemy tutaj włoskie jezioro Como!) I dalej jeszcze: „Nabijaną światłem drogą łódka moja zwolna płynie, o!

anieli czuć nie mogą, co ja czuję w tej godzinie”. Jednak prawdę mówiąc, — tak mi się przynajmniej wydaje, — zachwyty Krasieńskiego nie są podbudowane ani Piekłem ani Czyśćcem, dlatego przy dłuższej, co najważniejsze po częstszej lekturze „Przedświtu” odsłania się w nich coś konwencjonalnego.

Jednak zasługą Krasieńskiego jest, że wprowadził do języka polskiego te nowe jakby dantejskie tony. A oglądanie się częste na Dantego ujawniło się w nim więcej niż w którymś ze współczesnych mu pisarzy z innych literatur. Mógł się przeto przyczynić i zapewne przyczynił się do utworzenia drogi lekturze Dantego w Polsce.

Osobno należałoby wspomnieć o politycznych pismach Krasieńskiego, przedstawionych niedawno w świetnej rozprawie Zygmunta Markiewicza („Wiadomości” 30.VI.63. pt. „Francuskie pisma polityczne Krasieńskiego”). Autor artykułu cytuje na wstępie znany nam wiersz Krasieńskiego:

*Z ojców mych ziemi przez wroga wygnany
Deptać musiałem obcych ludzi łany,
I słyszeć z dala tych szatanów wycia,
Co ziemię moją zakuli w kajdany;
Jak Dant — przez piekło przeszedłem za życia!”*

Już sam ten cytat słusznie zaczepia polemikę Krasieńskiego o koncepcję Dantego. Niestety w oczach Dantego konkluzje Krasieńskiego wypadłyby zbyt ugodowo i nadmiernie ortodoksyjnie w sensie papieskim. Czyż Dante mógłby potępić tak bliskie mu tragiczne a namiętne dążności narodowe i patriotyczne Włoch i ich zmagania państwowe, przypisując je jednostronnie knowaniom rewolucyjnym, jak to czyni Krasieński. Przecież godne uwagi i słuszne jest zdemaskowanie Lamartine’a, wprawdzie nie w odpięcie za Dantego, lecz za jego ignorancję w dodatku jak słusznie wywodzi Krasieński, za koncepcję historii, „która pozwala usprawiedliwić wszystkie podłości ludzkie”. Może Krasieński mniej by się dziwił ignorancji i niedbalstwu Lamartine’a w sprawach polskich, gdyby znał jego sądy jeszcze grubsze i fatalniejsze, dotyczące dziejów Florencji. Bezsprzecznie jednak pisma polityczne Krasieńskiego, chociaż bez widocznych wpływów dantejskich, są bliższe politycznej koncepcji Dantego, niż towianizm, z jakiegokolwiek strony go rozpatrywać.

SŁOWACKI

Unikatem w stosunku do Dantego jest poetycki rozwój Juliusza Słowackiego od kiedy natknął się na lekturę Dantego. Wy-

daje mi się, że na darmo szukać podobnego zjawiska w jakiegokolwiek literaturze. „Unikatem” dlatego, że strofy Dantego rzuciły swe promienie na wrażliwość tak wyjątkową, można by rzec, prawie chorobliwą i po prostu jakby kobiecy organizm, dający się przenikać do głębi nasieniem, które się w nim zasiało. Bo mało to powiedzieć, że Słowacki był genialnym naśladowcą. Byłaby to ślepotą, byłoby to nawet nieuczciwie. Nie! On osiągnął to, czego wymagał Benedetto Croce od idealnego tłumacza Dantego, aby zżył się z autorem „Boskiej Komedii”. Kto wie czy nie można powiedzieć jeszcze więcej, że tak wżył się w niego, że tak wykonywał swe koncepcje i zamiary poetyckie, jakby zgadywał jak sam Dante mógłby je wykonać. Oficjalnie i wyraźnie *nie* brał sobie Alighiera za przewodnika, ale w rezultacie Dante czuł nad nim od chwili spotkania aż do końca. Przypomnijmy tu jeszcze jedną rzecz dziwną, jeśli nie dziwaczną, mianowicie, że Słowackiemu właśnie towianizm nie zaszkodził, lecz raczej pomógł. Bo nacisnął w nim jakby jakąś sprężynę, która zwróciła go ku dziedzinom mistyki, wprowadzie nie dosłownie religijnym, bo należy sobie zdać sprawę, że było to zaledwie marzycielstwo mistyczne, a nie jakaś ziszczona i wypracowana rzeczywistość mistyczna. Bo to trzeba pamiętać, że przede wszystkim Słowacki był marzycielem odciętym od rzeczywistości, od wszelkiej ostro zarysowanej i kańciastej rzeczywistości. Był także wiele więcej pisarzem z postanowienia, a potem z zawodu, niż Mickiewicz. Co wyczuł, wymarzył, co zobaczył w obrazach wymarzonych, choćby zjawiły mu się dopiero podczas pisania i chociażby tylko okazja rymu wyniosła mu jakiś obraz, to stawało się dlań „rzeczywistością”, a właściwie podkładem dla dalszej tkaniny marzeń. W ten sposób można wytłumaczyć choć nie usprawiedliwić, iż Mickiewicz tak mało go docenił, przeceniając równocześnie tych poetów, którzy krążyli wokół samego Mickiewicza. Wiadomo jest przecie, że brak relacji o Słowackim w wykładach o literaturze słowiańskiej oprócz jakiejś tam wzmianki lekceważącej był po prostu skandalem.

Ale kto szukał wspólnoty ponad wszelkim intelektualizmem, także ponad książkami, ponad teatrem itp. temu widocznie do głowy przyjść nie mogło, aby taki „kościół bez Boga”, jak nazwał podobno Mickiewicz poezję Słowackiego, mógł mieć jakieś znaczenie dla poszukiwania języka wspólnego dla całego narodu w obliczu zadań, które postawił narodowi Mickiewicz. A przecież jest w tym jakaś smętna ironia, że poetyckie tematy i ich wykonanie takie jak „Balladyna”, „Lilla Weneda” i wreszcie „Król Duch” prawdę mówiąc zaczerpnięty z idei Mickiewiczowskiej „wiecznego człowieka”, tematy i wykonania, których Mickiewicz

nawet by dotknąć nie chciał, pozostały i trwają w świadomości narodu jako testament niemniej trwały, jak to co stworzył Mickiewicz.

Co prawda pierwsze poetyckie spotkanie Słowackiego z Dantem nie było aż tak obiecujące. Mam na myśli „Poema Piasta Dantyszka o piekle”, które sprawia wrażenie, jakby sam Słowacki wprost nie mógł się obronić przed tą obsesją, którą wywołała w nim lektura Dantego i musiał zapożyczyć nie tylko temat Pieła, ale nawet samo imię „Dantyszka”. Mimo piękno i sugestywność niektórych zwrotów, brak tej swoistej wędrowce piekielnej najzupełniej zwięzłości rzeźbiarskiej samego Dantego, natomiast panuje wielosłowna rozlewność i mimo płynność wiersza, deklamacyjne rozwodnienie. Widocznie żywioł Dantego tak wcisnął się w poetę i tak go wprost prześladował, że nie mógł się oprzeć takiemu naśladownictwu. Mamy zatem także powtórzony las samobójców (od wiersza 944 aż do 964 i od wiersza 1003 dalej). Ciekawe jest jednak, że w przypiskach samego poety znajdujemy nawet przekład odnośnego miejsca z Dantego (Inferno XIII/33 i dalej) i to z takim usprawiedliwieniem przez Słowackiego swego własnego tekstu iż pisze: „Na to bym o zupełną kradzież literacką nie był posądzony”. To słowo „zupełną” jest zastanawiające i nawet prawdę mówiąc trafne, bo Słowacki sam zdaje sobie sprawę jak dalece Poema Dantyszka jest naśladowaniem. Wspomniany przekład jest zresztą ładny, tylko brak mu zwięzłości, zwłaszcza, że odpowiednika do wierszy 7-go i 8-go i 14-go nie ma w oryginale. Przekład mógłby wskazywać także, że Słowacki nie zdawał sobie jeszcze sprawy z realizmu Dantego, a zatem z wynikającej stąd dla tłumacza konieczności ścisłego zbliżania się do oryginału. Zauważmy nawiasem, że wyrażenie „sterpi” tj. „powikłane gęstwiny” oddaje przez „drzewami”. A „scheggi” tj. „drzazgi” i „odłamki” tłumaczy: „uciętej gałęzi”. A oto przekład:

*A pień zaś krzyknął... Czemu ty mnie łamiesz?
Tu znowu ucichł i na ranę białą
Krew czarna wyszła kroplami z parości.
I znowu krzyknął: Czemu rwiesz mi ciało?
Człowieku! nie masz ty w sercu litości!
Byliśmy ludźmi, dziś drzewami pieła,
Lecz czyliż przeto dłoń twoja tak ciężą?
Czyliż nas łamać i karcieć ma wściekła,
Choćbyśmy w korze miały dusze węży?...
Jako gałązka, gdy z liściem ucieta,
Kiedy ją ogień od końca kaleczy,*

*To drugą stroną skarży się i syczy,
 A wilgoć razem z powietrzem zamknięta
 Płaczliwie z ciasnej wymyka się więzi.
 Tak właśnie z owej uciętej gałęzi
 Krew ze słowami jedną wyszły drogą.
 Rzuciwszy gałąź, stałem zbladły trwogą... (etc.)*

Ostatecznie załujemy mimowoli, że Słowacki nie wykorzystał swego zapału i oczarowania „Boską Komedią” i nie użył go dla przekładu Dantego, przynajmniej częściowo. I mimowoli pytamy: dlaczego tak nie zrobił? Nie możemy się jednak oprzeć wrażeniu, że cały „Poema Dantyszka” napisany we Florencji w 1838 r. stanowi rodzaj ćwiczenia i wprawy w „dantyzmie” u początku wpływu Dantego. Zresztą Słowacki sam się usprawiedliwia z tego poematu w przypiskach mówiąc, „że *kontusz* bohatera (tj. Dantyszka) wiele myśli wyznał, wiele opisów skrócił, nawet zwięzłości potrzebne w wyrażeniach nie dozwolił”. A zbyteczne dodawać, że Piastowi-Dantyszkowi w kontuszu, gdyby taki istniał, byłyby równie obce strofy Słowackiego, przejawione barwami. Przecież w niektórych strofach Dantyszka dodaje coś swoistego i polskiego. Oto Dantyszek widząc Centaurów ścigających wielkiego księcia Konstantego, przejawia jakąś chłopską pogardę w stosunku do piekła. „O biedny książę! O jaka mizeria! Wężowe chwosty miała kawaleria”. I kilka wierszy dalej jakaż piękna strofa a charakterystyczna dla Słowackiego:

*I dalej leciał ów hufiec katmucki,
 I na las runął gdyby morskie wały,
 I rozpląkał się las za nim cały,
 I rozjęczał się las — a jęk był ludzki.*

I jeszcze jedna strofa:

*A wkoło duszek zakręconych tłumy,
 Gwary, jęczenia, szelesty i szумы,
 Szare powietrze wicherzy się i miesza,
 Z trupami trupów roztrąca się rzesza,
 Zbiją się, zwichrzą, wezmą się za ręce,
 I znów się kręcą i znów ja się kręcę,
 I całe piekło jak w burzy i wicherze.
 Tu fale głośno płaczące, tu cichsze.*

Jakiż rozmach dantejski w tym nie powiem już naślado-

waniu, lecz przesiąknięciu Dantem! Niewątpliwe, że z tej groteski gawędziarsko-lirycznej nazwanej „Poema Piasta Dantyszka” można zrobić spory wybór przepięknych strof. I warto by dowiedzieć się od kogoś ze znawców innych literatur, czy któryś naśladowca Dantego i to w okresie bezpośredniego przygniatającego niemal indywidualność danego poety wpływu, zdobył się na takie strofy? Ostatecznie na nasze poprzednie pytanie, dlaczego Słowacki od razu nie wziął się do przekładu, odpowiedzieć nie tak trudno. Tłumacz, zwłaszcza tłumacz Dantego, jest istnym Pegazem w jarzmie według znanego obrazu Schillera. A Słowackiego ponosiły i niosły te strofy i rytmy dające mu tę wolność, że sam z siebie mógł jeszcze raz przeżyć i po swojemu oddać *Inferno*. Na zakończenie wspomnijmy jeszcze jeden specyfik polski. Jak wiadomo Piekło Dantego oparte jest na Lucyferze, który znajduje się najniżej u dna ziemi. Lecz całe Piekło polskiego szlachcica Dantyszka opiera się na carze. „Wieża piekielne oparte na carze”. I dalej objaśnia Dantyszek:

*I nie dziw ty się sile trupiej belki
Bo to w osobie piekielnej — Piotr Wielki.*

Mimo rozwlekłości „Dantyszka” w tym samym okresie Słowacki zdaje sobie doskonale sprawę ze zwięzłości, bo w r. 1839 tak pisze do Konstantego Gaszyńskiego z racji przekładu Anhellego na francuski: „Anhelli potrzebuje komentarza jak Dante. Albowiem pisałem go umyślnie zwięźle i z wielką ekonomią detali. Kto więc nie pracuje imaginacją własną nad każdym fraze-sem Anhellego, temu wszystko w nim będzie blade”. Zwróćmy się z kolei do Anhellego, w którym w ramach wpływu Dantego Słowacki w zupełnym przeciwieństwie do „Dantyszka” dał dzieło oryginalne, harmonijne, należące do najlepszych jego dzieł. Oryginalne, a przecie w zastosowaniu wpływów Dantego. Bo to oczywiste, że ramy Anhellego, tj. cała wędrówka po piekle syberyjskim, wzięły swą genezę z Dantego. Przede wszystkim postać Szamana, który oprowadza młodzieńca Anhellego po tym piekle, opiekuje się nim, uczy go, ratuje lecz także modlitwami swymi czyni cuda, zawiera sporo reminiscencji z postaci Wergilego. Także niektóre rozdziały, tylko inaczej niż w „Dantyszku” są naśladowane tak jakby Słowacki nie mógł się pozbyć uroku twórcy Boskiej Komedii. Do takich należy rozdz. VII przedstawiający zasypanie lawiną skalną korytarza, w którym znajdowali się sybirscy skazańcy, ojciec z dziećmi. A byli tak zasypani od pięciu dni i groził im głód. Chcąc pomóc im i wybawić, Szaman modlitwą swą powoduje, że wicher podziemny odkrywa zasypany ko-

rytarz. Lecz oto widzą tam ojca leżącego jak pies na skrawionym dziecku. Przypomina to scenę z „Inferno” z Ugolinem, lecz jest mniej brutalne, bo Słowacki jak gdyby łagodząc zbyt jaskrawe naśladownictwo, dyskretnie zamglął ten obraz. Lecz Słowacki jest tak zaczytany w Dancie, iż mimowolny wpływ sięga do szczegółów, do poszczególnych wyrażań. Wymieńmy niektóre przykłady: „Lud co był jak człowiek, co się budzi”, „W postaci człowieka, co zamiar ma uderzyć”, „Kraj co miał zginąć jak człowiek potępiony”, „Anhelli spuścił głowę jak człowiek co się wstydzi”. A nawet dosłownie jak u Danciego w Inferno V/142 i III/136, pisze Słowacki (wiersz 697): „Upadł jak człowiek martwy”.

Lecz to są jeszcze te wpływy dosłowne, z których Słowackiemu trudno się otrząsnąć. W przedstawieniu swym prznosi piekło z zaświata na ziemię i pokazuje piekło syberyjskie wygnania, zesłania i skazania. Otwiera przez to nowe horyzonty. Lecz mimo, że piekło to dzieje się na ziemi, wędrowcy nie tracą kontaktu z umarłymi jak z ową czaszką biskupa, w której gnieździły się mewy i ze zjawiskiem samego biskupa w postaci płomienia, z którym rozmawiają wędrowcy. Także scena dobrowolnego ukrzyżowania męczenników każdej z wiar, a raczej opętań politycznych, którym ulegają wygnańcy, jako świadków każdego opętania, ukazuje nam mistrzowskie zastosowanie wpływu Danciego dla oryginalnej już twórczości, bo jest to piekielna satyra w stylu dantejskim, ale nie jest zapożyczona ani naśladowana bezpośrednio z Danciego. I wiele jest takich scen i obrazów w Anhellim fascynujących, oryginalnych, świetnie dostosowanych do pomysłu poematu, mimo że zrodzonych z natchnienia dantejskiego. Jak ów znak ukazany przez aniołów, posłanych przez Boga do tej nędznej resztki wygnańców, którzy stali się ludojadami. A była to tęczą, która jako że piękna i błyszcząca, przerażeniem zdjęła owe ludojady. Obraz piekielny a pamiętny: „Usta ich były otwarte, języki czarne jak węgiel, oczy ich jakoby szklane nie odwracały się od niebieskich kolorów”. Albo inny obraz, pojawienie się zorzy borealnej ponad krzyżami, na którym byli przybici fanatyczni opętańcy, ofiarnicy politycznych wiar: „O północy zorza borealna rozciągnęła się na całej niebios połowicy i ogniste wystrzeliły z niej miecze, a wszystko stało się czerwone, i te krzyże z męczennikami”. Niemniej sugestywny jest obraz dnia syberyjskiego: „Przyszedł dzień syberyjski a słońce nie zachodziło, lecz biegało niebem z płomienistą grzywą i z białym czołem, jak koń w zawodzie. Straszliwe światło nie kończyło się nigdy, a huk lodu był jakoby głos boży, odzywający się na wysokościach do ludzi nędznych i opuszczonych. A był to zachód słońca...”

Należy podnieść, że w niewielu poematach Słowacki osią-

gnął taką zwięzłość, której może nauczył się od Dantego, jak mógłby świadczyć wyżej przytoczony list do Gaszyńskiego. I choć nie każdy czytelnik lubi zatopić się w tym smętku Anhellego, każdy musi przyznać, że nie jest on monotony. Poezja niesfalszowana wieje tutaj przez wszystkie niemal zwrotki i stronicę, a nieliczne miejsca słabsze toną w tej całości.

Przypomnijmy sobie jeszcze, że właściwie „Anhelli” jest pierwszym poematem tułactwa, bo choć niewątpliwie mickiewiczowskie „Księgi Pielgrzymstwa” pobudziły Słowackiego, przecież sam utwór Mickiewicza jest czymś pośrednim między poematem, kazaniem, traktatem historiozoficznym a zbiorem maksym. Tułactwo jest przeniesione w „Anhellim” na Sybir, w rezultacie poemat ten jest przedziwnym a udanym stopem poetyckim z różnych kruszców. Zatem z pomysłów wziętych wprost od Dantego, z obrazów i koncepcji poczętych z jego natchnienia, z przejrzyściego a prostego języka biblijnego, relacji kursujących na emigracji o Sybirze i wreszcie przeżyć z „piekła” samej emigracji. A wszystko to zanurzone w atmosferę smętku właściwą Słowackiemu, co więcej przewidującą jego własną dolę, stąd motyw cichej ofiary serca w tej postaci Anhellego, zaśnionego i stęsknionego dziecka, które znalazło się w piekle. Bo pierwszym odruchem Anhellego, gdy Szaman wyjął mu duszę z ciała, jest powrót jej do Ojczyzny szlakiem tęsknoty. Powiedziałbym, że utwór cały przypomina mi czarowną postać Izydy aleksandryjskiej (muzeum wiedeńskie), posągu spojonego z marmuru, rozmaitego rodzaju i w kilku kolorach, a jednak bardzo jednolitego.

W pewnym sensie Anhelli jest także poematem wieszczym i to także jest w nim cechą dantejską, bo poeta uchwycił, na tle relacji współczesnej, przeszłe i przyszłe cierpienia i losy mas ludzkich i całych narodów, w obliczu tej groźby, jaką ziele aż do naszych czasów przepaść sybirską, ta paszcza, która otwiera się i pochłania może i pionierów, ale przede wszystkim pionierów-męczenników, tych, którzy zdobywali i zdobywają dla świata ten jakby nie dla ludzi przeznaczony północny bezmiar wśród lodów, lasów, moczarów, mgieł. Jeśli kiedyś po wiekach Sybir włączy się w orbitę ludzkiego świata, w to co zwiemy cywilizacją, to poemat ten dla takich jasnowidzów, którzy patrzą z kolei w przeszłość może być świadectwem owego męczeńskiego pionierstwa. Bo jest on wybrukowany tymi, co zginęli i ich czaszkami, tak jak to obrazuje „Anhelli”. I wówczas do tych uszu, które zdolne będą słuchać i do dziedziców odpowiedzialnych dojdzie może skarga popiołów, którą słyszymy w „Anhellim”. Bo może dla takich wskrześnie świadomość jaką cenę ma postęp człowieka na przestrzeni dziejów. I Słowacki jakby na zapas wskazuje

pewną możność przywiązania do przyrody Syberii i do samego kraju, bo przecież sama ziemia nigdy nie jest winna. Anhelli powiada: „Zaprawdę dla tych co smutni *nie jest bezludną* ta ziemia. Przylatują tu mewy, gnieźdzą się, kochają się, nie myśląc że jest jakaś piękniejsza ojczyzna”. Słowacki powędrował czystą wyobraźnią ku tej przyrodzie tak surowej lecz bogatej, której opis zostawił nam po latach wielu inny wygnaniec, przyrodnik książę Krapotkin, używając wspomnień swych i obrazów masowego „zaludnienia” tych pustkowi niezliczonymi gatunkami i masami zwierzyny dla motywacji znanego dzieła, w pewnym sensie antydarwinistycznego, „O wzajemnej pomocy”.

W konkluzji można powiedzieć, że nawet jeśli los tułaczy naszych rodaków czy innych przestanie nas obchodzić, bo Sybir stanie się może krajem, który zapomni o swych fundamentach z głów ludzkich, „Anhelli” jako poemat przetrwa i nie postarzeje się, bo jest poematem obrazów. Obrazy nie starzeją się bowiem, tak jak oczy ludzkie nie zmieniają się w ciągu dziejów. I to jest spuścizna Dantego! Przeto pomijając powyżej wskazane przykłady naśladownictwa, można powiedzieć, że „Anhelli” jest jednym z tryumfów wpływu dantejskiego, który nurtuje, prowokuje, to wywraca to porywa, ale nie daje spocząć i w rezultacie formuje nowotwórczo. Sam Słowacki nie prześcignął „Anhellego” w żadnym ze swych dzieł, chyba w „Królu Duchu” i to częściowo tylko, bo nie w architekturze poematu, tylko raczej w jego miąższu tak bujnym. I takiego wpływu życzy sobie chyba każdy mistrz prawdziwy, bo mówi do swych uczniów: „Vade mecum — vade tecum”.

Gdy mówiąc powyżej o możności wpływu Dantego wymieniliśmy ułatwienia, które leżą w różnych wspólnotach nazwanych, warto wspomnieć o jeszcze jednej, a mianowicie o pewnym pokrewieństwie języka polskiego i włoskiego, bo taka wspólnota ułatwia dostęp. Powiedzmy to jeszcze szerzej, o pewnym chociaż dalekim pokrewieństwie języków słowiańskich z łaciną względnie z językami łacińskimi, a nie mówię tu o językowym imporcie. Lecz daje się zauważyć jedynie na nieoczekiwanym i odległym tle. Mój przyjaciel węgierski, poeta Aprilly Lajos, mistrz rytmiki poetyckiej, który także przekładał polskie poematy, wskazując mi na urywki ze słynnego węgierskiego przekładu, „Boskiej Komedii” Babicsa, podnosił na jakie trudności natrafia tłumacz węgierski operujący językiem tak odległym już w samych formach, a także w dźwiękach i rytmice od języków europejskich, podczas gdy polski tłumacz i język polski zarówno rytmami, formami jak i pokrewieństwem słów znajduje się stosunkowo blisko języka włoskiego. Była to rozmowa bardzo ciekawa lecz

trudno ją reprodukowac, dla przykladu podam tylko z pamieci nastepujace urywki: wloskie *caddi com corpo* (lub *uom*) *morto cadde* — po polsku: *padlem jak człek martwy pada*. Albo: *qual io fui vivo tal son morto...* — po polsku: *jakem ja zywym byl, takim jestem martwy*.

Z kolei przyszedl taki okres w pisarstwie Słowackiego, ze głos Dantego chociaz nie zamilkł, ale jakby przyciail się i mówil szepem. Bylo to wówczas kiedy poeta poczul potrzebe ironii jako obrony, i chłostania dowcipem zjadliwym, aby ochronic swoje marzycielstwo. Ma to miejsce w poematach jak „Podróz do Ziemi Świętej”, i takze w „Beniowskim” (wierszem Tassa pisanym, jak charakteryzuje sam poeta) który w niejednym współzawodniczy z Ariostem i Don Juanem Byrona, prześcigając ich czasem wirtuozostwem i lotnością. Lecz mimo to i tam wraca jakiś ton głębi, jak bas głębok, albo organ i jest to ton Dantego. I tak wówczas pisze gorzko poeta o samym Anhellim:

O Boże! gdyby przez *metempsychozę*
W Kozaka ciało wleźć albo w Mazura
I urzeć, jaką popełniłem zgrozę
Pisząc — na przykład — Anhelliego. Chmura

Gwiazd, białych duchów, które lgną na tozę
Jak szpaki Danta: rzecz taka ponura,
A taka mleczna...

Pewniebym takich nie napisał bredni,
Gdybym był zwiedził Sybir sam, realniej,
Gdyby mi braknął gorzki chleb powszedni,
Gdybym żył jak ci ludzie borealni
Troską i solą z łez gorących — biedni!

A w podróży do Ziemi Świętej mówiąc z ironią o sławie, dodaje:

Może bym także chciał —
By jakiś człowiek włożył okulary,
Po diabła sławę nosić w tajemnicy.
Cieszył się Dante, gdy przekupka rzekła:
Patrzcie! ten człowiek dziś powrócił z piekła.

I w dalszym ciągu często wraca do Dantego w „Beniowskim” przyznając się do niego: „W dantejskich moich strof gry-

zących tłumie” (rozdz. VII) lub: „O naucz mnie Dante i ty Włochu z Sorento” (rozdz. IX). I następnie:

*O Dante! czy ty marzyłeś te kręgi.
Gdzie człowiek dobry chciałby ludzkich twarzy,
A w koło takie figury, ciemni*

*Że człowiek choćby chciał... by nie być z nimi,
Musi się oddać diabłu — eheu! smutno. (X/449).*

Wspomina też w „Beniowskim” Dantego, tłumacząc urywek z niego:

*Dant także, drugi poeta epiczny
Mówi: „O szczęśny, szczęśny, co się rodzi
I nigdy w życiu za obręb graniczny
Swoich zegarów miejskich nie wychodzi...”
W tym wierszu słycać dźwięk melancholiczny
Rodzinnej wieży, który starce wodzi
Wokoło domu piastunki sposobem,
I nie pozwala oddalić się — grobem.*

Nowa tłumaczka Dantego, Alina Świdarska, w swym wstępie do przekładu mówi także o dantyzmie Słowackiego i przypomina strofę z pieśni XIII (według wydania Krzyżanowskiego), oddźwięk muzyczny strofy z „Paradiso” XIII, która tak się zaczyna:

*Imagini, chi bene intender cupe
Quel ch'io or vidi (e ritenga l'image,
Mentr'io dico, come ferma rupe)*

W strofie tej powtarza się w zaśpiewie jeszcze dwa razy „imagini” i ten refren znajdujemy w następujących strofach:

*Wystawcie sobie nową Salaminę.
Drewnianym murem wkoło opasaną,
Wystawcie sobie idącą mieścinę,
Wystawcie sobie fortecę drewnianą.
Wystawcie sobie tę smutną równinę,
Gdzie mogiłami o wiekach pisano
Jako na karcie najpiękniejszej świata
Najcudowniejsze dawne poemata.*

*Które dziś śpiewa wiatr... gadają krzyże...
Kraczą sokoły... w szumach niosą chmury...*

Także dalsze strofy nie mogą się rozstać z tym refrenem. Lecz to co w „Beniowskim”, to zaledwie okruszyny i promienie wpływu Dantego. Po fazie uczenia się u stóp Dantego, po wędrówkach podczas których Dante nie opuszcza go, przychodzi urzeczywistnienie głębszego wpływu i to w sposób zupełnie oryginalny, tak jak stać na to było wyczerpującego się chorobą poetę, a mianowicie w „Królu Duchu”. Także Słowacki próbuje na własną odpowiedzialność i samotnie dotrzeć na „swej *piccioletta barca*” do tych wód, o których mówi Dante: *l'acque che io prendo giamai non si corse*. W zamiarze „Król-Duch” miał być eposem duchowym, w pewnej analogii do „Boskiej Komedii”, ale eposem korzeni narodu powołanego, — bo wszystkie są powołane do odtworzenia kosmosu duchowego przez dźwignięcie nietyle systemu, co organizmu wiary, jak gdyby ezoterycznej, bo ponad wyznaniowość, i stworzeniem widzenia świata. Tymczasem poeta nasz w przeciwieństwie do Krasińskiego wcale nie był ortodoksyjny, co ważniejsze nie doceniał rzeczywistego podłoża ortodoksji jako wiary, w której wzrósł, ważnego nawet jeśli by zdążył ku ezoteryzmowi. Jak gdyby nie zwrócił uwagi na to, że sam jeden poeta marzenia i tęsknoty, ani może nawet nowator religijny, nie zdola zastąpić doświadczeń i przeżyć tysięcy ludzi w ciągu tysiącleci.

Bo przypomnijmy sobie raz jeszcze, że sam Dante zwracał się do źródeł, a czerpał nietylko z zapasu lecz z arsenału przeszłości i to tej także i o tyle, o ile były w niej groty zdążające ku przyszłości. Pozornie błahe opowiadanie Anatola France'a galwanizujące jakby erudycję tego autora daje nam pewien wgląd w stawanie się Dantego, o ile się nad nim zastanowimy. Oto opisuje wizytę dwu poetów-przyjaciół, Dantego i Guidona Cavalcanti w zakrystii kościoła, na to by dotknąć tylko platońskiego rękopisu w oryginale, choć obaj nie znali greckiego. Kto pamięta takie dreszcze i spotkania, przecucia i obietnice młodości, może wyobrazić sobie iskrę, która przeszła z rękopisu na dusze młodzieńców na podobieństwo tej iskry, o której mówi Plato w VII liście, jak na skutek wspólnoty skacze i zapalając duszę od duszy rodzi światło i żywi się sama sobą. Wydaje się, że takich realnych w duchowym sensie iskieł było u Dantego wiele. Dość przypomnieć, jak mimo nieznamość greki, trafnie charakteryzuje w „Boskiej Komedii” światopogląd Empedoklesa (o niszczącej miłości w wszechświecie), albo pogląd platoński w „Timaiosie” o tym, że dusze nie zostały stworzone, tylko istniały od

wieków. I tu właśnie miejsce przypomnieć, co trafnie zauważył Alfred Jeanroy, że Dante jest wielkim obserwatorem i ma wzrok przenikliwy, stąd obrazy jego pewne i mocne i mimo wielką ilość obrazów wzrok nam nie zamąca się. Toteż jeśli ktoś wyobraża sobie, że Dante jest mistykiem wzgardliwym (plotyńskim) wobec materii i zatopionym wyłącznie w kontemplacji, trzeba mu przypomnieć, że Dante ma oczy chciwe i ciekawość malarza (a także zdolność wnikliwą ostrego chwytania typu, właściwą rzeźbiarzom). Czy można to samo powiedzieć o Słowackim w „Królu Duchu”? Obrazy jego choć bogate, są przecież zwiewne, wibrują, oscylują, mieniają się i zmieniają, bo czerpane, ba, wrywane z wyobraźni marzycielskiej gasnącego już człowieka, o wiele więcej niż z obserwacji lub studiów. Co prawda często z wspomnień dzieciństwa i te są najświeższe, bo najczulsze. A czasem nawiewane są jakąś muzyką daleką i jakby przez nią dyktowane.

Czytelnikowi Dantego wiadomo, że Dante właśnie jest wynalazcą określenia poezji jako dyktatu.

*Io mi son un che quando
Amor mi spira, noto, ed a quel modo
Che ditto dentro, vo significando.*

Lecz o cóż chodzi? Wyjaśnił nam to poniekąd Henri Bremond² w swym studium o mistyce i poezji („*Prière et poésie*”), bo przypomina, że zadaniem poezji jest komunikacja. I że poeta musi wyjść z siebie i ze swego widzenia, aby znaleźć słowa sygnalizujące je słuchaczowi (nawet jeśli zdarzy się, że poeta jest mistykiem prawdziwym a nie tylko marzycielem).

Dante natomiast jest realistą, który zawsze znajduje środki do wykonania tego, co mu nakazuje jego przodek Cacciaguیدا: *Tutta tua vision fa manifesta*. Nie cofa się nawet przed drastycznymi środkami, aby „skrobali się ci, u których jest świerzb”.

Rozważmy teraz na jakiej podstawie, na jakiej koncepcji zasadniczej zbudował Słowacki swój tak śmiały poemat. Oto wybiera „przyczynowość etyczną” nazwaną w Indiach Karman, popularnie zwaną także wędrówką dusz, mocą której ludzkie zasługi i przewinienia w jednym życiu decydują o narodzeniu się ponownym, w szczególności o formie szczęśliwości i godności tego narodzenia. I znowu mamy przed sobą raczej wędrówkę w czasie poprzez wieki choć inną niż dantejska. Koncepcja Karman jest

2. Niestety Henri Bremond nie wybrał Dantego na podkład dla swych studiów.

ortodoksyjna, podstawowa i zrozumiała dla Indii wyraża zapewne jakąś szerokość, siłę i pobudza wyobraźnię, ale ma też słabości o których później wspomnimy, które *dla nas* zasłonięte są przeważnie, i koniec końców jest ona z wielu względów nie tylko z ortodoksyjnych, trudna dla nas do przyjęcia. Tu pierwszy i główny grzech Słowackiego w przyjęciu tej koncepcji, bo wychodzi to na dowolność romantyczną, tak jakby można wybrać sobie koncepcję taką lub inną. Powiedzmy tu jeszcze, aby się nie wydało komuś, że szarpiemy heroizm Słowackiego, że aby stworzyć taką próbę jak Goethe w „Fauście”, jak się uważa, spojenia religii starożytnej z chrześcijaństwem, a przecie z finale katolickim, trzeba mieć dane Goethego: jego szczęście, ogromny region językowy czytelników do dyspozycji, własny wielki kraj, nawet udział w rządach jednego z państw, a przede wszystkim jego siły, jego wszechstronny geniusz, jego zdrowie.

Częściowo z powodu tej koncepcji także „Król Duch” był przedmiotem ataków, także ofiarą niezrozumienia i obojętności, to znów uwielbienia aż do tego stopnia, że stawiano go na równi z „Boską Komedią”³. Dla oceny i dla sprawdzianu najstosowniej będzie poddać się poezji „Króla Ducha”, aby dowiedzieć się czy ziszcza on swój zamiar. Pamiętajmy jednak zawsze, że poemat był poczęty ponad siły życiowe, a ostatnie strofy dyktowane przez umierającego już poetę.

Przed wszystkim jak tłumaczyć sobie, że poeta wybrał koncepcję Karman? Tłumaczono to niekoniecznie życzliwie, między innymi, tak, że jest ona dowodem *wyczerpania* się koncepcji „rodzimych” (tzn. chrześcijańskich) i przeto poeci romantyczni *dowolnie* sięgający po takie odświeżenie w rzeczywistości osiągnęli je tylko na krótko i dlatego tylko, że są to *egzotyki* odległe czasowo i przestrzennie, lecz nie dają prawdziwego (tj. organicznie potrzebnego) i trwałego odnowienia. Lecz może będzie sprawiedliwiej przypomnieć, że „Król Duch” Słowackiego to „wieczny człowiek” mickiewiczowski w zastosowaniu do dziejów ducha polskiego. Wyraża się w tym potrzeba widzenia jakiejś „monady” zbiorowej, aby odpowiedzieć na pytanie: czy i o ile każdy naród, zwłaszcza *ten* naród, miał swoją misję w dziejach rewelacji i w planie Boga, w zmaganiu się niebios i piekła, albo powiedzmy jeszcze prościej i wyraźniej: w tęsknocie człowieczeństwa.

Nie można zaprzeczyć, że koncepcja Karman w poemacie Słowackiego wprowadziła w rezultacie niemało chaosu, bo trudno

3. Od lat nie mam pod ręką żadnej literatury o Słowackim. Uwagi powyższe przywołuję z pamięci.

doszukać się wyraźnie, dlaczego któraś postać ma być wciele-
niem i dalszym ciągiem poprzedniej. Obrazy Słowackiego oślepia-
ją, ale „genealogie” duchowe nie zawsze są dość plastyczne. Nie
są przede wszystkim konsekwentne. Stąd architektura poematu
nie może być tak przejrzysta, tym mniej matematyczna jak u
Danteo, choć może Słowacki i o takiej marzył. Trzeba jednak
przyznać, że założenie wraz z wizją platońskiej idei przeznaczanej
Polsce jest jasne i zamiar widoczny.

Nasuwa mi się jeszcze przypuszczenie, że w całej tej kon-
cepcji *motorem* jest pewno osobiste przeżycie poety, który jak
jego Anhelli czuł bliski zgon. Bo oto w usta Anhellego wkłada
słowa, które sygnalizują tęsknotę do matki, w formie tęsknoty
do nowych narodzin. Anhelli powiada (XI/725): „Nie ma jed-
nej kawki w powietrzu, która by nie spała przez jedną noc ży-
cia w spokojnym gnieździe. Lecz o mnie Bóg zapomniał. Chciał-
bym umrzeć. Bo zdaje mi się, że gdy będę umarły, to sam Bóg
pożąda tego co ze mną uczynił, myśląc że oto już *nie narodzię*
się po raz drugi. Wszak rodzić się nie to co zmartwychwstać.
Trumna nas odda, lecz nie spojrzy na nas jak matka”. Wspom-
nijmy że koncepcja Karman zawiera cechy fatalizmu, bo człowiek
nowonarodzony sam niby to wypracował los, ale jest to los *ko-
nieczny*.

Na koniec dla przykładu doraźnego, tymczasowego (bo właś-
nie trzeba wyczerpującego studium, aby wysledzić ziszczony dan-
tyzm w „Królu-Duchu”) zacytujmy dwa urywki, które choć od-
ległe od treści Danteo, tak są dantejskie. Dotyczą zjawienia się
Idei i wrażenia tego, który je widzi.

XVII

*Słońce lecące trzymała nad czołem,
A miesiąc srebrny pod nogami gniotta,
Szła nad lasami i leciała dołem
Nad chatą, jako komeciana miotta,
Tęcze ją ciągnęły oskrzydlały kołem,
W słońcu girlandy niby z kwiatów plotła,
I na powietrze rzucała niedbale
Perły — jaśminy i maki — korale.*

XVIII

*Błękit się cały zdawał uśmiechniony,
Pełny języków złotych niby łała.
Jak atlas, który bierze różne tony*

*I drząc swe hafty gwiazdziste zapala —
Tak niebo za Nią od północnej strony
Gwiazdy swoimi łyskające z dala,
Różnym się dało gwiazdom połączanym
Ukazać w ogniu, od zorzy rumianym.*

I w dalszym ciągu dwie z najpiękniejszych strof Słowackiego.

X

*Ani gwiazdzice, co się w morzach palą,
A mają w świetle tęczowe kolory
I są gwiazdami w ciemnicy pod falą
Tak błyszczącymi, że mórz dziwotwory
Delfiny w morzu swoje łuski skalą
I obchodzą je cicho, jak upiory,
A płynąc wierzchem nad nimi nie śmieją —
Tak mocno w morzu te gwiazdy jaśnieją:*

XI

*Ani tych gwiazdzic jasność tajemnicza
Tak nie przeraża owe pierwopłody,
Jak piękność, którąm ja poznał z oblicza
We mgłach letejskiej zapomnienia wody.
Nad nią dźwięk — duchów girlanda słowicza —
Pod nią — jakoby złote zejścia schody
Na świat daleki i zamglony wiodły,
Na kwiatki jasne pod ciemnymi jodły.*

XIII

*Ona przede mną do lesistych zacisz
Weszła... a harfy śpiewały wiatrzone:
„Dobrze ją poznaj — bo wkrótce utracisz,
Jak sny przez dobre duchy malowane,
Żywot... tysiącem żywotów zapłacisz —
A zawsze jedną tę serdeczną ranę
Przyciśniesz w piersi rękami obiema —
Tę jedną smętną ranę — że jej nie ma!*

Umierający poeta dyktował ostatnie strofy „Króla-Ducha”

z tych które się dochowały. Wraz z duchem poety sam poemat wylatuje na jakieś dalekie szlaki morskie i tam się rozwiewa. Cóż dziwnego, że nie dopracował się i nie doczekał matematycznej ścisłości „Boskiej Komedii” i niezbędności każdego wiersza?

W swoim studium o Dancem rosyjski autor D. Mereżkowski powtarza podanie, że Dante sam zamurował ostatnie pieśni „Paradiso” i dopiero syn jego po śmierci, pobudzony widzeniem sennym, odkrył je, tj. znalazł w ścianie. Podanie to wskazuje jak gdyby, że i Dante swoim rzeczywistym wylotem w bezmiar zaświata przez śmierć, jakby sfinalizował swe dzieje duchowe na ziemi i dlatego nie miał potrzeby ogłosić zakończenia poematu, mimo że było już napisane, tak jakby wyłączał je z literatury, bo była to sprawa między nim a Bogiem. Marzyciel Słowacki spalił się w swym marzeniu i stanął tam ze spalonymi skrzydłami. Ale do końca nie ustał. I to jest okup za jego marzycielstwo. Marzycielstwo do spalenia! Na pewno nie tylko zabawa artystyczna ani wirtuozostwo, ani „ogródek pamiątek” według znanego wyrażenia Platona z „Fajdrosa”.

NORWID

Urodzony, gdy już ukazywały się tomiki Mickiewicza, Norwid przybył zagranicę dopiero w r. 1842, naprzód do Niemiec, po czym osiadł na jakiś czas we Florencji, skąd odbywał różne wycieczki. Cały czas uczył się bardzo wiele i ta chęć wykształcenia i orientacji jest ważną jego cechą. Po rozczarowaniach osobistych wyjechał do Stanów Zjednoczonych i to żaglowcem. Podróż trwała 52 dni. Po kilku latach pobytu w Ameryce i w Szkocji osiadł na stałe w Paryżu w r. 1855, roku śmierci Mickiewicza. Przedtem jednak poznał osobiście wszystkie wybitne postacie emigracji. W r. 1859, gdy najwybitniejsi poeci emigracji już nie żyli, napisał: „W świat wchodziłem, gdy w największej sile, poetów trzech co właśnie zasnęli w mogile, śpiewało”. W tym samym wierszu tak siebie charakteryzuje:

*Bom ja nie deptał mędrców i proroków,
Ale mną huśtał wichler, ssałem u obłoków.*

Dożył czasu, gdy gorączka emigracyjna i wszelkie nadzieje na znaczenie emigracji wygasły, zwłaszcza, że w części kraju pod zaborem austriackim, z powodu przekształcenia monarchii na rodzaj federacji krajów koronnych znów odżyły, jak w Krako-

wie i we Lwowie, uniwersytety polskie, potem Akademia Umiejętności, wreszcie prasa i wiele polskich instytucji. Częściowo ogłuchły poeta umarł w r. 1883 w przytułku polskim imienia św. Kazimierza w Paryżu.

Był to żywot może najbardziej bolesny ze wszystkich emigracyjnych, zwłaszcza że Norwid nie ustał w swym uporze i dumie, mimo że zapomniany jako poeta albo co najwyżej lekceważony. A trzeba pamiętać, że przeżył on i nieudane fatalnie powstanie z r. 1863, cel i nadzieję tylu porywów poprzednich, a także klęskę Francji w r. 1870. Mimo to poeta woła w jednym z późnych wierszy:

*Nie, jeszcze Francja nie zginęła wcale!
Gdzież nie dowlekli się rude Wandale.
A cóż zostało z nich u Kartaginy?
Nie, jeszcze Francja nie zginęła, ani
cień jej chorągwi popruty kulami.
Na białych czołach poczuli tyrani
I ocierać go szukali rękami...*

Jak widzimy, mimo że zewnętrzne nadzieje zawiodły, a apostołstwo poety otoczyło się nieprzeniknioną zasłoną milczenia, pozostał do końca wierny swym historiozoficznym zamiłowaniom i swej wierze w dzieje. Jako taki był także poetą politycznym. Lecz historiozofia jego choć gorzka w stosunku do osobistego losu, była dojrzała, nie czekał na czyny bezpośrednie i na zdarzenia tylko, ale ogarniał myślą i udziałem serca całość dziejów. Stąd też jego powiedzenie o Polsce: „Kraj gdzie czyn każdy wschodzi za wcześnie, a każda książka za późno”.

Jako poeta polityczny a właściwie historiozoficzny był już tym samym bliski Dantemu, który jak wiadomo miał koncepcję uniwersalną, choć przy tym w genezie swej typowo średniowieczną. Dante czerpał ją z niewielu dzieł, które mu były dostępne, przede wszystkim z Orosiusa, Wergilego, św. Augustyna, Lucana, a to i owo z Liwiusza. Dla niego mity starożytne miały wartość równą źródłom historycznym, bo nie chodziło mu właściwie o historię, tylko o filozoficzne włączenie w obraz duchowy świata, którego cechą była koncepcja jedności i jednolitości rodzaju ludzkiego, typowo średniowieczna, ba, sama przez się zrozumiała dla poglądów średniowiecznych. Optymizm rozwojowy czerpał ze św. Augustyna i słuszny jest opór autora specjalnego studium Otto Müllera („Dantes Geschichtsphilosophie”, 1912) w stosunku do ujęcia słynnego dantologa Vosslera, mianowicie w tym, że Dante wcale nie chce być historykiem, tylko histo-

riozofem i że jako taki namalował swoją szlachetną utopię powszechnej monarchii i obraz cesarza świata. Także Norwid wcale nie chce być historykiem, tylko doszukuje się wszędzie znaczeń, dążeń i wspólnoty w dążeniu do jedności ludzkiego świata. Może pierwsze blaski Dantego padały już na Norwida w czasie pobytu we Florencji?

Ale nie tylko to. Nie na ostatnim miejscu darem Dantego było zamiłowanie do zwięzłości i ścisłości wyrazu, do zwrotów lapidarnych, czasem zagadkowych. W rezultacie Norwid poza poetami łacińskimi, mało do którego z poetów przeszłości zbliżył się w tym stopniu, jak do Dantego. I on żywo odczuł mickiewiczowskie dążenia szukania słowa wspólnego i wyrazu, bo uważa, że stan terazniejszy „to kara gdy słowo *rozłamie się* na słowo ludowe i słowo uczone”. Nie przyjął jednak żadnego z dualizmów⁴ Mickiewicza, którego poza tym cenił i podziwiał niezmiernie. Można by rzec, że w jego syntezie uczucia i intelektu jest pewne przechylenie się na stronę intelektu, ale nie w kierunku rymowania jakiejś gotowej filozofii, jak się to przydarzało Krasieńskiemu, tylko w usiłowaniu mozolnym, by uchwycić wykluwającą się w syntezie myśl z przeczuciami, odgadnieniami i znaczeniami. Jak gdyby otoczony zagadkami, zagłębia się w znaczenia, odgrzebując je nawet w zdarzeniach na pozór błahych, dostrzegając wszędzie naokoło siebie symbole i interpretując je.

Zastanawiający jest *katolicyzm Norwida* tak zakorzeniony jakby to była przynależność do wielkiej, sławnej i starej rodziny. To samo zresztą było u Dantego w jego wielkim odpowiedzialnym, a równocześnie natchnionym i pamiętnym pogłębieniu. Ale Norwid nie był tak uwikłany we współczesną ani w minioną dopiero co dobę, toteż w odróżnieniu od Dantego szczerze podziwiał współczesnego mu papieża, ciesząc się zresztą jego przyjazną łaską. Jak wiadomo w r. 1848 strzegł on wraz z innymi jako ochotnik z bronią w ręku Kwirynału przed groźbami ze strony band ulicznych Rzymu. Przecie cała ta postawa Norwida żadną miarą nie jest konformistyczna, przeciwnie, robi wrażenie wytrwałej siły i nawet daje dowód dalekiego spojrzenia w dzieje, wstecz i przed siebie. Nie ma w niej śladu jakiejś trwożliwej, beładnej a stąd jałowej ortodoksji, choć wcale nie zamierza wprowadzić do kościoła nowinek w rodzaju towianizmu ani też nie ukazuje zamiłowania do elementów całkiem obcej dogmatyki jak Słowacki w przyjęciu „przyczynowości” indyjskiej, tj. Karman. W spojrzeniu wstecz widzi głęboką jedność i to jedność organiczną chrześcijaństwa z tym, co było szczytowe w starożytnej filozofii i sztuce.

4. Rozum-uczucie, klasycyzm-romantyzm.

ce, natomiast spojrzeniem w przyszłość wybiega daleko poza uliczki teraźniejszości i rozszerza się nieoczekiwanie.

A przypomnijmy stanowczo, że także Dante wcale nie był w zasadzie przeciwnikiem papieństwa, tylko jako Włoch uwikłany we współczesne mu rozgrywki stał się sędzią jego przestępstw lub zwyrodnień. Słynny historyk Rzymu Ferdynand Gregorovius mówi o czasach Dantego i późniejszych: „Piekło Dantego jest tylko słabym odbiciem i cieniem (*schwaches Schattenbild*) w porównaniu z namiętnościami i zbrodniami, które odgrywały się w państwach i na dworach tego gorącego kraju”.

I tu jest klucz zarówno do Dantego jak i do Machiavela. Bo Dante, gdy jego osobisty wróg i znieawidzony przezeń Bonifacy VIII został napadnięty i znieważony przez Colonnę z czego wkrótce umarł, dał wyraz potępienia i oburzenia za naruszenie namiestnika kościoła. Sytuacja Dantego była zresztą o wiele trudniejsza, bo Norwid nawet nie domyślał się pierwszych motywów i pobudek Lutra, po jego podróży do Rzymu, tak zeświecczonego wówczas, a nieraz tak cynicznego i to właśnie w kołach wyższego duchowieństwa. Lecz na szczęście odległość daje często Polakom dogodniejsze, nawet wygodne perspektywy.

Dantolog, Julian Klaczko, autor po francusku napisanego dialogu „Wieczory Florenckie” przy tym świetny publicysta, znany ze swej kampanii przeciw księciu Bismarckowi na łamach czasopism francuskich, w której także jakby dawał wyraz wpływowi Dantego w kierunku uniwersalizmu politycznego, a przeciw arywizmowi jednego narodu, byłby zdziwiony, może oburzony, gdyby usłyszał, że ktoś nazywa Norwida dantystą. Przypominam to dlatego, że w czasie gdy Norwid i tak był dostatecznie zapoznany, lekceważony i prawie lżony jak w smutnej pamięci recenzji „Przeglądu Poznańskiego”, Klaczko dorzucił jeszcze jeden kamień przeciw niemu. Przeto możliwe, że takby obecnie zareagował: „Skąd taka pretensja, by autora tak niejasnego, dziwaczne go i językowego sofistę zbliżać do klasyków literatury powszechnej?”.

Zdaje się jednak, że Klaczce właśnie było brak tej świadomości, którą sam Norwid wyraża w słowach (*Fortepian Szopena*):

*Piętnem globu tego jest niedostatek
Dopełnienie go boli
On rozpoczynać woli.*

Wydaje mi się przede wszystkim, że u Klaczki nie widać zrozumienia *genezy samego* poematu, co więcej ryzyka Dantego, wi-

docznego zwłaszcza w decyzji, że postanowił napisać swój poemat w języku *volgare*, pospolitym, a nie jak mu doradzano w języku klasycznym, tj. po łacinie. Także Norwid podjął pewne ryzyko, choć oczywiście bez porównania mniejsze niż Dante. I w tym także leży analogia. Także Dante zamiast dopełniać, rozpoczął na nowo. I jeszcze jak! Zadaniem jego było nie tylko ustalenie ale przede wszystkim najwyższe wysublimowanie języka dla oddania i jakby ziszczenia przeżyć, które mając skłonność do ulatniania się, znikają o ile nie są zafiksowane językowo. Przez to Dante odkrył innym to, co odkrył dla siebie i dokonał poetyckiej rewelacji.

Następną cechą, zbliżającą Norwida do Dantego jest namiętność do ściśłości wyrazu. Jak zawsze w takim wypadku wyrażenia nowe przyjmują się albo nie. Nie tutaj należy studium o języku Dantego, ale skoro wspominamy o tym, nie ominiemy niedawnego studium prof. André Pézard'a o języku Dantego. Idąc w ślady Machiavela w jego „Dialogu o języku”, Pézard dowodzi, że Dante wszystko zawdzięcza językowi Florencji, bo język jego właściwie nie jest *une trouvaille de la fantaisie créatrice*. Trudno o większe zapoznanie! I właściwie nawet Machiavel nie posuwa się tak daleko, bo przecież twierdzi, że dopiero Dante rozpowszechnił wszędzie język tokański. A właśnie we wzniesieniach duchowych, mistycznych i półmistycznych porywach, lecz także dla zmysłowych i umysłowych czynności, sytuacji szczególnie intymnych, Dante stworzył wyrażenia zupełnie nowe, szczególnie precyzyjne i to takie, z których niejedno przyjęło się. Inne pozostały jego specjalnością, a w niektórych wypadkach mogą powodować nieporozumienie wydadzą się dziwaczne. Nie stać mnie na to, aby obalić podstawę Machiavela i Pézarda chociaż wcale nie kapituluję przed nimi. Winiem jednak przypomnieć, co wielki dantolog Vossler, jeden z najrzetelniejszych znawców Dantego, autor z górą ośmiuset stronicowej „encyklopedii” dantejskiej, w swej historii francuskiego języka pisze dla porównania z sytuacją we Włoszech.

Vossler⁵ przypomina, że w czasie młodości Dantego kwitły obok siebie cztery języki literackie we Florencji i każdy dla odpowiedniego rodzaju piśmiennictwa: łacina dla wyższej wiedzy

5. Vossler docenił wysiłek językowy Dantego. Podniosłem szczególną wartość Vosslera w porównaniu z wieloma komentatorami gdyż droższy mu sam Dante, niż własne komentarze. Dowodem że odwołał ocenę „Paradiso” z pierwszego wydania, bo przedtem ulegał miernikom XIX w., które do dziś pokutują. Najszlachetniejsze z owych XIX-wiecznych jest stanowisko Baudelaire'a: *J'avoue que je ne conçoit guère un type de Beauté — où il n'y ait du malheur*. Lecz to jest nieporozumienie w stosunku do Dantego, gdyż każdą z jego postaci widzimy po przebyciu słodkiej *bolesci* tj. po śmierci.

naukowej i szkolnej, francuski dla świeckiego i bardziej ożywionego piśmiennictwa, prowansalski dla arystokratycznej poezji miłości i włoski dla piśmiennictwa z życia miast i mieszczan. Nawet bez szczególnych badań nietrudno ze wspomnianego dialogu Machiavela, zwłaszcza z jego wyzwick w kierunku innych dialektów, dojrzeć, że ów włoski język nie jest jednolity. Pomijając te zagadnienia, wymieńmy tylko okazynie kilka wyrażen i innowacji Dantego, które jak wspomnieliśmy, były oznaką wzlotu fantazji lub pogłębienia intymności, a zatem: *incielare* — *wniebić się*, *indracare* — *wsmoczyć się*, stać się smokiem, *ingigliar* — *stać się lilią*, *inforsare* (od *forse* — może) — wejść w stan: „a może”, tj. w stan wątpicielstwa, *internare* wcale nie od *interno* wewnętrzny, lecz w znaczeniu z *trzech spojć jedno*, *infuturarsi* — wstawić w przyszłość czyli *uwiecznić* ale także *insemprar* tj. *stać się na zawsze*. I dalej, takie jak *indovar* (od *dove*) — znaleźć gdzie być, czyli *znaleźć przestrzeń*, lub *inborgarsi* — *znaleźć swe miasto*, nie mówiąc o *ammantar* — przykryć płaszczem czyli *opłaszczyc się*, i wreszcie *ammentar* — przywieść na umysł czyli *wspomnieć*. Wcale dziwne jest *ammusarsi* bo wbrew oczekiwaniu, nie jest naśladowaniem łacińskiego *admusare* (co we francuskim nieco zbagatelizowane co do waloru czynności, zachowało się jako *amuser*), lecz nieco drastyczne, pochodzące od *muso*, odpowiednik do słowa francuskiego *museau*, co oznacza pysk albo gębę. Zatem czasownik ma znaczenie — *zetknąć się gębami*. I cudowne słowo *squadernare*, biorąc temat od *quaderno* — zeszyt, przeto czasownik będzie oznaczać: *rozsyptywać się w listkach*. Dante używa tego słowa jako podłoża dla swej wizji w niebie, która jednoczy jak gdyby w jeden zeszyt cały świat miłością, a mianowicie to wszystko, co w przestrzeni materialnej jest „rozszeszycone”, tzn. rozsypane. I wreszcie słynne *immiarsi* i *intuarsi*, co najnowsza tłumaczka Dantego, Alina Świdorska przełożyła śmiało: „Gdybym się *wciebił*, jak tyś się *wemnił*” (a ja bym doradził: „*wtobił* i *wmoił*”).

Już za życia Norwid miał wielbicieli, jak dowiadujemy się z osławionego artykułu krakowskiego „Czasu” r. 1857, którego autor przypisuje miłośnikom Norwida tego rodzaju opinie, iż Norwid ma tylko jedną wadę, że się o tysiąc lat za wczesnie urodził. Tym bardziej dziś nie brak poważnych norwidowców i im może posłużą jako tło owe innowacje Dantego, stworzone głównie w dziedzinie czasownika dla ścisłego określenia przeróżnych czynności i dlatego wyrażone przez *verbum*. Innych zaś tj. nie wielbicieli powyższe przykłady, a można by je mnożyć, mogą skłonić co najmniej do pobłażliwości wobec nowatorstw Norwida. Nie wątpię, że pobudkę do nich zaczerpnął Norwid z Dantego, choć

właściwie nie można się w nim doszukać wpływu *ciągłej* lektury Dantego.

Wspomnijmy jeszcze z jakiego kruszcu wybierał Norwid. Choć zdaje się pochodził z rodziny litewskiej, nie był urodzony na kresach, a stamtąd pochodzili przecie powyżej omówieni poeci. Przed nimi stało zadanie łączenia lub asymilacji słów, pochodzących wprawdzie z rodzimego terenu i z obszaru państwowego Rzeczypospolitej (wówczas nikt o żadnej Polsce „etnograficznej” nie mówił), lecz przecie spoza ram właściwego polskiego literackiego języka, a nawet gramatyki. Słowacki wstawił nawet w „Beniowskim” np. całe przemówienie ukraińskie. Norwid nie miał w swojej pamięci takiego kruszcu językowego, a mimo sympatie dla ludu, nie wykazuje szczególnej znajomości języka ludowego. Jego język był literacki, jak sam mówi „czarno-leska rzecz” tj. mowa Kochanowskiego, z dodatkiem tego co zdobyli dla języka poeci „romantyczni”. Podąża zatem w kierunku osobliwym innego wymiaru, a mianowicie wycieniowania myślowych aluzji i sygnalizowania znaczeń. Świadczą o tym także jego obrazy, które zresztą nie są wcale tak liczne jak u Słowackiego, a jeśli chodzi o porównanie z Dantem, kierują się raczej ku obrazowaniu allegorii, a mniej ku interpretacji obrazowego symbolu. Weźmy dla przykładu taki obraz wiersza pt. „Dedykacja” z r. 1877.

*Patrzyłem jak przez szyb brylanty
Wbłysł słońca promień — i zalotnie
Na czole rzeźbionej Atalanty
Drżał i wachlarzył się stokrotnie!
Potem, przez liście bluszczów w wazie
Kropił — i piasku żdźbła kryształił...
I aksamit bogatych kotar
Po łamiących się łądach palił
Nim złożony grzbiet książki otarł.
A książka była klamrą spięta
A była śniąca coś w promieniu, —
Jak gdyby chce z trumny powstać święta
Gdy zawoła ją Pan po imieniu.*

W dalszym ciągu dowiadujemy się, że obraz właściwie służy dla oddania „gotyckiej Boga znajomości” czyli że jest ilustracją pewnej koncepcji myślowej. Jeszcze jaśniej widać to w następującym wierszu pt. „Do panny Józefy z Korczewa”:

1.

*Pani-bo jesteś z takiego klasztoru,
Gdzie ścianę z ścianą
Gdy połączono, to cięcie toporu
Za zbrodnię miano.*

2.

*Podwalin nie ma, bo deptać je trzeba,
Ni schodów wyżej;
Ale poręcze sięgają do nieba,
Poręcze z krzyży!*

3.

*A okna z łez są, łzy z koronek rosy
Trójbarwnie szklistych;
A zamiast dzwonu powietrzne rozgłosy
Aktów strzelistych. —*

4.

*A łuki z skrzydeł są serafinowych,
W węzły związanych;
I stoją, lecąc, lub czekają nowych
Świata nieznanym.*

5.

*I słońca nie ma tam — ani księżycy,
Tylko już świeci
W obłokach cichych Hostia blado-lica:
Świeci i leci. —*

Obraz jest istotnie eteryczny, lecz znów służy on pewnej koncepcji, a mianowicie jest prawie ironicznym przedstawieniem „niezyciowości”, czemu przeciwstawia poeta akcję, bo sam powiada na końcu wiersza, że kiedyś na Sądny Dzień schroni się pod te szaty, a na razie „kulbaczy konie”.

Czasem poeta idąc ku początkowi słów zwraca im pierwotne znaczenie podobnie jak Mickiewicz w „Panu Tadeuszu”, opisując grę Wojskiego. „Wysłał cały zapas *ducha*” (dech i duch). I Norwid pisze: „Helleńskim słowem z przydechem”, bo w prze-

ciwieństwie do języka łacińskiego ma to wskazywać w greczyźnie starożytnej na „przydech” ducha wewnętrznego. Podobnie powraca Dante do pierwotnego znaczenia i przy tej sposobności daje wyjaśnienie buntu Lucyfera, że nie chciał oczekiwać światła, zatem *cadde acerbo* tj. że upadł jak owoc gorzki, zielony i niedojrzały (Paradiso XIX/48). Jakby dla poparcia tego, mówi w pieśni XXXII o wierze w Mesjasza wybranych niewiast hebrajskich, tych które przedzielają listki niebiańskie „od tej strony gdzie kwiat jest dojrzały” (*maturato*).

Wielką różnorodność wykazują innowacje Norwida zarówno w pojedynczych wyrażeniach, jakoteż w zestawieniach. Wymieńmy tutaj zaledwie kilka. A zatem w „Mojej Piosnce”: „By *ujędnąć* na nowo”. I w „Psalmie wigilijnym”: „Ani go wiatrów ciepławe głaskanie *przyatłasi* w nicość i roztrój”. I dalej, „*Wszelchistny*”: „Patrzący na świat w prawdzie rozdzielonej (jak u Dantego w powyższym cytacie) światłocieniami czaru i rozczaru”. To znów: „Chcesz znać o ile *ważną* twoja praca, *zważ* jak z niej myśl prędko do Boga wraca” (*waga, ważne* i *zważyć* w utworze „Krytyk ex professo”). W wierszu zatytułowanym „Vendôme”, tj. w rozmowie Cezara z Napoleonem, znajdujemy: „I one *moce* tak się *rozmocniły*, że jedno dodać możesz swą do *danych*”. I jeszcze: „Dobrotliwiłość natury oblicze”. A oto precyzyjne przeciwstawienia i zestawienia: „Siedliście głazy — w głazów kole”; „Kłamstwo Ojczy (Zachód) i mądrość kłamstwa (Wschód)”; „Do ciebie Ojczy Ojczyzn się podnosim” (co znaczy Ojczy Idei odrębnych postaci i misji stworzonych a umiłowanych przez Boga), „Ogień dla bezognia ludzi”; „Widziałem, mówi anioł, płacz wielkoludowy”, co znaczy wielkoludów, olbrzymów jako ludów; „Gdy olbrzym ziemi — nieba już dziecięciem” (Vendôme). Znajdujemy też ślad idei mickiewiczowskiej w następującym powiedzeniu: „Pytam się tedy *wiecznego człowieka* co wie o Pięknie” (jako jego miernik i norma); „Nim wojnę prawdy Polska wygra w sobie”; Polska „skrępowana prawdą Ugolina”; „I w doczesności się pijanej gubię, nie śmiejąc *wiekem* (to jest saeculum), tem co świeckie sekularne nazwać i osądzić, że taki ogrom czasu można błędzić”.

Podobnie jak Dante szuka Norwid nie tylko w słowie, lecz także w piśmie nie przypadkowości lecz wyrazu i znaczenia, które kryje się za nim. Stąd zamiłowanie do „etymologii”, niestety często dowolnych, naciąganych i gwałcących język. Podobnie Dante obserwując oblicze człowieka, zwłaszcza chudą twarz ascety widzi w nim literę M, a uzupełniając je obojgiem oczu „czyta” na twarzy „napisane” słowo OMO (czyli człowiek). Nie było to zresztą własną interpretacją Dantego, lecz znaną w śre-

dniowieczu, jak wykazał autor „Hiawathy”, amerykański tłumacz i szczególnie zasłużony komentator Dantego, Longfellow, który znalazł taki właśnie *passus* w kazaniu Franciszkanina Berholda z Regensburga w XIII w. Ta litera M zresztą u Dantego, jako szczególnie ważna, jako środkowa litera *łacińskiego* alfabetu przechodzi różne metamorfozy, bo światła czyli dusze w niebie Jupitera układają się w jej postać i stosownie do zmian sygnalizują raz monarchię, raz lilie, to znów postać orła, który występuje jako zbiorowa dusza złożona jakby z duchowych komórek i członów, ze sprawiedliwych władców. W następnej pieśni zaś występuje *jedność* (tj. liczba jeden jako wartość, przeciwstawiona pospolitej tysiącce, a zatem M (mille)). Także Norwid uprawiał, nie tak pedantycznie ale podobnie, symboliczne zabawy, aby tylko wspomnieć, że ROMA ma stanowić w swym znaczeniu odwrócenie słowa AMOR.

Te wszystkie dociekania, nieraz dziwactwa pochodzą stąd, że szuka się wszędzie wyrazu i znaczenia. A choć takie wywody czasem są pochopne i sztuczne, są one dowodem czujności i skłonności do wyszukiwania wspólnot w różnych dziedzinach. Toteż dopiero po wiekach podobna skłonność pozwoliła tak pilnemu i genialnemu obserwatorowi przyrody, jakim był Goethe stworzyć filozofię przyrody nieprześcignioną dotąd, podczas gdy Norwid, trzeba to przyznać, w niejednym odziedziczył bezradność, datując się z średniowiecza.

To przywiązanie do wyrazu, znaczenia i czujności wobec wyrazu tłumaczy nam, dlaczego Norwid kładł taki akcent na pracę i na sztukę. I to prócz zmagani i inwencji językowych zbliża go do Dantego, jako jedna jeszcze wspólnota ze średniowieczem. Chodzi im obu o zrozumienie i wywyższenie pracy i sztuki i to pracy pokoleń, które wiążą się ze sobą w ciągu wieków za pośrednictwem tych dziedzin i tych czynności.

W swym dziele, które jest studium o źródłach poetyckich, „Boskiej Komedii”, Ozanam, znany dantolog francuski z połowy XIX w. wskazuje słusznie, że Dante dzielił wraz z całym średniowieczem zrozumienie i namiętność dla niewidzialności, a zatem także dla pracy i sztuki przeznaczonej dla przyszłych dalekich pokoleń. Co jest widoczne w przedsięwzięciu potężnych budowli katedr i kościołów, z których ci co trudzili się nad nimi nie mieli „korzystać”, ani nawet nie mieli być świadkami ich wykończenia. W konsekwencji taka postawa dając ciągłość przyczyniała się do nieustannego stosunku z przodkami, z przeszłością i z przyszłością także. I w rezultacie chrześcijaństwo było wielkim konserwatorem przeszłości i starożytności. Sam Dante to uznawał, bo był i czuł się wielkim dłużnikiem przeszłości.

Przypomnijmy, że Mickiewicz w jednym z najprostszych i najpiękniejszych swych dzieł, w „Dziadach” wileńskich, przedstawił, wzięty ze zwyczajów ludu, obrzęd obcowania z dziadami⁶ czyli przodkami. Do niedawna jeszcze tylko w karpackich górach na terytorium językowym ukraińskim (które od XIV w. do ostatniej wojny wchodziło w skład Polski) zachowały się te ciągle ofiary, bo nawet święto Bożego Narodzenia uważano za obcowanie z Dziadami czyli ze zmarłymi i polegało na zapraszaniu ich na Wigilię. Inne poboczne święta, wiosną, latem i jesienią, nazywają się „dziadowe soboty”, gdyż zresztą każda sobota poświęcona jest dziadom czyli przodkom. Zdaje się, że na horyzoncie cywilizacji od wielu tysięcy już, koncepcja „*dziada*” i stosunek do dziada stanowi najstarszą nieustannie żywą syntezę świadomości i podświadomości w stosunku do przeszłości człowieka. Z całego zapamiętania w przypominaniu, utrzymywaniu i kultywowaniu jedności człowieczeństwa pozostały dziś chyba tylko okruchy, jak owe precyzyjne obrzędy Indian ze szczepu Suna (z Nowego Meksyku w Stanach Zjednoczonych) podczas których duchy zmarłych powracają z głębi jeziora w postaci ptaków (tj. aktorzy obrzędowi przebrani za ptaki).

Wspomnieliśmy już że Norwid przeciwstawił się nowatorstwu wyrażonemu w monologu Konrada w „Dziadach” drezdeńskich (w „Improwizacji”) dlatego, że czuł się on właśnie dłużnikiem przeszłości. Co więcej odpowiedzialnym kontynuatorem. Nie tylko nie przeciwstawia chrześcijaństwa starożytnym filozofom, lecz wiąże świętego Pawła z Sokratesem, nawet z Cyceronem i wreszcie z Dantem i z Camoensem, jako wielkimi pracownikami i ofiarnikami ludzkości. A któż mu mógł dać w tym kierunku wskazówki bardziej ważkie i pokrewne, niż Dante, u którego poganin, co najmniej stoik, a nie chrześcijanin, — Kato jest stróżem u wstępu do czyśćca i który zaczyna swój katolicki hymn z „Paradiso” Apollinem jako archetypem świetlistej boskiej funkcji, ponadto często wprowadza Apollina w „Paradiso” (pamiętajmy to, *przed* Renesansem tj. przed modą na neopoganizm).

Wbrew temu, co się nieraz obecnie pisze, że dopiero nowe czasy odkryły sztukę niezależną od kultu i tradycyjnej adoracji religijnej, już w starożytnej Helladzie odróżniano właściwy kult dla posągów „spadłych z nieba” tj. meteorów lub także starożytnych drewnianych rzeźb, przeważnie w postaci Ksoanon, od

6. W latach trzydziestych przed wojną „Kurier Wileński”, dziennik wydawany pod redakcją Kaz. Okulicza, umieścił odnalezione widocznie w folklorze białoruskim teksty obrzędu ludowego bardzo zbliżone do tekstu Mickiewicza.

podziwu artystycznego dla dzieł sztuki np. Fidiasza, które wcale nie były obiektami kultu w *ramach tradycji*, co najmniej pobudzały drogą delektacji, myśli i uczucia ku wzniesieniu, którego charakter był zupełnie swoisty. Igrzyska olimpijskie były świętem *całkowitej* a nie tylko religijnej tradycji helleńskiej, a z czasem cywilizacyjnej dla wielu narodów z basenu Morza Śródziemnego i ze wschodu. Wykraczając poza czynności kultu, mimo zewnętrzne parady kultyczne, były pretekstem dla wielu aktywności. Ciekawym dokumentem świadomej estetyki starożytnej na podstawie filozoficznej była mowa olimpijska Dio Chrystostoma z roku 97 naszej ery. Ogół historyków filozofii zgadza się, że jest to najważniejszy przejaw tej dziedziny w ciągu wieków aż do „Laokoona” Lessinga, tj. do XVIII w. Można dorzucić, że jako pisarze estetyczni po Dio Chrystostomie wchodzi w rachubę zaledwie tylko Plutarch i Flavius Josephus, natomiast przed nim Cyncero, Plinius i Kwintylianus, a obok nich teorie wywodzące się z kół rzeźbiarzy, szczególnie ze szkoły pergamońskiej (w Watykanie znajduje się rzeźba tej szkoły „Umierający Gall”).

Dio Chrystostom koncentruje swą rozprawę na dziele Fidiasza, które znajdowało się w Olimpii i przedstawiało naczelnego boga, ojca bogów i ludzi, Dzeusa. Nie trzeba chyba identyfikować niezależności filozoficznej z tym, że przyjmuje się zamiast filozofii spopularyzowaną fizykę tej czy innej epoki, byle by tylko była materialistyczna albo ateistyczna. Dlatego warto się przysłuchać argumentacji Dio Chrystostoma. A zarazem przyglądnąć horyzontowi, który sięga poza Persję i Babilon aż do Indii. Cechą zasadniczą jego światopoglądu jest dążenie do jedności duchowej helleńskiej tradycji i to niezależnie od poszczególnych dogmatów religijnych albo postulatów naukowych. (A pamiętajmy że byli wówczas w Grecji matematycy i fizycy wielkiej miary). Genezę religii i owej jedności światopoglądu filozoficznego, który wyraża, przypisuje Dio wielu czynnikom, przede wszystkim wrodzonemu poczuciu i potrzebie religii, według słów Homera: „wszyscy ludzie pragną bogów”. Następnie koncepcji poetyckiej tj. twórczej sztuce języka, z kolei prawodawstwu i wreszcie nieustającemu wpływowi plastyki, a zdaje on sobie dobrze sprawę w jakim stopniu innowacje poetów i plastyków nieustannie zmagają się z tradycją w swej nowotwórczości, ale też uwydatnia, że dążeniem wszystkich była organiczna jedność. Ważne przede wszystkim dla czego Fidiasz (a za nim Dio) wybrał postać Dzeusa⁷. Oto ni mniej ni więcej dlatego, że Dzeus jest

7. Kwintylianus podobnie powiada o statui Dzeusa w Olimpii: „Ta statua dodała niejedno do przekazanej religii”.

najwyższym sztukmistrzem, artystą, ideałem i ucieleśnieniem plastyki w Kosmosie, której istność i prawda dociera do człowieka wizualnie, akustycznie i duchowo. Od strony wizualnej Dzeus jest prawozorem plastyki, a ten ideał wraz z praktyką rzeźby i rzeźbiarzy i w ogóle plastyki, nieustannie dopełniają i gruntują ludzkie wyobrażenia o boskości, wznosząc się ponad pierwsze poszukiwania poomacku i w snach⁸.

Przeto nie w tym ciągle pytanie na nowo czy plastyka jest przydatna dla ortodoksyjnego kultu (jak niejedno dzieło o Dan-tem jeszcze w XIX w. kwestionuje albo uzasadnia jego katolicyzm), tylko czy i o ile wszyscy twórcy razem włączając filozofów jako czwartych z rzędu potrafią nam przybliżyć bóstwo. Pytanie Dio Chrysostoma zwrócone do Fidiasza jest: czy nadał naczelnemu bogu godną jego postać. A Fidiasz odpowiada, że postać tę odziedziczył, bo zjawiała się dawno przed jego urodzeniem w Helladzie i to w poezji, która jest dziedziną twórczości najbardziej szczerą, najbardziej zaradną, a przede wszystkim *autonomiczną*. A jeśli chodzi o plastykę, która szuka wyrażenia tego co niewidzialne za pomocą widzialnego, a tego co niewyobrażalne za pomocą wyobrażalnego, to znalezienie i zakończenie symbolu trwałego w zbliżeniu się do bóstwa może być poczytywane za jego zasługę.

Właściwie Dio Chrysostom nie jest oryginalnym myślicielem, bo wprowadza dla interpretacji twórczości Fidiasza i w ogóle plastyki dość dawne platońskie pomysły sprzed pięciuset lat. Także według Platona Bóg który uformował świat z chaosu, był demiurgiem czyli artystą, który wybrał i przetworzył swój kruszec jak mógł najlepiej. Zatem artysta oddając i odgadując obiekt z przejęciem, a nawet stapiając się z nim, odgaduje myśl boga-artysty. Dokładnie mówiąc, Plato zaleca w „*Politei*” *mimesis* czyli naśladowanie nie inaczej jak przez naśladowanie „wzórów podniosłych”, zapierających oddech, co właściwie nie oznacza „naśladowania przyrody”, tylko rozmachu jej tworzenia, a dla człowieka oznacza wybór z niej tego co najlepsze.

Dodatkowo Dio Chrysostomos zajmuje się zagadnieniem portretu, portretowania i tego, co jest zdadne do portretowania. Takim właśnie portretem jest Dzeus Fidiasza. Fidiasz przemawiający w mowie olimpijskiej wskazuje wyraźnie na poezję home-rycką jako źródło jego sztuki i wszelkiej sztuki helleńskiej. Dlatego zapewne mowa olimpijska zawiera jedyną w swoim ro-

8. Jeśli kogo razi antropomorfizm czy biomorfizm greckiej filozofii, niech dowie się, że nowoczesny matematyk Whitehead przepowiada, iż kiedyś fizyka stanie się rozdziałem wielkiej biologii kosmicznej.

dzaju charakterystykę poezji homeryckiej jako sztuki, wraz z godnymi uwagi szczegółami o języku homeryckim. W zasadzie niewiele przekroczonymi przez współczesne nam badania. Dio Chrystosom wylicza nam przeto nie tylko dialekty helleńskie, z których formowała się mowa Homera, ale wskazuje także, że w swej miłości języka korzystał z niezmiernego skarbu nie tylko przeszłych pokoleń, ale także zapożyczając słowa barbarzyńskie, a ponadto podnosi inwencję Homera, wyliczając sporo słów przez niego wymyślonych albo uformowanych. Słowem, mówi Dio Chrystosom, Homer sięgał nie tylko do rzeczy najbliższych, ale także do zupełnie odległych, wszystko po to, aby oczarować, zadziwić i porwać słuchacza. Przytoczmy dosłownie jeszcze jedną charakterystykę. „Ze wszystkich tych metafor nie pozostawił tak jak użył je po raz pierwszy, lecz rozszerzał je, a czasem zgęszczał, nieustannie zmieniając”.

Symbolem poezji homeryckiej jest dla Dio Chrystosoma obraz Erydy, tj. bogini walki i niezgody, znajdującej się w IV księdze „Iliady” w. 440: „Szaleje nieustannie, z początku maluczko tylko podnosi swój czub, następnie zakorzenia głowę w niebiosach, a ciągle stąpa po ziemi”. Mówiąc ustami Fidiasza o zadaniu rzeźbiarza i plastyka, powiada że „najtrudniejszym jego wysiłkiem jest, aby utrzymał ciągle w swej duszy *obraz* zawsze ten sam, który ma wykonać, aż skończy swe dzieło”. Podobnie zresztą wyraził się Cycero w znanym urywku (Orator 2/8): „Ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem *artem et manum* dirigebat”⁹.

Szczególnym zbiegiem okoliczności, także Dio Chrystosom był długoletnim wygnańcem, który niedługo przed wygłoszeniem tej mowy wrócił, po śmierci tyrana cesara Domicjana z wygnania. Jego mowa o wygnaniu dochowała się (wygłoszona w Atenach w r. 82 n. ery). Odnajdujemy w niej wyrażenia Dantego: „Ludzie którzy mnie spotykali patrząc na mnie, raz widzieli we mnie włóczkę, czasem nazywali mnie żebrakiem, a niekiedy filozofem”.

Zatrzymajmy się tutaj na chwilę. Rzeźba watykańska z Pergamon bierze temat nowy, apel do współczucia z losami pobitego nie tak dawno i skazanego prawie narodu: „umierający Gall”. Ale wiemy, że ołtarz pergamoński (który znajdował się w Berlinie) był szczytowym arcydziełem starożytnej rzeźby re-

9. „W jego umyśle usadowił się rodzaj piękna osobliwy, w które wpatrując się i w którym utkwiony kierował na jego podobieństwo sztuką i ręką”.

ligijnej. Rzeźbiarze pergamońscy nie stawiali alternatywy między sztuką religijną, a rzekomo autonomiczną, tylko trzymali się *greckiej jedności*. Malraux twierdzi („Les voix du silence” — str. 51): „Musi powstać idea sztuki, aby przybliżyć dzieło sztuki, *il faut qu'on voie dans une Vierge une statue avant d'y voir une vierge*”. Ale co powiedzieć o rzeźbiarzach pergamończykach, a także o Fidiaszu, dla którego światopogląd i praktyka rzeźbiarza są integralną częścią religii?

Malraux odważył się także na następujące twierdzenie: *Méme Pallas Athène n'était pas d'abord une statue*, czyli, jak domyślamy się, przedmiotem kultu.

A warto przenieść się w umysłowość zarówno twórców jak i widzów owych czasów. W dwóch wyczerpujących pracach Foucart¹⁰ wykazał, że prawdziwie religijną czyli kultową (bo *kult* a nie co innego był niejako „dogmatem” tradycyjnej religii helleńskiej) część oddawano jedynie, jeśli chodzi o Ateny, dwom prastarym statuom drewnianym: Ateny i Dionizosa. (Gdzie indziej przedmiotem kultu były meteory spadłe z nieba, jak „pępek” ziemi w Delfach). Ofiary i strojenie tych właśnie drewnianych starożytności należało do kultu i było obowiązkiem dwóch rodów kapłańskich: Praxiergidai byli kapłanami Ateny, a Bakchiadai prawdopodobnie kapłanami Dionizosa czyli wszystkich parad tzw. pompai związanych z kultem tych bóstw. Inne *artystyczne* posągi były *jedynie ofiarami*, jak gdyby wotami składanymi tym bóstwom, a *nie były przedmiotem kultu*. Dla dokładności należy stwierdzić, że pogardliwe wyrażenie Tertuliana (Apologia/17) nie odnosi się oczywiście do rzeźb Fidiasza, tylko do owych drewnianych „bałwanów”, „Pallas Attica et Ceres Raria sine effigie, rudi palo et informi ligno prostant”¹¹. Widoczne, że pogarda fanatycznego chrześcijanina i wroga sztuki odnosi się zarówno do zasady przedstawiania bóstwa, chociażby przez takiego artystę jak Fidiasz, czyli oddawania czci posągom, jako może jeszcze więcej temu, że przypisuje się boskość bezforemnym słupom i bezkształtnemu drzewu. Wygląda to na druzgocący zarzut skierowany przeciw „pogaństwu”. Należy przecie rozróżnić, *jak* mógł patrzeć na dzieła sztuki wychowany w kulturze rzeźbiarskiej i plastycznej Grek, a jak patrzył na nie *nieshellenizowany* Żyd, dla którego fabrykowanie obrazów Boga było pierwszym krokiem do bałwo-

10. „Les grands mystères d'Eleusis” i „Le culte de Dionys en Attique”.

11. „Pallas Attycka i Cecera (ma na myśli Demeter) bezforemnie wykonane ze słupa nieociosanego i z bezkształtnego drzewa, są powszechnie dostępne”. Mimowoli Tertulian daje dowód co było naprawdę święte czyli przedmiotem kultu dla nabożnych Ateńczyków.

chwalstwa, a przede wszystkim naruszeniem najsurowszego zakazu.

W procesie apostoła Pawła w Efezie zaskarżonego do sądu przez „fabrykantów bożków”, czyli po prostu przez rzeźbiarzy, widać ślady tego nieskoordynowania. Zapewne fabrykanci bożków czuli się zagrożeni przez kazania Apostoła w wolności wykonywania rzemiosła, a Żyd rabiniczny i to szczególnie intelektualny jakim był apostoł, chociaż był uczniem retorycznej szkoły Gorgiaśa w Tarsos, takich idei mieć nie mógł. Podziw i miłość dla świętej Dziewicy Marii Panny w średniowieczu mogła się przejawiać także i w rzeźbie, gdyż takich zakazów nie było. Korzeniem idei *rzeźby* były właśnie te uczucia podziwu i miłości. Podobnie jak mówi Norwid: „Kto kocha, widzieć chce choć cień postaci”. Wydaje mi się, że Malraux postawił złe pytanie. Można by je odwrócić za pomocą małego myślowego eksperymentu. Przyjmijmy, że w okresie średniowiecza w którym rzeźbiono liczne postacie N. Marii Panny (te właśnie, które przed dziesięciu laty widzieliśmy zebrane z całej Francji i wystawione w Paryżu), przez przypadek dotarła do widzów chrześcijańskich rzeźba przedstawiająca Bodhisatwę, czyli przyszłego Budde, z muzeum Cernuschi w Paryżu. Nietrudno byłoby ją interpretować jako wizerunek któregoś ze świętych chrześcijańskich¹². Jej szczęśliwy zatopiony w sobie czy w zaświat uśmiech przypomina bowiem uśmiech Madonn romańskich. Natomiast na pewno posągi Apollina z epoki aleksandryjskiej mogły, jeśli nie musiały, odstręczać przede wszystkim swoim wyrazem pierwszych chrześcijan, chyba że byli Hellenami lub posiadali helleńską kulturę i mogli zachować pobłażanie niejako zawodowe i rasowe dla rzemiosła plastyków. Opowiada się, że Łukasz Ewangelista był malarzem. Pytanie jak godził swoje rzemiosło (czy sztukę) z surowymi zakazami zwróconymi przeciw plastyce? Poza to wiemy jak „łacińskie” (a zatem włoskie) obrazy raziły w cerkwiach prawosławnych i unickich. W naszej literaturze zupełnie wyjątkowe opowiadanie „Madonna Busowiska” Łozińskiego, przykład obrazoburczej walki pośród ludu rozgrywa się *na tle różności stylów malarskich*. Malraux nie mówi nam wcale, o którą religię mu chodzi ani o którą z jej faz. Zbliżenie stylów za pomocą fotografii (str. 19) wskazuje na zamiłowanie do niwelacji, zyskując przez to coś jakby pseudoprawo.

Powyższe uwagi jakby w pobieżnej odpowiedzi na twierdze-

12. Aneksja czysto literacka Buddy czyli Bodhisathwy do piśmiennictwa chrześcijańskiego w postaci św. Josafata (nie identyczny z unickim) w legendzie „Barlaam i Ioasaph” św. Jana z Damaszku jest dowodem takiej możliwości.

nia Malraux, nie wynikają wcale z pedantyzmu, tylko z tej niewesołej okoliczności, że także w nasze czasy podobnie jak w średniowieczu, *Graeca non leguntur*. Także w Polsce rozmach wykazany przez Kochanowskiego utknął już przy końcu XVII w. bo szkoły, szczególnie jezuickie, mimo niepospolite zasługi i ogromną penetrację geograficzną, trzymając się programu szkolnego rzymskiego, tak jakby wykonywały program swej centrali, skasowały naukę greki¹³. Dlatego ks. Dmochowski tłumaczył Homera z tłumaczeń i nikogo to nie raziło. Podobne to do fotografii obrazów kolorowych (vide Malraux).

Norwid, i to może właśnie dzięki swej samotności *nie jest* wygnany ze wszystkich epok, nie zerwał swej pępowiny z tradycją. Z wierności szuka dostępu do różnych epok i zawsze spogląda „w tę przyszłość wieczną na niewiecznym polu”, którą odkrywa sztuka. I właściwie przeszłość i tradycja nie jest przeszłością, jest *obecnością* i wezwaniem do udziału. Norwid symbolizuje tę przeszłość bramą w formie orlich skrzydeł, którą wiatr nieustannie porusza.

*Wiatr, który błędził na tarasach,
Ilekróć ciężkie okręcił podwoje,
Tam i napowrót dał się orzeł w dwoje,
I jęk wydawał ochrypty rdzą wieków,
Nie mogąc skrzydeł wytargnąć z pod ćwieków.*

(Memento)

I tak jeszcze wyraża Norwid swą wiarę w zachowanie ducha człowieczego przez sztukę i pracę:

*Bo nie zginęło żadne utęsknienie
I żadna boleść nie przewiała marnie,
I żaden uśmiech błaby nieskończenie —
Jest taki anioł, co skrzydłami garnie
I śmiech i boleść i to niedotkliwie
Człowieka chaos bierze w dłoń jak żywe.*

(Do mego brata Ludwika).

Legitymacją sztuki na ziemi jest według Norwida miłość, która chce osiągnąć i utrwalić swój obiekt.

*Kto kocha, widzieć chce choć cień obrazu,
Choć ślad do lubej wiodący mieszkania,*

13. Według A. Joubert'a, w jego tezie doktorskiej o Komisji Edukacyjnej w Polsce.

*Choć rozłożone ręce drogowskazu,
Choć krzyż, litanii choć nawoływania,
Choćby kamienną wieżę w błyskawice
Idącą — Boga by oglądać lice.*

(Promethidion)

Jak wiadomo zestawiano niejednokrotnie zalecenia i marzenia Norwida z dążeniami Johna Ruskina do wskrzeszenia codziennego, *nie* odświętnego tylko, a powszechnego uprawiania sztuki i to w związku z codzienną pracą i codziennym życiem: naprowadzano to jako dowód nowoczesności Norwida, ale chyba słuszniej będzie powiedzieć, że zarówno u Norwida jak i u Ruskina jest to obecność starego patrimonium średniowiecza.

Aby wyobrazić sobie jak mogło to oddziaływać na Norwida przypomnijmy jeszcze choćby pobieżnie wspomniane wyżej dzieła sztuki w „Czyścću” Dantego. Dante powiada, że były to rzeźby, które mogłyby zawstydzić nietylko mistrza Polykleta, lecz nawet samą przyrodę. Anioł, który zstąpił na ziemię, jak się wyraża poeta, z „dekretu dawno wypłakanego pokoju, co uwolnił nam niebo od długiego zakazu (wstępu) dla nas, ukazał się tak prawdziwie wyrzeźbiony, że nie wydawał się obrazem, który milczy”. Chodzi o Zwiastowanie i pokorę Marii (bo rzeźba jest tłem dla dziedziny, w której pyszni żałują za swe przewinienia). Niezapomniane są opisy rzeźby, obrazującej pokorę króla Dawida. Zwłaszcza rzeźba siedmiu chórów śpiewających, przemawiająca do obu zmysłów, tak że jeden z nich mówi: „Ależ śpiewają!” a drugi opiera się złudzeniu, mówiąc: „Ależ nie.” I król Dawid przez swą pokorę jest tak wzniesiony, że choć był czymś mniej, staje się także czymś więcej niż królem. Te i inne rzeźby w Czyścću skłaniają pokutników do rozpamiętywania, do skruchy i przez to wychowują ich.

Krótko mówiąc, Dante przypisuje sztuce moc wychowania człowieka, celem osiągnięcia wspólnoty i zbawienia, przez to Czyściec z pomocą obecności wzorów staje się jeszcze czymś więcej niż miejscem skruchy, bo także podniesienia i dążenia wzwyż. Chociaż to powszechnie znane, że w średniowieczu przyznawano pracy, a także trudowi artystycznemu znaczenie oczyszczające i zbawcze, nie wiadomo mi, aby kto inny poza Dantem w tak *świadomy* sposób użył zbawiającego motywu sztuki, podnosząc jej znaczenie nie tylko na tym, lecz i na tamtym świecie. Ale nie tylko to. Wszystko co Dante pisze o symbolu książki i pisma, podobnie jak jego strofy o bolońskich miniaturach (nazwane odkryciem krytyki sztuki) należy do tej samej dziedziny. Godny uwagi jest wniosek André Chastel’a w „Cahiers du Sud” w r.

1951: *Tout ce qui touche à l'écrit s'approfondit en comparaison et acquiert pour la première fois dans „la Comedia” cette résonance étrange et orgueilleuse qui tournera plus tard à l'obsession chez Mallarmé*¹⁴.

Może powyższe uwagi, nasuwające pokrewieństwa Norwida z horyzontem Dantego, posłużą kiedyś jako znaki pytania dla tych, którzy zechcą się potrudzić i będą mieli dość czasu. Dziś jeszcze Norwid mógłby być uważany, jak świadczy pokrewieństwo z Ruskinem, za łącznik między średniowieczem, a tymi usiłowaniami zwanymi nową sztuką, które nie chcą dać zaginąć żywej sztuce czyli wpływowi jej na życie¹⁵.

Nie zamierzam tu wskazywać wspólnych cech poezji Dantego i polskich dantystów, bo na taką syntezę jeszcze nie czas. Chodzi mi raczej o pewną wspólnotę w wyrażającym się wpływie i to późnym na własne społeczeństwo, zarówno u Dantego jak u polskich poetów. (Może zobaczymy czy kiedyś taki wpływ w Polsce powróci, a może nigdy nie zobaczymy).

Niegdyś papież Innocenty III otwarcie uznał Włochów za *naród wybrany* dla kierowania chrześcijaństwem. Dante stanowczo oparłby się takim zakusom, chociaż litował się, współczuł z Italią i cierpiał z nią wspólnie (*Abi, Italia del dolor ostello*), bo miał horyzont o wiele szerszy. A przecież, jak dziś można stwierdzić, razem z Petrarcką przyczynili się w wielkim stopniu do utrzymania świadomości narodowej i w końcu do zjednoczenia Włoch. Podkreśla to szczególnie w zbiorowym tomie amerykańskim pt. „European Ideologies” (pod redakcją polskiego socjalisty Feliksa Grossa) autor artykułu o faszyzmie Giuseppe Antonio Borghese. Stwierdza, że naród włoski nie był dziełem królów ani polityków, tylko dziełem poetów i marzycieli, przede wszystkim Dantego. Wywodzi dalej, że natchnieniem Machiavela były uczucia patriotyczne, a my moglibyśmy dodać może jeszcze śmielej: marzenia i zapamiętania jedyne go rodzaju marzyciela, ciskającego się na wszystkie strony, jakim był tak niesprawiedliwie, szczerze czy nieszczerze, wyklinany Machiavel. A był on przecież prawdę mówiąc nieubłaganym sprawdzianem dla wszelkiej nieszczerości i fałszu! Toteż słusznie wywodzi Borghese, że najbliższym źródłem Machiavela była Canzona Petrarcki

14. „Wszystko co dotyczy pisma pogłębia się i zyskuje po raz pierwszy w „Komedii” Dantego ten rezonans przedziwny a dumny, który później u Mallarmé’go zmieni się w obsesję”.

15. Jeśli ta nowa sztuka okaże się czymś więcej niż obietnicą pięknie pomyślaną. W rzeczywistości nowa sztuka jest sztuką muzeum czyli w zasadzie pawilonem izolacyjnym niemniej ściśle od życia oddzielonym niż pawilon chorób zakaźnych.

„Italia mia”, poczucie misji i krzywdy Italii. Dodajmy, że ostatni rozdział „Księcia”, jak wiadomo odezwa do książąt włoskich nawołująca do wypędzenia z Włoch barbarzyńców, kończy się zwrotką z Petrarki:

*Virtù contro a furore
Prendera l'arme, e fia el combatter corto:
Ché l'antico valore
Nelli italici cor non e ancor morto*¹⁶.

Toteż mimo iż obie „jedności” Dantego, jedność kościoła i jedność cesarstwa rozpadły się w następnych stuleciach, a następcy Dantego, mający za zadanie wyrażać duszę narodu, nie mieli żadnego poparcia w rachubach politycznych, dumny sen Dantego przetrwał. Bo zjawili się ludzie jak Manzoni, Cavour, Garibaldi. Sięgnęli do Dantego, bo nie troszczyli się o spekulacje polityczne, tylko o życie narodu w wolnym braterstwie z innymi narodami. Na zakończenie naszego rozdziału przeczytajmy uważnie następujący cytat:

„Każdym razem, gdy mogłem uczcić mą ojczyznę, czyniłem to z głębi serca. Nawet z własnym ryzykiem i niebezpieczeństwem. Bo wobec niej człowiek w życiu swym ma największe zobowiązania. Jej winien swe istnienie. Ona pozwoliła mu używać dóbr, które przypadły mu z natury czy z losu. Im więcej ojczyźnie przypadło sławy, tym sławniejsze życie jej dzieci. Zapewne ten, który okazałby się jej nieprzyjacielem, zasłużyłby na miano ojcobójcy”.

Czyż który z naszych poetów albo chociażby ktoś z nas protestowałby przeciw takiemu ujęciu? Na pewno nie. Więc któż to napisał? Ten którego nazwisko Mickiewicz interpretuje jako chciwy wojen i „czyja nauka — według słów Mickiewicza, — doprowadziła do wojen ustawicznych, jakie były między poganami greckimi”. („Księga Narodu”). To on sam Nicolo Machiaveli analityk i przyrodnik polityki europejskiej, autor podręcznika dla dyktatorów i ich ironiczny kusiciel, a przede wszystkim florentyńczyk zapamiętały, szczerzy, wierny, bezosobisty, którego signoria florencka zawsze oszukiwała i została mu winna pieniądze za trudy, które go wyczerpywały. Taki jest właśnie jego wstęp do „Dialogu z Dantem” o języku. W nim piętnuje Dantego za jego zawziętość i nienawiść wobec ojczyzny. On który podziwiał, kocha i ceni Dantego, jak może nikt inny. Wy-

16. „Męstwo przeciw szalowi chwyci za broń, a walka niech będzie krótka: bo dawna dzielność w italskich sercach jeszcze nie zginęła”.

wodzi, że podobne uczucia i czyny są niegodne nie tylko filozofa, nawet człowieka, bo jakby na złość Dantemu fortuna i dobrobyt zakryły promieniami wszystkie kalumnie dantejskie wobec ojczyzny. Gdyby Dante wstał dzisiaj, tj. blisko dwieście lat po śmierci, a zobaczył sławę Florencji musiałby się położyć do grobu na nowo, albo ukorzyć się. Tyle Machiaveli, a można by zestawić bez większego wysiłku co najmniej piętnaście cytatów z „Boskiej Komedii”, zapamiętałych w furii przeciw Florencji, jako przeciw roślinie szatana, do tego stopnia, że nawet przyroda jest zarażona brzydotą, a piękna rzeka Arno przezwana jest przeklętym rowem.

Cóż za wspaniałe widowisko. Człowiek i wieszcz miary Dan-tego ujada bez przerwy na swoje miasto, a nieodrodny Florentyńczyk zakochany w Dantem Nicolo szczeka na swego proroka. Te starcia, te nienawiści i pretensje stały się symboliczne, ale nikt nie śmie przyznać racji Nicolowi, że Dante ukorzyłby się przed kimkolwiek. Nie był on z tych, którzy się korzą i utrzymał w całej pełni swoją „groźbę” wyrażoną w liście do przyjaciela, która zapewne w owym czasie śmieszyła Florentyńczyków. Jako konkluzję wszystkich wymyślań w liście do dygnitarzy florenc-kich: *numquam Florentiam introibo.*

Zapewne nasi poeci byliby zakłopotani, czyją stronę mają wybrać w starciu się Machiavela z Dantem poprzez wieki. Ale temperament Florentyńczyków był inny, podobnie jak ich rasa. Co-kolwiek się sądzi, warto się nad tym zastanowić. Tuż przed woj-ną dwóch słynnych antropologów, jeden berliński a drugi włoski, uczeni bardzo wybitni, ani na włos nie podejrzani o żadne kon-szachty z „rasizmem”, orzekli, że czaszka Dan-tego, mimo niedaw-nej pretensje „północne” co do jego pochodzenia, ani nordycka nie jest ani europejska, tylko, że należy, jak się wyraził antro-polog włoski, do rasy „orlej”, zapewne etruskiej, może semic-kiej. I jako osobowość Dante najbardziej był zbliżony do wojo-wników Boga, nieubłaganych, zawziętych, opętanych Bogiem wal-ki, proroków izraelskich. Pochodzący z Polski, szwajcarski filozof Holzapfel podniósł to słusznie, przywołując dla porównania śre-dniowieczny poemat o Parsifalu, gdzie mimo tytuł walk i potyczek, nie czuje się wcale ducha wojny ani zniszczenia, gdy u Dan-tego nawet z najwyższych niebios brzmią kłątwy oburzenia, które wstrząsają niebiosami. Z tym wszystkim Dante był postacią bar-dziej tragiczną, niż można nawet sobie dziś wyobrazić. Jego wy-czucie, że rdzeniem świata jest miłość i jego drżenie wewnętrzne zawsze, kiedykolwiek poczuł drgnienie tej miłości tak, że nawet przy widoku piekła wstrząśnięty nim, wzdycha w niemej modlit-wie o empedoklejską miłość niszczącą, która zniszczy świat, ale z nim także piekło. To wszystko należy brać zupełnie dosłownie.

Nie można powiedzieć, aby Norwid stanął po stronie Florencji przeciw Dantemu, podobnie jak Machiaveli, choć los samego Norwida niewiele różnił się od losów innych duchowych przewodników potępionych lub przemilczanych przez swoich. To też pisze o Dantem rozumiejąc konieczność konfliktu.

*Coś ty Italii zrobił Alighieri
Że dwa ci groby stawi lud nieszczerzy,
Wygnawszy pierwiej.*

Norwid zbliżył się najbardziej do uniwersalizmu Dantego, a przecie nie pozostało w nim żadnego ziarnka goryczy do swoich.

*Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba
Podnoszą z ziemi przez uszanowanie
Dla darów nieba,
tęskno mi Panie.*

We wszystkich niekonsekwencjach, my Polacy, w odróżnieniu od Florentyńczyków, jesteśmy chyba raczej dziećmi i wolno by chyba o nas powiedzieć, jak niegdyś kapłan egipski wyraził się do Solona: „Ach, Solonie, wy Hellenowie pozostajecie przecież zawsze dziećmi. Więc starca helleńskiego nikt dotąd nie widział”.

Grenoble, 1957-1963

Napisane na Boże Narodzenie 1957 na życzenie Paula Cazin'a.

HAMLET JAKO CZYTELNIK

„It is easy to theorise about „Hamlet”, especially if we ignore the text”.

Bradby

„Jak wielkim dziełem jest człowiek! Jak szlachetny w rozumie. Jak nieograniczony co do zdolności. W postaci i w ruchach jakżeż wyraźny i godny podziwu. W działalności podobny aniołom, lotny myślą jak jakiś bóg. Piękno świata — wzór dla zwierząt. A przecież dla mnie czymże jest ta cała kwintesencja prochu? Nie zachwyca mnie człowiek...”

Pochwałę człowieka, przypominającą chór z „Antygony”, wyraz niedawnego entuzjazmu i zakończenie, przejaw rozczarowania, można przyjąć za tło światopoglądowe młodego Hamleta w chwili, gdy zaczęła się tragedia.

Szekspir, spadkobierca i uczeń humanizmu kilkakrotnie daje wyraz optymistycznej postawie. Znamienny jest okrzyk, który wkłada w usta córce Prospera Mirandzie, wychowanej na bezludnej wyspie, gdy po raz pierwszy widzi ludzi cywilizowanych: „Ileż tu znacznych istot! Jak cudowna jest ludzkość. Cóż za dzielny nowy świat, który ma takich ludzi”. Ojciec odpowiada jej: „Nowy dla ciebie”. — Warto przypomnieć, że z tego powiedzenia zaczerpnięty jest ironiczny tytuł głośnej książki Aldous’a Huxley’a „Brave new world”. Ten tytuł jest zapewne aluzją rozczarowanego humanisty Huxley’a. Fikcja ma pokazać do czego w jego mniemaniu doprowadziłoby zniszczenie pewnej swoistej odmiany optymistycznego humanizmu.

W „Hamlecie” szekspirowskim mamy kryzys humanizmu,

przynajmniej jednej jego postaci, a mianowicie pierwszej formy, w której zjawił się w Europie. Był to humanizm czytelników. Książę Hamlet bowiem, tak jak go przedstawia Szekspir, nie odziedziczył swego światopoglądu ani od przodków, ani od oficjalnej religii, ani nawet bezpośrednio od umiłowanego ojca. Nie można chyba przypuścić, że wtajemniczyło go żywym słowem w zapowiedzi humanizmu jakieś bractwo w rodzaju „łóży” humanistycznej. Co prawda wspomnienie powrotu na uniwersytet do Wittenbergi można by w związku z całą atmosferą sztuki Szekspira, uważać za coś innego, niż niedbały anachronizm Szekspira, jak nas czasem pouczają komentarze szkolne. Bowiem warstwa, którą przedstawia Szekspir w „Hamlecie” oprócz fabuły niewiele ma właściwie wspólnego ze średniowiecznym społeczeństwem duńskim, z którego dziejów wzięty jest wątek. Raczej wniejszym jest podobna obrazowi społeczeństwa angielskiego, bliższego czasom Szekspira. A jak wiadomo, przez medium reformacji i szkoły, z Wittenbergi przychodziły także idee zaczerpnięte z humanizmu klasycznego. W szczególności znany reformator Melanchton próbował uzasadniać do pewnego stopnia także zjawisko religii naturalistycznie, jak wynikałoby z jego powiedzenia, powołującego się na cytaty z Homera: „Wszyscy ludzie pragną bogów”. Lecz takie przypuszczenia odbiegają już od tekstu. A na nasze pytanie skąd książę Hamlet zaczerpnął swe idee i za pomocą czego je kultywował — tekst Szekspira wyraźnie wskazuje na lekturę. To humanizm czytelnika.

Wiadomo w jakim stopniu reformacja i odrodzenie studiów humanistycznych wzmogły uznanie dla książki. Aby tylko wspomnieć opinie osobistości najbardziej znanych. Milton uważał książki za „ekstrakt żywego ducha”, powiadając, że są jak baśniowe zęby smocze, które posiane rodzą uzbrojonych mężów. A znane jest powiedzenie samego Szekspira: „Kto nie żywił się smakiem książek, tego intelekt nie wypełnia się, ten jest zwierzęciem wrażliwym tylko w najgrubszym sensie”. Skuteczność społeczna książki lub wyniki jej braku dały się odczuć w owym czasie szczególnie naocześnie. Książka w postaci Biblii dawała nadzieje zbawienia dla wierzących. I ogólnie biorąc cześć jaką okazywano Biblii i książkom religijnym w średniowieczu rozszerzyła się na książki świeckie. Stąd dawały one ostoję i niezależność wśród wiru zdarzeń i chaosu, jak Montaigne’owi, stąd więcej niż w innych czasach syciły pragnienie prawdy, obiecywały uszlachetnienie duszy i możliwość formowania przyszłości społeczeństwa. Znaczenie książki rozszerzyło się powoli na ruchy, postawy i losy grup, żeby tylko wspomnieć, że angielscy przodkowie dzisiejszych Amerykan brali w posiadanie pustkowie nowego kontynentu z Biblią

w rękę. A z drugiej strony systematyczne wyniszczenie około pół miliona książek czeskich zadecydowało nie tylko o losach reformacji w Czechach, lecz także o upadku narodowej świadomości Czechów na długie wieki. Toteż Milton powiedział: „Kto niszczy książki — zabija rozum, niszczy obraz Boga w oku”.

Warstwa którą nam przedstawia Szekspir w „Hamlecie”, to oświeceni czytelnicy w szczególności, jak sam Szekspir, czytelnicy maksym Montaigne’a. Sentencjonalizm i częste cytowanie takich maksym przez wszystkie prawie osoby dramatu, oprócz Osric’a i postaci z ludu, wcale nie zatrzymuje akcji, ani nie zamazuje charakterystyki osób, lecz służy dla uwydatnienia ich. Niestety w związku z tym niektórzy krytycy amerykańscy, zadawalając się jedynie genezą wątków sztuki Szekspira, a nie patrząc na finezyjną całość, kręcili nosem na jej wartość artystyczną, niemal wskazując że cały „Hamlet” Szekspira, to łatanina. Bowiem ich zdaniem człowiek nowoczesny został tu nasadzony na pół-mityczno-archaiczną fabułę średniowieczną. I stąd miałyby pochodzić rzekomo niejednorodność tej sztuki Szekspira, a nawet jej dwoistość. Tymczasem wiemy, że materiał i wpływy nie stanowią o całości kompozycji, a w danym wypadku mistrzostwo Szekspira dla przedstawienia rozdwojenia duszy, dokonało czegoś osobliwego. Szekspirovi oczywiście zupełnie obca była tendencja przedstawienia w „Hamlecie” nastroju sagi nordyckiej lub jakiegoś archaicznego środowiska. Dla lepienia swej kompozycji brał taki materiał, jaki mu był potrzebny. Jak rzeźbiarz używa dwóch materiałów np. marmuru i złota dla osiągnięcia swych zamierzeń, tak Szekspir użył dwóch faz kulturalnych dla osiągnięcia swego celu. Surowy stary półmityczny wątek, to poprostu symbol poetycki. Barbarzyństwo nie leży w starym wątku, lecz stary temat użyty jest dla przedstawienia konfliktu, chociaż genetycznie prawdopodobne, że Szekspir dopiero w toku pracy uświadomił sobie w pełni swoje zadanie. Od dawna zwrócono uwagę, że „Hamlet” w sensie perfekcji nie jest najdoskonalszą sztuką Szekspira. Prawdopodobnie dlatego, że zadanie, które wyłoniło się przed nim było najtrudniejsze. O tym świadczą niektóre dostrzegalne „szwy” nieudane, ale nieistotne wobec tego co zamierzone i co udane.

(Takim nieudanym szwem są na przykład dwie niekongruentne charakterystyki Horatia).

Dla ilustracji naszej tezy niechaj posłużą dwa stwierdzenia. Przede wszystkim filozofia i sentencjonalizm osób występujących w „Hamlecie” nie jest balastem. Nie tylko daje tło dla czynów, lecz jest wskazówką Szekspira, że charaktery ludzi nie są jednolite. Ich świadoma filozofia to nie tylko pobudka do czynów, nie tylko wymówka i maski dla czynów lecz także obraz

falowania charakterów, ich przynależność do różnych światów i płaszczyzn duchowych, perspektywy zamierzeń, może pobożnych życzeń i możliwości, ich lepsze „ja” niejednokrotnie uświadomione przez lekturę.

Drugie stwierdzenie, że społeczeństwo, które przedstawia nam dramat, utrzymuje swą cywilizację, a zatem poziom etyczny raczej mocą przyzwyczajęń niż siły moralnej i duchowej. Odkrywa to okoliczność, gdy społeczeństwo zostanie zaskoczone przez zbrodnię i zachwiane w posadach. Jedna zbrodnia w centralnym miejscu ukazuje powierzchowność jego kultury. „Coś popsuło się w państwie duńskim”. A dla naszych czasów Hamlet wypowiada dziwne memento: „Oto jest wrzód bogactw, zbytku i pokoju co pęka od wewnątrz, a na zewnątrz niewidoczne dlaczego umarł człowiek”. Półmityczna dzikość wątku i fabuły nie należy właściwie do średniowiecza ani nawet do przeszłości. Jest w pewnym sensie ponadczasowa. Lecz samo społeczeństwo uśpione sytością czy bezpieczeństwem, bądź upojone miłym optymizmem nie przypuszcza tego. Toteż gdyby w 1914 r. zjawił się prorok, który by przepowiedział dzisiejszy kryzys i oczekiwał, że nie tylko jemu lecz innym także objawi się widmo, powiedziano by mu jak Horatio w „Hamlecie”: *Tush, tush, twill not appear*. Dlatego w obecnej chwili jeszcze więcej niż kiedykolwiek nieistotne jest w jakich kostiumach grywa się „Hamleta” na scenie. Spod każdego przebrania wychyli się to samo.

Szekspir kilkakrotnie zwracał uwagę na to, że Hamlet oddaje się lekturze ze szczególnym zamiłowaniem. Bądź to wchodzi na scenę czytając, bądź też mówi o nim, że czyta, a według wersji „Hamleta” zwanej First Quarto z r. 1601 Hamlet „zatopiony w książce” czyta także słynny monolog „być albo nie być”. Z tekstu, nieco odmiennego niż w wersji ostatecznej powszechnie znanej, domyślamy się, że czyta parafrazę apologii Sokratesa, (pióra Montaigne’a), sam z kolei parafrazuje i komentuje to, co dopiero przeczytał. Widzimy zatem, że obcuje z książkami, zmagając się z nimi, widzimy też, że urobiona przez nie refleksja, kontrola siebie samego i obserwacja otoczenia nie opuszcza go. Przywykł także do notowania i formułowania charakterystycznego, istotnie pisarskiego swych myśli, sentencji i lotnych słówek, czyni to nawet w wielce dramatycznej chwili, bezpośrednio potem, gdy widmo ojca wyjawilo mu straszną prawdę, że ojciec padł ofiarą morderstwa ze strony brata, który mu zabrał koronę i żonę. Ważniejsze może jeszcze niż te drobne charakterystyki tekstu, używane przez Szekspira umiejętnie i celowo wyraźnie — jest ogólne wrażenie, że rzeczywistością duszy a raczej świadomych aspiracji Hamleta jest to, do czego wzywały i przekonywały książki od-

grzebane z pyłu stuleci, książki wielkie, niemal święte, którym Hamlet rzecz można, zapisał swą duszę. Zwykło się widzieć w Hamlecie osobistość niezdolną do czynu, tak zwanego piękno-ducha, sparaliżowanego intelektualizmem. Nazywa się taką postawę hamletyzmem. Równie niesłusznie jak cynizmem nazywamy dziś to, co jest wprost przeciwne ideałom starożytnych cyników filozofów. Nic tu nie ma do rzeczy, że z kolei pretensjonalni, zachwyceni sobą sybaryci duchowi, wygodni, często mętni i nie-szczerzy egoiści podszywają się pod „hamletyzm”. Hamlet wcale nie jest ideałem, ale o szekspirowskim Hamlecie, zanim uderzyły weń gromy jeden po drugim, można by słusznie powiedzieć, że miał głowę jasną, a serce gorące. O hamletykach swoistego pokroju chyba by rzecz należało, że mają głowy mętne, choć rzekomo przemądre, a serca oschłe i ciasne. W każdym razie rzetelna lektura, a w ślad za nią reakcja ludzka, nie zdawkowa, na tę postać tak bardzo ludzką, a nie obcą odczuciu tych, którzy kiedyś jakieś „idee” i książki brali na serio, pouczy nas, że poza lekceważącą oceną Hamleta ukrywać się może pochwała brutalności, niesłusznie roszcząca sobie pretensje do filozofii czynu. Czyżbyśmy naprawdę woleli, aby Hamlet tuż po zjawieniu się ducha ojca, który mu odkrył mordercę, z miejsca porąbał króla i jak sam siebie podnieca w rozpacz, rzucił go sępom na pożarcie? Czy może z lekkim sercem zadecydujemy, że wychowanie nie powinno być „humanistyczne” na to, aby młodzieniec w rodzaju Hamleta był od razu przygotowany i dostosowany do tego, że nie można wierzyć własnej matce, choćby była królową, że w rodzinie wokół niego będą bratobójcy, a wśród jego kolegów po-chlebcy, donosiciele lub zdrajcy?

Charakterystyka literacka, a także odgrywanie „Hamleta” na scenie winno się trzymać tekstu. Kto zechce uchwyć polimorfie utworu Szekspira temu opłaci się ostrożność i cierpliwość. Nie należy wyłącznie wierzyć temu, co Hamlet mówi sam o sobie, gdyż w jego szarpaninie wewnętrznej wyraża się przynależność do kilku płaszczyzn, a jego krytycyzm czy subiektywna surowość sądu o sobie samym jest ważnym argumentem dla charakterystyki rozgarniętego i obdarzonego sumieniem kontrolowanym nieustannie, ucznia książek, adepta myśli, nieprzystosowanego do takiego czynu. Nie należy też poprzestawać na tym, co mówią inni o Hamlecie. Co prawda oceny innych osób mogą być błędne albo płytkie, lecz ich wypowiedzi o Hamlecie, chociażby tylko ogólne sylwetki, powstałe przy zderzaniu się, że tak powiem form, a nawet kantów charakteru, bywają trafne. Komentator i czytelnik godny Szekspira, a tym bardziej aktor i reżyser, zwrócić uwagę na to uzupełnianie się pomiędzy wymiarami gestów

bohatera dramatu i jego własnych opinii o sobie, a wypowiedziami innych osób. Hamlet mówi w irytacji o sobie, że jest „gołębią wątroba” i „rozmarzonym Jasiem”, ale gdy wspomina ojca, że był to człowiek jakiego podobnego już nigdy nie zobaczy, Hiperion, Jowisz, Mars i Merkury w jednej osobie „postać i splot, na której zda się każdy bóg położył swą pieczęć”, charakteryzuje sam siebie. Wyraża poczucie jedyności drogiej osobv, właściwe głębokiemu przywiązaniu. O tym świadczy zresztą cały konflikt Hamleta. Wiersze, listy zwrócone do Ofelii charakteryzują powagę jego uczuć. A uzupełnia je relacja samej Ofelii o przystojnym i poważnym ślubowaniu miłości przez Hamleta. Niemniej ujawnia się Hamlet w głębokim żalu do matki z powodu pospiesznego poślubienia króla po śmierci ojca Hamleta. Przez cały dramat przewija się koleżeński i życzliwy stosunek do rówieśników, a nawet po starciu z Laertesem w ostatnim akcie sztuki, odzywa się Hamlet: „Zawsze kochałem waćpana”. Zwycięski wódz Norwegów królewicz Fortinbras mówi o Hamlecie: „Gdyby był wyniesiony przez los, okazałby się najbardziej królewski”. Także król w chwili gdy knuje z Laertesem zdradziecki plan przeciw Hamletowi, ośmiela Laertesę w ten sposób: „Hamlet jest bierny, wielce szlachetny, pozbawiony wszelkiej chytryści”. Stosunek króla do Hamleta jest osobliwy. Czując się winny, obawia się jego odwetu, widzi w nim wroga. Stąd obserwuje go bacznie i czujnie niż inni. Nie wierzy w zbyt łatwe wyjaśnienia, które podsuwają mu jakoby dziwne zachowanie Hamleta było szaleństwem z powodu miłości.

Co prawda i dziś nawet niektórzy krytycy literaccy z pospieszną uległością wobec popularnych terminów medycznych zbyt łatwo godzą się na to, że Hamlet to szaleniec. Jednak taka charakterystyka nie jest brana na serio przez samego Szekspira. Mimo to niezłe oddaje wrażenie, jakie Hamlet mógł sprawiać na otoczeniu, tym bardziej że ponadto jeszcze świadomie udawał szaleńca. Wynurzenie się przeczuć, wcielenie ich w zjawę ojca, sprowokowało w duszy ucznia humanizmu burzę uczuć i popędów, całe piekło podejrzeń i rozpaczy. To nie mieściło się w ramach dotychczasowego światopoglądu księcia Hamleta. Ten stan na tle rozszerzającego się osamotnienia był zjawiskiem podobnym psychozie, w której coś niespodzianego, nieznanego samej osobie dotkniętej nią wynurza się z pod świadomości jak gdyby z podziemnej głębi. Lecz ten stan nie jest psychozą w oczach tych, którzy zdają sobie sprawę z intencji Szekspira. Wie o tym sam Hamlet i te osoby po obu stronach frontu, które znają położenie: wróg król i przyjaciel Horatio. To Szekspir skonstruował zupełnie konsekwentnie.

Na tym tle zrozumiałe dopiero to, co można by nazwać tragedią czytelnika. Zmartwychwstałe książki trafiły do duszy chłonnej i czulej. Znalazły w niej rezonans, wypełniły ją. Na razie nie stworzyły pomostu do życia innych ludzi i wtedy nagle zjawiała się sytuacja, w której książkę Hamlet niczym nie zawinił. Przyszedł doń czyn jako przekleństwo: „O przekleństwo żem zrodzon, aby to naprawić”. Podobnie w nasze czasy, w czasy ubiegłej wojny¹ wielu młodych wychowanków humanizmu zmuszono nie tylko przemocą, lecz także moralnie do czynów, na które nie byli przygotowani. Przywykliśmy wprawdzie, że gdy idziemy do teatru, a widzimy na scenie sztukę zwaną tragedią, pada zazwyczaj kilka trupów. Nie dziwimy się. Lecz zamiarem Szekspira jest wzbudzić w nas po ludzku dreszcz zdziwionego przerażenia: skąd *ten* Hamlet do *takich* czynów. Niech żaden „entuzjasta czynu” nie wini Hamleta, że nie okazuje entuzjazmu dla czynu!

Nie można właściwie stanowczo twierdzić, by Hamlet nie był zdolny do żadnych czynów. Może był powołany do czynów, używając słów Fortinbrasa, „najbardziej królewskich”. A widmo ojca w postaci biednej duszy czyścicowej nie dało mu przecież nakazu do jakiegoś czynu konstruktywnego dla dobra Danii. Nie wiemy wprawdzie nic o tym, aby Hamlet na podstawie swych idei miał jakieś pragnienia racjonalnej przemiany rzeczywistości, gdyby na przykład jako dziedzic tronu myślał o wychowaniu i oświeceniu swych poddanych. A dziwnym zbiegiem okoliczności w Danii rzeczywistej, nie tej ze sztuki Szekspira, w dwa i pół wieku po napisaniu Hamleta zjawiał się słynny humanista chrześcijański, organizator wychowania w wielkim stylu, biskup Grundtvig, o którym mówi się, że stworzył nową Danię. — W żadnym też wypadku Hamlet nie miał w sobie takich irracjonalnych dążeń do czynu, jakie wykazuje Don Kichot i jego spadkobiercy. W stosunku do własnego kraju widzimy u Hamleta w chwili wystąpienia na scenę przyjazną rezerwę. O obyczajach Danii, które jego zdaniem ucieleśniły się w tradycji pijackiej, rozstawionej wśród innych narodów, sądzi, że jedynym cennym obyczajem byłoby łamanie takich tradycji. Hamlet nie posiada jednak żadnego poczucia wyższości ani arogancji niektórych wykształceńców. Żałuje że błąd tak jaskrawy, może tylko powierzchny, niesprawiedliwie psuje opinię nawet najlepszym cnotom i osiągnięciom narodu. Dla wskazania tych możliwości Hamleta, które zaniedbał, ważną jest opinia króla iż lud duński ma wielką miłość dla Hamleta, spodziewając się przez to zwolnienia z pęt. Może lud istotnie przeczuwał coś, oczekiwał czegoś od Hamleta. Lecz Hamlet nie

1. Pierwszej wojny światowej.

zbliżył się doń, nie miał kiedy. Fazę izolacyjną, w której znajduje się Hamlet jako czytelnik, charakteryzuje jego powiedzenie: „Mógłbym być zamknięty w łupinie orzecha, a czuć się władcą nieskończonej przestrzeni”. Dodaje jednak: „gdyby nie złe sny”.

Dla uniknięcia nieporozumień nie powinniśmy jednak zapominać, że Hamlet nie tylko był królewiczem z okresu reformacji i renesansu, ale że łączyły go także z otaczającym światem liczne związki, różne zainteresowania. W każdym razie przy wstąpieniu na scenę nie możemy sobie go wyobrazić jako coś w rodzaju dziwaka-odludka czy wątego literata. Między innymi interesował go turnieje, był zapalonym, wybitnym nawet światnym fehmistrzem. Nie brak mu było danych fizycznych ani rycerskiego wyrobienia dla podjęcia takiego czynu, jaki zda się wyznaczał mu stary wątek.

Do łupiny izolacyjnej młodego czytelnika przesiąka poczucie nieświadomości własnego wnętrza duchowego, jakoteż nieznamomości praw rządzących światem społecznym, w którym na razie ta łupina czuje się bezpieczna. Jakiś niepokój wyraża się w ostrzeżeniach i w pytaniach, w przecuciach. Czy trwały jest ten porządek społeczny? Czy jasność myśli i pewność ideałów jest trwała, nie zagrożona? To są te złe sny.

A przecież w sytuacji Hamleta możemy sobie wyobrazić jeszcze czytelnika innego autoramentu. Takiego mianowicie, który nigdy zbyt nie niepokoił i który w rezultacie ani wobec nagłych zmian stosunków, wobec wynurzenia się świata zbrodni, ani nawet wobec utraty najbliższych osób nie będzie się zbyt przejmował. Pogodzi się z nowym porządkiem i jeszcze bardziej zasklepi się w swej łupinie. Nie musi stać się od razu chwalcą nowych stosunków. Pojedzie sobie do Wittembergi, aby zapomnieć o zmartwieniach, odda się nawet studiom, aby uniknąć pokus sumienia, naruszających jego spokój. Zostanie może w końcu jakimś profesorem, co najmniej kolekcjonerem książek. Postępowanie Hamleta innej jest miary. Jest także próbą wpływu książek w kierunku samokontroli, kształcenia uczuć, obserwacji siebie samego i otoczenia.

Pierwszy wstrząs, pierwsze zachwianie występuje u Hamleta z powodu śmierci ojca i pospiesznego ślubu matki z wujem, który objął tron po ojcu. Rozczarowanie i rozpacz rozsadzają młodzieńca. Przychodzi do wniosku, że świat jest ogrodem, w którym krzewią się same ordynarne burzany. Równocześnie może po całym kraju krążyć szept, że duch nagle zmarłego króla ukazuje się po nocach. Duch ukazuje się naprzód przyjacielom Hamleta. Gdy przyjaciele informują o tym Hamleta, mówi on sam do siebie: „Przewrotne czyny wstaną, choćby je ziemia pokrywała”.

Zaczynamy się domyślać. Wreszcie i Hamlet umówiwszy się z przyjaciółmi przychodzi o północy na samotną basztę nad ponurym brzegiem dzikiego morza. Czeką na zjawienie się ducha w tym miejscu, które według słów tekstu „samo z siebie pobudza do rozpacz”. A gdy milczący duch ukazuje się, Hamlet czuje, że zbliża się jego dola: *my fate cries out*. Postępuje za duchem. Dowiedziawszy się, że ojciec został zamordowany w zdradziecki sposób przez swego brata, woła: „O ma prorocza duszo”. Duch ojca, to uświadomienie tego co przeczuwał, ucieleśnienie tego, co „wiedział”. To zjawienie się w duszy rozpacz i oburzenia. Duch żąda odwetu nad zbrodniarzem. Ale żąda w ramach tego, co uchodzi Hamletowi: „Nie plam swej duszy, nie naruszaj matki! Niech zamieszkałe w jej wnętrzu ciernie same ją kłują i ranią”. W wyobrażeniu Hamleta ojciec nie mógłby mówić inaczej. Z jednej strony wstający z podświadomości imperatyw bólu i rozpacz, o rysach ojca, wcielony w postać ojca, a z drugiej strony dotychczasowy światopogląd Hamleta, nakazy jego świadomej etyki — oto obraz rozłamu w sumieniu, antynomia etyczna w duszy Hamleta. Imperatyw w postaci ojca żąda czynu trudnego, tym trudniejszego, im bardziej przywiązany jest Hamlet i do ojca i do swych zasad, im bardziej nieugięta, nieprzekupna odporność jego sumienia.

To skazuje Hamleta na osamotnienie. Pogłębiają je na dobitkę złego zewnętrzne i to fatalne warunki. Tuż po zjawieniu się ducha ojca, słyszymy na scenie rozmowę, w której Polonius ojciec Ofelii i jej brat Laertes, zniechęcają ją do Hamleta banalnymi ostrzeżeniami ze słownika konwencjonalnej hipokryzji. Polonius w swym przekonaniu chroniąc cześć córki nakazuje jej oddalenie się od Hamleta. W późniejszym opowiadaniu Ofelii, która nie wie co się stało, przedstawiony jest żalostny stan Hamleta. Wzburzony i nawet w stroju zaniedbanym bada ją i śledzi milcząco, z wyrzutem. Rozumiemy, że ją także podejrzewa. Im więcej świat zewnętrzny idzie swoim torem po utartych koleinach, tym więcej zaciska się pętla osamotnienia. Sir Walter Raleigh przenikliwie zauważył, że najbardziej uwydatnia się „patos samotności” Hamleta w spotkaniu z Osricem, śmieszną marionetką dworską uosabiającą pustkę i pływaczę, a zarazem nieubłagany mechanizm przebiegu życia dworskiego z jego rozrywkami, przyjęciami, ucztami, potrawami, daniami, i td.

Lecz nie tylko świat zewnętrzny stał się obcy dla Hamleta. Poznanie rzeczywistości wstrząsnęło nim więcej niż śmierć ojca. „Świat wyszedł z zawiasów”, walący się świat nie mieści się prawie w ramach jego świadomości. Zew ojca sprawił, że Hamlet nie tylko staje się obcy otoczeniu, lecz także sobie samemu, wła-

snej *świadomej* osobowości. Przełom wyraża decyzja zawarta w słynnych wierszach: „Wychłostam z siebie cały kram wspomnień, wszystkie piły książek, wszystkie formy, wszystkie odbicia przeszłości — to jedyne przykazanie niechaj żyje *w książce i w tomie mego mózgu*”. To słowa ojca: „Pamiętaj o mnie!” Jakby dla podkreślenia rozdwojenia przedstawia nam Szekspir ku naszemu zdziwieniu, że Hamlet za chwilę zapisuje w notatniku swym uwagę w stylu swoistej demaskującej filozofii: „Można się uśmiechać, a być łotrem, przynajmniej w Danii” odnosi się to oczywiście do króla. Przed chwilą wołał: „precz z książkami”, a teraz skoncentrował się na zapisaniu tej sentencji.

Bo Hamlet zauważył, co może być istotą książki. Rozmowy z książką, rozmowy z sobą samym: że bywa ponad osobistym trybunałem i platformą ponad czynami ludzkimi, gdy świat się wali. Jak w całej twórczości Szekspira, z platformy takiej widzialny jest ów tajemniczy węzeł, który spaja i sędzi czyny ludzkie, na mocy którego zło odkryje się samo i samo siebie ukarze. Trybunałowi w duszy Hamleta pozostaje jedyny nakaz i miernik „Pamiętaj!” Wszystko inne to „tylko słowa”. Słowo prawdziwe to „pamiętaj!”. W rezultacie coraz bardziej skazany jest na książki, na rozprawy z tymi postulatami, którym rzeczywistość zda się przeczy, na powierzanie siebie książkom i notatnikom, na pisanie tego, co nasz Norwid nazwał „pamiętnikiem błędnym może, ale wielce oczywistym”.

Król lepiej od wszystkich obserwuje Hamleta. Wzywając dwóch młodych kolegów Hamleta Rosenkranza i Guildensterna na to, aby się nim zajęli, zauważa, że w Hamlecie zaszła transformacja „gdyż ani na zewnątrz ani na wewnątrz nie przypomina tego, czym był przedtem”. I właśnie część otoczenia, widząc tę przemianę, dochodzi do przekonania, że Hamlet oszalał. Pozory te mają jak rzekliśmy pewne uzasadnienie. Słowo ojca rozrosło się w nim jak duchowy nowotwór, jest ono mocne, jak gdyby naprawdę pierwsze wyrwane z głębi duszy słowo, żywe słowo zasiane w duszy czytelnika. Ale nie ma treści, nie daje Hamletowi życia. Osamotniony wychowanek szlachetnych i ponadczasowych idei, niesprawdzonych dotąd własną próbą życiową, musiałby dla dokonania strasznego czynu, wyskoczyć z siebie. Już w „Juliuszu Cezarze” stwierdza Szekspir, że dla dokonania takiego czynu niezbędna jest w duszy „jak gdyby w małym królestwie insurekcja” czyli rewolucja. Hamleta nurtują popędy, które dotąd nie doszły do głosu. Daje to niewątpliwie obraz psychiczny podobny psychozie. Sam Hamlet uświadamia to sobie, ale od innej strony: „cnoty i zasad nie można tak zaszczepić na starym pniu duszy, aby nie doszedł nas jego zły swąd”. Liczni krytycy

i czytelnicy pytają: a po cóż Hamlet udawał szaleńca, skoro bezprzecnie dla jego celu korzystniej byłoby zachować spokój? Można przypuszczać, że to było dlań łatwiejsze. Przez udawanie szaleństwa, pod jego maską wolno mu było wyładować niejedną irracjonalny odruch wzburzenia a zachować swą odrębność w stosunku do otoczenia.

Wspomnieliśmy powyżej, że nie ma właściwie dowodu, aby Hamlet nie był zdolny do czynu. Nie można także twierdzić aby nie był odważny i rezolutny. Rezolucyjność i determinacja jego przejawia się w tak ważnym dla niego spotkaniu z duchem ojca, kiedy wbrew namowom towarzyszy, którzy powstrzymują go niemal przemocą, wrywa się i podąża za widmem. Rzetelnie biorąc, nie boi się nawet strachu. I nie lęka się szaleńca. Lecz gdy widmo jak gdyby zew samobójczy wabi go dalej, może ku przepastnej ścianie baszty, sprzeciwia się stanowczo. Błędne wrażenie powstaje widocznie stąd, że sam Hamlet gani swój brak rezolucyjności. Ale w jakim sensie? Sumienie czyni tchórzów z nas wszystkich — powiada — i stąd błada myśl gasi w nas naturalne barwy rezolucyjności. Rezolucyjność do czego? Oto w chwilach, gdy widzi swą sytuację życiową najjaśniej, czuje Hamlet, że właściwie najlepiej byłoby dla niego umrzeć, popełnić samobójstwo. Od tej ostatecznej „rezolucyjności” chronią go rozmyślenia i wyobrażenia religijne.

Mimo rzekome „wypędzenie ksiązek” z duszy, Hamlet nie mógł zmienić się do tego stopnia, aby nie wiedział o charakterach ludzkich, a zatem i innych osobach dramatu przynajmniej część tego, co wie sam Szekspir. Mianowicie, że są ludźmi. Nie może nabrać ochoty do czynu, do którego wezwanie zjawilo mu się niemal w formie psychozy na tle izolacji od społeczeństwa, która nie jest szczelną izolacją w ludzkości.

Jeden z najwybitniejszych komentatorów „Hamleta” *Bradby* sądzi, że Szekspir umyślnie stonował charakter króla (wujka Hamleta) „aby utrudnić Hamletowi zabicie”. Tego mało. Szekspir w „Hamlecie” włada taką umiejętnością, mocą której pokazuje, że także pochlebca, intrygant, zdrajca czy też człowiek kryjący przed sobą zbrodnię zamykaniem oczu i w końcu ewidentny, świadomy zbrodniarz — jest człowiekiem. Dopóki jest na ziemi nie należy jeszcze do piekła, nie jest zakończoną postacią jak u Dantego. Jednolitość charakterów nigdy nie jest zupełna. Humanizm Szekspira w niczym nie jest tak głęboki i rzetelny, a nawet płodny jak w tego rodzaju wskazówkach. Także w charakterystyce wuja podkreślił przynależność do wielu płaszczyzn duchowych. I tak słyszymy jak z powodu błahszej uwagi przemądrłego Poloniusa „o cukrowaniu diabła pobożnymi czynami” w królu nagle odżywa

rana sumienia. Mówi sam do siebie: „o ciężkie brzemię!”. Podobnie gdy modli się, gdy usiłuje sam wywołać skruchę. Może zbrodnia zaciągnie go powoli, gdyż to wie sam król, że warunkiem odwrotu od zbrodni jest zrzeczenie się korzyści i pragnień, które spowodowały zbrodnię, pod warunkiem, że sam sprawca choćby tylko współświadomie uważa swój czyn za zbrodnię. Na razie jednak zbrodnia nie wypełniła go jeszcze całkowicie.

Czuje to Hamlet, chociaż od dawna nie lubi króla, a obecnie gardzi nim i nienawidzi go. Powiada sobie, że dopiero wtedy będzie miał wolność wewnętrzną wystąpienia przeciw królowi, kiedy „schwyta sumienie” jego. Chce nie tylko schwytać sumienie króla, chce przede wszystkim ośmielić własne. Wahanie się, nawet cofanie się przed czynem przybiera taką formę: a nuż ten duch ojca to demon lub diabelska pokusa własnej imaginacji, wzburzonej a przewrotnej? Cóż mu może w tym pomóc? Istnieje jeszcze pewien rodzaj „lektury”, na której właśnie Szekspir zna się najlepiej, lektury wcielającej się w żywe słowa, w żywe postaci. Pokazuje ona lustro czynom, a nawet pozwala obserwować przeżycia innych czytelników, raczej innych słuchaczy. Podobnie jak w „Odysei” król Alkinoos w czasie głośnej recytacji aoida poznaje po płaczu i wzdychaniu gościa, Odysa, że ów ma coś wspólnego z Troją, tak też Hamlet spodziewa się złapać sumienie króla podczas tego wspólnego „czytania” ucieleśniającego słowo, jakim jest *teatr*. Wydaje mu się, że znalazł odskocznnię do „czynu”. Oto przyjeżdżają wędrowni aktorzy, od dawna znani Hamletowi, a Hamlet miłośnik i znawca sztuki teatralnej, kaze im grać przed dworem królewskim tragedię o treści analogicznej do sytuacji swego ojca, wuja i matki. Dla czytania niezbędna jest zdolność rozmowy ze sobą, z kolei rozwija ono tę zdolność. Ale kto kiedy dowie się o takiej czy innej rozmowie wewnętrznej, choćby to była konfrontacja z własnym sumieniem, potępiającym jakiś czyn. Gdyby Hamlet na przykład podsunął królowi jakąś książkę, nie mógłby się dowiedzieć jak podziałała na niego. Przecież później przechodząc obok króla, gdy ten usiłuje rozprawić się ze swym sumieniem, nie domyśla się tego. Jednak niespodziane wrażenie jakiejś sztuki teatralnej, która zaskoczy widza i słuchacza, mogą obserwować wszyscy. W chwili gdy na scenie, w sztuce granej przed królem, królową i całym dworem, siostrzeniec króla ze *sceny*, zwany Lukianos, wlewa śpiącemu królowi truciznę do ucha (tak właśnie jak ojciec Hamleta wyjawiał o swej śmierci) na widowni wstrząśnięty wuj Hamleta wstaje nagle, kaze zaprzestać gry i woła: „światła!”. Król, królowa i cały dwór opuszczają widownię.

Duch mówił prawdę. Horatio który obserwował króla po-

twierdza to wrażenie. Co czuje, co czyni wówczas Hamlet? Jest wzburzony, „mógłby pić krew gorącą i takie gorzkie sprawy czynić, że dzień by się wstrząsnął”. Jednak nie szuka króla, spieszy do matki. To go pociąga więcej. Chce sprawić, by przejawiło się jej sumienie, chce uzyskać aprobatę swej postawy. To dalszy etap jego czynu. Postanawia być ostrym jedynie w słowach. Po drodze widzi króla. Klęczy i modli się. Prawdopodobnie wstrząsnęła nim sytuacja sceniczna. Jak wiemy z monologu jego usiłuje skruszyć swe serce. Hamlet ma niezwykłą okazję, wyciąga rapier i zaraz chowa go z powrotem. Bo może — tak powiada sobie — zbrodniarz nawrócił się; zabiwszy mordercę ojca pośle duszę jego do nieba i nie zaszkodzi mu wcale, raczej pomoże. Nie! Trzeba go schwytać w chwili zbrodni, rozpusty, pijaństwa i wtedy dopiero duszę tak czarną i przeklętą posłać do piekła. Pozostaje przy poprzednim zamiarze i udaje się do matki.

A jednak całe to rozumowanie, które ocaliło króla, wydaje się nam sofistyką. Nie mógł zabić na zimno. Po prostu wzdragał się przed tego rodzaju świadomą decyzją. W rozmowie z matką znów wraca do swego żywiołu, żywiołu widza, przenikającego wnętrza duszy. Chce jej samej „podać szkło, przez które ujrzałyby najbardziej wewnętrzny zakątek” duszy. Jakby przenikając materialną zaporę, która oddziela osobowości za pomocą ciał, chce sprawić aby osoba matki stała się dlań „przenikliwą substancją”. Dlaczego to robi? Widać, że matka bliska mu, a on jej. Toteż chwilowo osiąga swój cel: matka zaczyna patrzeć jego oczyma w swoje wnętrze: „Przestań, Hamlecie, zwracasz me oczy ku głębi mej duszy. Widzę same czarne plamy i piętna”. Lecz kiedy już nadmiernie, powiedzmy nawet wybuchale i niesmacznie, rozpala sumienie matki wyrzutami, zjawia się raz jeszcze duch ojca. Zrazu obawia się Hamlet, że spotkają go wyrzuty za opieśzałość w czynie. Ale sam Hamlet jeszcze głębiej wie, że duch ojca przychodzi po to, aby stanąć w obronie matki. Duch mówi, że przyszedł, by zaostrzyć jego zamiary. Jednak spogląda nań żałośnie i Hamlet wyraża obawę, że to spojrzenie osłabi jego czyn. W rezultacie i słowa Hamleta i odpowiedzi matki zbliżają ich oboje jak gdyby dusza przenikała do duszy, jak gdyby prąd wspólnoty zaczął przepływać. Mimo wszystko w końcu widzi Hamlet, że sukces to chwilowy, trud daremny, bo przyzwyczajenia zwyciężą. Na tym kończy się właściwie czyn Hamleta, dramat czytelnika. Tamten czyn, do którego powołało go widmo, nie udał się. Był niemożliwy. Cała zatem działalność Hamleta, to co naprawdę było jego *działalnością*, sięgało tylko tak daleko, jak sięgały jego przywiązania. Nieszczęśliwy, zaskoczony przez życie młodzieniec, nie zdołał jeszcze rozszerzyć swego dziecięc-

go przywiązania na jakąś wspólnotę społeczną. Przeciwnie nawet, osamotnił się jeszcze bardziej. Przypominają się tutaj słowa Sokratesa z platońskiego „Gorgiasa”: „Gdzie nie ma przyjaźni, tam nie może być mowy o wspólnocie”. Na rozmowie z matką kończy się węzeł dramatyczny Hamleta czytelnika.

Nowy węzeł dramatyczny nie związany nakazem ojca otwiera się przez mimowolny porywczy czyn Hamleta. Na początku rozmowy Hamleta z matką stary dygnitarz dworski Polonius, ojciec Laertes i Ofelii swoim zwyczajem niejako z urzędu podsłuchiwał za kotarą. Gdy obrażona i przerażona groźnym tonem matka Hamleta, nie rozumiejąc jeszcze o co chodzi chce uciekać, a Hamlet zatrzymuje ją przemocą, królowa woła: „pomocy, pomocy!”. Przerażony Polonius powtarza za kotarą kilkakrotnie: „pomocy!”. Hamlet we wzburzeniu i wściekłości jednym pchnięciem rapiera przez kotarę zabija Poloniusa. Zrazu nie wiedział kogo zabił. Jest oszołomiony, zdumiony, może rad prawie, że poryw pomógł mu do zabicia króla. Potem żałuje czynu, sztydzi ze zmarłego jakby sztydził z siebie w poczuciu własnego bankructwa. Można by mu powiedzieć: stało się, masz teraz czyn. Zabił nie tylko starego ministra dworskiego, zabił ojca Ofelii i Laertes, z którym się przyjaźnił. I tu zaczyna się inny węzeł z bezradności nurtowanej nakazem działania. Sam Hamlet zawinił tak bezsensownie, że aż głupio. Lecz węzły dziergają się jeden za drugim, przy końcu rozmowy z matką dowiadujemy się ze słów Hamleta, że na rozkaz króla ma jechać do Anglii, pod opieką kolegów swych dworzan Rosenkranza i Guildensterna, którym „tak dowierza jak źmijom”. Rozumiemy, że zdemaskowany król chociaż nie wie nic jeszcze o zabiciu Poloniusa, postanowił się pozbyć niezwłocznie Hamleta. I Hamlet wie, że jazda do Anglii, to nie tylko zesłanie, to pułapka, aby go usunąć i zabić.

W dalszym ciągu akcja przybiera już raczej charakter inżynierii kryminalnej. Ze strony Hamleta jest to obrona aby „wysadzić inżyniera w powietrze jego własną petardą”. A gdy porwany przez piratów wrócił z drogi do Anglii sprawiwszy przedtem za pomocą listu sfałszowanego, że w Anglii zginą zamiast niego, jego koledzy, którzy go wieźli na śmierć, jest sam przygotowany na śmierć. Mówi że to jest tylko jego „interim”, bo król dowie się wkrótce. I wtedy po raz ostatni argumentuje, że będzie to już czyn na pewno najzupełniej zgodny z sumieniem, jeśli teraz zabije niewątpliwego zbrodniarza, własną ręką we własnej obronie. Argument jak widzimy nie wypływający z nakazów ojca ani z potrzeby odwetu. I wszystkie dalsze czyny wpływają jeden z drugiego już tylko z konieczności, a każdy ze

sprawców tak czy inaczej łapie się we własne sieci. Jedyne Hamlet, którego rachunki z życiem są zakończone naraża się bezpośrednio i pada dlatego, że chce pojednać się z Laertesem synem zabitego Poloniusa. Chciałby go przebłagać. W jego sytuacji widzi swoje zwierciadło.

Dając to zwierciadło — obowiązek odwetu za zabitego ojca — Szekspir przeciwstawił Hamletowi w postaci Laertesza niemal karykaturę takiego czynu, jaki planował sam Hamlet. Aktywność Laertesza ukazuje się jako wyraz charakteru zapalnego, nie zepsutego wprawdzie, ale powierzchownego, o zasadach moralnych nie zakorzenionych, gdy u Hamleta niedojście do czynu jest przejawem charakteru wiernego i głębokiego. Co do rycerskich właściwości, zdolności do walki, umiejętności fechtunku są sobie równi. Mimo że pogrzeb Poloniusa odbył się dla uniknięcia rozgłosu prawie potajemnie, Laertesowi nietrudno odkryć sprawcę, przypomnijmy jeszcze, że Hamlet zabijając Poloniusa mimowolnie, nie miał z tego żadnych korzyści. Szekspir pokazuje że pobudliwość i łatwość czynu mogą być słomianym ogniem, a przy braku samotności nieodzownej dla dojścia do głosu sumienia, porywczosć łatwo stać się może sznureczkiem, za który pociągnie byle kto. W tym wypadku król używa Laertesza dla swoich celów przeciw Hamletowi. Z początku, Laertes pod wpływem wieści i domysłów o śmierci ojca, bez wielkich rozmyślań i przygotowań wznicił bunt ludu przeciw królowi. Podobnie jak niejeden przygodny demagog w porywie oburzenia miał więcej wspólnego z niezadowolonym tłumem niż mógłby mieć Hamlet. Ale to tylko zewnętrzne, pozorne. Faktycznie skoro go tylko król uspokoił, Laertes, chociaż obwołany królem przez tłum, zapomniał natychmiast o wzburzonym tłumie.

Moglibyśmy zapytać czy Hamlet w takiej sytuacji porzuciłby tak samo pospiesznie tłum, a wiemy przecież, że lud w nim pokładał nadzieje. Ale Hamlet chociaż jako królewicz miałby tytuł do wystąpienia, będąc osamotniony, zamknięty w sobie nie mógł wyskoczyć z siebie, nie znalazł pomostu dla kontaktu z ludem. W tym jest także może aluzja, że prywatnego odwetu nie można zharmonizować z ruchem jakiejś sprawiedliwości społecznej. W tym także snop światła jak osobisty odwet lub nonsensowny odruch może wpleść się w ruch jakiejś sprawiedliwości społecznej, jak umie się nim maskować. Czy może jeszcze jeden aspekt negatywnej a sprzedającej oceny dla zamierzonego czynu Hamleta? Laertes od razu odsłania swą pustkę: „Do przepaści z sumieniem i z łaską!”. Łatwo wpada w sieci króla. Znamienne, jak król podjudza Laertesza do zdradzieckiego zabicia Hamleta w pojedynku z użyciem zatrutej broni. Czyni to za pomocą słów, w któ-

rych powtarza się niemal gest Hamleta wobec samego siebie: „Laertesie czy ojciec twój był drogi dla ciebie? Czy jesteś tylko wizerunkiem zmartwienia, obliczem bez serca?” I dalej jeszcze: „Okaż się synem twego ojca w czynach więcej niż w słowach”. Wydaje się że Szekspir ukazuje bezwartościowość odwetu i podkreśla przy tym siłę oporu Hamleta przeciw pokusie takiego czynu. W rezultacie odnosi w oczach widza niezaprzeczone moralne zwycięstwo nad królem. Laertes dopiero gdy przejrzał, że z powodu intryg króla wpadł we własne sieci, padając od zamienionej przypadkiem zatrutej szpady wyznaje Hamletowi wszystko.

Nie miejsce tu na wyczerpujące studium nad „Hamletem”, ale na zakończenie, skoro już poruszaliśmy zagadnienie czytelnictwa, powróćmy raz jeszcze krótko do naszego poprzedniego twierdzenia, że wszyscy prawie bohaterowie „Hamleta”, to czytelnicy. Dla kontrastu zacytujmy tutaj zdanie znanego poety angielskiego Masefielda z jego studium o Szekspirze. Staje on po stronie Hamleta, po stronie intelektu i czytelnika i to tak radykalnie, jak tego nie czyni nawet sam autor, Szekspir. Masefield powiada: „To społeczeństwo rządzone przez wrogów intelektu, ludzi zmysłowych i śmiertelnych grzeszników, filozofów chleba i sera. Król jest pijakiem, kazirodczym mordercą, który lęka się intelektu. Polonius doradcą, który podejrzewa intelekt. Ofelia — lalką bez intelektu. Laertes — prostakiem niszczącym intelekt. Dworzanie to pasożyty, którzy żerują na zagładzie intelektu. Fortinbras — szeroki i szlachetny w pochodzie wśród bębnow, aby zdobyć pagórek nawozu daje tło dla szaleństw. Jedydami przyjaciółmi mądrego człowieka są: kolega szkolny Horatio i przywódca aktorów”.

Cóż to wszystko znaczy? Oto po wielu wiekach wrażliwy czytelnik poeta przejął się losem księcia Hamleta, jak prawdziwy przyjaciel. Oceniał słusznie, że z całego dramatu nikt nie był tak oddany książkom i intelektowi jak książę Hamlet, lecz równocześnie przeoczył całe zagadnienie. Nie dziwota ostatecznie, że pisarz i poeta, który sam zapewne włożył z siebie co najlepsze w książki, a może dla twórczości swej także z wielu rzeczy zrezygnował, będzie cenić książki i intelekt. Ale na ziemi i w sztuce Szekspira dzieje się jakoś inaczej i to jest treścią konfliktu w „Hamlecie”. Masefield czuje podobnie jak książę Hamlet, że ludzie, zwłaszcza ci, którzy zajmują jakieś stanowisko społeczne, *powinni* być oddani ideom zdobytym przez pośrednictwo dobrych książek, ale wydaje się, że sam nie przeżył konfliktu Hamleta: czy idee są skuteczne, czy w ogóle stoją w jakimś związku choćby luźnym z rzeczywistością psychiczną i społeczną. Co najmniej powinnyby go zastanowić samooskarżenia Hamleta, w rodzaju *un-*

pack my heart in words. Charakterystyka społeczeństwa duńskiego narysowana przez Masfielda w tym jednym ma słuszność, że poza Hamletem i Horatio inne osoby dramatu nie asymilowały tak dosłownie idei i ksiązek i nie zmagaly się z nimi tak poważnie czy nie miały w sobie tak szlachetnej i podatnej gleby dla nich jak sam Hamlet. Nie usuwa to jednak faktu, że i inni są przedstawieni jako czytelnicy i że ich charaktery stoją w widocznym związku z tym czytelnictwem.

Czytelnicy ale jacy? Najbardziej nieuzasadnioną i niesprawiedliwą z ocen Masfielda jest charakterystyka Ofelii. Tak jakby Masfield nigdy nie spotykał się z biernością i nieśmiałością młodych dziewcząt nawet jeśli miały intelektualne inklinacje i uzdolnienia. Tradycyjalnie wychowana dziewczyna z dobrego towarzystwa, która miała za punkt honoru by ufać i słuchać ojca, do którego zresztą jest przywiązana, Ofelia, której dziewczęca, a erotycznie mało rozbudzona skłonność do Hamleta jest niewątpliwa — na pewno nie jest lalką, gdyż nie wiele jest scen tak naprawdę wzruszających jak załamanie się Ofelii. Poza tym element nieświadomości tak przeważa w jej duszy, że nie wiemy nawet czy zabiła się umyślnie czy też podświadomie szukała śmierci. Monolog Ofelii, wyraz zakochanego podziwu wobec Hamleta i rozpacz z powodu jego rzekomego szaleństwa zawiera takie powiedzenie: „Ssałam miód z jego dźwięcznych ślubów, a teraz widzę ten szlachetny i wzniosły umysł, rozstrojony jak słodkie dzwony wydarte z harmonii”. To powiedzenie szczere w stosunku do Hamleta jeszcze bardziej trafne jest, jako przeczucie tego w co wkracza sama Ofelia, co jej grozi. A ciekawe będzie wspomnieć, że A.E. Taylor nowoczesny komentator filozoficzny najtrudniejszego dialogu Plafona „Timaios”, opartego na założeniach pitagorejskich, cytuje ostatni wiersz Ofelii jako trafną charakterystykę jednej z pitagorejskich wersji, dotyczącej istoty duszy. Ta pitagorejska odskocznia jest zarówno znamieną dla zamiarów szekspirowskich posługiwania się lekturą, jak i dla stanu duszy dziewczęcej, która już zaczyna się zachwiać.

Udajmy się na przeciwległy koniec drabiny moralnej. Czyż można twierdzić, że król boi się intelektu? Chyba na odwrót. Boi się kary i powikłań. Boi się po trosze sumienia, ale myśli jasno. Sam sobie przyznaje, że nie może wycofać się ze zbrodni, skoro nie chce wyrzec się jej korzyści. Lecz stosunek jego do intelektu przejawia się głównie w tym, że chciałby z jego potęgi uczynić służalcze narzędzie. Potrafi użyć niezmiernie przemyślnego argumentu, apelując do Hamleta, że jego uparta boleść po stracie ojca jest bezbożną zaciętością, brakiem przystojności wobec niebios, jak później, szermu-

jąc wprost przeciwnym argumentem, (jak wspomnieliśmy powyżej) podniecać Laertesę aby nie zapomniął o ojcu. Przypomina to doktryny nowoczesnej propagandy, które doceniają intelekt, używając go dla celów przewrotnych tak jak im potrzeba. Poza tym król wypowiada niejednokrotnie uwagi trafne, maksymy przenikliwe, mogące imponować tym, co go nie znają bliżej, świadczące, że to „głowa” niepoślednia. W końcu przecież i on w rozprawie z samym sobą nie wymyka się całkowicie ponad-osobistemu trybunałowi sumienia i myśli. W czasie rozrachunku sumienia powiada: „Tam w górze jest nie tak, tam nie ma zakrytki, tam czyn w naturze swej prawdziwej leży”, — jakby myśl z „Gorgiasa” lub „Politei” platońskiej, że czyny, grzechy i błędy ludzkie mają swój własny ciężar gatunkowy, który kiedyś odsłoni się bez przykrytki i wykrętów.

Co do Horatia istotnie Masefield ma rację, charakter jego jest jednolity, chociaż przypadkowo niektóre szczegóły charakterystyki dzięki widocznemu przeoczeniu Szekspira nie zgadzają się z sobą. (Horatio jest raz młody, raz stary, raz obeznany z Danią, raz nie znający jej). Ten „scholar” uczeń Wittenbergi rozmiłowany w przeszłości i tradycji rzymskiej, mający w sobie jak twierdzi, więcej z Rzymianina niż z Duńczyka, istotnie jest wierny swemu intelektowi w dużej części dlatego, że nie jest uwikłany w konflikt. Czy też należałoby powiedzieć jeszcze inaczej? Że człowiek zupełnie przejęty ideami rozumu, nie da się uwikłać w taki konflikt. W każdym razie Horatio jest poza akcją tragedii.

I Polonius dworski minister, stary wyga dyplomatyczny i wierny sługa korony, a ojciec Ofelii i Laertesę, także należy w swym charakterze do kilku płaszczyzn. Trudno się zgodzić z Masefieldem, że Polonius „podejrzewa intelekt”. Krępuje go przecież nie raz jego zawód starego urzędnika, lecz dla intelektu ma słabość i ciekawość. To bawi się nim, to lubi nim błysnąć i pochwalić się, to znów ma uznanie dla intelektu u innych, jak w powiedzeniu o Hamlecie: „Jak trafne są czasem jego odpowiedzi. Szczęście że nieraz szaleństwo trafi tam, gdzie rozum i zdrowie nie mogłyby dotrzeć tak skutecznie”. Coś jakby reminiscencja z platońskiego „Fajdrosa”. Gdy nabiera przekonania, że Hamlet oszalał, gani sam siebie za poprzednie ostrzeżenia zwrócone do Ofelii, mówiąc że „starość przeszkadza cel przez nadmierne przewidywanie”. Tam gdzie jest sobą w stosunku do osób mu najbliższych, jak do Laertesę, słowa Poloniusę bywają wyrazem jego najlepszych aspiracji. Kulminują one w słynnym powiedzeniu: „Bądź wierny temu czym jesteś w istocie, a wtedy nie możesz stać się niewiernym wobec żadnego człowieka”.

Skala intelektualna spada równoległe ze zmniejszaniem się

wyrzistości charakterów. Laertes „otrząskany” mniej więcej z lekturą klasyczną, używa jej tylko dla deklamacji i pozy, które dają pewne ujście jego uczuciom po stracie ojca i siostry. Nad grobem Ofelii wpada w tak niesmaczny patos, że wciąga także Hamleta do przemówień retorycznych, które niezbyt przekonująco ilustrują jego miłość do Ofelii. Przemówienie dworzani-
na Rosenkranza o centralności władzy królewskiej „Majestat nigdy sam nie ginie!” albo: „Król nigdy nie wzdycha sam jeden, to ogół cały jęczy”, sentencje zapewne przekonujące ówczesnych Anglików, dzięki sytuacji, bo Rosenkranz mówi przeciw do mordercy, który zabił prawowitego króla — nabierają takiego posmaku jak nieobce naszym czasom doktrynalne uzasadnienia władzy uzurpatorskiej. Charakterystyczne przecie, że ktoś ma potrzebę wypowiadać takie uwagi. Znajdujemy się jeszcze w otoczeniu, które przywykło do argumentacji. Potrzebuje jej, bo jeszcze nie powiedziano mu: „Skończyć z dyskusją”.

Z tym wszystkim „Hamlet” — w tym Masefield ma rację — jest naprawdę tragedią intelektu, ale w zakresie o wiele szerszym, bo tragedia nie ucieleśnia się w jednym najbardziej wybranym bo świadomym, oddanym intelektowi bohaterze, lecz zachodzi w całym społeczeństwie, w konflikcie między kulturą i tradycją niezakorzenioną, a rzeczywistością czynów. W osobie Hamleta konflikt dochodzi do zenitu. Szekspir pokazuje co musi nastąpić jeśli intelekt pozostanie w „łupinie orzecha”, czyli w łupinie uczuciowości choćby głębokiej nawet, ale w każdym razie egocentrycznej, żeby nie powiedzieć narcyzystycznej.

Nie ma to być przyczynkiem do permanentnej publikacji „słoń i sprawa polska”, jeśli w tym miejscu wspomniemy interpretację Hamleta przez Stanisława Wyspiańskiego. Czynimy tę wzmiankę tylko dla uwydatnienia. Wyspiański widzi w Hamlecie sytuację podobną do syna Polski: widmo i pamięć zamordowanej Ojczyzny, gorączkowe wołanie o czyn. Jakże to mówi o tym sam książę Hamlet: „Te sprawy powinnyby zatopić scenę łzami! Przeraziłiwą mową rozłupać uszy ogółu, wtrącić w szal winowajców, obudzić wolnych, wstrząsnąć nieświadomymi, zadziwić wszelką zdolność widzenia i słyszenia”. I dalej jeszcze, gdy patrzy na żałosne widmo ojca: „Kamienie by pojęły, gdyby do nich przemówiło to wszystko, ta postać, ta sprawa”. Czynu, czynu! Czyż nie brzmi to jak głos Polaka? Wyspiański uprzystępniał nam postać Hamleta sugestywnie i z rewerencją należną Szekspirowi.

Lecz chociaż dusza Hamleta przygotowana jest do „insurrekcji”, nie ma on do kogo przemówić, pozostaje w swoim kręgu uczuć. Czyżby o taką insurrekcję mu chodziło, jak bunt ludu

przeciw królowi, krótkotrwałe powstanie, które wzniecił Laertes? To go nie rozgrzewa, to może mu nawet nie przychodzi do głowy. Czy też mamy wziąć na serio podziw księcia Hamleta dla Fortinbrasa i jego żołnierzy, dla tych dwudziestu tysięcy ludzi, co w walce o nędzny skrawek ziemi, z fantazją idą na śmierć, kładą się do grobów jakby na sen?

Bo wydaje się, że sprawa jedynego przywiązania i wierności dla ojca, który był dla Hamleta ideałem człowieka, to jakaś sprawa wyższej wagi. I bądź co bądź Szekspir tę swoją imaginacyjną postać postawił w pewien sposób na świeczniku jako memento dla wieków.

Powołany do innych czynów „ście królewskich” Hamlet nie dotarł do nich. Pozostanie w klatce uczuć. Tymczasem imperatyw czynu spowodował w nim zamęt, a to zeń wyrwało, tak czy inaczej odruchy, nie czyny! Nie kto inny, lecz książę Hamlet spowodował bezpośrednio zgubę wszystkich. Król, jedyny winowajca, zginął dopiero na samym końcu. Zatem nie w tym rzecz, że Hamlet nie zdolny do czynu, ani nie „zawinił” tu ostatecznie intelekt, tylko dla wydajności takiego intelektu i sumienia potrzebny głębszy oddech duszy, rozszerzenie uczuć. Z klatki uczuć nie wyjdzie na świat.

Żyjąc w wojennych epokach i pozostając pod urokiem ideologii marsowych, ulegamy zbyt pochopnie afektowanej koncepcji „charakterów z jednego odlewu”, a nawet przeciwstawiamy charaktery intelektowi, jakby to były wykluczające się wzajemnie potencje. Przy takim wyznaniu wiary nie dziwota, że charaktery, które sławiono jako „twarde i niespożyte”, nie tylko nadawały się dla służenia najgorszym maksymom, ale właśnie ową rzekomą niespożytość czerpały w jeszcze większym stopniu z przewrotnych maksym, niż ze słabości i rozlazłości duchowej oponentów. W obliczu trudniejszych i lepszych maksym taka „niespożytość” rozchwiałyby się prędko. Dla naszych rozważań ważne jest że Szekspir może chronić od wpływu takich kiczów charakterowych w literaturze i w teatrze.

Niedawno zmarły pisarz polski Karol Irzykowski, jak gdyby kontynuując zagadnienia „Hamleta” w swym studium powieściowym pt. „Pałuba”, starał się, nieraz szczegółowo, wykazać udział dopływów intelektualnych i świadomych w formowaniu tego, co nazywamy charakterem: czy to w postaci ideału, czy świadomości roli społecznej i zawodowej, czy nawet w formie pozy, odgrywania charakteru przed sobą i innymi, w sensie powiedzenia Goethego: „Pozwólcie mi wydawać się, aż czymś się stanę”. Nie zawadziłoby odświeżyć takie studium w okresie kiedy doktryny irracjonalistyczne usiłują wykazać, — nieraz z

racjonalistyczną pedanterią — mdłość intelektu, zależność świadomości od potęg pozaintelektualnych, od popędów płciowych, od czynników gospodarczych i społecznych, od takiego czy innego „mechanizmu”. Z nakładem mniejszego czy większego trudu intelektualnego, osiągają u swych czytelników i zwolenników przekonanie, że intelekt jest zbędny, może nawet szkodliwy. A przez rozgłos i sławę doktryn swych (mimo że przez apel do żywiołowości, rezygnuje nibyto z kierowniczej roli intelektu,) udowadniają ostatecznie zarówno potęgę intelektu, jakoteż słabość założeń każdej z poszczególnych doktryn, ba, ich „prowincjonalność”. Prowincjonalność w sensie dziejowym, czasowym, bądź w sensie ograniczenia się do jednej z prowincji rzeczywistości. Refleksje, które nasunie nam Szekspir w „Hamlecie” mogą być pozytywne.

W rezultacie rzekoma opozycja do Hamleta pochodząca z obozu rzekomych ludzi czynu, co najmniej ze strony ideologów czynu, jest nieporozumieniem. Widzieliśmy przecież jaką analogię wysnuł z Hamleta Wyspiański. Można by przytoczyć jeszcze szlachetne apoteozy czynu żołnierskiego jak Mickiewicza z pierwszej połowy XIX w., jak Ernesta Psychari z pierwszej połowy XX w. Mickiewicz jako chwalcą czynu odstąpił swe posłannictwo duchom o wiele słabszym i rzec by można coraz słabszym. Psychari, który wcale nie odziedziczył horyzontów racjonalistycznych po swym dziadku Erneście Renanie, osiągnął to o czym marzył: zginął w jakiejś potyczce w Afryce. Mickiewicz modląc się o wojnę ludów, był przekonany, że ocali jedno, tj. ducha. O losy cywilizacji, którą uważał za bezduszną, wcale się nie troskał. Psychari co prawda pozostawił ten jeden cel dla walki: „zbawienie świata, Francji i cywilizacji”. Lecz nie wiele troskał się w swojej frazeologii o ducha, identyfikując go z salonem. „Nie jesteśmy ludźmi duchowymi, powiada, tj. ludźmi salonu. Jesteśmy dobrymi pracownikami”. (*Les voix qui crient dans le desert*”, 1920). Do kompletu charakterystyki ofiarników czynu można by dołączyć frontowe listy młodych Niemców, którzy padli w początkach pierwszej wojny, i to nawet często badaczy intelektualistów. Głosili ofiarność żołnierską wcale nie z nacjonalizmu niemieckiego, lecz przeważnie pod wpływem Nietzschego w tej intencji, aby pod dążenia duchowe i intelektualne podłożyć płomienną ofiarę przeciw wszelkiemu wygodnictwu, przeciw filisterstwu i słabości. I w końcu, podobne ofiarnictwo obrazuje nam znany pisarz rosyjski z lat 1870, Gleb Uspienski w opowiadaniu „Trzy listy”, przedstawiając co prawda z należą, choć ledwie uchwytną rezerwą wykonanie testamentu rosyjskiego ideowego „narodnika”, który nakazał wychować swe dzieci na dobrych

pracowników, w szczególności na stolarzy, na to aby wyrwać je z inteligenckiej niezdolności do pozytywnego czynu. Jeśli co łączy takich czy innych pokutników i nawróceńców czynu z księciem Hamletem, to wcale nie bezczynność ani nieudolność do czynu, lecz niewątpliwie pewna klatka uczuć, z której tak trudno im się wyrwać. I stąd widać jak nieuzasadnione i jak przeciwne zamiarom Szekspira jest identyfikowanie „hamletyzmu” z niezdolnością do czynu.

Szekspir pozostał humanistą męskim a uniwersalnym. Co więcej, racjonalistą mocnym, szerokim, rzetelnym a szczerym. Konflikt to nie rezygnacja. Rozwachtarzenie charakterów i wieloplanowość psychiki, to nie rozklejony nihilizm ani „wszystkojednictwo”. Ani u wrót piekieł, ani na stromych ścieżkach czyszcowych Szekspir nie zaciera różnic duszy ani nie niweluje hierarchii jej sił. Można by nawet powiedzieć, że także dla niego jest ona *naturaliter christiana*, jeśli to wyrażenie ma oznaczać hierarchię wielką, bo oglądaną z tolerancją.

Czyż naprawdę wkroczenie Fortinbrasa to zwycięstwo głośnego czynu wśród fanfar wojennych? Wcale nie. Co najmniej Szekspir postarał się o to wyraźnie, aby mu nadać inne znaczenie. Ostatecznie dramat podaje rękę dalszemu życiu intelektu. Hamlet skłania Horatia, aby pozostał przy życiu, gdyż ma on spełnić dawniejsze pragnienie Hamleta, aby „poruszyć świat jego sprawą”. Apeluje do wielkiej wspólnoty. Hamlet woła o Szekspira. Prywatny dramat stanie się ogólnoludzkim. Tej misji, która jest zadaniem słowa, teatru i książki podejmuje się przyjaciel Horatio z całą powagą: „O, dajcie mi powiedzieć światu te sprawy!”. A postawę wszystkich pozostałych przy życiu wyrażają słowa Fortinbrasa: „Co prędzej wysłuchajmy tego, najszlachetniejszych wezwijmy słuchaczy”.

Nie brzmi to przecież wcale jak współczucie dla słabej ofiary subtelnej „hamletyzacji”. Jest to raczej szczerzy hołd mężów dla szlachetnego królewicza, który przedzierając się samotnie mrocznymi ścieżkami padł po drodze.

Jak niegdyś w starożytnym teatrze tzw. dramat satyrów, jako epilog tragedii torował drogę dalszemu życiu, tak owo szekspirowskie zakończenie wyraża w spojrzeniu poza siebie, wierność tragedii samego Hamleta i wiarę w obecność jego ducha pośród nas żywych.

Pisane w Nógrad-Veröce w r. 1945.

Drukowane w „Salamandrze”, nr 5, w lutym 1947.

CZY CONRAD JEST ANTYROSYJSKI

Dialog

A.: — Wydaje mi się, że słynna w swoim czasie książka Conrada „W oczach Zachodu”, tak pieczołowicie i wprost nabożnie na nowo przełożona na polski przez W. Tarnawskiego i przez to wydobyta z zapomnienia — jakby ze szczególnym zamiarem na emigracji w Anglii, choć niejeden z czytelników ma dostęp nietrudny do angielskiego tekstu — powinna była wywołać o wiele większy oddźwięk a w rezultacie dyskusję. Warto by się na wstępie zastanowić dlaczego tak się nie stało.

B.: — Właściwie i mnie to dziwi trochę. Może dlatego że Conrad wypowiada to, co wszyscy Polacy wiedzą o Rosji, co najmniej sądzą, że wiedzą.

A.: — Otóż to. Ale tu właśnie, przy szczerym uznaniu dla rzetelnej wartości przekładu, dla głębiej pomyślanej intencji tłumacza przy wyborze tego dzieła, (nie mówiąc już o wartości jego jako jedyne krytyka conradowskiego), muszę powiedzieć, że tłumacz swoim wstępem przyczynił się do tej obojętności wobec dzieła, jak gdyby starannie zaklepał klepki czytelników.

B.: Ładne mi uznanie! Mam prawie wrażenie, jak gdyby pan tym powiedzeniem odebrał tłumaczowi znacznie więcej niż pan zrazu użył mu z serca, jak się mogło przed chwilą wydać.

A.: — Nie! Moje uznanie dla tłumacza przede wszystkim jako dla krytyka conradowskiego pochodzi stąd, że nie przeszedł i nigdy nie przejdzie do porządku dziennego nad Conradem, odsyłając jego dzieło bądź do jednej z szufladek uznanych arcy-

dział, bądź do ubiegłej „epoki”. Samotność, nawet osamotnienie Polaka, który dźwiga swój świat ze sobą wśród bezmiarów oceanów, u Conrada jest równocześnie jaskrawym przykładem i jakby wyprzedzeniem obecnego i coraz rosnącego osamotnienia Europejczyka. Bez cytatów literackich, bez żadnego balastu i bez podpórek tradycji Conrad uratował i ścisnął w sobie zniszczoną i żywą tradycję europejskiego człowieka, nawet więcej, jej wypad w przyszłość ludzkości. Dlatego w tym sięga daleko w przeszłość, a miejmy nadzieję i w przyszłość. Przypomina przecież w niejednym postawę Ksenofonta w czasie wędrówek ze swą gromadką żołnierzy helleńskich przez niezmierzone przestrzenie Azji i imperium perskiego. Co więcej, przypomina postawę Platona, szczególnie w listach do Sycylii podczas interwencji Diona, w obliczu niewczesnych i małoszkolnych walk między tyranią a demokracją, bo Plato miał głównie na uwadze niebezpieczeństwo inwazji kartagińskiej i przypominał że opór Hellenów przeciw barbarzyńcom umożliwia, że *w ogóle* można mówić o sprawach ustroju państwowego. Bo jedno tylko zagadnienie było dlań ważne, dążenie do uznania ustroju z wolnej woli obywateli i na podstawie praw. Gdyby zniszczono Hellenów, nie byłoby już swobodnych dialogów o państwie, o wolności i o obowiązkach wobec praw z wolnej decyzji. Ani żadnej nadziei na to! Wolność bowiem jest ściśle złączona z dyscypliną wewnętrzną myśli i woli, która przychodzi do głosu tam, gdzie przymus zewnętrzny ustaje. Niedawno jednak słyszałem od jednego z młodych przyjaciół taką krytyczną wypowiedź (na tle rozważań o Sartrze), że Conrad bywa w swych „filozoficznych” wynurzeniach stereotypowy lub konwencjonalny. Tak jakby ktoś oczekiwał odeń teoretycznych traktatów i uzasadnień. A przecież wystarczy taki czy inny skrót, wskazujący na to, co jest poza tym. I tych wskazówek udziela Conrad sugestywnie chociaż milkliwie. Taki bowiem czy inny kapitan okrętu spośród bohaterów Conrada byłby nawet podejrzany w swej autentyczności, gdyby zaczął się powoływać na filozofię (na przykład na Platona) i wartość literacka takiej postaci byłaby dość wątpliwa, gdyby postępował jak współczesny nam znany autor angielski austriackiego pochodzenia, Prokesch, który nieraz szpikuje swe postacie cytatami z Heraklita i tp.

Po zrzuceniu tego niewielkiego balastu krytycznego moje uznanie dla współdzwienku Wita Tarnawskiego jako krytyka i tłumacza jest wyraźne. Ale przytwierdzanie takiego stanowiska antyrosyjskim egocentryzmem narodowym raczej szkodzi zrozumieniu, takiemu właśnie, niż pomaga.

B.: — Ciernie ukryte w obfitym bukiecie! Na tak obiecujących i uwodnych bezdrożach pańskiego uznania, nagana wi-

doczna, a przecie wzięcie w obronę wstępu tłumacza nie wydaje się trudne, bo powołuje się na *ipsissima verba* samego Conrada. Powiada przecie we wstępie autora z r. 1920, że „zarówno prześladowcy jak i prześladowani są na wskroś Rosjanami i że tygrys nie potrafi zmienić pręg na swej skórze ani lampart centek”. Czegóż więcej potrzeba?

A.: — Na razie niczego więcej, jak uzupełnienia zaczerpniętego z tegoż samego wstępu Conrada. Bo powiada on: „Tylko prawda może być racją bytu jakiegokolwiek twórczości”. Ponadto wyznaje: „Nigdy jeszcze nie przyszło mi z tak wielkim trudem zdobywać odpowiedni dystans w stosunku do przedmiotu, wznieść się ponad wszystkie namiętności, przesady i nawet osobiste wspomnienia”. Ponad namiętności! Ponad pamięć matki zgasłej na wygnaniu? Nie, ponad żal i oburzenie! To chyba dość. Rozważmy przeto, i to jest nasze zadanie, o ile wzniósł się ponad namiętności czerpiąc z nich, nie zapominając niczego, a nawet legitymując moralny i ludzki efekt swych cierpień, lecz że *nie* zacięsniały mu horyzontu, tylko używając ich jako motoru dla zrozumienia, współczucia i jak sam wyznaje — sympatii. Bo brakiem jeśli nie grzechem ludzi Zachodu w stosunku do Rosji, jest przede wszystkim obojętność, nawet ślepotą pokryta na przemian to dekoratywną ciekawością, to strachem, gdy zaczynając od Voltaire'a aż do najnowszych czasów z prawa i z lewa podziwiają sobie czy to zwycięstwa rosyjskie jak Voltaire czy takie lub inne Dnieprostroje i Stalingrad, jak współcześni, ale nic ich nie obchodzi *co to kosztuje!* Niewątpliwie współczucie Conrada jest szczerze i nietrudno to wykazać na samym dziele.

B.: — Godzi się przecie nie zapominać o tym co Conrad sam *en bloc* sądzi o Rosji, i to po latach *po* napisaniu powieści, a także o tym czego my jesteśmy świadkiem, w szczególności o stratach ludzkich i pogromach całych warstw, narodów, a także instytucjach, jak kościół przede wszystkim, prawach, obyczajach i wreszcie twórczości spontanicznej, które padły ofiarą niszczącego despotyzmu.

A.: — Zapewne, ale jeśli chodzi o powieść Conrada, to w swych późniejszych wypowiedziach nie wyszedł po za nią, nie przekroczył jej ani nie anulował, bo jest ona głębszym dokumentem niż przygodne bojowe wypowiedzi, tak udatnie uwodzące naszych czytelników swą łatwizną. Bo Conrad jest naturą zbyt bogatą, zbyt skrytą przytem, aby z powodu wspomnień o zdruzgotanej rodzinie czy też zawziętości politycznej wynurzał się całkowicie. Wyrwał się przecie z kraju, jak gdyby uciekł z ówczesnej ciasnoty tradycyjnej Krakowa, zapewne z ranami, ale na to aby móc żyć, przeto dla rozszerzenia horyzontu. Przy jego

wierności i czujności trudno przypuścić, aby sobie przyswoił pewną sztywność nawet obojętność Galicjan, co prawda wytrwale antyrosyjską, ale ułatwioną dzięki zupełnej nieznajomości Rosji. Swych ran zapomnieć nie mógł, Rosja była ich przyczyną, ale inni, i to Rosjanie, cierpieli podobnie. Cóż miał począć? Wytrwać zewnętrznie na słusznej platformie obrony politycznej narodu? Tak. Ale nie mógł się zamknąć. Jego postawa nie jest dwuznaczna, ale człowiek i pisarz tej miary, nieraz szekspirowskiej, który i innym także daje miejsce na świecie, nie może być propagandystą. Nie zaprzeczy pan chyba, że docenił on heroizm nie tylko niewoli i cierpienia, co więcej heroizm rozpaczny.

B.: — Oczywiście przyznaję to, ale Conrad, jak wskazał tłumacz w przedmowie, darzy swego głównego bohatera tej powieści jedynie pogardliwą litością, a nie uważa go, nie może uważać za towarzysza doli na tym świecie, za współczłowieka, sądząc z tego co wypowiada przez usta nauczyciela języków, człowieka Zachodu.

A.: — Nie wyrządza pan przysługi Conradowi podkreślając *taki* arystokratyzm, bo czyż uważa pan, że przeciwstawiony przez usta tegoż nauczyciela „zachód” wychodzi tak pozytywnie w przeciwstawieniu do rzekomego wschodu, jakby wskazywała powierzchnia jego wypowiedzi, skomponowanych bądź co bądź przez wielkiego a skrytego ironistę Conrada?

B.: — Ciekaw byłbym pańskich wywodów, zwłaszcza czy nie dotyczą marginesu przeważnie, a nie jądra sprawy.

A.: Jeśli chodzi o sam tekst, zawiera on niezmiernie wiele bardzo ważnych i wyraźnych danych, że Conrad właśnie ustami owego rzekomego zachodniego człowieka krytykuje a nawet smaga Zachód, a także najbardziej widoczną jego postawę wobec „Wschodu”. Przede wszystkim wrażenia z Genewy. Weźmy choćby opis owej szwajcarskiej pary, której losy od kolebki aż do grobu są zabezpieczone i dadzą się zmieścić na dłoni. Nie ma w tym opisie podziwu dla zachodnio-europejskiej *security*. Mężczyzna nie odznacza się niczym prócz nieokrzesania, a kobieta rozgląda się leniwie dookoła. „Ulice nosiły piętno obłudnej i bezdennej nudy”. Słowa samego pisarza. Tak nie napisałby entuzjasta Zachodu. I dalej: „Miasto prowincjonalnych cnót i uniwersalnej gościnności” (hotelowej), „miasto obowiązkowej tolerancji, szanowne miasto uchodźców, dla którego wszystkie ich bóle i nadzieje nic nie znaczyły”. Co więcej Conrad czerpiąc z własnych doświadczeń nie tylko identyfikuje się sam, ale skłania niejako nawet owego widza zachodniego do wewnętrznego identyfikowania się z owym rzekomym Wschodem. Ironia jest widoczna. Widz zachodni nie może spać i ma uczucie, że został

zamieszany w coś chorobliwie przesadnego, nawet *teatralnego*. Bezsensowność taka napełnia go głęboką udręką. Przypomina się prawie anegdota wiedeńska o tej bankierowej, która jako dobrowolna sanitariuszka, czuwając całą noc przy ciężko rannym walczącym ze śmiercią żołnierzu, zdając sprawę lekarzowi o stanie pacjenta zdobyła się jedynie na taką wypowiedź: „Ach! panie doktorze, to ja miałam noc!” A któż z nas nie pamięta jak reagowali zachodni, co najmniej rozsądni ludzie na wspomnienia Polaków-uchodźców podczas ostatniej wojny. Zaczynając już od Węgier, gdzie mimo znaną sympatię dla Polaków, ich przyjaciele nie mogli się nadziwić „cygańskiej” postawie uciekinierów, którzy zamiast „jakoś” żyć się z okupacją, porzucili kraj, domy i majątki, myśląc wciąż o dalszej walce. Aż do znajomych i przyjaciół w Szwajcarii czy we Francji. Pewna przyjaciółka, Szwajcarka, osoba o niepospolitej inteligencji, która zresztą bywała w Polsce przed wojną, już po wojnie powiedziała mi swe wrażenia niemal słowami nauczyciela języków z powieści Conrada, chociaż wcale tej powieści nie znała: „Obcowanie z Polakami jest nieznośne, bo te wszystkie przeżycia, deportacje, więzienia i t.p. są wprost teatralne, a ponadto uwikłują nas w takie życie i dręczą przez to”. Przygodnie Conrad podśmiewa się z „widza” jeszcze inaczej. Oto nawet pismo rosyjskiego listu wydaje mu się czymś kabalistycznym, niepojętym dla Zachodu. I może niejednen z naszych rodaków, który na zesłaniu czy w łagrze rosyjskim miał dość języka i pisma, odczuje pewne zadowolenie przy tym. A przecież wiemy, jakie jest pochodzenie tego pisma i nie tak trudno upierać się przy jego zaszczytnej greckiej genealogii.

Podobny smak ma opinia nauczyciela języków, „że całe to napięcie (którego ofiarą jest panna Haldin) podkopałoby zdrowie dziewczyny zachodu, ale natury rosyjskie odznaczają się odpornością”. Ironia w ustach autora, człowieka, który w dzieciństwie był wywieziony z rodziną do Wołogdy, stracił na wygnaniu matkę, a w skutku wygnania — ojca. Przypomina mi się tu opinia pewnego dobrze myślącego fryzjera francuskiego, że ludzie „Wschodu” przywykli do tego wszystkiego, bo mają jakąś inną skórę.

B.: — Ale nie możemy ukryć, że w owym jakby zlekceważonym przez pana wstępie autora znajdują się refleksje Conrada osobiste, ale głębokie i ostateczne, bo najbardziej przeraża go to, iż ci wszyscy ludzie wplątani w krwawą bezcelowość zbrodni i poświęcenia, nie są zjawiskiem wyjątkowym lecz powszechnym normalnym wytworem swego kraju, czasu i rasy. I to jest także obrona wstępu tłumacza.

A.: — Na to odpowiada sam Conrad w uzupełnieniu, że

prawdziwy dramat despotyzmu nie jest właściwie polityczny, bo nie rozgrywa się na wielkiej widowni politycznej. tylko za kulisami, w sercach ludzi, w cierpieniach, na które nie ma rady, bo tak jak matka Haldina, na przekór wszystkiemu, nie godzą się z tym wewnątrz. I temu właśnie Conrad nie tylko nie odmawia współczucia, ale nawet identyfikuje się z tym ostatnim bastionem, gdyż jak wynika ze wstępu, nie oczekuje zmiany od upadku takiego czy innego systemu, tylko uzależnia ją od przemiany w sercach. Po części zresztą nawet odezwania się Razumowa o *Zachodzie*, jak widać z napięcia, które wprowadza Conrad, pochodzą od autora. Reakcja na obywatela szwajcarskiego wypoczywającego po królewsku, jak gdyby wszystko do niego należało, jest taka: „Wyborca, wybieralny, oświecony — a z tym wszystkim bydlę”. Albo dalej: „Ta gmina w samym sercu demokracji. Serce jak gdyby dla niej stworzone — nie większe od zeschniętego ziarnka grochu i tyleż warte”.

B.: — Ależ tutaj posuwa się już pan za daleko, i *to* dopiero jest schlebianie czytelnikowi emigracyjnemu, który chętnie chwytta takie odruchy. A przecież odezwanie się Razumowa wynika chyba z obcości Zachodu, komentowanej przezeń swoiście, po rosyjsku. Może Conrad odgadnął taki komentarz rosyjski, a może go nawet kiedyś zasłyszał. Wartość takich opinii przypomina autentyczne wypowiedzi sowieckich „wycieczkowców” (to znaczy okupantów) z r. 1939 w Polsce, jak np. że „w Polsce nie ma żadnego porządku, bo przez tyle lat władza na ziemiach Galicji, a nikt nawet paszportów nie ma”. Albo taką wypowiedź sowieckiego oficera z r. 1945 w Paryżu, że coś w tym jest podejrzane, bo nie chcą mu wydać przepustki na jazdę z Paryża do Nicei.

A.: — „Obcość?” Nie! to wykazuje i nawet podkreśla Conrad gdzie indziej i to świadomie. Jeśli kto, to pan docenia ironię Conrada niedostępną i trudną nieraz do wyśledzenia i jak on sam (według charakterystyki lorda Russella) arystokratyczną do tego stopnia, że prawie pyszną. Pamięta pan przecie jak reaguje Razumow na obcość Juliusza Łaspary, na jego niez mordowaną aktywność i wciąganie innych do niej: „Przeklęty Żyd!” Conrad umyślnie nie rozstrzyga czy Łaspary był Żydem, ale wyjaśnia że jest to opowieść *nie o Zachodzie*, to znaczy że pierwszą reakcją, pierwszym wyrazem niezrozumienia, pogardy i nienawiści, jaka nasuwa się człowiekowi wschodu, jest: „Przeklęty Żyd”. Razumow bowiem identyfikuje takie pretensje, jak misja wychowawcza całego świata z żydostwem, to jest z „obcością” i jej reprezentantami znanymi mu ze swego kraju. Wiemy przecie, że podobne reakcje wcale nie są przywilejem Rosji i spotykaliśmy je

nawet częściej w Polsce, chociażby z powodu procentowo większej ilości Żydów. Nie mówiąc o tym, jak Niemcy, więc chyba że nie żaden Wschód, odpłacili Żydom za ich przeświadczenie o misji Niemców i wspólnej z Niemcami misji światowej. Ironia Conrada w stosunku do Zachodu, który rzekomo jest wolny od takich reakcji, jest zbyt widoczna i chyba także wieszczą. Nie ulega wątpliwości, że rzekome stanowisko zachodnie Conrada bywa nieraz pułapką.

B.: — Wydaje się przecie, że w pańskich twierdzeniach jest pewna sprzeczność. Z jednej strony widzi pan w Conradzie skondensowanego „człowieka europejskiego” z przestrzeni wieków, a potem wykazuje pan jego ironię wobec zachodu. Czy też może przypisuje pan wewnętrzną sprzeczność samemu Conradowi?

A.: — Nie widzę w tym żadnej sprzeczności, gdy uświadomimy sobie, że „Zachód” już w ciągu ostatnich stu lat, a jeszcze bardziej obecnie, uroił sobie, że on jedynie jest Europą. Takie pretensje (wyrażone jako posiadanie jedynie prawdziwej wiary) nie były zbyt dziwne w okresie wypraw krzyżowych. Krzyżowcy naprzód zniszczyli i w rezultacie osłabili cesarstwo bizantyjskie, naruszyli pewną równowagę tolerancyjną, jaka już panowała w małej Azji, a potem puścili to wszystko kantem dla swoich lokalnych spraw. Co gorsza, „Zachód” tj. kupieckie republiki Włoch dostarczały broni Turkom. Bez żadnego potępiania ani uznania dla wypraw krzyżowych można wprawdzie usprawiedliwić ówczesny Zachód jako dość nieoświecony i prowincjonalny, mimo ogromną prężność. Ale dzisiaj, tzn. od pół wieku przynajmniej, kończyć Europę na granicy wschodniemieckiej, a obecnie nawet na granicy okupacji amerykańskiej, to trochę za wiele do strawienia, a o wiele za mało dla utrzymania Europy. Jak wiadomo Conrad nie zajmował się bizantyzmem ani znaczeniem rezerwatu Bizancjum dla przetrwania tradycji starożytnej, ale posiadał aparat duchowy prawie sejsmograficzny, toteż *in nuce* dosadniej napiętnował zachodnią pogardę dla Wschodu, niż jakkolwiek historyk czy Jakub Burkhardt w swym studium o Bizancjum czy Grousset w swym „Bilan de l'histoire”. Prawdopodobnie głównie dzięki swej rodzinnej i polskiej tradycji z kraju, o którym można śmiało powiedzieć, że w nim nie tylko (jak twierdzi tłumacz w przedmowie) wschód ścierał się z zachodem, ale także, jak świadczy choćby związek narodów Rzeczypospolitej, a przede wszystkim Unia grecko-katolicka, także spajał się z Zachodem.

Dla naszej rozmowy jest ważne, że nie tylko nie stanął jednostronnie po stronie Zachodu, a głównie że w jądrze powieści

widz uchwycił, on jedyny nie Rosjanin — głęboko ukryty i zasypany wieloma warstwami, a jednak rzeczywisty nurt sumienia, który ściśnięty w ten sposób, z konieczności wybucha niszczycielsko.

B.: — Cóż pan nazywa jądrem powieści i co jest owym rzekomym nurtem sumienia?

A.: — Przewrót i wybuch wewnętrzny Razumowa.

B.: — Wyrażenie pana tak zwięzłe i pewne siebie wprowadza mnie w kłopot, bo niepodobna się na nie zgodzić tak gładko i bez komentarzy. Muszę przyznać raczej tłumaczowi, że Razumowa w widzeniu Conrada cechuje prymitywizm moralny raczej, niewypracowana i nieuświadomiona moralność, jak gdyby pierwotnego człowieka. Wprawdzie ten poryw doprowadza do zwrotu zupełnego w Razumowie, ale przychodzi on jakby z zewnątrz z nieznanego dna duszy, toteż udział woli i świadomości jest wtórny i nieważny.

A.: — Chciałbym to odeprzeć jak najsilniej nie w innym celu jak na to, aby uratować wartość odkrycia, powiem prawie wynalazku Conrada. Gdzież jest przełom, jak nie w tym wypadku i od kiedy pewność i zbyt pewne siebie uświadomienie sumienia, a nie czyhanie wewnętrzne jest jego kardynalną cechą i największą zaletą. Przede wszystkim zobaczymy, jak zamknięty i zaryglowany ze wszystkich stron jest bohater Conrada Razumow w swej psychicznej rzeczywistości. Konstruując go tak właśnie autor nie mógł mu chyba zrobić większych trudności dla obudzenia się sumienia. Nie może powiedzieć sobie, że to wszystko przez Rosję, jak mówią Polacy, bo jest Rosjaninem, mało tego, jako sierota bez rodziny powiada o sobie „jestem nią”, tj. Rosją. Nie ma także wymówki, że to wszystko przez carat, bo gardzi tymi, dla których łatwiej rzucić bombę czy pójść na Sybir niż pracować z zaparciem. Nie zapominajmy jeszcze, że zupełna „niemuzykalność” religijna, niemal głuchota duchowa zgęszcza atmosferę jego samotności. A jednak już przed denuncjacją złożoną przeciw Haldinowi chciał go ratować, raczej ratować siebie moralnie, gdy znalazł się w matni, której nie przewidział, w sytuacji która mu się dotąd nigdy nie wyśniła. Stąd akt jego obrzydliwej bo brutalnej, lecz przez brutalność wymownej, chęci ratunku, kiedy w rozpacz obłą Ziemianicza woźnicę, który miał wywieźć Haldina z miasta lecz upił się tymczasem i spał w nieprzytomnym opianieniu. Akt niemal symboliczny, jakby walił tak w całą uśpioną chłopską Rosję, a także samego siebie, bo była to ostatnia deska ratunku. A coż pozostało Razumowowi także na samym końcu w Genewie, kiedy właściwie wygrał wojnę z losem, bo po samobójstwie Ziemianicza nie pozostało już śladu poszlak ze zdrady Razumowa. Ale skądże miał nabrać świadomości,

treningu moralnego czy przygotowania? W pewnym sensie człowiek pozostaje zawsze prymitywny, gdy staje osamotniony przed zadaniem zupełnie nieoczekiwanym, jak to wykazał Szekspir, wstawiając Hamleta ucznia Wittenbergi i humanistę, który wierzył książkom, w otoczenie niby to anachroniczne, to jest w dżungłę społeczną starej sagi skandynawskiej, a w rzeczywistości społeczeństwo zdziczałe z powodu jednej zbrodni u góry (toteż nie ma nic głępszego jak popularne wyrażenie o hamletyzowaniu Hamleta tj. niezdecydowaniu, gdy Szekspir wyraźnie przeciwstawił mu Laertesowi niby to człowieka czynu, a właściwie powierzchownego i powierzchownego deklamatora czynu). Naturalnie że przełom Razumowa pochodzi z „zewnątrz”, ale wcale nie z jakiegoś społecznego zewnątrz, tylko spoza granic zaryglowanej rozsądkiem świadomości. Jest to obudzenie nagłe, bo Razumow był najzupełniej samotny, pogrążony w jamie piekielnej tajemnicy swego czynu. Tym bardziej gdy siostra Haldina, owa przejrzyta i pełna ufności dusza skłaniała się ku Razumowowi, jako jedynemu przyjacielowi zniszczonego przez carat brata. W rezultacie pozostało mu to jedno — odkryć wszystko, dać się przez to złamać, a życiowo kark złamać całkiem samotnie. Nie ulega wątpliwości, że Conrada, poetę osamotnienia, pociągał taki temat. I taki czyn miałby być wyrazem moralności „prymitywnego” człowieka?

Przecież Razumow gdy, zamiast na wezwanie Łaspary pisać artykuły i wychowywać innych, decyduje się pisać ale swój pamiętnik, to jest rachunek sumienia, pyta sam siebie: czyż podobna, abym miał konwencjonalne sumienie? To oczywiście nie jest zaletą, że brak mu było sokratyzmu, treningu moralnego, tak jak całej Rosji go brak. I brak „reformacji” w głębszym znaczeniu, to jest tego, co dała pośrednio czy bezpośrednio w kierunku racjonalnego życia moralnego. Gardził „konwencjonalnym sumieniem”, ale nosił w sobie podziemną burzę sumienia. Taki poryw zresztą nigdzie nie jest zjawiskiem powszechnym, ale jako indywidualny i niekonwencjonalny ma w sobie wszystkie cechy narodzin moralnych, wybuchu bezimiennego, niedającego się zaszufładkować, zwłaszcza że graniczy ze samozniszczeniem. Należy bowiem trening moralny, wynik cywilizacji i stabilizacji urobiony dzięki otoczeniu i szkoleniu, oddzielić ściśle od samych źródeł moralności. Już Plato wspomina o tym ze smętkiem jako o możliwości, jak wyglądałoby obywatele społeczeństwa cywilizowanego, którym rządzą prawa, gdyby ich niespodzianie przecnieść w stan wojny, bezprawia i moralnego chaosu. W tym rzecz że przełom Razumowa pochodzi jakby z poza niego, z „dna”, jak słusznie wyraża się tłumacz, jako coś obcego, jako *daimo-*

nion, nie tylko jako coś moralnego w społecznym i użytecznym sensie, lecz jako coś boskiego.

B.: — Ale powiedzmy sobie, że cała ta porodowa operacja sumienia wraz ze wstępnymi nieudanymi zabiegami i wykrętami, a zatem gdy bohater powieści Razumow wchodzi do szynku, odnajduje pijanego woźnicę i wali go tak bezlitośnie, że według relacji Sofii Antonowny całe ciało było jednym sińcem, i gdy wreszcie zjawia się u rosyjskich rewolucjonistów w Genewie, aby się odkryć i dać zniszczyć, wszystko to razem jest wstrętnie brutalne i odpychające. Wspomniano przed chwilą o sokratyzmie, o ironii, nawet o rzekomo greckiej genealogii. Jakżeż brak w tym wszystkim ironicznej tolerancji, brak ironii kierującej, w gruncie rzeczy zgodliwej i nawet przebaczącej, słowem sokratycznego stanowiska. Conrad wie to dobrze i podkreśla to, bo ironia Razumowa jest raniąca, czasem nienawistna, sam bowiem jest zraniony, nawet ugodzony śmiertelnie. I Sofia Antonowna karci go za tę ironię z oburzeniem iście rosyjskim: „Pamiętajcie, że dzieci i rewolucjoniści nienawidzą ironii, bo jest zaprzeczeniem wszelkich zbawczych instynktów, wszelkiego poświęcenia”.

Dzieci *nienawidzą*, bo gasi poświęcenie? To coś niezrozumiałego dla nas! Ale że rewolucjoniści, — to pewne i zrozumiałe z ich stanowiska. Przeżyliśmy to wszyscy dopiero co w Wielkiej Brytanii podczas niedawnej wizyty rosyjskiej. Na zapytania labourzystów, co najmniej przyzwoitością umotywowane, o los uwięzionych w Rosji socjalistów i na docinki w zamiarze koleżeńskie, obecny szef partii komunistycznej rosyjskiej odpalił, że wrogowie ludu muszą być ukarani i zagroził nowym układem z nowym Hitlerem. Ale trudno, nie mówi się o stryczku w domu powieszzonego, ani w obecności sprawców o ich ofiarach, bo wiodocześnie nie jest to metodą dla rozbrownienia, gdy stąpa się po terenie tak podminowanym. Wcale nie dlatego, aby tacy rewolucjoniści byli powyżej ironii, tylko że są poniżej jej, toteż sokratyzm nie jest chyba zaprzeczeniem zbawczych instynktów i poświęcenia wobec takich osób jak szef Chruszczow. Więc koniec końców w powieści Conrada nawet ludzie niby to normalni i pozornie szczęśliwi i zadowoleni są w wiecznej trosce o swe kariery, jak ów senator, którego naturalnym synem jest Razumow, a to rzuca nawet jakiś blask piekielny na jego córki, ładne, nie przeczuwające niczego dziewczynki. Bo wszystko jest oparte na tyranii, na cierpieniach, gdyż jest podminowane. To jest jeszcze może bardziej odrażające i to nam wyraźnie przedstawia Conrad. Conrad rozumiał. Rozumieć można i trzeba, bo w tym jest siła wyjścia dla walki, ale nie solidaryzować się. — *What is to be done?*

— pyta Zachód. I w tym jest sprawdzian. A Goethe mówi: „Na początku był czyn”. I Mickiewicz podobnie.

A.: — Ach te czyny, ci działacze! Wydaje mi się, że podcina pan gałąź, na której pan usiadł. Także Wschód pytał ustami Czerzynszewskiego: *Czto dietat?* I jak zaczęli działać, że czasy nasze pękają od nadmiaru ich czynów, i sprawdzać też, bo GPU i jak się tam nazywa, to dzieje potężnej sprawdzalni. A powiedzmy sobie mimochodem, że jeśli chodzi o Zachód, Conrad okazuje w „*The Heart of the Darkness*” niemniej obrzydzenia w stosunku do banalnego zamaskowania tego niehumanitarnego, istic infernalnego, jakby ze zmory piekielnej wyrwanego, wyzysku czarnych, jaki panował w Kongo belgijskim. Chociaż wstęp do piekieł tj. budynek centrali w mieście belgijskim jest spokojny i wraz z poślizgniętą kobietą i uspokajającym kotem wygląda tak niewinnie. I dlatego niesamowicie.

Co prawda można by jeszcze dodatkowo zupełnie teoretycznie, prawie poufnie, zastanowić się nad tym, że sumienie nie musi występować tylko jako sędzia bezlitosny, nawet wprost jako kat, wykonawca praw moralnych. Nowszy moralista rodem z Polski upomina w ten sposób (zrezygnujemy tu z dokładności cytatu): „Gdy wstąpimy do świątyni sumienia, niechaj nas nie obskoczy zgrają dzikich pacholków prawa, niechaj tam władają głosy ojcowskie, upomnienia i rady głębokie, poważne a zagarniające miłością do dobra, do tego co najlepsze”. Ale jakżeż odsłonić źródło tak zasypane bez gwałtownego wybuchu?

W tym miejscu milczący dotąd świadek naszej rozmowy poruszył się, prosząc o głos. Nazwijmy go C.

C.: — Zgadzam się, że „wybuch” sumienia z dna wcale nie jest dowodem prymitywizmu, bo w takiej formie może się zgłosić zbudzenie najwyższej odpowiedzialności. Ale może także wskazywać, że zaniedbano wychowania, prowadzenia i kierowania sumienia, chociażby posiadało wielki potencjał. Także co do takiej formy sumienia, którą pan wspominał przed chwilą, nazywając ją świątynią, nie mam nic do zarzucenia, ale byłby już to chyba stopień wysoki. Wychowanie sumienia i torowanie mu drogi jest zadaniem tych instytucji, które mają do czynienia z najtajniejszymi zakątkami serc ludzkich, a zatem religii i kościołów. Powiem śmieiej, kościoła powszechnego, który mimo zawikłań historycznych wychowuje ludzi nie dla celów ziemskich jedynie, a zatem nie dla państwa, nie dla narodu ani cywilizacji, ani dla szczęścia ludzi na ziemi, ani dla samej swej organizacji, tylko dlatego aby się stali dziećmi Najwyższego, jak zapowiada psalm Dawidowy. Niestety ani we wstępie tłumacza, ani w dotychczasowej rozmowie, chociaż była mowa o wielkiej tradycji, rzeko-

mo nawet o „wypadzie w przyszłość”, nie wspomniano o religii, a w szczególności, jak należałoby się spodziewać, nie mówiono o tradycji religijnej Europejczyków, o chrześcijaństwie. Natomiast w samej książce Conrada, trzeba to podnieść, choć wskazówek religijnych niewiele, są one ważne i ostateczne. Górują niespodzianie nad wszystkim właśnie poprzez wstrząs i katastrofę i dają wydzwięk jakby niespodziewany a decydujący. Nie mogę rozstrzygnąć, czy zamierzony przez autora, czy wynikły z pewnej logiki tematu.

A.: — A chyba przecież wielka rzetelność autora i to co nazywałem szekspirowską cechą sprawia, że ten wydzwięk nie przychodzi z zewnętrznego świata, z nauczania ani z żadnych założeń, tylko od wewnątrz.

C.: — Nie przesadzajmy tego i idźmy dalej. W pamiętnikach Razumowa wspomniany jest zaledwie smak świętokradztwa, nie świętości, ale trzeba chyba czuć choćby nieświadomie obecność świętości, aby tak dotkliwie odczuć świętokradztwo. Razumow bowiem przedstawiony jest w swych dalszych perypetiach, zwłaszcza po przyjeździe do Genewy, nie jako ten, który czyni i zamierza zło dla korzyści, lecz dla wyzwania dobra, w odpłacie dla sieroctwa, za brak miłości, za los osamotnienia i w braku innej broni jak pogarda. Pogarda to jego bastion, jego ratunek, to jedyna wewnętrzna ojcowizna sieroty. Przez to jest już blisko piekła, choć zrazu jeszcze nie ma w pogardzie samego piekła jak Farinata Dantego. Motorem jego sumienia była stale miłość, bo pokochał człowieka czystego i ufego serca, siostrę swojej ofiary. Ale ta miłość jest spadkiem poświęcenia i przebaczenia terrorysty Haldina, wydanego przez samego Razumowa. W rezultacie Haldin zwycięża w powieści swym frontalnym zagarniającym atakiem zaufania i poświęcenia. Ofiara z życia, chociaż fałszywa w zastosowaniu, była szczerą i wielką w intencji, a uwieńczyła ją ufność i przebaczenie w „zamachu” na duszę człowieka głuchego moralnie. Już to że Haldin zobaczył w Razumowie, jak napisał w liście do siostry, „nieskalane wzniosłe samotne istnienie”, co Razumow wspomina z krwawą ironią i złością, założyło odrazu petardę pod Razumowa rzeczywistego. Zaufanie siostry Haldina podważyło go ostatecznie. Uświadamia sobie naprzód ze złością, potem ze wstrząsem: „mam dar wzbudzania zaufania”. Toteż zwycięstwo Haldina poza grobem jest ostateczne. I z tego wynika, że nie tylko złośliwe wywody Conrada co do Zachodu zauważone przed chwilą są słuszne, ale o wiele więcej, że w powieści zwyciężają Rosjanie, a raczej coś po za nimi, „Sędzia sprawiedliwy”.

B.: — To mogłoby być rzeczywiście dowodem, że nasz roz-

mówca podnosząc szekspirowskie cechy Conrada ma rację, bo zwycięża w powieści u artysty *réalité des choses*, ale ta ukryta, zamaskowana tkwiąca wewnątrz.

C.: — Nie moją rzeczą jest to przesądzać, ale nie chcąc łudzić nikogo, muszę powiedzieć otwarcie, że nie mam sympatii do samego Conrada. Już nawet artystycznie ta powieść jest o wiele słabsza od „Narcyza”. Ale nie tylko to —

A.: — Przepraszam, że tu przerwę, bo warte zastanowienia, choćby mimochodem, dlaczego tak właśnie wydaje się, mimo — rzekłbym — nadmiar artyzmu i finezji wielopłaszczyznowej w tej właśnie powieści. Tym mniej „W oczach Zachodu” jako całość nie dosięga artyzmu dzieła z jednego odlewu, jaki jest „The Heart of the Darkness”.

B.: — Prawdopodobnie dlatego, że wprowadzona przez samego Conrada jedność powieści, mająca łączyć tyle wątków, płaszczyzn, przybliżeń i oddaleń jest zbyt wątła. Bo zdaje mi się, że przecież nasze rozważania podważyły ową jednoznaczność Oczu Zachodu, która potrzebna była Conradowi jednocześnie dla jednoczenia i przeciwstawienia. Dlatego nawet wielka finezja nie zdołała ukryć tego niedostatku.

A.: — Nie tylko to, kłopot ze świadkiem zachodnim polega na tym, że ma spełniać zbyt wiele zadań. Jest on przecież także techniczną pomocą powieści, narzędziem pisarskim Conrada. Conrad bowiem zdaje sobie sprawę ze słabości powieści psychologicznej, która obecnie jak widzimy — u swego szczytu i skłonu — aplikując psychoanalizę doprowadziła do nieartystycznej arogancji, co gorsza do konformizmu wobec doktryn i po prostu wierzeń psychoanalitycznych, jakby udowadniając ich prawdziwość na przypadkach lekarskich, więc w końcu do łatwizny niby skomplikowanej. Chce wiedzieć za dużo i za łatwo o swych bohaterach, a Conrad nigdy nie chce wiedzieć za dużo o nich i wie, że nie można wiedzieć. Bo niby skąd? Toteż szuka sobie dojsk i podkopów do duszy jakby autentycznych, w tym wypadku z jednej strony od świadka zachodniego, którego wprowadza gdzie może, a z drugiej strony z pamiętnika Razumowa, na to, by przybliżyć rzeczywistość duszy, odgadnąć i widzieć krajobrazy psychiczne a nie kalkulacje autora i jego pretensje, by wierzyć mu na słowo honoru. Ale pańska uwaga i tutaj jest słuszna, że to za mało dla jedności organicznej, przeto naprawdę artystycznej. I stąd Conrad, mimo że chce dokumentować i jednoczyć, w ogólnym aspekcie czyni powieść chaotyczną. Bo zresztą ta jedność ukryta jest jednością samego Conrada, nie dla czytelnika albo w najlepszym razie dla bardzo osobliwego czytelnika. Ale o tym potem, bo i tak przerwałem panu C. jego atak na Conrada.

C.: — Tak, bo chodzi mi nie tylko o słabszy artyzm tej powieści. Jeszcze więcej o to, że Conrad dobywa wprawdzie ze swego duchowego dziedzictwa cech i dźwięków religijnych, lecz wydaje mi się odstępca od czegoś co wiedział, ale porzucił i czego nie chciał zgłębić. Wiedział, bo gdyby nie wiedział, nie mógłby stać się odstępca. Takie wyrażenie, zdaję sobie z tego sprawę, może wydać się w Polsce „zachodniej” strasznym oskarżeniem. Ale powiem w dodatku, że odstąpił na rzecz czegoś, co nawet nie jest jego godne. Bo i on przecież jest w sytuacji podobnej, jak ci jego „wstrętni” Rosjanie, tylko że dobrowolnie rezygnuje i przyjmuje porażkę, *c'est cela qui me révolte contre lui*. Defetysta duchowy, któremu może świta coś czasem, że jego pozycje nie są zwycięskie, tj. prawdziwe, i że nie mogą się ostać.

A.: — Ale przecież poprzednio wymienione cytaty z książki wskazują dostatecznie, że nie „odstąpił” jednoznacznie na rzecz jakiegos Zachodu, jakby się mogło komuś zdawać.

C.: — Rozważmy przecież do czego nawraca we wstępie autorskim z roku 1920. Nie lekceważmy tego wstępu i w każdym razie nie pomijajmy go, jak zdaje się czyni to pan A. Przeciwnie! W takim nawrocie na trzeźwo i to po dokonaniu odkryć, o których mówiliśmy, odsłania się defetyzm Conrada. Bo cóż znaczy ów fatalizm naturalistyczny i prawie rasistyczny, takie powiedzenie niegodne jego, jak te o tygrysie i lamparciu? Czyżby owa rzekoma „dusza narodu” była jakąś monadą niedostępną i pozagradzaną na wieki płotami i kratami? I nawet gdyby coś w tym było, czyż należy ją tak stabilizować? Chyba tylko z bezradności. Pan A. wspomniał o „wypadzie w przyszłość”. A któreż inne źródło jak nie Ewangelia odsłania nam w jednym zamachu szlaki w przyszłość, tak jak otwartą poświatę miesięczną na szlakach oceanu. Któż jeśli nie Conrad powinien był sobie zapamiętać i przeniknąć wymowę takiego właśnie obrazu ze szlaków morskich, a nie zapychać politycznych wrogów narodu do wiecznej klatki. I Polacy zresztą ładnie by wyglądali, gdyby uwierzyli raz na zawsze w swą skórę taką a nie inną i że nigdy się z niej nie wydobędą. Co gorsza, gdyby pysznie identyfikowali ze skórą swe najlepsze i ostatecznie rzadkie porywy, uważając, że już zniszczone w ich naturze. Tak jak to czyni zresztą Dostojewski w stosunku do Rosji. Słusznie dostrzega jej zdolność do wiary dziecięcej, ale uważa że już wszystko zniszczone w prawosławiu i w carosławiu i dlatego chce mieć „rację” zawsze i wszędzie.

B.: — Czy z tego wynikałoby, że zdaniem Pana przecież w konflikcie Zachodu ze Wschodem Rosja ma w jakiś sposób rację?

C.: — Wynika chyba, że w konflikcie i w nieszczęśliwych

próbach zbliżenia się, jak podkreślał nasz rozmówca pan A., obojętność, a ja powiem silniej: wygasająca dusza Zachodu zawiniła wielce, bo to nie Wschód lecz Zachód wyprodukował na Wschodzie bolszewizm. Wschód należał do zony religijnej i brał wszystko dosłownie, religijnie. Można by tu nawet zacytować samego Razumowa, tylko że należałoby ująć alternatywnie, albo dziecinnie albo cynicznie. „Dyktatura proletariatu? Walka przeciw Bogu?” Hajda! To już na całego. A nie w kokieterii, w smaczkach i w ugodach, aby nie naruszyć dobrobytu. W swych porywach Rosjanie szukali religii, a treść ich poszukiwań dał im Zachód. I stąd nienawiść do Zachodu zrozumiała, bo Rosja jest ofiarą Zachodu, a nie potworem samym w sobie. Nienawidzą Zachodu za to, że sami są teraz tym, czym są.

B.: — Te opinie są niewątpliwie szczerze a także śmiałe, ale przecież łudząco przypominają zdania Dostojewskiego ze słynnego „Dniewnika Pisatiela”. A to chyba już musi uprzedzić krytycznie. W ustach Dostojewskiego pojawiają się potworne wyrazy pogardy dla wszystkiego, co przeszkadza Rosji, bo wywodzi jak nawet pozbawieni praw Żydzi „bezlitośnie” prześladowają Rosjan, nie mówiąc już o Polakach w przeszłości i o papieskim państwie antychrysta w Rzymie. Przeto takie stanowisko jak pana C. jako zapytania, czy i o ile Zachód zawinił wobec Rosji, jest uczciwe i pełne zaparcia, ale jako twierdzenie jest fantazyjne. Czyż duch Wielkorosji jako jądro imperium nie był już uformowany za Iwana Groźnego? Wraz z tym, że umiał zwyciężać w kłesce, bo łudził tak umiejętnie, że prawie prawdopodobnie i jezuitę ojca Posewina, a nawet naszego króla, trzeźwego humanistę siedmiogrodzkiego Stefana Batorego, przynętą połączenia się i nawet nawrócenia się na katolicyzm przy głębokiej pogardzie i obrzydzeniu w stosunku do katolicyzmu, jak to wyprowadza dramaturg rosyjski Ostrowski w charakterze cara.

A.: — Ten prąd wielkorosyjski okazał się dość rychło zaradliwy, nawet u Gogola, najtypowszego Ukraińca, potomka kozaków i polskiej szlachty, który mimochodem okazywał szczerze uznanie dla polskiej poezji i przyjaźnił się z Mickiewiczem i był nam tak bliski jak tylko Ukrainiec być może, imperializm Rosji prawosławia przybiera formy podobnie zastraszające w bajaniach, jak to Polska i Unia drapieżnie wdarła się na „Ruś”. Jego bohater Taras Bulba kończy swe przygody słowami: „Wstaje z ruskiej ziemi car i nie będzie na świecie siły, która by nie ukorzyła się przed nim”. Naturalnie można mówić o błędach i zaniedbaniach Polski wobec *Ukrainy*, ale gdzie tam była wina szczególnie w stosunku do Rosji? Ponadto jeszcze jedna możliwość niebezpiecznej pomyłki: identyfikowania fanatyzmu i „jed-

nej-jednej prawdy dla ziemi” z religią. To wyrażało się na Zachodzie w niszczeniu i prześladowaniu heretyków, a potem jakby w odpłacie — w prześladowaniu kościoła, ale to nie wypływa z ducha Ewangelii i nie tego szukamy chyba także na Wschodzie.

C.: — To jest przeszłość, do której nie ma powrotu. A jedynie katolicki kościół wcielił i przetrwał zarówno myśl grecką, sokratyzm jako też reformację w tym sensie, w jakim pan mówił. Lecz w chrześcijaństwie wschodnim, choć pod powłoką schizmy, są wielkie i cenne zasoby wiary i obecności Bożej. Zadaniem katolicyzmu jest uwolnić Rosję od fanatyzmu, ciasnoty i skurczu. Zatem na darmo jest płakać nad niemoralnością Rosji, bo jest to hipokryzja. Do Moskwy nikt inaczej nie wejdzie jak z krzyżem. Widzimy przecież losy hitlerowskiej wojny, mimo że zewnętrznie pozwolono na otwarcie cerkwi na terenach okupowanych. Napoleon miał mimo wszystko więcej krzyża w swej bądź co bądź katolickiej duszy.

B.: — I z czymże się spotkał w Moskwie? Zresztą co do tego krzyża napoleońskiego, to bardzo wątpliwe. Był on wyrazem Zachodu, tak, ale pogańskiego, co najwyżej, mimo że uzurpator, prawniczego romanizmu, a przygodnie potrzebował papieżstwa dla swoich kombinacji. Warto przypomnieć „Wojnę i Pokój” Tołstoja i opór ówczesnej Rosji przeciw Napoleonowi, na pewno większy niż przeciw Hitlerowi. Bo jak wskazują świadectwa i źródła, były w czasie ostatniej wojny ogromne zastępy partyzantów antybolszewickich, a nawet całe korpusy i armie dowodzone przez generałów-bolszewików a wcale nie carskich, przechodziły na stronę Niemców. Napoleon przedstawiony jest zresztą u Tołstoja operetkowo, nie widzi on w nim nic prócz bohatera kiegojskiego teatru. A kto spotykał się z Rosjanami przed rokiem 1914 i to z zawziętymi przeciwnikami caratu i prawosławia, ten nie mógł się nadziwić ich przepastnej nienawiści do katolicyzmu, do księży zwłaszcza, o wiele większej niż do prawosławia i do popów. Każdy księżuło, nawet cichy duszypasterz greko-katolicki w naszych Karpatach wywoływał w nich jedną reakcję: *Proklatyj jezuit!* I wreszcie nawet tak jasnowidzącego i tak głęboko doceniającego chrześcijaństwo Wschodu Księcia Kościoła, postać tej miary jak Metropolitę Szeptyckiego, mimo równoczesny konflikt nieszczęsny polsko-ukraiński uważali Rosjanie (z nim całą Unię) całkiem stanowczo za „polską intrygę”. Tak mówili i tak pisali z przekonaniem.

A.: — Gdy mowa o wpływach a nawet o „winie” Zachodu, trzeba by nasamprzód stwierdzić, że w żadnym wypadku sprawa wpływów nie jest łatwa i że cała „wpływologia” nieraz błą-

dzi po manowcach. Przecież każdy człowiek, i każdy naród prawdopodobnie także, *wybiera* taki wpływ lub tę stronę wpływu, która mu odpowiada lub dogadza jakoś. Dlaczego Rosjanie nie przyswoili sobie i nawet nie śnili by sobie przyswoić ducha sokratyzmu? (A nie twierdzą wcale, że nie mogą tego zrobić albo nie robią). Ani ducha dialogu i wszystkiego tego co za tym idzie. Dlaczego słynna reforma cerkwi rosyjskiej w XVII w. tak potrzebna, tak niezbędna, bo chodziło o oczyszczenie kanonu kościelnego zaburzaniego, jeśli się nie mylę, co najmniej do połowy, zbyt „spontanicznie” czy niewolniczo apokryfami. I w rezultacie był to zamach z góry tyranii, niejednokrotnie obrzydliwej i okrutnej mimo słuszne postulaty, jak to wykazał niedawno Pascal w swym dziele o Awakumie i o Roskole rosyjskim, ileż elementów najlepszych, najszczerzych i najwierniejszych spośród ludzi religijnych odrzucono w ten sposób ku protestowi ku bezsensownemu męczeństwu i wyniszczono w końcu. W dodatku ci ludzie, którzy ze swej strony nie chcieli koncedować najmniejszej zmiany formalnej i od samego początku do końca wytrwali przy żegnaniu się dwoma palcami, ogłosili w końcu, że cerkwi nie ma, bo znalazła się w rękach szatana i antychrysta. Czyż można wątpić, że gdyby jakimś cudem wówczas któryś z władców rosyjskich przychylił się szczerze nie dla spekulacji politycznych ku katolicyzmowi, nie byłoby tak samo albo jeszcze gorzej. I podobnie jest przecież z bolszewizmem i transformacją marksizmu i socjalizmu. Dopiero po zniknięciu Stalina dowiadujemy się z dzienników, że była w Rosji bardzo silna i śmiała — głównie w Kronsztadzie — frakcja tzw. *robotczaja opozycja*. Ślad o niej zginął jeszcze gruntowniej niż o Raskolnikach, zwolennikach Awakuma, bo ci ocaleli przynajmniej w puszczech i w głuszach północy aż do dziś.

Zatem od czego „odstąpił” Conrad rezygnując z wniosków ze swego zrozumienia Wschodu? Chyba tylko z misji Rzeczypospolitej łączenia Zachodu ze Wschodem? Ależ Polska zrezygnowała z tego dawno, i gdy ojcowie Jezuiti skasowali nauczanie greki w drugiej połowie XVII w. w opanowanym przez nich szkolnictwie, byli zdaje się realistami, chociaż należy żałować, że tak odcięli Polskę od greki. A był to przecież okres, który właśnie opisuje Pascal w swym dziele, kiedy Rosja oficjalna szukała Greków, nieraz przygodnych, dla reformy i rewizji ksiąg świętych i sprowadzała ich z daleka, gdy równocześnie z jezuitkich kolegów w Smoleńsku i Połocku docierał stale silny wpływ do Moskwy; ale był to wpływ świecki, po części latynizujący, po części nawet polonizujący, bo Pascal obrazuje ciekawie modę moskiewską wśród świątłych bojarów na „polskie” to zna-

czy rymowane *stichi* (wiersze). Jednak o żadnym pomysle ani propozycji co do pomocy przy rewizji tekstów zwróconej do kościoła katolickiego nie słyszy się i nie było mowy.

Conrad był tylko ostatnim niemal ogniwem w tym procesie i chociaż jak widzieliśmy rozumie Rosję, sam już nic „zrobić” nie mógłby, a co odkrył uczynił wstydliwie i dla tych, co mają uszy dla słuchania. Jak Polska sama, zawisł między dwoma światami; nie ulega wątpliwości, że wiernie i rzetelnie. W uzupełnieniu tego cośmy wspomnieli o nieuchwytnym niedostatku powieści, — mimo jej wirtuozostwa, — tj. o braku jedności, nasuwa się przypuszczenie, że głębszą jednością jest polskość Conrada. Tak. Proszę się uśmiechać lub nie, bo to jest prawie jak w owej anegdocie: „Słoń i sprawa polska”. To było dość dla niego i dla zrozumienia jego intymności trudno uchwytniej, dla odszyfrowania tej jedności, choć za mało, przyznajmy to, dla samej powieści. Lecz dalsze dyskusje zaprowadziłyby nas za daleko i nie skończyłyby się rychło. Chodziło nam o to, czy Conrad był antyrosyjski, a chyba niewątpliwie, w głębszym sensie nie był.

C.: — To widoczne że stanął po stronie żywego rdzenia ludzkiego w Rosji, który choć w otoczeniu obrzydliwym, posiada wartości niezastąpione i to nam może dać nadzieję bez żadnego wybielania — a nie mówimy tu o drogach — że kościół powszechny przyjęty z dobrej woli, odrodzi Rosję.

B.: — Aby docenić podatność tego rdzenia, te wartości i te nadzieje warto by mieć wejrzenie głębsze niż to co o tym wie ogół, zwłaszcza zachodni, nawet katolicki. Oprócz mniej znanych szkiców religijności rosyjskiej Milukowa, przełożonych w wyborze na francuski, które ukazują ten świat daleko w czasie, oprócz epickiego opowiadania Czechowa o pobycie w klasztorze podczas święta cerkiewnego, znana jest najbardziej postać starca Zosimy z „Karamazowych” Dostojewskiego. Ale to wrażenie, należy to powiedzieć, zepsuł sam Dostojewski wcale nie epickim zgrzytem czy może prowokacją, bądź co bądź dwuznaczną. Bo wbrew nabożnemu oczekiwaniu wyznawców starca, ciało jego tuż po śmierci zepsuło się i zaczęło cuchnąć. Nietzsche sławi wprawdzie ten obraz z punktu widzenia historii, bo ma jego zdaniem trafnie obrazować chrześcijan, którzy oczekiwali dosłownie, że ich święci nie umrą i tym bardziej ciała ich nie ulegną zepsuciu. Więc brak nam właściwie obrazu przekonywującego od wewnątrz, który by pozwolił wierzyć w powyższy wyraz nadziei.

C.: — A przecież nie byłoby tak trudno dla uszu naprawdę muzykalnych religijnie, jak się wyrażono przedtem, znaleźć takie tony. Oto na przykład tylko dwa obrazy. Jeden sprzed stu

lat, a drugi z ostatniej chwili. Znak, że chrześcijaństwo żyło w Rosji i żyje nadal. Mało komu z nas znana postać Serafina z Serowa, który jako diakon prawosławny w podeszłym już wieku, gdy podczas celebrowania Mszy Wielkanocnej zawołał: „Panie wybaw nas zbożnych i wysłuchaj”, porażony widzeniem Jezusa w otoczeniu aniołów znieruchomiał i nie mógł wymówić słowa przez trzy godziny. I tak tłumaczył sam Serafin (według dzieła Igora Smolicza: „Życie i nauczanie starców”) swemu przyjacielowi Motowiłowowi, (sędziemu z zawodu) podczas spotkania w lesie w samo południe: „Pismo święte powiada, że Adam widział Pana wchodzącego do Raju, a Paweł Apostoł pisze: gdy przybyliśmy do Achai, duch Boga był z nami, gdy przybyliśmy do Macedonii, duch Boga był z nami. Tymczasem teraz ludzie powiadają nieraz: to niezrozumiałe, jak można widzieć Boga ludzkimi oczyma. A w tym nic nie ma niezrozumiałego, jesteśmy sami temu winni dzięki naszemu niedbalstwu, bo nie bierzemy słów Pisma dosłownie i nie Łaski bożej szukamy tylko pychy, która nie pozwala wejść Łasce do duszy”. Po tej rozmowie rzekł Serafin do sędziego ujmując go mocno za ramię: „Patrzcie, oto my obaj jesteśmy teraz w Duchu świętym! Ale dlaczegoż nie patrzycie na mnie? — Nie mogę, odparł sędzia, bo z oczu waszych biją błyskawice, a oblicze wasze jaśniejsze od słońca, tak że oczy pieką mnie od bólu, gdy na was chce spojrzeć. — Ależ nie bójcie się, bracie, uspokajał Serafin, wyście tak samo rozbłysnęli jak ja. Spoglądajcie spokojnie, Pan jest z nami...” Serafina ogłoszono świętym kościoła wschodniego. Tak czy inaczej nasuwa się przekonanie, że żyjąca pełna wiara i coś więcej jeszcze przetrwało wieki, granice i terminy rozdziału kościołów. A teraz, dzisiaj czyżby już koniec? *Komsomolskaja Prawda* z marca 1956 r. donosi o wielkim święcie i procesji w ziemi kurskiej obok źródła uważanego za święte. Referent powiada, że tłumy młodzieży komunistycznej, jak gdyby strumień rwący brały udział w tym niepohamowanym porywie. A dlaczego? Korespondent tłumaczy po swojemu racjonalnie lecz ostrożnie: bo więcej ich to pociąga i bawi niż udział w oficjalnym święcie i w zabawach komsomołu. Zapewne niezwłocznie czynniki wyższe wywnioskują że trzeba podnieść intelektualny i naukowy poziom walki z religią.

Powracając do Conrada wydaje mi się, że książka jego może stać się przy głębszym wejrzeniu Memento sądu nad Zachodem za igranie z rzeczywistością transcendentalną, której zaledwie symbolem jest bomba atomowa. Sądu za kastrowanie ducha, za unieszkodliwienie zdolności do życia pełnego i odprowadzanie wiary na tory „nieszkodliwe”.

A.: — *Może stać się, jeśli patrzymy w przyszłość, przeto wdzięcznym być należy za wskazanie szlaku nadziei otwartego, jak poświata miesięczna na szlakach oceanu. Ale jak zwykle odpowiedzialność ciąży na tych, którzy pierwsi dostrzegą, dosłyszą a nie zadowolą się tym tylko, że mają rację. A chyba nie na tych, których można by uważać za głuchych. Pamiętajmy o tym. Przecie przyszłość nie może być u tych nawet, co tylko czasowi się kłaniają, jedynym pokutnikiem naszych luk, zaniedbań i upadków. Jest także obecność choćby z przeszłości czerpana przez pośrednictwo sztuki. I sprawiedliwość dla niezującego już Conrada nie może polegać na tym, że żąda się odeń, czego dać nie może, tylko na dostrzeżeniu, tego czego dokonał. Jak i z jakiego korzenia? Przedmówca ośmielił nas obrazami — niekoniecznie mirażami — pocieszającymi. Czyż można oprzeć się pokusie wskazania na ową ukrytą polską jedność dostępną dla takiego czytelnika, którego nazwaliśmy „osobliwym”, to jest Polaka z niewygasłymi tradycjami Rzeczypospolitej. Ale z kim o tym mówić i po co? Przypomina mi się jedna z pieśni serbskich ze zbioru Wuka Karadžicza, tak cenionego przez Mickiewicza, jako najwyższe wzniesienie poezji słowiańskiej. Dziewczyna, która straciła ukochanego śpiewa: „Wyśpiewałabym cię w pieśni, ale pieśń dojdzie do pohanych ust. Zapisałabym cię w księdze, ale księga dojdzie do pohanych rąk”. Niemoc i awersja do komunikowania głębokich przywiązań sprawiła, że Conrad stał się skrytym ironistą, i to może tylko na pierwszym horyzoncie, a na codzień z wyczerpania, jak w owym wstępie do powieści, był zrezygowany. A co jest poza tym? Pozwala co najwyżej domyślać się swej „Almayer's Folly” w polskim wydaniu. To pewne, że nie nadawał się na propagandystę. Samotność Polski, jeśli ktoś miał w pamięci jej misję, jest zupełna. Jej wyrazem jest Conrad.*

Grenoble, 30 kwietnia 1956.

Drukowane w „Kulturze”, nr 4/114, 1957.

Biblioteka Polska
Kolo Zurych SPK

„QU'UNE LARME DANS L'OCEAN”

W czasie uchodźczego pobytu na Węgrzech poznałem młodego chasyda rodem z Węgier i tam zamieszkałego, który spędził kilka lat w szkole rabinackiej w Polsce, u znanego rabina Rokacha w Bełzie. Widywaliśmy się w warunkach bardzo różnych, najpierw podczas dwukrotnego przekraczania granicy i znów po kilku latach podczas okupacji Węgier przez Niemców w roku 1944. Wówczas już mój znajomy nie miał domu, bo jego rodzinę w większości deportowano do Oświęcimia, a on ukrywał się w Budapeszcie i przetrwał Niemców jako polski uchodźca. Według nowej „aryjskiej” legitymacji nazywał się Stanisław Zięba. Zięba miał w sobie coś wspólnego z młodym poetą muzykiem z „Sędziów” Wyspiańskiego, zarówno w zewnętrznym wyglądzie, jakoteż w ruchach i reakcjach, tak mi się wówczas wydawało. Nie opuszczała go naiwna ufność w hierarchię duchową, że światem kierują siły duchowe i że „ci inni” dobrze o tym wiedzą. Wobec zarzutów, że ci inni mają przynajmniej na razie coś do gadania, twarz jego przybierała uśmiech dyskretnej ironii, czy raczej zakłopotanej a przebaczącej wiedzy. Był śliczny, jego szafirowe oczy gorzały życzliwością chętną i dzielną. Mimo lat z górą dwudziestu, ruchy jego były chyże i zgrabne jak u wyrostka. Wyskakiwał i wskakiwał do pociągu i do tramwaju w biegu, i może ta zgrabność już przez wrażenie niewymuszonej swobody, ocaliła go od licznych obław policyjnych skuteczniej jeszcze niż legitymacja „aryjska”. W czasie przymusowego pobytu w Budapeszcie „odkrył” piłkę nożną, miał z tego sporo uciechy. Mieszkaliśmy na wsi nad Dunajem o 40 kilometrów od Budapesztu i Zięba mimo ówczesne niemałe trudności komunikacyjne, odwiedzał nas dość często. Mówił po węgiersku dobrze, po pol-

sku chętnie, z niezbyt wielkim zasobem słów, lecz bez błędów. W towarzystwie Polaków czuł się widocznie dobrze, miał z Polski niezapomniane wspomnienia. Dotyczyły one zresztą wyłącznie rabina z Bełza i jego adeptów, których grono w opowiadaniach Zięby ukazywało się jako rodzaj entuzjastycznego zespołu klasztornego. Choć mistrz rzadko ukazywał się uczniom, przecież ilekroć oddalił się na krótko z Bełza, uczniowie nie wiedząc nawet że wyjechał, czuli że oddalił się od nich, stawali się smutni, nie mogąc skupić się tak i modlić się, jak wtedy kiedy czuli jego bliskość. Wbrew temu co się czasem myśli o uczniach rabinackich, Zięba wcale nie był zamknięty przed dopływem obcych prądów duchowych i intelektualnych. Miał szczere zainteresowanie dla nieznanych mu postaw myślowych, dla obcych obyczajów, symbolów i dogmatów. Tylko pomysł, jakoby ziemia obracała się dokoła słońca, nie odpowiadał mu. Jego dziewczęce usta ścisnęły się ironicznie. Wiedział pozytywnie z Talmudu, jak sprawy się mają, przyrzekł zresztą, że wytłumaczy mi to jeszcze z religijnego punktu widzenia. Nie dopytując się więcej, przypomniałem sobie wędrówkę Dantego po sferach niebiańskich i uzmysłowiłem niebezpieczeństwo, gdyby tych sfer zbra-
kło.

Wojna przybliżyła się. Gdy Rosjanie osaczyli i wzięli szturmem Budapeszt, a przejście ze wsi do wsi stało się niemożliwe, straciliśmy kontakty. Dopiero znacznie później dowiedzieliśmy się, że Zięba przeżył zawieruchę wojenną, potem już nie wiedzieliśmy co z nim się dzieje. — Święta Bożego Narodzenia 1945 roku zastały nas w tej samej wsi nad Dunajem. Nie mogliśmy się ruszyć, nie był to czas wesoły, nie wiedzieliśmy co się dzieje z naszymi najbliższymi rozsianymi po świecie; wobec ciągłego spadku waluty sytuacja pieniężna i żywnościowa stała się bardzo trudna. Dla nabycia w drodze wymiany kukurydzy, tłuszczu i opału, trzeba było sięgać do zapasów garderoby uchodźczej. Dobrze przynajmniej, że na wigilię dom nad Dunajem był jako tako ogrzany, że był barszcz z chlebem, kluski z makiem i choinka ze świeczkami. Wieczorem usłyszeliśmy pukanie do drzwi i nieoczekiwanie ukazał się w nich Zięba obładowany plecakiem. Zdążył w międzyczasie dotrzeć jakoś do granicy szwajcarskiej, a potem wrócić przez Austrię i Czechosłowację. Przywiózł nam na wigilię zapasy żywnościowe i dawno niewidziane smakołyki, w różnych konserwach. Nasza radość była podwójna, nawet potrójna. Ponieważ w tym roku wigilia przypadła w sobotę, zapytałem Zięby: „W sobotę koleją i z plecakiem? Taki chasyd z pana?”

Zięba uśmiechnął się: „Właśnie tak. Chasyd ma nie zapomi-

nać o przyjaciółach, ma ich cieszyć. Te drobiazgi po to, aby wam było weselej na święta”. „Ależ pan krzywdzi rodzinę” — powiedziałem. „Rozdzieliłem równo między nich i was” — uspokajał Zięba. Zięba był pierwszy raz na polskiej wigilii, prócz niego przyszli jeszcze dwaj żołnierze Polacy z armii sowieckiej. Dopytywał o znaczenie drzewka, maku i kolendy, po czym opowiadał nam o swoich przeżyciach z ostatnich miesięcy. W tym okresie było wiele możliwości zarobku z czarnego rynku i znajomi wciągali Ziębę w interesy. „Ależ to nudne, wszystko na jedno kopyto” — mówił. Dowiedzieliśmy się w dalszym ciągu, że Zięba w czasie ukrywania się i podczas oblężenia Budapesztu namiętnie oddawał się lekturze. „Najwięcej mnie pociąga literatura rosyjska i literatura polska, rosyjska — Dostojewski i Tołstoj, to sprawy ludzkie, — a polska to sprawy religijne”. „A któreż to dzieła z literatury polskiej?” — zapytałem. Zięba wyliczał bez zajknięcia: „Wielki Megid, słowa samego Balszem-Towa, Mendel z Witebska, Nachman z Braclawia i inni”.

Wiedziałem znacznie mniej niż Zięba o tej gałęzi „polskiej” literatury, ale czułem że to prawda. Już powierzchownie z nią obeznanego zastanawia nie tylko wpływ krajobrazu, przyrody, także przenikanie pieśni i melodii ludowych, interpretowanych symbolicznie, nie mówiąc o zasadniczej sytuacji dziejowej, że chasydyzm powstał i rozpowszechnił się na ziemiach Rzeczypospolitej w XVIII w. Osobiście wydaje mi się, że ta literatura jest jeszcze jakoś inaczej polska. Sytuacja jest taka, że taka opinia już nie zagraża ani „zażydzeniem” polskiej umysłowości, od dawna zresztą zażydzonej, ani też nieprawnym przywłaszczeniem sobie skarbu, należącego do narodu żydowskiego. Mickiewicz i Norwid, a zapewne i inni proroczko zrozumieli potencjał wspólnoty między obu grupami, wspólnoty, która nigdy nie obudziła się, nie dojrzała do uświadomienia. A Wyspiański niemniej proroczko choć realistycznie przedstawia nam w „Sędziach” stan faktyczny: dwie tragedie obok siebie, uwikłane jedna w drugą, a jedna drugiej obca.

Manes Sperber przedstawia nam w swej książce „Qu'une larme dans l'océan” ostatni akt tragedii i dlatego dla siebie samego nazwałem tę książkę „polską”.

Jesienią roku 1941 spotkałem na Węgrzech dwu bardzo rozgarniętych oficerów z A.K. którzy z Polski służbowo podążali przez zielone granice do Turcji. Był to okres, kiedy getto warszawskie było już wypełnione i zamknięte, ale o wyniszczeniu ani o niczym podobnym nie było słyhać. Najgorsi pesymiści liczyli się wszelako z możliwością głodu i chorób, i tak właśnie pisała szwajcarska „Neue Zürcher Zeitung”. Zapytałem moich no-

wych znajomych, co myśli społeczeństwo polskie o getcie i czy są możliwości współdziałania. Obaj oficerowie byli zaskoczeni tym pytaniem. Starszy, może trzydziesto-pięcioletni, odpowiedział z troską: „Mamy tyle na głowie, jesteśmy w ciągłym niebezpieczeństwie, nie wiemy co będzie jutro, i prawdę mówiąc nie mamy czasu nawet o tym myśleć”. Młodszy, dwudziestopięcioletni Jędrus, bo nazwisk nie znaleźliśmy, był bardzo zakłopotany, może dlatego mówił o wiele więcej. Mam dobrze w pamięci jego delikatny, precyzyjny sposób wyrażania się. Był w każdym ruchu szlachetny, nie zapomnę go, zwłaszcza że zginął na którejś z zielonych granic. Jędrus tak mniej więcej mówił: „Współdziałanie natrafiłoby na opór z obu stron, ze strony polskiej uważano by Żydów w masie za niepewnych i ostatecznie za balast wobec nadzwyczajnie napiętej sytuacji terroru niemieckiego. Ze strony żydowskiej uważano by, że wciągamy ich do awantury i narażamy dla sprawy, w którą nie mają wiary. Zresztą nie brak wśród nas oficerów żydowskiego pochodzenia”.

Głębokie rozdarcie było widoczne.



Książka M. Sperbera jest pierwszym dziełem literackim, które daje artystyczną syntezę i obraz tego okresu, gdy dotąd mieliśmy przeważnie do czynienia z relacjami i reportażami mniej lub więcej szczegółowymi. Niemniej przeto treść jej i rzeczywistość, na którą wskazuje jest tak krzycząca, że powyższe tło nie jest zbędne. Jak słusznie zauważył A. Malraux w przedmowie do książki, autor, biorąc najogólniej, wznowił konflikt między czasem i ludzkimi dziejami, a wiecznością. Powiedzmy jeszcze więcej, że jak niegdyś pieśni epickie, pieśń Sperbera bierze swą krew z niewyschłych jeszcze śladów i potoków krwi tak świeżych, że opowiadanie, mimo, że jest kompozycją, ociera się o sumaryczną relację, a to mu dodaje rzetelności i prawdy. W jednej z rozmów z Eckermanem wyraził się Goethe, że właściwie wszystkie postacie i typy literackie, może oprócz kobiecych, zawdzięczamy starożytności i że są już wyczerpane. Chciałbym wiedzieć, gdzie w starożytności klasycznej można znaleźć motyw, który zawdzięczamy „pieśni o Rolandzie” w opisie odwrotu w wąwozach Roncewału: „Chwała pokonanym”. Lecz dziejom Żydów, ich tradycji i dumie, motyw ten nie jest obcy, jeśli nie jest immanentny. Stąd siła dzieła Sperbera we wznowieniu sytuacji. Kulminuje ona w ideale bez oporu i narodu bożego, który znajdując się w ciągu ostatnich tysięcleci przeważnie wśród obcych, jest narodem pokoju. „My jedni oparliśmy się pokusie, by stać się

takimi, jak nasi nieprzyjaciele”, powiada w książce Sperbera cadyk miasteczka Wołyń, który sprzeciwił się, by zagrożeni wyniszczeniem Żydzi jego gminy poszli do lasu i stawili zbrojny opór Niemcom.

Istnieje wśród Polaków powszechna niemal niechęć do stanowiska przezwanego „żeromszczyzną”, pod którym rozumie się gloryfikację straceńców i takie ujęcie polskiego losu, że nie pozostaje nam nic innego jak zginąć, opierając się do końca przemocy, oczywiście z bronią w ręku. Niechęć do tak zwanej żeromszczyzny jest zrozumiała, o ile by ktoś chciał wyciągać z takiej postawy decyzje i konsekwencje polityczne samobójcze, z tym wszystkim co niosą przedtem i potem. Lecz jeśli takie ujęcie nie jest żadną wskazówką polityczną, a tylko przeczuciem doli, to należy zastanowić się, czy Żeromskiemu nie odkryło się nagle coś, jak gdyby fatum, bez względu na to, co postanowią politycy, tzn. czy żyć z sąsiadami w największej przyjaźni, zgodzie, nawet ustępliwości i nawet być dla nich pożytecznymi, czy też sztywnie i nawet nieostrożnie stanąć od razu okoniem. „Ciemny” Heraklit powiada: „charakter jest demonem człowieka”, tymczasem uczestnicy powstania 1944 roku tłumaczą czasem, że nie tylko wyrzekli się żeromszczyzny, ale że była to kalkulacja polityczna wykonana z pełną dyscypliną, a tylko sprzymierzeńcy zawiedli.

Zatem nie uprzedzajmy się do książki Sperbera mówiąc: „znamy to, to żeromszczyzna”. Bo postawa Żydów wyrażona przez cadyka z Wołyń nie jest świeżej daty i jest jeszcze bardziej „sensacyjna”. Jak gdyby na podstawie wielu doświadczeń oddaje zupełnie losy narodu w ręce Boga, zdaje się na Boga. Zapewne rozważni, odpowiedzialni a czujni patrioci żydowscy w dzisiejszym państwie Izraela rzekną się misji pasywnego pacyfizmu, ale któż nie wie jakie ryzyko przynosi z sobą nowe państwo narodowe wtłoczone w newralgiczny punkt bliskiego wschodu. Taki czy inny dialog mógłby się toczyć wokół dzieła Sperbera.

Z dzieła Sperbera, które obejmuje trzy tomy, znam tylko powyżej wspomniany, który jest zaledwie wyjątkiem z trzeciego tomu. Muszę się zatem opierać na relacji Malraux, bo jest relacją z całego dzieła. Ale nie można się pogodzić z autorem wstępu, że Sperber jest agnostykiem, co najmniej jeśli chodzi o ostatnią książkę. Niewątpliwie Sperber jest epikiem, jak to wiadać w scenie między cadykiem Wołyń, a doktorem Rubinem, przybyłym z Zachodu do Polski w poszukiwaniu deportowanej i w rezultacie wyniszczonej przez Niemców rodziny. Autor nie staje po niczyjej stronie. Uwaga, że gdy inni Żydzi z miasteczka

marzną, cadyk ma do dyspozycji wspaniałą, ogrzaną salę i że jest to „rabin prosperujący”, idzie wyłącznie na rachunek doktora Rubina, nie autora. Wobec grożącej lada dzień eksterminacji miasteczka przez Niemców, doktor Rubin chce porwać Żydów do samoobrony, do śmierci z bronią w ręku. Podczas rozmowy cadyk co chwila zagląda do książki, jakby jej tekst był ważniejszy, niż grożące niebezpieczeństwo. Dla niego to co dzieje się wokół, jest także tekstem parabolicznym, trudnym, ale godnym wniknięcia i zrozumienia. Lecz doktor Rubin, zniemczony Żyd i Europejczyk, nie umie odczytać ani wyjaśnić. Odpala rabinowi: „Ależ nie o teksty mi chodzi, nie o apologię rabiniczną, tylko o wypadki”. Ojciec rabin wraz z szesnastoletnim synem śmieją się serdecznie i pobłaźliwie z takiej odpowiedzi, tak jakby dziecko paplało i rozumowało. Jednak lekceważenie dla cadyka, które może udzielić się z tego obrazu czytelnikowi zbyt pochopnemu, jest jakby pułapką zastawioną przez autora. Bo cadyk jest stanowczy, konsekwentny, nie ma zamiaru się ratować, nie będzie się ratować. Tylko syn, młodziutki rabin, szesnastoletni spadkobierca dziewięciu generacji rabinów z Wołyny, usłuchał wezwania doktora Rubina i bierze udział w partyzantce, na to by szukać swej własnej drogi, drogi pocieszenia. Chce spróbować czy znajdzie ją idąc razem z rozpaczą doktora Rubina. W miarę akcji, — a akcją nie należy tu nazywać właściwie oporu zbrojnego w lesie ani wyniszczającej akcji Niemców, lecz wyżej wspomniany rozwój konfliktu między doczesnością a wiecznością — coraz głębiej pierwiastek religijny przesąca się w osamotnienie doktora Rubina. Kulminacyjnym punktem jest cud szesnastoletniego rabina, po zabiciu ojca przez Niemców, po oporze zbrojnym razem z pomocą A.K. w lesie i po konflikcie garstki Żydów z żołnierzami A.K. którzy żądają zwrotu amunicji, wreszcie po wyginięciu wszystkich Żydów prócz trzech, doktora Rubina, młodego rabina ciężko rannego w starciu z A.K. i muzykanta Mendla, ci trzej uratowani i przewiezieni do klasztoru przez jednego z dowódców A.K. Skarbka, ukrywają się w klasztorze. Stan rannego młodego rabina, jakoś zagadkowo dla lekarza, to polepsza się, to znów pogarsza, gdy Mendel dowiaduje się, że pięcioletni chłopak, synek ogrodniczki klasztornej, całkiem zdrowy poza tym, nie może chodzić. Matka przypisuje to złemu oku i czarnom szwagierki, i przez pośrednictwo Mendla prosi młodego chorego rabina o odwrócenie czarów, o czarodziejskie słowa, o cud. A oto czary młodzienaszka-rabina. Iskra budzi iskry, życzliwość budzi zaufanie i przywraca siłę i zdrowie dziecku. Gdy matka wniosła chłopca do pokoju, młody rabin, leżąc nadal w łóżku, zachęca dziecko: „Wojtusiu, nie upadniesz, nie, bo masz

mi podać chleb. Jestem głodny, potrzebuję chleba, a ty, Wojtusi, masz dobre serce, chcesz mi pomóc. Trzymaj mocno w rączkach, trzymaj, tak, i chodź do mnie". Dziecko trzymało chleb w rączkach mocno, jakby znalazło w nim oparcie. Przyszło samo, zaczęło chodzić. Mendel, pośrednik w cudach, który spał dotąd mimo zimy w zimnej stodole klasztornej, cieszył się, że odtąd w zamian za cud, jego los poprawi się: „Tak! Cud co dnia, cud co trzy dni, takie nic, taki maleńki cudok i wszystko pójdzie doskonale”.

Postać śmiesznego i interesownego, choć nie pozbawionego poczciwości Mendla, który ciągnie doraźne korzyści z dalszych cudów, jest przeciwstawiona młodemu rabinowi, ale nie dowodzi obojętności ani „agnostycyzmu” autora, raczej świadczy o jego wiedzy, o tym jak nieznaczące są te krople religijnej esencji, które wsączają się w otoczenie i jak się rozmaicie odbarwiają. Lecz siła płynąca z młodego rabina dociera do wszystkich, do chłopów polskich, do zakonnic, do matki przełożonej, która chciałaby po tym wszystkim otoczyć go szczególną opieką. Najdłużej opiera się wpływowi doktor Rubin, lecz w końcu wchłania go najgłębiej. Po utracie najbliższych, po rozpaczliwych poszukiwaniach, po szaleńczych a daremnych próbach ocalenia ich, całe życie jego zapadło się w nicość. Ma on w sobie coś tak twardego, znieruchomiłego, że młody rabin, gdy go zobaczył po raz pierwszy, przeraził się, gdyż nigdy nie widział tak twardego oblicza. Także młodzi Żydzi, którymi dowodził podczas potyczki w lesie, choć słuchają go, myślą: „To przecie Niemiec, niedobry, zły i opętany jak wszyscy Niemcy”.

Lecz twardość jego pochodzi nie tylko z kontroli „intelektualnego sumienia”, nawet nie z wierności swym najbliższym, których utracił, raczej z wierności sobie samemu. Wyjaśnia sam: „Nie opuściłem nigdy nikogo, bo dla mnie wszystko sprowadza się do sumienia moralnego”. To taki Odys, który nie szuka swego zdruzgotanego domostwa, lecz przybrany w strój wroga, dociera do obozu wroga, przebiega całą Europę, szukając ostatnich śladów swych najbliższych, z tym tylko skutkiem, że dowiaduje się na pewno gdzie, jak i kiedy ich zniszczono. Tak przyjął już swą dolę, że gdy znalazł się u Skarbka, w bezpiecznej na razie skrytce starego pałacu, wszystko odpycha go gwałtownie: „Precz stąd! Cóż to za typ, który mówi jeszcze: „moj dom, moja aleja, mój naród, mój kraj”.

Doktor Rubin to Europejczyk, ostatecznie i raz na zawsze obudzony ze snów europejskich. Dzięki swemu żydostwu prędej i gruntowniej niż inni „wychłostał z siebie wszystkie piły i nudziarstwa książek”, ale nie ma już niepewności zbrodni jak

Hamlet i nie potrzebuje przenikliwego memento: „Pamiętaj”, bo na przeciwnym niż Hamlet biegunie, wśród żywiołu zbrodni, wśród jej tryumfu i bezwstydnej chwały zestrzelił się w jeden krzyk Hamleta: *My thoughts be bloody or nothing worth* i nawet ten krzyk stłumiły w nim wypadki. Do kogoż będzie krzyczeć? Czyżby do Skarbka, który przy całej swej dzielności stoi równie jak jego ród i jego naród, blisko Rubina, w koleje zniszczenia i nawet sam to przeczuwa. Od kiedy doktor Rubin zobaczył w obliczu młodego rabina jakąś anonimową wspólnotę tysięcy, która więcej znaczy niż wszelki wyraz indywidualny, takie stopienie młodzieniaszka z wszechświatem, że żyje w nim jak drzewo zakorzenione w ziemi, przygotowany jest do zwrotu. Jego zawarta dotąd szczelnie „druga pamięć”, do której nie posiada klucza, odchyła się. Nie tylko własny agnostycyzm doktora Rubina podkopuje jego agnostycyzm, tak jak konsekwentnie biorąc być powinno, lecz gdy ukrywa się w bezpiecznej skrytce, w osamotnieniu piekielnym przy wybuchach rozsadanego eksplozjami getta, docierają do niego nie tylko słowa młodego rabina, lecz także słowa starego cadyka, który z początku wydał mu się, nie wiadomo czym bardziej, śmiesznym czy odpychającym. Powtarza: „Należy rozumieć głęboki sens wydarzeń jako paraboli, jak to czynił cadyk z Wołyny. Nie przeceniam już czynów, należą do chwili, która przemija, a odosobnione zdarzenie jest bardziej bezkształtne niż łza w oceanie”. Najoporniejszy otwiera się najgłębiej. Autor właściwie nie kryje swego stanowiska, a nie zachwiewa go ono, do ostatka czuje z ofiarami getta. Jedno z ostatnich zdań książki wyraża krótki wyrzut: „Polacy spali”.

Upierając się, że sam autor nie jest agnostykiem, chciałbym przypomnieć, że Sokrates także zaczyna zawsze od niewiedzy, bo nie ma gotowej prawdy do powiedzenia na poczekaniu, tylko ciągle jej szuka i odnajduje. Jednak od razu zakłada veto przeciw krzywdzie, to wie na pewno, że krzywdzić nie należy i tego jednego się boi, aż do sprzeciwienia się własnej ojczyźnie, państwu czy narodowi gdy krzywdzi innych. Co więcej, ogłasza się specjalistą od spraw miłości w wiedzy o tej wspólnotcie, o tej proporcji i „równości geometrycznej” która łączy Bogów i ludzi i utrzymuje świat przeciw „akosmii”, przeciw nicości. Inna rzecz, że są także tacy, którzy szukając oparcia chcieliby je znaleźć na zawsze, bez ciągłego szukania. Simone Weil w swym cytacie z Platona („Republika” VII/518) nieco pochopnie stawia równanie między *peragogie*, tj. zwrotem, a nawróceniem, jak gdyby przyjęciem *en bloc* wierzeń. Bernanos zauważył, że wydajemy dyletanckie i płytkie sądy o modlitwie, chociaż nikt

nie odważyłby się w podobny sposób osądzać muzyki Beethovena. Tak samo jesteśmy mało muzykalni lub nawet głusi wobec tego cudu wewnętrznego, jakim jest zwrot samorzutny i chętnie stawiamy równanie w jedną lub drugą stronę: agnostycyzmu lub dogmatyzmu. A przecie ostrzegł nas skromnie lecz ważko socjolog religii Max Weber, że aby mówić o niej, nie musi się być muzykalnym, ale nie można być całkiem niemuzykalnym. W okresie który sfałszował mit nietzscheański, ubierając domniemanych „ludzi wyższych” i führerów w potworne maski kakokratyczne, na to aby ich nie przeoczono, Sperber wsnął w konkretną ilustrację zapowiedzi Nietzschego, że najsilniej poruszają nas ręce niewidzialne i że najcichsze słowa kierują światem.

Książka mimo, że zaledwie ma 180 stron, pisana jest tak „gęsto”, że nie da się łatwo wyczerpać. Nazwałem ją, sam dla siebie, polską. Dzieje się w Polsce, i obok Żydów przedstawia także na drugim planie społeczeństwo polskie. Polacy poszczególni wprowadzeni przez autora, jak hr. Skarbek, dowódca rejonu Armii Krajowej, jak lekarz dr Tarło, jak ciotka Skarbka, która jest przełożoną klasztoru, nawet wygodny Grabski i wreszcie żołnierze z A.K. przedstawieni są z pewną sympatią. A przecież ci ostatni właśnie, według przedstawienia autora, mając dość wojowania razem z Żydami i potem, już, gdy wielu Żydów padło w lesie, pod nieobecność dowódcy Skarbka, żądają zwrotu amunicji i to doprowadza do starcia zbrojnego, przy czym reszta Żydów (prócz trzech wyżej wymienionych) ginie, bo młody rabin nie pozwolił im na zabarykadowanie się z powodu sabatu. Autor nie przedstawia tych żołnierzy tajnej armii ani wrogo, ani złośliwie, nic nie wskazuje na to, aby byli brutalni. Prócz pewnej chłopskiej chytrkości nie ma w ich twarzach nic niedobrego ani nienawistnego. Miękkie usta, miękkie podbródki, zadarte nosy, dziarscy, zuchwali, lekkomyślni, wobec Żydów nie nienawiść żywią, tylko lekceważenie, nieufność, przelotne zdziwienie, albo pogardę. Obok dynastii rabinów, widzimy dynastię szlachecką, która od wieków ochraniała rabinów. Autor wspomina patriotyzm rodzinny tych pionierów wolności narodowej, wspomina wygnanie, Sybir i zaprzysiężenie sprawie niepodległości. Lecz wszyscy oni posiadają przysłowiową lekkomyślność polską do tego stopnia, że unicestwia ona najlepsze zamiary i poczynania. Obraz ten mimo wszystko należy uznać za zbytnio typowy, nawet stereotypowy. Jedynym zupełnie może odpowiedzialnym Polakiem jest dr Tarło, który przed laty asystował przy urodzinach młodego rabina, a teraz leczy go i nie opuszcza aż do śmierci. Autor cytuje rozpalające i fascynujące zdania czy to

z Biblii czy z Talmudu, czy wypowiedzi rabina, które do tego stopnia wyzywają gwałt i przemoc, że można by oczekiwać, że zacytuje także coś z polskiego „testamentu”. Choćby tylko dla kontrastu z rzekomym zacieśnieniem młodszej Polski do granic „etnograficznych”, takie skromne zdanie Norwida, jak „ta piosnka przez uczoność niezupełnie określić się daje”, albo: „ideał sięgnął bruku”, choćby się nawet okazało, że fortepian się roztrzaskał. Widocznie nie mógł dosłyszeć takich cytatów, skoro przyjął dosłownie i od razu, że obie grupy były dla siebie zamknięte.

A przecież autor czuje, choć wypowiada to wstrzeźliwie, że mogło być inaczej, niż to co zauważył dr Rubin i co powtarza Skarbkowi. Oto zasłyszał niewątpliwie autentyczne zadowolenie z racji wyniszczenia Żydów: „Dobrze że pozbędziemy się tego nasienia”. Najdobitniej wyraża się to w kontraście palonego i niszczonego getta, tuż obok, z racji zbliżającej się Wielkanocy (r. 1943), gawiedź warszawska bawi się na karuzelach przy hałaśliwej ogłuszającej muzyce. Generał S.S. dając właśnie rozkaz ostatecznej likwidacji getta, wskazuje na bawiący się tłum ze słowami: „Przecież tamci to ich kumpatrioci we właściwym słowa znaczeniu”. Adiutant dodaje: „To moje zdanie także, ale na pamięć już ich znam, wypróbowaliśmy na wszystkie strony tych szlachetnych Polaków”. „Tak — uspokaja generał — ale tacy smakosze jak my, będziemy wydierać listek po listku z karczocha, zanim dobierzemy się do jądra na samym końcu”. Istnieje ciche świadectwo, że obecni przy tym Polacy, choć nie należeli do żadnej organizacji bojowej, ani nie bawili się na karuzelach, odczuwali tę sprawę inaczej. Poeta Czesław Miłosz wspomina te szepty, westchnienia i myśli, zestawiając ten widok ze stosem na Campo di Fiori, na którym spalono Giordana Bruna.

*Wspomniałem Campo di Fiori
W Warszawie przy karuzeli,
W pogodny wieczór wiosenny,
Przy dźwiękach skocznej muzyki.
Salwy za murem getta
Głuszyła skoczna melodia
I wlatywały pary
Wysoko w pogodne niebo.*

.....

*Morał ktoś wyczyta,
Ze lud warszawski czy rzymski*

*Handluje, bawi się, kocha
Mijając męczeńskie stosy.*

.....

*Ja jednak wtedy myślałem
O samotności ginących.
O tym, że kiedy Giordano
Wstępował na rusztowanie,
Że lud warszawski czy rzymski
Nie znalazł w ludzkim języku
Ani jednego wyrazu,
Aby nim ludzkość pożegnać,
Tę ludzkość, która zostaje.*

Lub w innym wcale upiornym wierszu pt. „Biedny chrześcijanin patrzy na getto”:

Boję się, tak się boję strażnika-kreta

.....

*Cóż powiem mu, ja Żyd Nowego Testamentu,
Czekający od dwóch tysięcy lat na powrót Jezusa?*

Gdyby za tym poematem podobnie jak za książką Sperbera nie zostało zobowiązanie, byłyby tylko świstkami papieru, podobnie jak traktaty pokojowe dla tych, którzy podpisywali je, nie mając zamiaru ich dotrzymać. Lecz poeta, a jeszcze mniej recenzent nie zechce się procesować z generałem S.S., a nie mógłby pomóc zbolełemu i bliskiemu zniweczenia doktorowi Rubinowi żadnym słowem, skoro nawet Skarbek jedynie życie zdołał mu ocalić.

Któż zaprzeczy wszelako, że cichy wyrzut tysięcy szeptów ginących był taki: „czekaliśmy”. Państwo Izraela jak gdyby dało zdecydowaną odpowiedź: „Oczekujmy i żądajmy jedynie od siebie samych”. Trudno przecie uwierzyć, aby Żydzi przez to wyrzekli się potężnego głosu starej misji tak zakorzenionej, a więcej niż narodowej. Sperber wypowiada po raz pierwszy w nowszej żydowskiej literaturze memento dla świata, słowem do człowieka, obrazem artystycznym i przez to twórczym, a nie reportażem ani mową statystyk, która może znużyć i na pewno znużyła, bo nie porusza stępionej wyobraźni. „Te sprawy — mówiąc słowami Szekspira — powinny zatopić scenę łzami, przerażliwą mową rozłupać uszy ogółu, wtrącić w szal winowajców, obudzić wolnych, wstrząsnąć nieświadomymi, zadziwić wszel-

ką zdolność widzenia i słyszenia”. Memento niezapomniane i nie może być zapomniane, lecz dla niektórych może mieć znaczenie tylko negatywne, to jest, że należy opierać się wyłącznie na siłę własnej. A oto dzisiaj ostatnie słowo nawet w sprawie biologicznego utrzymania się, mają niemałe i nawet nie średnie narody, tylko potęgi największe, ciągle wzrastające. Czyżby takie memento miało wyjść na to, że trzeba kurczowo i skwapliwie czepiać się i trzymać się silnych, lub lawirować umiejętnie? Jest jeszcze inne, pozytywne memento, najcichsze i ledwo dosłyszalne. To patos modlitwy mniejszości osamotnionej, opuszczonej przez cały świat i ginącej. Zakryta i zasklepiąca modlitwa wybuchła płomieniem tak potężnym moralnie, iż zdawałoby się, że Bóg tylko z tych płomieni przemówił. W pozorach spokojnego, uregulowanego nabożeństwa w społeczeństwie uporządkowanym, zabezpieczonym, a wchodzącym w skład potężnej organizacji religijnej większości, ten sam ogień jest tak głęboko ukryty, że potrzeba dopiero nadzwyczajnych katastrof, aby ujawnił się tak, jak już się ujawniał wśród szyderstw i bluźnierstw wrogów i wobec bezpośredniej groźby śmierci w obozach koncentracyjnych XX wieku.

Manes Sperber zastrzega się, że jego kompozycja jest zmyślona, poza tym przedstawia swe osobistości raczej jako reprezentantów i jako wcielenia grup i wieków niż jako jednostki, dając w ten sposób w swoim rodzaju to, co Hegel nazwał nieco zagadkowo (a według niektórych bezsensownie) „konkretną ogólnością”. Można sobie wyobrazić także inną opowieść nie tylko zmyśloną, nawet wprost utopijną, a przecież złożoną z tych samych elementów, byle by alternatywa, a w końcu wytyczna była odmienna a wyraźna jak strzała ognista. W opowieści Sperbera widzimy, że obaj rabini, ojciec i syn nie działają identycznie, lecz idą odmiennymi drogami. Wśród powiedzeń młodego rabina uderza jedno, że Bóg sam cierpi najbardziej i że pradziad młodego rabina na łożu śmierci wyznał: „Wybrałem udział najłatwiejszy, bo ludzie zawsze pragną, aby ich pocieszać. Ale czy chociaż na chwilkę jedną przynajmniej uradowałem Przedwiecznego?”

W okolicy w której zrodził się chasydyzm, znana jest także taka rada rabinów chasydzkich, że należy czynnie pomagać Bogu, zarówno modlitwą, ofiarą, jak odwagą do końca. Hegel w polemice z kategorycznym imperatywem Kanta: *du sollst*, wyraził się, że Dobro nie jest tak bezsilne, że tylko *powinno* być, bo przecież jest. Kto zastanowił się nad hasłem Gandhiego „cywilne nieposłuszeństwo”, nad jego aktywną, nieugiętą akcją duchową przeciw gwałtowi bez użycia gwałtu, zrozumie o co chodzi. Widziałem na Węgrzech w miasteczku Vác polską szkołę

i internat, który zgromadził przeszło 90 żydowskich dzieci zamaskowanych „aryjsko”, aż do imion własnych, a tylko kierownik szkoły, nauczyciel z zawodu, a polski oficer rezerwy, był chrześcijaninem, a dodany mu dla niepoznaki niby jako katecheta, węgierski ksiądz Pijar, mówiący po polsku, przychodził czasami uczyć dzieci węgierskiego. Było tam także kilkoro dzieci całkiem małych, które po zabiciu rodzin w Polsce wiedzione instynktem ściganej zwierzyny, uciekły przed siebie, aby uciekać, i prowadzone jedynie przez nieco starsze dzieci, po wielu perypetiach przez lasy, przez Karpaty dotarły na Węgry. Powiadam: „instynktem ściganej zwierzyny”, bo nie tylko niedźwiedzie i wilki, także jelenie i sarny, którym Bóg dał dążenie wolności, nie zgłoszą się do biura nadleśnictwa, które organizuje polowanie z nagonką. Obecność tej garstki dzieci, ich wymowa niema koncentrowała się w westchnieniu: gdyby ktoś był rozpałił ogień cywilnego nieposłuszeństwa wobec gwałtu wśród tych mas, co zgłaszały się do punktów koncentracyjnych i tam czekały miesiącami, nawet latami na koniec. Może naród pokoju czekał na iskłę. Gandhi, jak wyczytałem w pewnej relacji z interview, doradzał Polakom aby *nie* porzucali oporu z bronią w rękę do ostatka, skoro sami nie widzą możliwości duchowej akcji bez gwałtu, gdyż nawet wojna jest lepsza niż uległość gwałtowi, posłuszeństwo wobec gwałtu. A pewnemu Szwajcarowi, który podkreślał, że jednym z pierwszych paragrafów konstytucji szwajcarskiej jest neutralność, zatem pragnienie pokoju za wszelką cenę i niedopuszczalność aliansów z nikim, niezbrojenie się jak tylko dla obrony granic ojczystych, odpowiedział utopijnie, że dla uratowania prawdziwej neutralności, Szwajcarzy powinni w obronie swych granic stanąć wszyscy masowo wraz z kobietami i dziećmi na granicach Szwajcarii dla powstrzymania najazdu bez gwałtu. To byłyby Termpile szwajcarskie! Bo już handel z napastnikiem, dostarczanie mu żywności dla wojny, nie mówiąc o fabrykowaniu amunicji, jest nie tylko paktowaniem, jest aktywnym współdziałaniem z gwałtem. Jakichże by wojsk potrzeba, by gnać po lasach i po górach, za milionami tych, co w wielkiej masie odważyliby się na nieposłuszeństwo gwałtowi, tak jak te dzieci z Vác, na opór gwałtowi, skoro i tak miały zginąć niechybnie. Na aktywny pacyfizm, skoro pasywny pochłonął więcej ofiar niż wiele, wiele bitew. Ale to byłyby już inne utopijne dzieje i inna pieśń, której na pewno nie słuchałaby Europa wciśnięta między Scyllę przemocy a Charybdę niemocy.

Książka Sperbera jest w końcu wielką zapowiedzią dla literatury żydowskiej, dla tych, co nie odwracać się będą ani zapominąć ani dostosowywać, lecz którzy pamiętać o tym co się sta-

ło, doprowadzą do tak niebywałego zgęszczenia i napięcia, że będą pragnąć powetować to, co zagięło. Przez odnowienie takie, słowo wzmoże się do niebywałego biblijnego patosu. Prawdopodobnie nie stanie się to w Europie, może nawet dlatego tylko nie stanie się, że Żydzi opuszczą Europę. Jakże paradoksalne jest, że młody rabin, przedstawiciel grupy najbardziej ortodoksyjnej, wypowiada w książce Sperbera posłanie najbardziej uniwersalne, że Żydem staje się ten, kto dosłyszysz słowa Boga, kto chce je słyszeć i słucha ich.

Jakiż akompaniament może dać z siebie przygodny recenzent? Cóż więcej niż wiatr, któremu w Tybecie ofiarują książki, aby sobie przewracał ich kartki tędy i owędy. Zamruczy, przycichnie nad stroną, przewróci kartki do końca i potem znów wstecz, potem znów od początku do końca, to cierpliwie, to niecierpliwie, to westchnie nad stronicą raz głośniejsz, raz ciszej. W końcu nawet tytuł książki odwraca mu się tędy i owędy, wbrew wyraźnemu szykowi słów. Czymże jest ta książka? Łza i ocean. Czyż łą, jakiż ocean? Łza autora i czytelnika nad oceanem mąk i strat? Każdego z nas bezradnych ludzi łą? Czy łą jest może sam młody rabin, gdy umiera w klasztorze? „To co w najmniejszym jest kryształ, to i we wszechświecie”, powiada hinduski tekst. Łza Przedwiecznego? Zastąpi zapadły ocean, tryśnie z niej odnowiony.

Grenoble, 1952

Drukowane w „Kulturze”, nr 1/63 1953.

OFIARA*

Stefanii Zahorskiej

„Otom Febowa Sybilla mówiąca rzeczy niezbite”.

Książka Stefanii Zahorskiej przypomina ten starożytny napis z Troady. Lecz nie wieszczyci co będzie, tylko w trosce ogłasza to co jest.

Zdarza się czasem na Zachodzie, że gdy ukaże się książka, przypominająca dzieje zagłady Żydów i tego co niedawno działo się w Europie, w szczególności w Polsce, ludzie którzy już odetchnęli, czy to rojąc, że pozbyli się brzemienia, czy tacy co tkwiąc jedynie w chwili obecnej ufają, że zmiana sytuacji politycznej naprawi to co było, bo już przeszło, pytają przykro zdziwieni i ze ściśniętym sercem, a czasem nawet bez tego: Czy *to* istnieje jeszcze? Czyż nie należy wreszcie, nie tylko dla spokoju, także dla dobra wszystkich, szczególnie przyszłych pokoleń zapomnieć? Niech Letha to zatopi i uniesie! Niech spławi do Hadesu, tam gdzie miejsce dla potępieńców i dla potępieńczych wspomnień. Bo tam należą, a nie do ludzkiego świata, który chce żyć. Któż ma jeszcze ochotę pisać o tym, a któż zdrowy zechce czytać? Przecież sumienia winnych ani obojętnych już nikt teraz nie zbudzi, a jeśliby zbudził nawet, takich strat nikt nigdy nie powetuje. Niech woda to zabierze.

Tacy i podobni ludzie zachowują się czasem, jak rekonwa-

* Londyn 1955, wydał Jan Nowacki.

lescenci niebardzo ufni uważając, że proponują im, by wrócili do choroby, albo jak zdrowi, których zachęca się, aby chorowali na ochotnika. Propaganda zaś, która sumarycznie krzyczała tylko o milionach strat i śmierci — ale nie o ludziach i jacy byli — stawiała się mimowoli trickiem niszczycieli, jakby na to, by ludzkość z oszołomienia zrzekła się wyobraźni. W ten sposób zdążyła stępić i odstraszyć wielu ludzi od pamiętania i wspomniania.

Lecz na to mamy odpowiedź w książce Stefanii Zahorskiej. To nie był przypadek, to nie była tylko wojna i Niemcy Hitlera. To musiało być możliwe, skoro się stało. To *jest*. — Tak właśnie mówił sobie bohater nowej ofiary, nowy a stary Abraham, mały gospodarz żydowski i piekarz z Podkarpacia, ojciec dwunastoletniego Izaaka. Choć tak indywidualnie i plastycznie narysowany, a przez to rzeczywisty, autorka identyfikuje go z patriarchą Abrahamem sprzed wieków. Dlatego gdy brzemiona wszystkich wyniszczeń, krzywd, poniżeń i obelg wiekowych, których obecność już sam zaczynał uważać za przesadzoną, wskrzesły w nowym przeraźliwym wybuchu, bo świat stał się pustynią i wszystkie drzwi dlań się zatrzasnęły, miał prawo powiedzieć: „to jest”. Wskrzesła także obecność ciągłego tułactwa, nieustannego exodusu, bo tylko to jedno jest pewne i trwałe. To jest. Toteż gdy na nowo weszły fale zagłady i tępienia, z tym, że tym razem władała nimi świadoma wola najsystematyczniejszego na świecie narodu, gdy drugą falą bezradność i obojętność, a nawet tępota uderzyły z tych zakątków, gdzie Żydzi jeszcze mogli spodziewać się schronienia, Abraham, dziecię kapłańskiego narodu, w karze za kapłaństwo skazanego na los pariasów, w codziennych rozmowach z Bogiem gorzko winił Boga: że nie dotrzymuje przyrzeczeń opieki, że czyni to samo za co potępia ludzi i za co ludzie karzą ludzi. A jego mały syn, nowy Izaak, nie oczekiwał już pomocy od Boga, przeto nie znalazł już w sobie mowy i słowa do Boga, tylko nieustanny krzyk, co brzmiał jak wycie szakala na pustyni.

Dzieje narodu wybranego są tak związane z dziejami rodzin, że wini się w takich chwilach Boga, jakby ojca lub przodka plemienia, że nie dość ostrzegał lub źle ostrzegał, że nie czuwał nad swoimi, a w chwili grozy milczał zawzięcie. I cóż im pozostało? Dobrzy ludzie. Ale i ci nie wyszukali ich, nie czekali na nich, tylko Bóg przez Anioła wskazał nowemu Abrahamowi tułającemu się po nocy, dokąd ma się schronić. I gdy taki „przypadek” uratował tymczasowo Abrahama z Izaakiem — który nadal krzyczał ciągle, ściągając na dom dobrych ludzi ciągle niebezpieczeństwo ze strony prześladowców, Abraham już i tego

nie mógł uważać za dobrodziejstwo, bo w sumieniu swym nie mógł pogodzić się z tym, aby zło przyszło przez niego:

— „Nie pójdę już więcej, gdzie są dobrzy ludzie”.

A może Żydzi czuwali za mało? Wprost przeciwnie. Pamięć tysiącletnich prześladowań i wciąż nowej tułaczki u tych „krajowych cudzoziemców” (jak wyraził się dr Judym Żeromskiego) trwała nadmiernie, niezrozumiale dla innych. Chana, żona Abrahama, dzielna wiejska gospodyni, nawet nieco schłopiała „poganka” była taką samą żydowską matką jak inne w ciągu wieków. Bała się wszystkiego, przewidywała wszystko, zapobiegała nieustannie i przeczornie wszystkim, tylko tego jednego, tej jednej kardynalnej sytuacji Żydów nie mogła przewidzieć ani jej zapobiec.

Pozwolę sobie tutaj na jedno wspomnienie sprzed lat mniej więcej dwudziestu pięciu, w każdym razie na kilka lat przed objęciem władzy przez Hitlera. Zajeżdżałem wówczas we Lwowie do tradycyjnego hoteliku, gdzie już przedtem, może przed czterdziestu laty, zajeżdżał mój ojciec. Co rana młodziutki kelner, może osiemnastoletni, imieniem Mendel przynosił mi śniadanie do pokoju. Był wesoły i rozmowny. Pewnego dnia przyniósł śniadanie z miną zatroskaną. Był uderzająco smutny i przygnębiony. „Co Mendlowi dziś się stało?” — zapytałem. Z początku ociągał się, ale w końcu wypalił: „Nie można już wytrzymać z nimi! U nas, w rodzinie i tam, na naszej uliczce w Zamarstynowie, starzy ludzie wyprawiają coś takiego, że wszystkiego się odcieciewa. Mówią, lamentują wciąż, że idzie coś przeciw Żydom, że w Niemczech jest jakiś Hitler, że strach. Jestem młody, uciekłbym od nich na koniec świata, ale jak?” Pamiętam dobrze moje wrażenie, toteż tego samego dnia na podwieczorku matematycznym u mych przyjaciół, państwa Blumenfeldów, gdzie po dyskusjach matematyków odbywały się także inne dialogi, zacytowałem relację Mendla i to przyznam z troską. Obecni lubili mnie, cenili mnie także, ale tego im było za wiele. Pamiętam jak mój przyjaciel Blumenfeld, z którym łączyły mnie jeszcze inne sprawy, perswadował mi przyjacielsko: „Ależ, panie Stachu, pan z predylekcją słuca wszystkich pastuchów i chałciarzy, a potem „nabija” się pan nie tylko z Russella i z Freuda, lecz czasem z samej nauki. Czyż nie widzi pan, że tamto przeciw Żydom już dawno wygasło zupełnie”. Te słowa pamiętam szczególnie dokładnie: „już dawno wygasło zupełnie”. Osaczony rozmaicie ze wszystkich stron, broniłem się jak mogłem, że czytam książki równie uważnie, jak słucał tamtych pastuchów i chałciarzy, przeto gdy i tamci zaczną fałszować rzeczywistość lub ślizgać się po niej obojętnie, i z nich będę „się nabijać”, cho-

ciaż co prawda należy się im pobłażliwość. Koniec końców przyjaciele byli także wobec mnie pobłażliwi, bo zyskałem pewien patent na paradoksy w ich oczach zabawne więc nieszkodliwe.

A teraz? Może ci, którzy sami dość nacierpieli się i nie chcą już więcej się męczyć, odpowiedzą: „Nie byliśmy przecie obojętni, ale czyż można dać i zrobić więcej?” A gdyby im odpowiedzieć, że nigdy nie można robić zbyt wiele ludzkiego, odparliby może: „Ale po cóż tym zatruwać innych, tych którzy nie mieli tych przeklętych doświadczeń, co my? W jakim celu naprawdę”.

I właśnie w tym rzecz, że książka Zahorskiej jest jak zew Sybilli. Nie jest żadnym wspomnianiem i tym różni się kardynalnie od takich czy innych uczciwych i cennych zresztą wspomnień. Ogarnia bowiem całość i to taką, która nie przemija. Nie wspomina prawie Niemców, mówi o nich jak o sile ciemnej, która zawsze jest. Nie ukazuje też obrazów Niemców, co najwyżej błysk butów młodego człowieka w kooperatywie przeraża Abrahama, widocznie przypominając mu buty żołnierskie, a ślad auta na gościńcu przypomina mu, że to są ślady współczesnego diabła, jak dawniej były ślady kopyt. Nad każdą stroną, nad każdą linią tej autorki tak świadomej, jest mowa o tym co jest. Utrwała doświadczenie swoje i nasze, podobnie jak starożytne mity utrwały okropne przeżycia młodego człowieczeństwa. Jak mit o Atreusie, co podał na ucztę Thyestesowi jego własne dzieci jako potrawę. Jak dzieje Atrydów lub choćby opowiadanie o jednookim, dufnym tylko w siłę, ludożercy Cyklopie. To ostrzeżenie, to pomnik grozy wciąż obecnej i trwałej, który staje na straży człowieczeństwa. I taka jest przyszłość dla twórczości czepiącej z *tych* okropnych doświadczeń. Nie dla wspomniania tylko, nie dla zatruwania, ni dla nudzenia sumienia. Bo „mit” choć nieprawdopodobny wydaje się, a przecie jest prawdą w każdym calu. Mit można objaśniać na sto sposobów, wielokrotnie i nawet ciągle inaczej, a na pierwszy rzut oka przecie odsłania od razu swe znaczenie. To skondensowany obraz doświadczeń i nauk z doświadczenia. Rośnie organicznie jak kwiat, albo ciśnię się do gardła jak nagły krzyk, ale w retorcji co chce produkować fałszywe mity-niemity wypitrasić się nie da. Ten nasz mit chce czuć, aby nie było według słów Mickiewicza: „Dobry zapłakał lecz odwracał oczy”. Oprócz tych co odwracali oczy byli i są tacy, co skłonni głośno jak najgłośniej oskarżać i obwiniać wszystkich, tylko nie siebie.

Nie utracić raz zdobytej, a tak drogo okupionej wiedzy o tym co wciąż grozi, i czuć — oto zadanie „mitu”.

Bo jeszcze raz, czy ci co obojętni, czy tylko ci „co mają

coś lepszego do roboty” mogą odpowiedzieć podobnie jak niegdyś ludzie homeryccy: „Nie my winni, Dzeus winien, bo uśpił obawy, a tamtych opętał szałem. Ananke winna, procesy dziejowe, konieczność historyczna, to nie my”. Surowy „mit” Zahorskiej nie oskarża właściwie, tylko stwierdza. W takim przedsięwzięciu, choć nikt nie zaprzeczy, że książka jest napisana świetnie i nawet ponad pochwałę, forma poetycka jest czymś drugorzędnym, bo rozumie się samo przez się, że bez umiejętności i bez takiej pewności jaką wykazała Zahorska, nie ma po co porywać się na dzieło tak śmiałe. Książka pozostanie jako pomnik samowiedzy i jako wychowawca czujności.

Ale zapyta ktoś: „Czy pozostawi także ton krzepiący? Czy da jakiś błysk nadziei? To chyba wątpliwe” I na to należy odpowiedzieć, że z dawien dawna zgony herosów, a także rodów i plemion, tym co przeżyli pozostawiały przede wszystkim wstrząs. Przeto pytać o nadzieję wypada wstydliwie i cicho, jak właśnie czyni autorka. Korzenie nadziei, to znaczy korzenie ofiary ukryte głęboko. A przecież jakieś mocne afirmacje znajduje się w pytaniu nowego Abrahama: „Dlaczego ukrywa mnie ten Sobol, który nie tylko naraża siebie i rodzinę, ale także swą podziemną robotę polityczną, której dom jest tajnym centrum”. Jeszcze więcej afirmacji znajdujemy w śmiechu jego córki Klary, która, jak wspomina Abraham, od lat najmłodszych stanęła ponad „normalnym” podziałem świata na Żydów i nie-Żydów. Wymęczona przez prześladowców uciekła dopiero co z kacetu i zjawiła się niespodzianie w samotnym domku górskim u ojca, a już śmiech jej rozpraszał obawy. Bo według wyrażenia jej ojca, przy jej zjawieniu niebezpieczeństwa oddalały się i jak gdyby uciekały w panice. Abraham obawiał się, że jej śmiech urwie się nagle. Ale domyślały się intencji autorki, że taki śmiech przemoże i przemagać będzie, dopóki się go rozumie. Co więcej, sama książka jest z tych, które budzą i wzywają do przyrzeczeń mocnych. A nie ma chyba śmielszego piastuna czynów dobrych a śmiałych, jak czysty śmiech i uśmiech. W naszych górach wierzą, że ufny uśmiech świętych Rachmanów, patronów naszego bytowania, ośmiela i zapala we wszelkim stworzeniu to, co najlepsze.

Książka kończy się prawie skąpo w swej przejmującej wymowie. Klara starała się ratować na rękach dwunastoletniego Izaaka. Ścigana przez prześladowców ginie. Izaak jest uratowany, ale zmiądzony Abraham chce ofiarować syna jak przed wiekami, jak gdyby płacać ofiarą za ofiarę. Najbardziej obawia się spotkania z ojcem Klary, starym Sobolem, lecz Sobol, pozornie fatalistycznie, w istocie z wiarą tłumaczy, że Klara zawsze wiedziała co robi, i że to, co się stało, oszczędziło jej cierpienia i męczar-

ni. Ożywia się wreszcie, jakby tryumfując cicho: „Podczas rewizji przecie nie znaleźli stacji radiowej, bo dobrze ją ukryliśmy”.

Abraham buntował się dotąd przeciw Bogu mówiąc sobie: „Nie pójdę już gdzie dobrzy ludzie, bo tylko ich narażam”. Teraz znajduje lub co najmniej szuka Boga takim jakim jest. Ofiara Klary i Sobola otworzy mu oczy. Znalazł się niedaleko cichego ostrzeżenia: „Nie nazywaj mnie dobrym — człowiecze — tylko Bóg jest dobry”. A nie tak dawno chasydzcy mistrzowie uczyli, że człowiek o tyle jest dobry, o ile nie gorszy się, o ile nie obraża się na Boga, tylko pomaga Mu ze wszystkich sił. Pomaga — dodajmy — ratować przede wszystkim słabych, uciśnionych, przesładowanych, ci zawsze się znajdują. Cervantes przedstawia takie aspiracje ludzkie niby to ze strony śmiesznej, ale raczej z gorzkiej: Cóż to za świat, w którym tylko rycerze z La Mancy są bezosobiści i szlachetni, a tylko Sanczo-Pansowie są wierni. Ale w tej sprawie ludzkie aspekty czy to tragiczne czy komiczne są niewspółmierne z wezwaniem szeptanym.

Dzeus władający piorunem usprawiedliwia się przed zarzutami ludzi mówiąc: „Nie my winni, nie my Niebianie, tylko ludzie sami, przecież ostrzegaliśmy ich nieraz”. I to była odpowiedź, która przekonywała ludzi homeryckich. Ale coś słyszy Abraham, on „głowa starsza” od tych wszystkich, które go otaczają. Czegoż chce Bóg? Bóg Abrahama i Izaaka, Bóg ukryty, nie usprawiedliwia się i nie potrzebuje usprawiedliwienia. Milczy. Tylko wskazuje w sumieniu: „Posłałem ci anioła, posłałem ci oczy śmiejące i ręce mężne, niezawodne. Ty uważałeś że w rachunku należy ci się coś. Oto otwieram ci oczy ponad rachunek”. I to wydaje mi się wydzwiękiem „Ofiary”.

Z listów i z rozmów pełnych uznania dochodzą mnie nieśmiałe zastrzeżenia, że filozofia „Ofiary” nie jest jasna, to znów, że ostatnie stronicie „Ofiary” są „mistyczne”. Nie jestem tego zdania. Przecie, choć na razie moje własne rozumienie wydaje mi się przekonywujące, możliwe, że w książce jest jeszcze coś takiego, czego nie wyłowilem, a co można dostrzec jeszcze w miarę większego wysiłku. A ta książka równocześnie tak przystępna i tak zwięzła, zasługuje na jak największy wysiłek czytelnika.

Pisane w La Combe w październiku 1955,

Drukowane w „Kulturze”, nr 12/98, w r. 1955.

POETA SREBRNYCH KWIATÓW

Lat temu dwadzieścia z górą poznałem Nuchima Bomsego we Lwowie. Nasza znajomość miała tło osobliwe. Właśnie wystawiano w miejskim muzeum przemysłowym na wystawie specjalnie zainscenizowanej eksponaty artystycznego przemysłu żydowskiego z miasteczka Sasowa. Równocześnie prawie w dzienniku sjonistycznym pod redakcją dra Henryka Heszelsa „Chwila” drukowano dzień w dzień interesujące, nawet poetyczne artykuły dra Piotra Kontnego pt. „Srebrne Kwiaty”. Właśnie dr Kontny odkrył publiczności lwowskiej skarby wytwórczości Sasowa i on to, nie kto inny, przywiózł eksponaty do Lwowa. Były to przeważnie tzw. atury, kwiaty tkane srebrnymi nitkami dla dekoracji żydowskich taśesów modlitewnych. O Sasowie mało kto wiedział we Lwowie, słyhać było tylko, że jest tam jakaś fabryka bibułek, o żadnych aturach dotąd nigdy się nie słyzało, mało kto wiedział, że żył tam kiedyś prorok miłości rabin Moj-sze Leib z Sasowa (umarł w r. 1807), a nikt dotąd nie słyzał c tym nowym a żywym srebrnym kwiecie jakim był Nuchim Bomse i jego poezje. Wymieniona wystawa wywoływała uczucia sprze-czne czy raczej mieszane, zamierzone zresztą przez dra Kontnego dla uwydatnienia kontrastu. Z jednej strony podziw dla artyzmu, bo któż przypuszczał, że jacyś biedacy żydowscy tym się zajmują, a z drugiej strony współczucie dla samych tych biedaków i dla ich doli na granicy nędzy. Warsztat tkacki na którym wyrabia-no tak piękne atury przypominał według drastycznego wyraże-nia dra Kontnego jakąś „szubienicę dla kotów”. Słyhać było da-lej, że najwięksi „kapitaliści” Sasowa tzn. przedsiębiorcy tkalni, mają co najwyżej dwieście do trzystu złotych kapitału zakłado-wego i że w rezultacie płaca robotników pracujących przy ta-

kich warsztatach jak ten, który oglądaliśmy, wynosi osiem złotych tygodniowo, przy czym dzień roboczy wynosił dwanaście godzin dziennie. Ten sam dr Kontny, którego przyjaciele, mimo że oceniali jego intencje, nazywali czasem opętańcem, a przeciwnicy o wiele surowiej, wraz z eksponatami przywiózł i posłał do mnie Nuchima Bomsego na to, aby mu wyszukać jakąś posesję we Lwowie. Ostatecznie była to stolica i można było spodziewać się, że najmniejsza posiadka robotnicza będzie korzystniejsza niż siedzenie przy szubienicy na koty. Zanim zobaczyłem Bomsego, słysząc wielkie pochwały, że to utalentowany poeta, obawiałem się odrobinę czy nie poznam kogoś, kto już się zapisał ostatniej modzie poetyckiej, jak to bywa w młodości u poetów nawet bardzo utalentowanych.

Wrażenie pierwsze było nieoczekiwane, jak najlepsze. Przyszędł do mnie młodzieniec blondyn, rzekłbym o typie nordyckim, z oczyma wstydlivej dziewczyny, niezwykle nieśmiały i cichy. Mówił po polsku nieśmiało, ale dobrze, co mnie także trochę zdziwiło, bo nie ukończył żadnych szkół polskich, a okolica miasteczka Sasowa, jeśli chodzi o ludność wiejską, była ukraińska. Największa trudność była w tym jak dobrać się do jego poematów, bo chociaż jeszcze w gimnazjum moi przyjaciele żydowscy czytali mi obficie na głos Rosenfelda, a także opowiadacza Szolem Alejchem, nie znałem liter hebrajskich. Zatem Bomse na moją prośbę przepisywał słówka, jak gdyby preparacje do Pindara lub Horacego, potem on mi czytał na głos i wreszcie ja sam jako tako przygotowany czytałem na głos. Byłem zdziwiony i bez żadnej przesady oczarowany. Te poezje miały jakąś prostotę starożytnej liryki i dźwięk pieśni. Poza tym były żywym głosem miasteczka i kraju, pól i lasów, które otaczały miasteczko. Nad wszystkim górowała postać Matki już nieżyjącej, która do starości pracowała przy takim właśnie warsztacie tkackim. Byłem wprawdzie osłuchany z językiem żydowskim, ale nie spodziewałem się, nawet po Rosenfeldzie, że można z niego wydobyc takie tony. Przecież nazywano ten język żargonem, a nawet syjoniści, jak wiem to z wielu rozmów, mieli doń uprzedzenia jeśli nie gorzej. W tych wierszach było całe dzieciństwo Bomsego, jego miłość do przyrody i do ludzi i jego osierocenie. Nie zapomnę nigdy refrenu z wiersza „Pust ist di Welt”, albo z drugiej strony życzliwe piosenkowe tak artystyczne wrażenia z tańca chłopskiego z refrenem: *hej, Marusia, Marusienka* i dalej zdumienie dziecka wobec obcego kultu, wrażenia z dziedziczenia kościelnego, oglądanego z uliczki przez sztachety. Wszędzie przebijają się miłość do zwierząt, szczególnie do koni, a kto się trochę tym zajął, dostrzegał wszędzie żyjącą w ludzie żydowskim

Sasowa tradycję rabina Mojsze Leib, przyjaciela ludzi i wszystkiego co żyje. Jakżeż to objaśnić w świecie patentów, doktoratów i akademij, że w ludzkiej wielkiej tradycji i głębokiej kulturze docierała może na co dzień, a co najmniej na sabat do najbardziej biednych!

Po niedługim pobycie we Lwowie, gdzie zaznajomił się Bomse z wszystkimi naszymi znajomymi i przyjaciółmi, dotarł do Warszawy, gdzie dzięki poparciu dra Bena Liebermana otrzymał posadę w biurze, którego dobrze pomyślana inicjatywa zdążyła w kierunku, aby przez eksport artystycznie tkanych dekoracji z Sasowa, szczególnie do Francji, pomóc wytwórczości miejscowej przez uzyskanie lepszych cen. Bomse był nieśmiały i pozostał nieśmiały, a przecie w Warszawie poeci polscy przyjęli go życzliwie. Pamiętam nawet szczególnie miły artykuł o Bomsem pióra Kazimierza Wierzyńskiego.

Przyjaźń nasza rozwinęła się i umocniła odtąd na całe życie. Ja zaznajomiłem Bomsego z moją rodziną a także z moimi przyjaciółmi, zarówno Polakami jakoteż Szwajcami i Francuzami, którzy przyjeżdżali do nas w gościnę. On ze swej strony zaznajamiał mnie z poetami i literatami, którzy pisali po żydowsku.

Niezapomniane dla mnie, a jak ciągle mi podkreślał, pamiętne dla niego były wywczasy u nas na wsi w Karpatach wschodnich w Słobodzie Rangurskiej i w Bystrecu pod Czarnohorą. Zawsze nieśmiały, zawsze wstydlivy i małowówny Bomse zyskał sobie sympatię całej naszej rodziny, na ogół bardzo przywiązanej do katolicyzmu, choć pozbawionej wszelkiego nawet śladu niechęci do Żydów. Nie tylko starzy moi rodzice, każde na swój sposób, cieszyli się Bomsem, ale także cieszyło się nim każde dziecko i służba. Niemniej moi przyjaciele, a byli wśród nich znany publicysta, były wojewoda lwowski, Piotr Dunin-Borkowski, Jerzy Stempowski, Hans Zbinden, Szwajcar, obecnie prezes towarzystwa literatów w Szwajcarii, Christian Sénéchal, autor znanej książki o literaturze francuskiej, żeby wymienić tylko tych, którzy z miejsca mi się nasuwają. A każdy z nich bez wyjątku został wtajemniczony w czar poezji Bomsego. Z czasem wpływ Bomsego, cichy jak zawsze, nienarzucający się, docierał i utrwalał się. Zartowaliśmy później ze znaną żurnalistką warszawską, panią Rachelą Auerbach, że Bomse „asymilował się” do Polaków w ten sposób, że ponauczał moje dzieci żydowskiego. I w rzeczywistości nauczył obu moich synów liter żydowskich, tak że jako tako mogli się przedzierać co najmniej przez teksty gazet. Wędrowaliśmy razem po Czarnohorach wśród wichrów, wśród zawiei śnieżnych, w samym środku lata. Siadywaliśmy przy trza-

skającym ognisku w kolibach, a pasterze huculscy starzy i młodzi, słysząc że to mój przyjaciel witali go serdecznie i jak zwykle przesadnie traktowali czym mogli, aby „panicz” broń Boże nie zgłodniał. Zadymieni i równocześnie przewiani wichrami wtracaliśmy do domu drewnianego pod szczytami i tam po nocach czytaliśmy. Czytaliśmy najnowsze wiersze Bomsego i moje opowiadania o pasterzach i o chasydach. Czytaliśmy co można było z wszystkich literatur świata, nawet z indyjskich, a on chociaż zdawałoby się z natury bierny i niezaborczy, co usłyszał chłonął na zawsze. W tym człowieku głęboko przygotowanym przez kulturę sasowską, który chociaż nie miał szkół, pochłaniał wszystko rzetelnie, dosłownie, raz na zawsze, nie było ani cienia zblazowania ani nudy, tego przekleństwa wielu literatów.

Z kolei Bomse zapoznał mnie w Warszawie ze sferami literatów żydowskich. Przez niego poznałem Icka Mangera, ognistego poetę, który nam całymi wieczorami czytał i objaśniał swoje poematy, błyskające, przesywające, wstrząsające. Przez niego poznałem panią Auerbach, której łagodny czar i lojalność pozostaną mi zawsze w pamięci. Z kolei poznałem przez niego prof. Szneciersona, który tak życzliwie nasycił mą ciekawość dla legend żydowskich. Wreszcie zaprowadził nas Bomse do teatru żydowskiego, w którym dawano właśnie bajkę sceniczną Goldfadena w cudownej i błyskotliwej przeróbce I. Mangera pt. „Babe Jachne”. Teatr był oszałamiający. Odnieśliśmy wrażenie, że ci młodzi ludzie, reżyserzy i aktorzy, mogliby zdobyć świat.

Dodam jeszcze, że umieściłem w miesięczniku literackim „Droga”, który wychodził w Warszawie, polski wybór przekładów z Bomsego. Chociaż przekład z żydowskiego na polski nastroczał niemałe trudności, wielu czytelników zareagowało bardzo życzliwie, szczególnie podobał się wiersz „Chawer Pinie”, był to jakby refleks komunistycznych uniesień czy raczej marzeń z wczesnej młodości Bomsego. A było to dość paradoksalne, bo „Droga” wcale nie miała sympatyj komunistycznych, wprost przeciwnie. Ale tak wielka była zarówno prostota jak i siła słów Bomsego i przede wszystkim element ludzki, że docierał nawet przez szatę polską do czytelników, którym obca lub niemiła mogła być sama treść bez takiego wyrazu.

Przyszła wojna, a z nią okupacja wschodnich terenów Rzeczypospolitej. Byliśmy rozdzieleni brakiem komunikacji, może także powszechnym przerażeniem tego wszystkiego co się stało w tak krótkim czasie, a także jak najgorszymi przeczuciami. Przecie w owym czasie otrzymałem list od Bomsego, który był jak gdyby rozpaczliwym krzykiem przez przestrzeń. Pamiętam jedno zdanie: „Chce mi się płakać i płacę, gdy myślę o mojej Mat-

ce, o moim losie i o was także”. Od rzeczywistości sowieckiej Bomse niczego nie oczekiwał, chociaż był niegdyś, jeszcze w miasteczku, zapalonym czytelnikiem książki Bucharina o materializmie dziejowym, rozczarował się już dawno, prawdopodobnie bez niczyjego wpływu, a jedynie dzięki niezachwianej uczciwości. Bo w tym człowieku tak cichym, tak skromnym, o dziewczęcych oczach był purytański hart, biblijny niemal, i zapamiętały protest przeciw wszelkiemu gwałtowi, a jeszcze bardziej przeciw maksymie, aby jakikolwiek cel choćby najwyższy mógł uświęcić środki brutalne, okrutne i kłamliwe. Był on i w tym, jak mi się zdaje, godnym potomkiem duchowym rabina Mojsze Leiba z Sasowa i godnym przedstawicielem swego narodu, narodu pokoju. — Znikliśmy sobie potem z oczu na kilka lat. My uciekliśmy na Węgry, a on w ostatniej chwili przed najazdem niemieckim uciekł w mundurze rosyjskiego żołnierza na wschód, przed siebie. Jak mi opowiadał, ryzykował życie, bo chciano go zastrzelić jako szpiega niemieckiego, a oficer sowiecki Żyd, z którym mógł się dogadać i przed którym się wylegitymował, ocalił mu życie. Resztę wspomnień z Rosji znam tylko z jego opowiadań. W tak ciężkiej chwili jego zgonu nie chcę rozdmuchiwać niczego, bo i tak już jest dla nas, to jest dla Bomsego i jego przyjaciół za dużo nienawiści w powietrzu. — To w każdym razie chyba powinienem powtórzyć, co mi powiedział Bomse, kiedy spotkaliśmy się w roku 1947 we Francji „Pobyt w Rosji zniszczył mnie i moją poezję”. A przecież czuwała nad nim postać Matki, i te nieliczne wiersze powstałe w Rosji tchną tą opieką. W Paryżu miał nową okazję dla swej chłonności. Zwiedzał muzea, przychodził powoli do sił. Odwiedził nas w Alpach francuskich na kilka dni; tu znów chodziliśmy, choć nie tak żwawo, po górach, bo Bomse skarżył się na serce, a ja starym zwyczajem żartowałem, że na nas nie ma śmierci, starałem się mu wybić z głowy myśl o chorobie. Znów czytaliśmy sobie wzajemnie wieczorami, a dodatkowo jeszcze tęskniliśmy na głos do kraju, i do miasteczek i do pól i do gór. Ale tęsknota nasza podmianowana pewnością nazbyt rzeczywistą, że tam już nikogo nie ma, zawaśała w powietrzu. Pod wpływem przeżyć w Rosji, czując się ciągle zagrożonym, nie mogąc spać spokojnie, a zachęcany przez krewnych zza Oceanu wyjechał do Ameryki. Pisywał listy nieczęste, jak zazwyczaj, ale pełne tęsknoty. „Moi Kochani, Szanowni, Drodzy, jak bardzo chciałbym być z wami!” Po całym New Yorku łąził raz za jednym koniem, którego dostrzegł w jakimś zaprzęgu, marzył by się położyć na trawie, jeździł nad morze w upalne lato, a tam na brzegu morskim nie było kącika wolnego, w którym by można odpocząć od hałasu i od natłoku. Wciąż obie-

cywał, że po uregulowaniu swych dokumentów pobytu przyjedzie do nas do Francji. I tak samo jeszcze w liście świątecznym sprzed miesiąca. Starałem się go znęcić, że będzie miał u nas swój ką, że będziemy czytać, chodzić do muzeum i dreptać po lasach jak przed laty. To był nasz ostatni kontakt listowy.

Jeden z poematów Bomsego zawiera przeczucie śmierci osłonięte dobrotliwym humorem. Śmierć puka doń, a on na drzwiach swych zostawił bilet usprawiedliwiający: „Herr Tojd, Nuchima nie ma w domu, proszę drugim razem”. — I tak się stało.

Bomse był poetą z łaski Bożej. Jego poezja jest dostępna i trudna jednocześnie. Dostępna dzięki pieśniowej prostocie wyrazu, tak jak jakiś twór wielu wieków, jak najlepsza pieśń ludowa, jak to powitanie jaskółki, którego strofy w ułamkach przetrwały ze starożytnej Grecji aż do dziś. Poezja jego była trudna, bo nieskończenie wycieniowana i prawdziwa, bez żadnej sztampy, bez żadnej łatwizny, a przede wszystkim, bo oczekuje człowieka i wymaga dosłownego przejęcia się. Mogłaby przetrwać przez wieki jak owa pieśń o jaskółce, gdyby nadal mówiono, rozumiano po żydowsku, gdyby ten język nie stał się zabytkiem i to niebardzo entuzjastycznie kultywowanym. A Bomse był kwiatem tego społeczeństwa, które mówiło u nas w Polsce i na ziemiach starej Rzeczypospolitej po żydowsku. Czyżby był jednym z ostatnich słów tego plemienia, tego języka? Troska to największa i bolesna i to była troska Bomsego, którą przejawiał wciąż w listach z Ameryki. Oby ten język przetrwał i to słowo. Bomse był sierotą. Od kiedy go znam myślałem nieraz o tym, że nie spotkałem może dorosłego człowieka, w którym tak czułoby się smutek sieroctwa. Lecz po wojnie został sierotą tysiękrotnym, bo całe społeczeństwo tego języka wyniszczono, a język sam, jak obawiał się Bomse, oby niesłusznie, dogorywa. A z nim i cała kultura, która szła od takich jak rabi Mojsze Leib. W poemacie Słowackiego „Roza Weneda” jest głosem popiołów wyniszczonego narodu. Ta myśl przeraża, że wraz z językiem może zagasnąć cicha siła słowa Bomsego. Troska ta bolesna nie omija i mnie, jako jednego z tych, których nazwano w słynnym tekście: „chassidim spośród goim”. To dla pamięci Bomsego.

Grenoble, 20.V.1954

MODLITWA MOJEJ MATKI PRZED ZMROKIEM

*Niech Twoje światło, Panie, tylko dniowi świeci
A tylko ciemność zachowaj dla nocy.
Niech moja suknia ubogiej kobiety
Spokojnie leży na krzeselku w nocy.*

*Niechaj w klasztorze umilkną już, dzwony,
Mój sąsiad Iwan niech ich nie kołysz.*
*Niech nocny wiatr odejdzie w inne strony
Żeby dzieciom w kołyskach było jak najciszej.*

*Niech kury śpią na grzędach, w stajniach konie
Pośrodku ciemnej nocy.
Kamień sprzed nogi złodziejowi odejm
Żeby nie upadł idąc w ciemnej nocy.*

*Napełnij niebo w ciemnej nocy ciszą,
Błyskawice powściągnij, przytłum gromy,
Niechaj rodzące matki ich nie słyszą.
Niech nikt nie będzie i w myśli skrzywdzony.*

*Uchroń od grozy ptaki w czas noclegu
Na wysokim drzewie w dzikim lesie
I wód ryczących nie wypuszczaj z brzegów.
Niech rzeka w nocy kładek nie uniesie.*

*Mnie samą chroń od wody, błyskawicy,
Przeciw ogniewi bądź mi ku pomocy.
Niech moja suknia ubogiej kobiety
Spokojnie leży na krzeselku w nocy.*

Przekład z jidysz Czesława Miłosza

O SŁOWIE I MÓWIENIU

(Wstęp do studium o języku)

*Poświęcony śp. Jankowi Susowi,
studentowi medycyny.*

Amos 8/11-12

„Patrz, oto nadchodzą dni, mówi Pan, iż zesłę głód na ziemię, nie chleba głód i nie pragnienie wody, lecz głód i pragnienie słuchania słów Pańskich. I będą wędrować od morza do morza, od północy do wschodu, będą gonić tam i sam i szukać słowa Pana, a nie znajdą”.

I. Powstanie Mowy.

Amator, który zabiera się do pozostawienia śladu swych doświadczeń winien być starannie, co najmniej dostatecznie oczyszczony. Jeszcze bardziej musi dbać o to, aby nie zszył książki z setki innych, a rozprawy z tysiąca cytat. Ta troska wytycza mu drogę i styl, zwłaszcza, że droga procesji z Aten do Eleuzis zamknięta, bo słowa uroczyste, „słowa główne” podobne są rosie na pustyni. Według powiedzenia poety: rosa nim na ziemię spadnie, wiatr ją głodny w lot rozkradnie”.

Jako atmosfera dla codziennego oddychania pozostają nam słowa zdawkowe, w które wsączają się ciągle słowa fałszywe, narokotykc truczna, a najgłośniej panoszą się nad gasnącą pojemnością słuchu — przekleństwa. Można sobie wyobrazić, że jakiś poeta odtworzył taką chwilę rozstania się ze słowem i ze światem. Słuch jest pierwszą strażą naszej świadomości, gdy rodzimy się, a dźwięk pierwszym sygnałem świata. I podobnie gdy odchodzimy ze świata, gdy rozstajemy się z życiem.

Jakież przedrzeć się przez zdawkowość, przez fałsz i przez przekleństwa do słowa?

Czy można by wykazać, że podstawą kryzysu wartości, o którym od dziesiątków lat tyle się mówi i pisze, jest kryzys mowy, której zabrakło podstaw dla szczerości i dla tego, Pascal niegdyś nazwał mądrością serca.

Opowiadają, że cesarz Akbar z dynastii zdobywców mongolskich w Indiach, wielki żołnierz, mąż stanu, inicjator wspaniałych budowli w XVI w. był także jednym z pierwszych, którzy usiłowali studiować religię porównawczą. Dyskutował z przedstawicielami różnych wyznań, z chrześcijanami, braminami i mahometanami i w końcu umyślił oryginalny, jak sądził, eksperyment, dla przekonania się, która religia jest wrodzona a zatem prawdziwa. W tym celu kazał odizolować kilka nowonarodzonych dzieci, z których każde pochodziło od rodziców innego wyznania tak aby nie słyszały żadnego języka i aby w rezultacie nikt na nie nie wpływał. Rozumował, że wówczas ta religia która sama się im objawi, będzie „naturalna”, a zatem prawdziwa. Niestety, jak dowiadujemy się, wszystkie izolowane od wpływów i co najważniejsze od siebie wzajemnie, dzieci pozostały nieme. W rezultacie osiągnął ten brak zasadniczy, który jest udziałem głuchoniemych, a mianowicie tych spośród nich, którym nie udzielono obcowania za pomocą związania ze społeczeństwem, tzn. których duszy nie obudzono.

W analizie samotności R.M. Holzapfel¹ wykazuje jak bardzo obfita jest w przeróżne obcowania izolacja i samotność duchowa człowieka. To prawda że przez jej medium może się przejawić wyjątkowa odrębność osobistości, ale musi się ona opierać na bardzo bogatym obcowaniu czyli na społeczności bądź rzeczywistości bądź urojonej.

Czyż zatem izolacja przedsięwzięta przez cesarza Akbara miałyby być dowodem, że mowa a zatem obcowanie i w rezultacie aktywność duszy człowieka opiera się wyłącznie na wpływach społecznych i zewnętrznych pobudkach ludzkich, a nie pochodzi z jakiejś spontanicznej, przeto wewnętrznej konieczności?

Takie orzeczenie byłoby pochopne a nawet tendencyjne, gdyż zdolności zagłodzonych i nieobudzonych nie można identyfikować z brakiem ich istnienia potencjalnego. Nie jest przecie wykluczone, że nawet zdolność i widzenia i słyszenia można by uszkodzić, gdyby zawczasu i starannie je otamować. A przecież mowa czyli utrwalenie doświadczeń, i wreszcie świata za pomocą pojęć

1. Rudolf Maria Holzapfel, „Wszehideał” — przekład polski I. Blumenfelda i St. Vincenza.

i nazw jest jeszcze bardziej kardynalna dla obudzenia duszy, niż któryś ze zmysłów. Nawet u głuchoniemych od urodzenia, jak świadczą liczne studia i cudowne niemal osiągnięcia w domach wychowawczych dla głuchoniemych, nie głuchota decyduje o oglupieniu, lecz wyłącznie brak obudzenia ludzkiego rozwoju, brak społeczności i brak transmisji jej wartości poprzez mowę. Słynny psychiatra wiedeński Kraft-Ebbing słusznie osądził, że głuchoniemota od urodzenia może skazać dotkniętego nią człowieka na zidiocenie, ale fatalnie pomylił się twierdząc, że nie warto zajmować się takimi osobnikami. Bo wbrew prognozykom słynnego lekarza, w zakładach dla głuchoniemych zwyciężyło współczucie i miłość ludzi.

Pierwszym paragrafem w szeregu zasad Société Linguistique de Paris jest, że nie wolno dyskutować o pochodzeniu języka. Wydaje się to słuszne i trzeźwe jako wytyczna dla lingwistów, bo ich zadaniem jest dociekanie form samego języka a nie ich pochodzenia. Przecie nie można zabronić dociekań o powstaniu i pochodzeniu języka, zwłaszcza jeśli spodziewamy się uświadomić sobie naturę człowieka, związanie jej z językiem i istotę języka. Podobnie jest z zagadnieniem, które wynikło z eksperymentu cesarza Akbara, a mianowicie czy na podstawie tego, co nazwano wrodzonym zmysłem mowy, opartym na życiowej potrzebie porozumienia się, możliwe jest wynalezienie przez jednostki mowy, bez współdziałania otoczenia które już zna mowę. Inna rzecz, że na to ani razu dotąd nie odpowiedziano i kto wie czy będzie można kiedyś odpowiedzieć stanowczo. To pewne, że dotarcie każdorazowe do istniejącej potencjalnie „wewnętrznej struktury mowy” jest zawsze wysiłkiem i osiągnięciem indywidualnym. Chociaż można przyjąć, że to co nazywają wewnętrzną formą mowy, a zatem wrodzone kategorie apelu, rozkazu, pytania, oznajmiania i naśladowania przez ćwiczenie, mają rzeczywistość potencjalną. Już Jespersen (autor „Progress in Language” 1894) twierdził, że dzieci niezamieszkałych okolic mogłyby rozwinąć mowę, dając jak gdyby początek nowego plemienia. Widok obecnych ludzi na Mikronezji, którzy nie potrafią dać najmniejszych wyjaśnień istnienia i pochodzenia wspaniałych budowli z odległej przeszłości, może uwodzić do podobnego przypuszczenia². Na razie jednak, jak stwierdził, Jespersen, nieznaną, rzekomo nowopowstałe mowy dają się wyprowadzić ze szczątków jakiejś mowy zasłyszanej i z naśladowania dźwięków przyrody. Poza tym wyjaśnienia początków mowy za pomocą ubogich i abstrakcyjnych koncepcji „pracłowieka” kręcą się w kółko. To je-

2. Porównaj odnośne tablice w *Musée de l'Homme*, w Paryżu.

dno wiemy, że mowa ciągle na nowo powstaje i odnawia się, że słowa, zwroty i znaczenia rodzą się ciągle. Cokolwiek można oczekiwać od przysłych badań, taka intuicja jak Montaigne'a, że język jest produktem społecznym i chociaż gotowy, musi być nieustannie szczepiony na potrzeby komunikacji, obowiązuje na całej przestrzeni dziejów. I w pewnym sensie zrozumiałe jest, że Renan przeciął imaginację i spekulację na temat co powstało na-przód język czy człowiek, wykazując, że równie absurdalne jest dociekanie co i kiedy człowiek robił ze zdolnością widzenia i słyszenia, jak rozważania co zrobił ze zdolnością dawania i rozumienia znaków, które są u podstawy języka. Ubocznie uprawnione dociekania czy obecne ludzkie organy głosowe były automatyczną niemal podstawą języka, czy też człowiek wyrobił je za pomocą ćwiczenia, zakładają bądź co bądź podstawę języka, tj. zamiar porozumienia się. Niestety im bardziej dociekania takie lub inne przesuwają się w okres rzekomo przedludzki, tym więcej mamy do czynienia z fantazjami czysto abstrakcyjnymi. Widać to już w ostrożnym zresztą choć ogólnikowym założeniu Darwina, że między mową ludzi a mową zwierząt jest tylko różnica stopnia nie rodzaju, a tym bardziej całkiem jaskrawie u takiego darwinisty, jakim jest autor relacji z książki Révész'a (o pochodzeniu i prehistorii języka) w Times Literary Supplement, July 3/1945. Autorowi tej relacji za mało ostrożnych wywodów Révész'a, przeto zaczyna od przypuszczenia że praczłowiek był małpą o wielkim mózgu i jego jedyny postęp wynikiem szczęśliwego przypadku, który później „jakoś” dzięki pożądanym wynikom skłonił wynalazcę do zakomunikowania go swemu otoczeniu. Dlaczegoż tedy inne małpy, którym z potrzeby życiowej może się udać taki czy inny wynalazek techniczny czy porozumiewawczy, nie przekazują go swemu otoczeniu? I dlaczego ten „przypadkowy” postęp przekazał się w całym ludzkim gatunku? Wiodoczne, że takim umysłem jak krytyk „Literary Supplement” zasada *postępu z przypadku* wydaje się tak droga, że tym czego nie znają i znać nie mogą, wyjaśniają chętniej i bardziej dla nich przekonywująco, niż tym co znają. Nie zamykając drogi badaniom nawet fantastycznym, można by odpowiedzieć dowcipem Goethego z „Dichtung und Wahrheit”, że jeśli człowiek stworzony przez Boga, to mowa także, a jeśli człowiek rozpatrywany w kręgu natury należy do natury, to mowa jest także naturalna. Także powiedzenie W. von Humboldta, że mowa powstała naraz *mit einem Schlag*, chociaż zadziwia nieustępliwością, przestaje brzmieć mitycznie, jeśli mamy na uwadze nieznanne w jego czasach zjawisko mutacji.

Jeśli zatem krytkujemy tego czy innego badacza (jak czyni

autor wyżej wspomnianej relacji), że nie odkrył nam misterium powstania języka, winniśmy sobie zdać sprawę czego wymagamy. Czy uzmysłowienia kardynalnej ludzkiej postawy, której służy słowo i język w dostępnym nam, także w wymyślonym świecie, czy też wysledzenie „przypadku” w paleolitycznym okresie, czego po prostu nie możemy wiedzieć, a co może być jedynie jeszcze jednym przyczynkiem dla uzasadnienia owej kardynalnej postawy.

II. Czy fakty mówią?

Matematyk i teoretyk nauki H. Poincaré ostrzega: „Mówi się zawsze: niechaj mówią fakty. Niestety fakty nie mówią nigdy”. Zdanie to leży u podstawy analizy Poincaré’go, który różni fakty surowe i fakty opracowane myślowo. A przecie słyszemy ciągle tego rodzaju powiedzenia: „fakty nas nauczyły”. Czasami pocieszamy się nieco podobnie: „bieda go nauczyła”, albo jeszcze ogólniej: „życie go nauczy”. Ostatecznie wydawałoby się, że pozostaje w mocy stwierdzenie Demokryta: „dla głupich, nauczycielem jest nie słowo, lecz nieszczęście”. Przez to jednak wcale nie jest powiedziane, że tego rodzaju uczeń zmańdrzeje, chyba że nieszczęście uderzy go w takie miejsce, iż zacznie pytać i zastanawiać się.

Fakty nie mówią. Każdy system naukowy jest szeregiem założeń, prób, pytań i odpowiedzi. Sokrates twierdzi, że musi szukać ludzi, bo drzewa nie uczą go niczego, ale też on ich o nic nie pytał. Zniechęciły go prawdopodobnie zbyt ogólne odpowiedzi starożytnych filozofów przyrody. A przecież były wśród nich także takie pytania, które zmuszały fakty do odpowiedzi, były to pierwsze eksperymenty takich badaczy jak Empedokles i Anaksagoras. Pierwszy wykazał, że woda nie wejdzie do naczynia zamkniętego, o ile nie usunie się stamtąd powietrza. Drugi wskazał na gęstość powietrza za pomocą doświadczenia, dotyczącego gęstości powietrza, za pomocą wydętych pęcherzy. Lecz niedługo przedtem Anaksimenes, dla którego powietrze było podstawowym pierwiastkiem, wyobrażał sobie bez pytań zwróconych do faktów, zbyt łatwo skroplenie powietrza. Postawił pytanie, na które odpowiedziano eksperymentem dopiero po tysiącach lat. Innych podobnych pytań pozbyto się na razie intuicjami i tak Empedokles wskazał, że oddychamy nie tylko narządami oddechowymi lecz także porami ciała, i że poruszanie się krwi z serca ku powierzchni ciała i z powrotem, polega na dostępie powietrza na podobieństwo eksperymentu z zamkniętym naczyniem. Niemało świetnych intuicji tego rodzaju zyskało uznanie w dziejach myśli,

bo były wyprzedzeniem późniejszych odkryć naukowych. Lecz widocznie Sokrates, któremu komedia Arystofanesa przypisuje jakies eksperymenty fizyczne, odwrócił się do filozofii przyrody, bo nie znalazł pytań zwróconych do faktów, ani też tym mniej nie dostyszał ani nie dopatrywał się odpowiedzi z ich strony.

Organem pytania i odpowiedzi jest w ostatecznej instancji mowa. Także gdy w formie eksperymentu zapytujemy fakty, jak to czynił Empedokles, dążymy do uzasadnionego zdefiniowania co jest powietrzem, a co nie jest.

Nie tylko zresztą w mowie, która jest sformułowaniem ostatecznym, także w wielu postaciach działalności inteligencji, jeszcze przed mową zapytujemy fakty zanim je nazwiemy. Uderza nas szczególnie jak wcześnie człowiek jeszcze przed świadomym wkroczeniem mowy dochodzi do stwierdzenia stosunków matematycznych w świecie i można rzec nawet w kosmosie. (Widocznie także zwierzęta). Takie zjawiska jak gniazda ptaków, służące do przechowania większej ilości jaj, albo takie jak śpichlerze żywnościowe wiewiórek, szczurów i świstaków, świadczą niewątpliwie o ujęciu intuitywnym wielości. Pewne doświadczenia już dość dawno dokonane ze srokami świadczą nawet o intuitywnej zdolności liczenia, a przeto uwzględnianiu przez te ptaki jednostek w liczeniu, chociaż dzieje się to w bardzo ograniczonym zakresie. Rzekomo stwierdzono, że sroka potrafi liczyć do pięciu. Wynalazki podstawowe ludzkości jak kosz, jak sznur i węzeł mogły powstać przed ich nazwaniem i są w każdym razie bardzo stare. Uważa się słusznie pasterstwo za warstwę cywilizacyjną bardzo starą. Ale nie mogło ono chyba powstać bez wynalazku powroza, liny, łańcucha i węzłów, co najmniej płotu, bo bez tych narzędzi zbierania i nagromadzania, pasterze nie mogliby trzymać półoswojonego czy oswojonego bydła. Puzaniasz w opisie Grecji, dając relację o łapaniu stad żubrów przez Scytów, opisuje doły opłoczone (ogrodzone) jak gdyby pułapki na żubry. To może nam dać przykład dość naoczny, jak w jeszcze dawniejszej starożytności chwymano i gromadzono zwierzęta jeszcze przed ich oswojeniem, w każdym razie zrozumienie funkcji zbierania i przechowywania jest aktem przedjęzykowym i niewątpliwie wskazuje on na zrozumienie wielości i jedności. Widocznie język musi mieć podstawę przedjęzykową. Jeszcze teraz o istniejących językach prymitywnych mówi się, że są „obrzydliwie” bogate ilościowo, bo brak im funkcji koszyka, sznura i węzła, a tę rolę syntetyczną spełniają w językach wyrobionych spójniki. Podobnie jest z funkcją rozdziału większej całości na kaski. Zauważono na przykład, że gołębie niemal dławią się większymi kaskami, podczas gdy wróble, wykazując większy spryt, szczypią

dające się połykać kęski z większego kawałka chleba. Zrozumienie rozdziału i dzielenia jest także operacją ilościowo matematyczną i ma ona swój odpowiednik w mowie. Henry Head w swych obszernych badaniach nad osobami dotkniętymi afazją, przypuszcza, że polega ona na utracie operacji symbolicznej w języku. Z przytoczonych przykładów wynikałoby także, że osoby te utraciły zdolność rozdziału, podobnie zresztą jak to się dzieje z ludźmi, którzy potrafią niemal automatycznie wyrecytować cały tekst, albo odśpiewać całą pieśń, a niezdolni są wyjąć z nich poszczególnej zwrotki lub słowa, bo w tym wypadku pamiętać stała się aktem podświadomym, nie sprzyjającym zastanawianiu się, a przeto rozdziałowi.

Także „nauka jest mową”, — według wyrażenia psychiatry, badacza inteligencji przed językiem, Pierre’a Janet’a — „dobrze zrobiona”. Niewątpliwie jest to wyrażenie wzięte ze słynnego „*Traité Élémentaire de Chimie*” Lavoisier’a (z r. 1789). Idąc za wywodami Condillac’a wyrażonymi w jego logice, stwierdza, że myślimy za pomocą słów i że języki są prawdziwymi metodami analitycznymi, z których najprostszym i najdokładniejszym jest algebra. Lavoisier wyznaje: „W rezultacie sądząc, że zajmuję się tylko nomenklaturą i gdy miałem zamiar jedynie udoskonalić język chemii, dzieło me przemieniło się mimowoli w mych rękach i to tak, że nie mogłem się od tego obronić, w elementarny traktat o chemii”. Niemożliwość wyłączenia nomenklatury wykazuje, że każda nauka fizykalna jest z konieczności uformowana z trzech elementów. Pierwszy z serii faktów, które stanowią naukę. Drugi z idei, które je przywodzą na pamięć. I trzeci ze słów, które je wyrażają. To są trzy odbicia tej samej treści. Słowa zachowują idee i przekazują ją. I z tego wynika, że nie można udoskonalić języka bez udoskonalenia nauki, ani nauki bez języka i że chociaż fakty byłyby nie wiem jak pewne, a idee przez nie zrodzone nie wiem jak słuszne, przecież przekazałyby jeszcze fałszywe wrażenia, jeśli nie mielibyśmy wyrazów ścisłych dla ich oddania.

Nie inaczej przedstawia się sprawa z rzekomo przeciwległego, bo czysto fizykalnego punktu widzenia Hobbes’a. Myśl powinna być rachunkiem za pomocą słów, jako że jest oddzielona od świata. Przeto słowa miałyby cierpliwie i cicho czekać aż przedmioty wejdą, jak gdyby z zewnątrz, do świadomości i „same wybiorą” sobie słowa celem „odbicia” ich. Tymczasem jest niewątpliwie, że umysł stawia pytania faktom, izoluje je podług idei świata niezależnego i sam formuje językowe odpowiedzi jako reakcje faktów. Ostatecznie fizyka nie wówczas udaje się kompletnie, gdy bardziej bierną jest fantazja fizykalna, tylko im

bardziej aktywnie przeprowadza ideę za pomocą pytań i odpowiedzi. Nowoczesny fizyk Max Plank stwierdza, że całe dziedziny fizyki jak badania ciepła i światła oddaliły się zupełnie od biernej zmysłowości za pomocą idei energii i ostatecznie z pomocą słów ściśle zdefiniowanych, ujętych ilościowo.

Bez względu na punkty wyjścia takie jak Lavoisier'a, czy takie jak Hobbes'a, wymagania nauki wobec słów w jej służbie muszą być nieubłagane surowe, a czujność jej nieustanna, bo sama nauka jest w swym założeniu i w zamiarze szeregiem zgodnych z sobą słów symboli równoległych do niezależnego od nas „bytu” czy „stawania” się. Inaczej, te słowa tj. symbole choć nieodzowne, nie byłyby prawdziwe, co więcej mogłyby być dowolne lub fantastyczne, a nawet, jak się wyraził o tym w starożytności Parmenides, pozostałyby pustym dźwiękiem. Słowem, nauka musi czuwać nad swymi pytaniami i odpowiedziami, aby nie były grą i spekulacją słów, lecz aby były tak dostosowane do świata, *jak gdyby* fakty miały nam odpowiadać i mówić za pomocą naszych symboli. W rezultacie zjawiają się w dziejach nauki rewizje pojęć i słów i takie kryzysy jakich byliśmy świadkami na przełomie wieku, gdy fizyk i filozof a równocześnie historyk nauki Ernest Mach, rozważał przydatność idei i wyrażień naukowych albo, gdy mało dziś pamiętany niemiecko-amerykański fizyk Stallo usiłował podważyć znaczenie koncepcji atomu jako ostatecznego elementu świata od strony czysto myślowej, motywując między innymi, że jest to czystym antropomorfizmem uważać twardość, zjawisko późne w rozwoju kosmicznym, bo wzięte z „materii” stałej i z ciał stałych, jako cechę elementów z których ma być zbudowany wszechświat materialny. Już w starożytności zresztą, jak to wiemy o Demokrycie, dyskutowano prawdę słów i znaków, i Demokryt postawił propozycję rezygnacyjną, że słowa są wytworem dowolnym i konwencją ludzką. Taka propozycja skłania do naginania słów, aby odpowiadały doświadczeniu, ale żadna rezygnacja statystyczna w nauce nie może skłonić nas do zrzeczenia się takich idei, które są postulatami nauki, warunkami jej istnienia jak poznawalność świata, jak jedność świata i zgodność jego praw i takich form stawania się i poznawania jak przestrzeń i czas, ani nawet postulatów bardziej konkretnych, jak alternatywa materii lub energii. W rezultacie tego czuwania nauki, nikt zdaje się nie wątpi, że jej słowa są prawdziwe, choć na próżno czekamy, aby pokierowała naszymi najgorętszymi pragnieniami, lub aby nam rozstrzygnęła pytania, dotyczące celu życia lub nawet świata. I prawdę mówiąc nauka sama nie ma takich pretensji.

Czyż zatem tylko słowa naukowe są prawdziwe? Albo po-

stawmy pytanie jeszcze bardziej łaskotliwe. Czy tylko one dadzą się sprawdzić?

Także i to pytanie postawił już w starożytności Plato w słynnym dialogu „Kratylos” o prawdziwości słów. Z konieczności musiał także naprowadzić czym jest język.

III. *Teorie języka*

Rozmiar i zakres naszego zarysu zwalnia nas od przedstawienia dziejów teorii i filozofii języka. Co prawda ciekawe byłoby porównać wyniki pierwszego samouświadomienia z okresu kiedy budząca się poezja i myśl zaczęła się zastanawiać nad swoim organem z wynikami bardziej obszernych koncepcji filozoficznych, a następnie badań systematycznych w okresie kiedy potężny rozwój nauk fizycznych udzielił się dość powszechnie aż do zawrotu głowy i kiedy uwierzono w to, co dwukrotnie co najmniej zapowiedział Plato, że przed ludzkością leży możliwość rozwoju nauk, a zatem także dociekania dotyczące „prawdy słów”. Z konieczności musimy to odłożyć do jakiegoś późniejszego studium. Na razie wystarczy wskazać, że myśl o całości języka przywołuje nam obecność pierwszych a tak udanych intuicji całościowych. Bo chociaż język jest gigantyczną budowlą już dokonaną i chociaż nauki odkrywają języki i język, i same budują nowy „język”, język żywy i ciągle tworzący się, rozszerza się wokół ludzkości jakby atmosfera, dająca oddychalność w dziedzinach nowych i przeto obchodzi nie tylko którąś z nauk, lecz całego człowieka. W dodatku nowe badania i teorie językowe ilościowo potężne w niejednym, o ile zestawić je z intuicjami obudzeń (także takich jak Schlegla, von Humboldta i Renana) mają tę głównie zasługę, że pozbywają się iluzji lub alternatyw zbyt prostolijnych, w tym rodzaju jak ta, czy język jest dany od Boga, czy też wynaleziony przez człowieka, albo takich czy jest „physei” tj. dany przez naturę, czy „nomo” tj. ustanowiony przez konwencję społeczną, lub wreszcie nowoczesnych kontrowersji w dziedzinie języka, jak natywizm i empiryzm albo determinizm lub woluntaryzm. Kto wie zresztą czy takie lub inne kontrowersje nie powrócą kiedyś w złagodzonej formie.

Opłaci się przypomnieć intuicje Homera, nie w tym sensie oczywiście jakoby zamierzchła epoka homerycka była bliżej jakiegoś powstania języka, bo jeśli język kiedyś powstał, jak przypuszcza np. Révész³, w późnym okresie paleolitycznym, czyli pół miliona lat temu, to Homer nie o wiele był bliższy swego

3. Dr G. Révész — „Ursprung und Vorgeschichte der Sprache”.

wyimaginowanego okresu niż nasza epoka. „Opłaci” się w tym sensie, że Homer osiągnął niewątpliwie pewien szczyt rozwoju języka, a także że daje wyraz zdziwieniu w obliczu zjawiska języka i przez to uświadamia nam jego całość więcej niż ktokolwiek.

We fragmentach ocalałych z pism Demokryta o mowie, znajduje się następujące zdanie: „Homer obdarzony naturą wieszczą, zbudował świat (kosmos) z przeróżnych słów”. Szczerłość zachowanych fragmentów Demokryta nie pozwala nam skonfrontować stanowiska Demokryta w całości, w szczególności zgodności jego z wyżej wymienionym cytatem, że słowa są konwencją umowną dla opisu faktów. Jeśli uznamy, że nauka w swym zarysie zaczęła się od Demokryta, a zatem od koncepcji atomu równoległe z jego propozycją, czym mają być słowa, bądź też jeszcze wcześniej od pytań doświadczalnych w rodzaju tych, które postawili Empedokles i Anaxagoras, zakładamy że wszechświat jest zrozumiały dla nas i wyrażalny pod warunkiem surowości i czujności w stosunku do słów, które mają być umownymi znakami dla naszego wyrazu. Prawda słów Homera jest zupełnie inna, przeciwna, bo w swojej budowie Homer wcale nie dążył do symbolów i znaków równoległych wobec bytu przestrzeni i widzialności, lecz do koncepcji takiej wspólnoty pragnień, ideałów i wartości ludzkich i ich miejsca w świecie. Zatem nie surowość ani otamowanie słów czuwały nad Homerem, bo otworzył wszystkie tamy, aby wyrazić piękno świata w którym był zakochany. Homer był całkowicie ogarnięty żywiołem mowy, nieco podobnie jak dzieci w tym okresie, kiedy wszystkie rzeczy mówią i odpowiadają. Pamiętamy przecież, że w dzieciństwie mówiono nam: „z nosa ci się kurzy”, to znaczy że dorośli wiedzieli, gdy dziecko mówiło nieprawdę. Może jeszcze wymowniejszym przykładem było, że pewna dziewczynka uwierzyła, iż święty Mikołaj z obrazu zdradza matce, co nabroiła w czasie jej nieobecności, do tego stopnia, że wyklęła obrazowi oczy, aby nie podglądał.

Cały świat mówił do Homera, zwłaszcza gdy stracił wzrok. Toteż nie można przeczyć, że Homer miał pretensję do objawiania piękna światu, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, co mówi o swoim zawodzie, to jest o misji aoida czyli pieśniarza. Muza odebrała mu wzrok — organ odbijania świata zewnętrznego i kontroli — a dała mu słodką pieśń, czyli zwróciła go ku mowie świata, której słucha. „Śpiewam sam z siebie, bogom i ludziom i potrafię ci wyśpiewać jakby bogu”. „Femiuszu, znasz wszelkie czary, dzieła ludzi i bogów, bo to jest zawodem aoidów”, tak przemawiają do śpiewaka z Itaki. Zarówno zasób słów jak

ich falowanie świadczy do jakiego stopnia żywołem Homera było słowo i jak dziwował się sam temu zjawisku. W dalszym ciągu cała tragedia ateńska jest podkreśleniem i dodaniem tła uroczystego do słów Homera. Dźwiga ona widzialnie świat słowa. Na scenie bowiem nie ma żadnych czynów, tylko słowo i wieści słowne i tego jeszcze nawet było za wiele dla Platona, który wymagał konsekwentnie, aby słowa wzniosły się ku pięknu samemu, a nie ku przemijającym rzeczom pięknym, i w rezultacie wznosiły nas ponad przemijanie, a nie pobudzały do łez i szlochów z powodu przemijania. Cóżby powiedział na pełen ruchu i czynów dramat nowoczesny?

Kino poszło jeszcze dalej w kierunku ruchu i czynności na scenie, a nawet w tak zwanym kinie dźwiękowym mało wyraziste artystycznie słowa służą co najwyżej dla ilustracji czynów. Mimowoli nasuwa się porównanie świata filmu ze światem głuchoniemych, którzy mają tak szczegółową pamięć dla ruchów, bez tej łączności wewnętrznej, którą daje penetracja słowa.

Zdziwienie Homera wobec zjawiska słowa wyrażają powiedzenia jak „słowa uskrzydłone”, a z drugiej strony takie jak „słowo stało się bezskrzydłe”, to znaczy ugrzęzło w ustach. I to w ustach piastunki, rzekomo gadatliwej, jedynej która poznała Odyśsa, a zachowuje ścisłe milczenie o swym odkryciu. Uwydatnia to znaczenie milczenia jako składnika mowy. Wskazówką bogini dla Odyśsa po powrocie jego do Itaki jest, że trzeba cierpieć w milczeniu. Toteż mimo awantury z zalotnikami i wymowność Odyśsa w przebraniu włóczęgi żebraka, milczenie o rzeczy najważniejszej tj. o obecności Odyśsa niezrównanie opisane, wymownie charakteryzuje napiętą sytuację i zbliżającą się katastrofę, udzielając się jakby jakieś przecucie we śnie. W przygodzie z cyklopem słowo fałszywe, a mianowicie to, że Odyseusz nazwał się „Niktem” zwodzi skutecznie i ratuje całą sytuację. Jakkolwiek można interpretować genetycznie społeczeństwo cyklopów — a spróbowano tłumaczyć słowo „kiklops”, tj. „okrągłooki”, spotkaniem z małpami w szczególności z gorylami, bądź też, że jakieś skały o postaciach ludzkich przeszły do snu i do bajki — Homer obrazuje nam raczej jakieś społeczeństwo pierwotnych pasterzy a przeto ludzi, gdyż cyklopi porozumiewają się między sobą językiem. Także w scenie w Hadesie, mimo, że poeta podkreśla, iż nie można objąć uściskiem żadnego z ukochanych duchów, gdyż ogień spalił ich ciała, a dusza odleciała jakby sen, medium porozumiewania się z nimi jest zawsze ten sam język. Bo w nim myślimy o umarłych, przeto kontaktujemy się z nimi za pomocą języka.

Można rzec bez przesady, że słownictwo Homera, dotyczące samej mowy uwydatnia wszystkie jej funkcje uświadomione przez nowoczesne studia i to zarówno w drodze definicji jak też stwierdzone czysto fonetycznie, w odróżnieniu od Platona, który ogranicza się do funkcji czysto opisowej języka, a tym bardziej Arystotelesa, który ścieśnia zakres języka do funkcji logicznych⁴. Uwzględnia mianowicie zarówno funkcje rozkazujące, względnie zachęcające, jak czysto opisowe, ale także pytające. I to nie tylko świadczą o tym sytuacji, w których występują te funkcjonalnie zasadnicze operacje. Także dobór słów świadczy o ich uświadomieniu. Słowo *lego* oznacza zrazu wybierać, następnie liczyć, a dopiero później mówić. W rozmowie, która jest wymianą słów i zdań używa Homer wyrażenia *amojbe*, które oznacza wymienianić. Dla wezwania rozkazu i zachęcenia używa słowa *boe*, często w znaczeniu alarm bojowy. Ten który rozkazuje, jak Menelaos, jest dobry w wołaniu (*boen agathos*), a ten który przystępny dla rozkazu jest chryżym wobec rozkazu czyli *boethos*. W dalszym ciągu rozkazywać znaczy *kaleo*, a rozkazodawca *kaleter*. Pokrewne mu jest słowo *klyo* tj. słuchać rozkazu, być posłusznym. To samo w imperatywie *klythi*, usłysz mnie. I w końcu wielkie słowo, główne słowo świata homeryckiego *kleos*, obiektywizacja mówienia i słuchania, to co pozostaje po ludziach w świecie, odpowiadające — także etymologicznie — naszemu słowu *sława*. Podobne jest słowo *phemis*, powiedzenie unoszące się nad ludźmi, co staje się opinią publiczną, sławą dobrą albo złą. *Phemios* (mowny) syn Terpisa czyli rzeźwiącego, jest przejrzystym nazwiskiem pieśniarza z Itaki. W języku Homera dokonywa się to samo co stało się w polszczyźnie, że to o czym się mówi i o czym się coś rzecze, staje się „rzeczą” obiektywną, jak gdyby niezależną od języka. Takiej przemiany doznało właśnie słowo *epos*. Znanie nam powszechnie słowo mit bierze początek od *mythos* i *mythologeo* i zrazu oznaczało tylko opowiadanie. Słowo *ereo* przybiera wreszcie formę *ex-ereino* jako zbliżone wraz z inherentnym momentem niepokoju i ciekawości do zapytywania faktów przez Empedoklesa i Anaxagorasa, która znaczy „wybadywać”. Odys mówi o sobie: „Co wycierpiąłem, wybadując ścieżki morza”.

Pobocznym rozgałęzieniem jest słowo *agoreo* lub *agoraomai*, tj. przemawiać publicznie i obwieszczać. Stąd agora, zwołane ze-

4. Porównać: *Die Dreifunktionentheorie* w dziele wyżej wspomnianym Révész (str. 136) a także A.W. De Groot — *Phonologie und Phonetik als Funktionswissenschaft*. Co prawda stwierdzenie tych funkcji wykazano na razie tylko dla języków indoeuropejskich.

branie ludu lub wojska, plac zebrań, targów, rozprawa sądowa i wreszcie publiczne przemówienie.

Charakterystyczne że słowo *logos*, które zrobiło tak wielką karierę filozoficzną i religijną przychodzi u Homera tylko dwa razy i oznacza po prostu mowę lub przemowę⁵.

Homer jako budowniczy języka tym różni się chyba od wszystkich poetów, tym bardziej od liryków, że nigdy nie jest dowolny, przeto naprawdę jest zarówno współtwórcą świata, który przedstawia, jak jego chwalcą i rozkochanym w nim miłośnikiem. Wiadomo przecie, że aoidów uważano w okresie homeryckim wraz z budowniczymi, lekarzami, wieszczkami przyszłości i heroldami (rodzaj poczty) za demiurgów, tj. robotników społecznych. *Epos* homeryckie czyli słowo, to nie tylko odpowiednik, to także podstawa całego życia z jego miernikami i kanonami. Życie to było takie jak według wyroczni delfickiej życie samego Homera: błogosławione i nieszczęśliwe. Lecz główną cechą jego było, że zakochanie w sobie tj. w swojej własnej postaci i wartości wyrażone w eposie, skłania go do przyjęcia tego całego świata, dając zarówno śmiałość cierpienia i walki, jakoteż śmiałą rezygnację bez szukania nadziei.

Jeśli nawet przyjmiemy dość wczesną datę dla poematów Homera, to zaledwie dwa wieki po nim Heraklit z Efezu przyznał słowu *logos* znaczenie centralne. On pierwszy wyraził się, że słowo jest przejściem od najbardziej prywatnego krańca, tj. od snu do wspólnoty i obcowania. Trzeba iść za tym co wspólne wszystkim, lecz chociaż słowo jest wspólne, ludzie żyją przeważnie tak, jakby mieli swoje własne poznanie. W fragmentach Heraklita znajduje się uwaga, że nie znający słowa, tj. głusi, najbardziej są odcięci od wspólnoty. Dlatego mówi Heraklit o tych, którzy nie rozumieją głoszonego przezeń słowa *logosu* czyli prawa wspólnoty świata: „nie rozumieją także gdy już usłyszeli, bo są jak głusi. Ci co czuwają mają wspólny świat, lecz we śnie każdy odwraca się od tego świata do swego własnego. Nie należy zatem mówić i działać jak śpiący”.

Dla nas jest jasne, że więcej niż o samej czynności językowej Heraklit mówi o tych cechach języka, które łączą i które ostają się ponad przemijaniem. Jak wiadomo podkreśla on przemijanie świata i nieubłaganą zmianę. „Nigdy nie wstępujemy do tej samej rzeki”, bo świat jest co chwila inny i rodzi się z nieustan-

5. Pomijamy tutaj zagadnienie osobistości Homera i autentyczności tekstów. Bądź co bądź teksty Homera zostały w wyniku pracy krytycznej wieków lepiej ustalone niż np. Szekspira. Po falowaniu krytyki ostatnio badacze są zarówno skłonni do integralnego zachowania przekazanych tekstów, jak do przyjęcia, że są one dziełem artysty wysokiej klasy.

nych przeciwieństw, a odradza się po zniszczeniu. Także wartości ludzkie jak sprawiedliwość, powstają jedynie w opozycji do krzywdy, zbrodni i zła i są ich nieubłagany odpowiednikami. Toteż wyśmiewa modlitwę Homera: „Oby już ustała ta ciągła walka bogów i ludzi”, uważając że Homer modli się o zniszczenie świata, gdyż na tej walce i zmianie polega istnienie świata. Ciągłe spalający się ogień jest dlań obrazem świata. Lecz tak właśnie jak słowo i „sława” u Homera wzlata swobodnie i ostaje się ponad wszystkim, tak samo w jednokierunkowym i przerażającym obrazie świata heraklitowego, słowo czy *logos* ostaje się, czuwa i wzywa do słuchania. W tym wycuciu niematerialności słowa, ogarniania rzeczy i trwałości ponad przemijaniem jest załączek zarówno koncepcji praw przyrody i późniejszych teorii, jak i mistyki, która przyłgnęła do słowa *logos*.

Nie wiemy co poza tym Heraklit sądził o języku, natomiast wprowadzony w dialogu platońskim „Kratylos” (o prawdziwości słów) rzekomy uczeń Heraklita podkreśla, że słowo i język są dane nam przez naturę i jako takie są konieczne, przeto prawdziwe. Wymyka się przez to od razu postawionemu przez Platona zagadnieniu. Także oponent jego w tymże dialogu ruchliwy lecz nieco powierzchowny Hermogenes, nie odpowiada na postawione pytanie, które słowa i nazwy są prawdziwe i o ile. Odpowiada mianowicie, idąc może w tym za wielkim sofistą Protagorasem lub Demokrytem, że wszystkie słowa są równie dobre i prawdziwe, bo polegają na umowie i na ich przydatności, bo natura jest daleka od wszczepiania nazw i imion rzeczom, które stworzyła. Podaje przy tym dość charakterystyczny przykład, że gdy niewolnikom zmienia się nazwiska i imiona, są one dla użytku praktycznego równie przydatne jak poprzednie.

Zatrzymajmy się na chwilę tutaj dla pewnej konfrontacji, zwłaszcza, że sam Plato, który przemawia ustami Sokratesa, nie reaguje na powiedzenie Hermogenesa. W ciągu samego dialogu dyskutanci zastanawiają się nad „prawdziwością” imion bohaterów Homera i bóstw i demonów mitologii homeryckiej. Szczególnie uprawia to sprawdzanie Sokrates za pomocą pewnej etymologii tych imion, która kończy się kpiarstwem i niemal błażnictwem, tak że raczej przyznaje rację Hermogenesowi, że zarówno słowa jak imiona są przypadkowe i umowne. Lecz jak wiemy Homer sam nie uprawia żadnej etymologii imion ani nie charakteryzuje ich zawartością logiczną tychże swoich bohaterów. Są one nadane przez przodków i stąd wyrazem identyczności: nie tylko danego bohatera, ale także jego rodu i klasy wraz z obowiązkami, które ciążyą na tak nazwanej osobie, zwłaszcza że przy każdym imieniu wymienia się imię ojca, a nawet jak to bywa w

„Iliadzie” przy spotkaniu się dwóch walczących, krótkie dzieje ich rodów. Lecz wiedząc, że imiona zostały nadane i że treściowo właściwie nic nie znaczą, Homer ani na chwilę nie przypuszcza, aby było wszystko jedno czy nazwie Achillesa Thersytesem, a Odyssa Irosem (przypomnijmy że jest to imię żarłocznego żebraka, który zjawia się w pałacu Odyssa równocześnie z samym Odysem przebranym na żebraczego włóczęgę). Bo „prawda” imion u człowieka w ujęciu Homera polega na tym jedynie co człowiek czyni, jak myśli i czego się można od niego spodziewać. W tym sensie górską zagadka ludowa pyta: „Co nawet w ziemi nie zginię?” i odpowiada na to: „Imię”⁶.

Jeśli Plato nie reaguje na twierdzenie Hermogenesa, to wcale nie dlatego, aby z nim się godził, tylko że będąc także budowniczym języka, nie zwraca się ku przeszłości ani ku tradycji, tylko ku przyszłości i jej postulatowi. Zauważmy przecie, że sam

6. Klasyyczny i bezwzględny reprezentacyjny dla epoki homeryckiej opis daje nam scena nadania małemu Odysowi imienia przez dziadka Autolykosa. Niania kładzie dziecko na kolanach dziadka i wzywa go: „Znajdź sam mu imię i nadaj mu je, bo jest on wymodlony od dawna”. I wówczas słynny z zachrajstw i udanych krzywoprzysięstw Autolykos powiada: „Gdziekolwiek przebywałem złościł się na mnie wszyscy ludzie. Niechaj ten na którego wszyscy się „złoszcą” będzie imieniem dziecka (Odysus znaczy po grecku „dziecko gniewu lub złości”). Tymczasem jak wiemy Odysus był lubiany wszędzie, nawet nadmiernie, jak wyrzucają mu to z zazdrości jego towarzysze podczas nieudanego powrotu do Itaki. Przeto taka etymologia nic nie mówi i nie jest wcale zamiarem Homera, bo naprawdę charakter tych imion jest odmienny. Najważniejsze w tym nadaniu imienia przez przodka, jest świadomość identyczności nie tylko osobistej, ale także rodowej, klasowej i narodowej — poczucie misji i obowiązków, które ciąży na tzw. osobie, zwłaszcza, że przy każdym imieniu wymienia się jako legitymację nie tylko imię ojca, ale także dzieje przodków, krótkie dzieje rodu. Widzimy to np. szczególnie wyraźnie w trzech scenach „Iliady”, gdy Glaukos syn Hipolocha spotyka się w boju z Diomedesem. Zapytują się wzajemnie o ród i okazuje się, że są związani na zawsze przyjaźnią przodków dawnych i niedawnych. W rezultacie mimo, że należą do dwóch wrogich obozów, rozchodzą się w spokoju i w przyjaźni, jako dziedziczy przyjaciele. Charakterystyczne jak Glaukos przedstawia misję powierzoną mu przez ojca, kiedy posłał go pod Troję, nakazując mu, aby zawsze był najlepszym i przewyższał wszystkich. W innej scenie, a mianowicie w walce między Sarpedonem a Tlepolemosem przeciwnicy, obaj pochodzący od Dzeusa, zarzucają sobie wzajemnie, że swymi nieudolnymi czynami, tj. brakiem dzielności zadają kłam światnemu pochodzeniu. I wreszcie w momencie szczególnie tragicznym w spotkaniu Eneasza z Achillesem, gdy wiadomo, że Achilles nikomu z Trojan nie przepuści, Eneas z długim i natchnionym wywodzie sławi swój ród i to nie tylko ludzi, ale także rodową stadnię, trzy tysiące koni, hodowanych przez jednego z pradziadków na to, aby przeciwnik wiedział z kim ma do czynienia. I to wcale nie po to, aby ułagodzić go, tylko aby skończyć ze słowami i rozognić do śmiertelnej walki. Widzi się mimowoli jakby cały ten ród wlaływał ku swemu przeznaczaniu, choćby ono miało być zatrata.

Plato w swoim życiu był bliski sytuacji, na którą naprowadza Hermogenes, bo w jednej z podróży na Sycylię sprzedano go w niewolę. Nie wiemy nic o tym czy groziło mu w niewoli nadanie „Równie dobrego imienia” jak Plato, już choćby dlatego, że bardzo prędko się z niej wydostał. Może więcej dowiedzielibyśmy się od Owidiusza, który chociaż nie sprzedany w niewolę, lecz skazany na pobyt dożywotni na wygnanie wśród ludów obcojęzycznych, a nie znając ich języka, jak sam świadczy, w ich oczach był barbarzyńcą. W wizji poety węgierskiego z połowy XIX w. Imre Madacha, autora „Tragedii człowieka”, znajdujemy opis kolektywu, gdzie niewolnicy pracy zbiorowej zamiast imion mają numery. Wśród nich jest także Plato, który ma numer 10. Nie mamy wiadomości aby w nowoczesnym ziszczeniu takiego niewolnictwa uciekano się do praktyk numerowania ludzi, ale każdy, który miał z tym jakoś do czynienia, uświadamia sobie, że nawet autentyczne imiona i nazwiska były zupełnie zmienione przez sytuację, bo „znaczyły” zupełnie coś innego niż przedtem, bo oczekiwano i wymagano od nich czegoś zupełnie innego. Stąd można by przyjąć, że jeśli nawet któryś z tych niewolników zamiast niby to swego nazwiska i imienia otrzymał numer, a odznaczył się potem wyzwoleniem lub ocaleniem swych towarzyszy, ten numer jako symbol zyskując nowy odpowiednik w rzeczywistości, wskazałby na identyczność, a nawet jedyność tego człowieka. I to byłaby jego prawda w znaczeniu homeryckim.

Przyjrzyjmy się z kolei dialogowi „Kratylos”, zwłaszcza, że to co osiągnął w nim Plato, jest nieraz cytowane i uznawane przez współczesnych badaczy mowy. Najważniejsze dwa zagadnienia kręcą się około dwóch pytań: „Czego wyrazem jest słowo i nazwa” i „Kto jest twórcą i prawodawcą nazw i imion”. Ustalmy naprzód że dążenie Platona porusza się tylko w jednym kierunku, a mianowicie celem scharakteryzowania tej funkcji języka, która nam mówi, która nas informuje o świecie i o rzeczach i ich czynnościach. Innych funkcji języka Plato wcale nie uwzględnia, tym mniej nie wspomina o takim stanowisku, jakie wynika z Homera. Słowo i nazwa „naśladuje” z konieczności rzeczy i ich czynności, i w tym jest podobne do portretu, który stara się oddać jakąś osobistość. Mówienie jest podobne malarstwu, używa dźwięków jak malarstwo barw. Poznajemy bez trudu, że owo rzekome naśladowanie jest po prostu symbolem i na tym właśnie polega także okrzyczana i oczerniana po prostu teoria sztuki Platona. Na wskazówkę Sokratesa, że nazwy i słowa kłócą się między sobą i że w walce słów między sobą o prawdziwość, nie język i nie słowa mogą rozstrzygnąć, tylko coś ponad nimi. Kratylos chcąc utrzymać swoje stanowisko, że słowa są

nadane przez naturę, wskazuje raz jeszcze, że wyższa moc od ludzkiej nadała rzeczom nazwy i słowa. Lecz rzeczy zmieniają się, a słowa z nimi, i gdzież należy szukać sędziego słów?

Na zakończenie należy się czytelnikowi wyjaśnienie tak częstego sięgania do Homera jako tego, który nadał Słowu (Epos) powszechny i zrozumiały sam z siebie charakter bytu. To przypomnienie jest konieczne w okresie gdy przepaść między słowem a prawdą tak się pogłębia, że czyhająca z niej pustka napełnia nas niejednokrotnie wstrętem i przerażeniem. Nawet usiłowane porozumienie między tak surowo strzeżonymi i kontrolowanymi słowami nauki w jej specjalnościach i kierunkach nie zakrywa przepaści wewnątrz samej nauki. Staje się rzadkością, aby prace matematyków i fizyków, zwłaszcza pionierskie i nowe, były wzajemnie dla siebie dostępne.

Cóż dopiero w dziedzinie wartościowania, tej której rozumienie winno łączyć się z miłością.

Budapeszt 1941 — La Combe 1960

Biblioteka Polska
Kolo Zurych SPK

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA Czesława Miłosza	7
<i>Pauzaniasz</i>	13
<i>Krajobraz jako tło dziejów</i>	
I. Pole Bobrowe	36
II. Brama do Węgier	49
<i>Iliada</i>	84
<i>Odyseja</i>	101
<i>Węże u Dantego</i>	106
<i>Dantyzm w Polsce</i>	111
<i>Hamlet jako czytelnik</i>	163
<i>Czy Conrad jest antyrosyjski?</i>	185
<i>„Qu'une larme dans l'océan”</i>	205
<i>„Ofiara” Stefanii Zahorskiej</i>	219
<i>Poeta srebrnych kwiatów</i>	225
<i>O słowie i mówieniu</i>	232

WYKAZ WYDAWNICTW
«BIBLIOTEKI KULTURY»

(z wyjątkiem pozycji wyczerpanych)

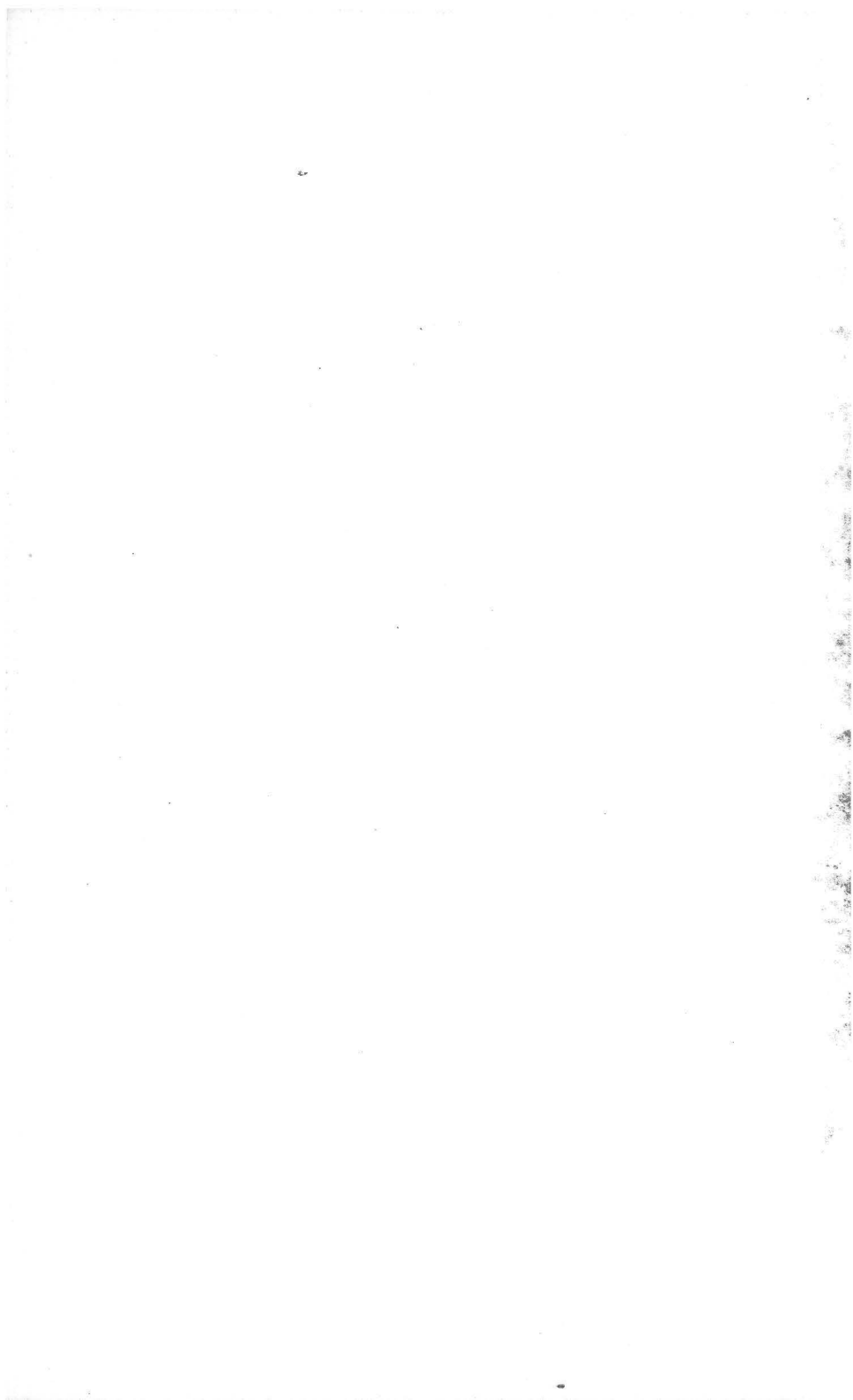
1. Witold GOMBROWICZ .. *Transatlantyk i Ślub*
4. James BURNHAM *Bierny opór czy wyzwolenie?*
8. Józef ŁOBODOWSKI .. *Złota hramota (Poezje)*
11. Marian PANKOWSKI .. *Smągła swoboda*
12. Teodor PARNICKI *Koniec „Zgody narodów”, 2 tomy*
15. Graham GREENE *Moc i chwala*
18. Jeanne HERSCH *Polityka i rzeczywistość*
20. Józef MACKIEWICZ .. *Kontra*
22. Andrzej BOBKOWSKI .. *Szkice piórkiem (Francja 1940-1944), 2 tomy*
25. Daniel BELL *Praca i jej gorycze (Kult wydajności w Ameryce)*
26. Jan WINCZAKIEWICZ *Izrael w poezji polskiej (Antologia)*
30. Jan KOWALIK *Polska w bibliografii niemieckiej 1954-1956*
31. Stanisław REMBEK *W polu*
33. Simone WEIL *Wybór pism*
34. Albert CAMUS *Człowiek zbuntowany*
35. James BURNHAM *Rewolucja menadżerska*
36. Tadeusz KATELBACH .. *Rok złych wróżb (1943)*
37. Jurij ŁAWRYNENKO .. *Rozstriljane widrodżennja (Antologia)*
40. — *Program Związku Komunistów Jugosławii (Seria „Dokumenty”. Zesz. 5)*
41. (Opr. Czesław MIŁOSZ) *Kultura Masowa (Seria „Dokumenty”. Zesz. 6)*
43. Jan KOWALIK *„Kultura” 1947-1957. Bibliografia „Kultury”.*
45. Waclaw LEDNICKI *Glossy Krasieńskiego do apologetyki rosyjskiej*
46. Abram TERC *Sąd idzie*
ANONIM *Co to jest realizm socjalistyczny?*
47. Tibor DERY *Niki*
48. Wiktor SUKIENNICKI . *Kolumbowy błąd (Seria „Dokumenty”. Zesz. 7)*

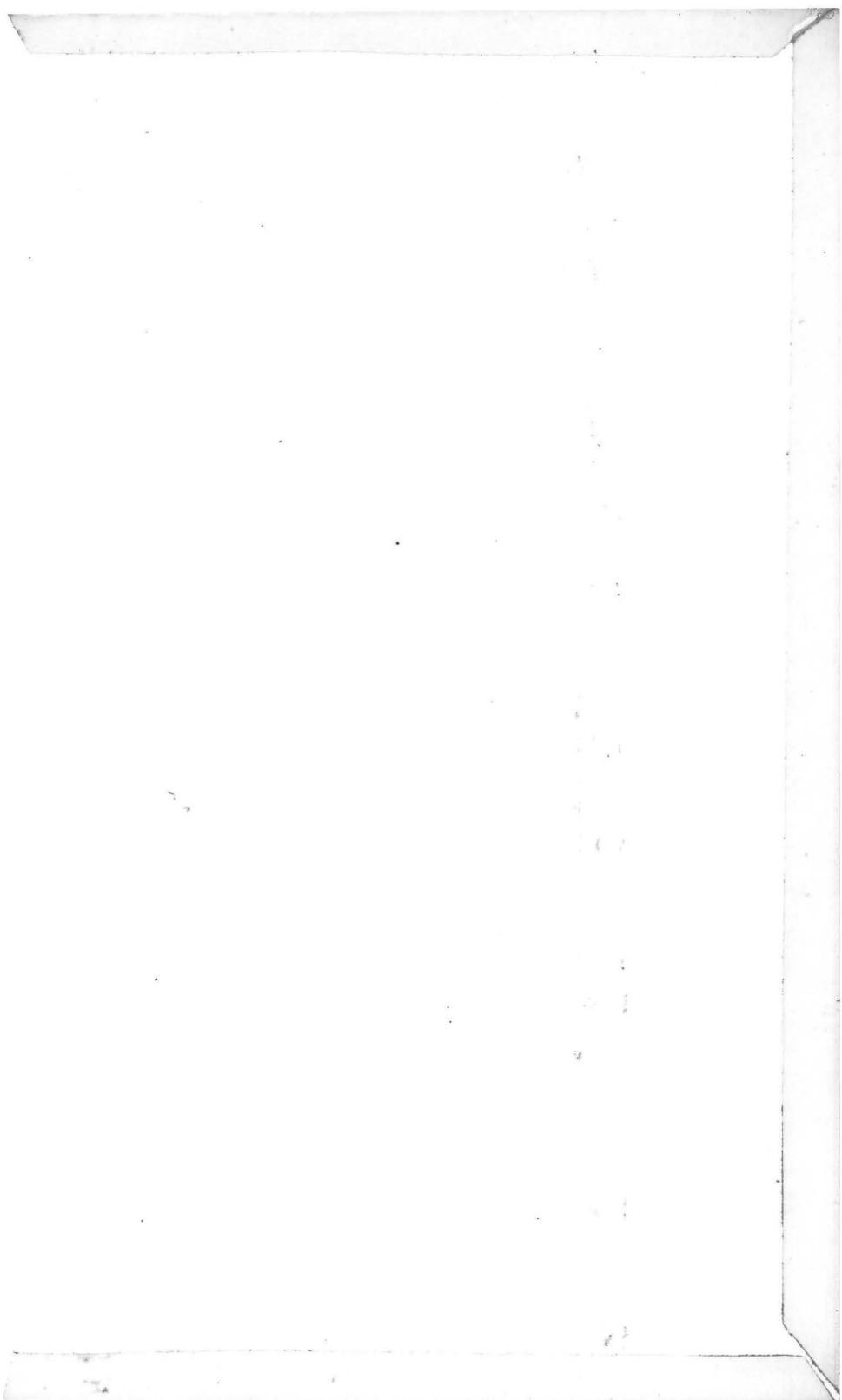
50. Czesław MIŁOSZ *Rodzina Europa*
51. Gustaw HERLING
GRUDZIŃSKI *Skrzydła ołtarza*
52. Halszka GUILLEY-
CHMIEŁOWSKA *Spotkania na galerii*
53. Józef CZAPSKI *Oko*
54. Witold GOMBROWICZ . *Pornografia*
55. Leo LIPSKI *Piotruś*
56. Aldous HUXLEY *Nowy wspaniały świat poprawiony*
57. Kazimierz WIERZYŃSKI *Tkanka ziemi*
58. Stanisław KOT *Jerzy Niemirycz — inicjator Ugody Ha-
dziackiej*
59. (Opr. Czesław MIŁOSZ) *Węgry (Seria „Dokumenty”. Zesz. 8)*
60. Artur Marya SWINARSKI *Sasza i bogowie*
61. Andrzej CHCIUK *Rejs do Smithton — Stary ocean.*
62. Adam CIÓŁKOSZ *Róża Luksemburg a rewolucja rosyjska*
Róża LUKSEMBURG .. *Rewolucja rosyjska (Seria „Dokumenty”.
Zesz. 9)*
63. Bogdan CZAYKOWSKI i
Bolesław SULIK *Polacy w W. Brytanii*
64. Danuta MOSTWIN *Ameryko! Ameryko!*
65. Paweł HOSTOWIEC *Eseje dla Kassandry*
66. Aleksander HERTZ *Żydzi w kulturze polskiej*
68. Abram TERC *Opowieści fantastyczne*
69. I. IWANOW *Czy istnieje życie na Marsie?*
70. Abram TERC *Fantastyczniejsze powieści*
71. I. IWANOW *Jest' li ziżń na Marsie?*
72. Paweł ZAREMBA *Historia Polski. Cz. I*
73. — *Zeszyty Historyczne (Zeszyt 1-szy)*
76. Józef CZAPSKI *Na nieludzkiej ziemi*
77. Czesław MIŁOSZ *Człowiek wśród skorpionów*
78. Bernard SINGER *Od Witosy do Sławka*
79. Czesław MIŁOSZ *Król Popiel i inne wiersze*
80. — *Zeszyty Historyczne (Zeszyt 2-gi)*
81. Witold GOMBROWICZ . *Dziennik. Tom II (1957-1961)*
82. Milovan DŽILAS *Rozmowy ze Stalinem*
83. (Jerzy MOND) *6 lat temu... (Kulisy polskiego Październi-
ka) (Seria „Dokumenty”. Zesz. 11)*
- 84.— *Zeszyty Historyczne (Zeszyt 3-ci)*
85. Józef WITTLIN *Orfeusz w piekle XX wieku*
86. Zygmunt HAUPT *Pierścień z papieru*
87. Marek HŁASKO *Opowiadania*

88. Maria CZAPSKA *Polacy w ZSSR (1939-1942)* Antologia
89. Witold JEDLIŃSKI *Klub Krzywego Koła* (Seria „Dokumenty”
Zesz. 12)
90. — *Zeszyty Historyczne* (Zeszyt 4-ty)
91. Abram TERC *Lubimow*
92. — *We własnych oczach*. Antologia współczesnej literatury sowieckiej.
93. Gustaw HERLING-GRUDZIŃSKI *Drugie przyjście oraz inne opowiadania i szkice*
94. Jan KOWALIK *Materiały do historii prasy polskiej na obczyźnie 1939-1962*.
95. — *Zeszyty Historyczne* (Zeszyt 5-ty)
96. Marek HŁASKO *Wszyscy byli odwrócenii. — Brudne czyny*
97. Kazimierz WIERZYŃSKI *Kufer na plecach* (Poezje)
98. Bogdan CZAYKOWSKI *Spór z granicami* (Poezje)
99. Wincenty WITOS *Moje Wspomnienia*. Tom I/III
100. Walter G. KRYWICKI . *Byłem agentem Stalina* (Seria „Archiwum Rewolucji”)
102. Stanisław MACKIEWICZ *Polityka Becka*
103. — *Zeszyty Historyczne* (Zeszyt 6-ty)
104. Ignazio SILONE *Wybór towarzyszy* (Seria „Archiwum Rewolucji”)
105. Wiktor SUKIENNICKI . *Biała Księga* (Seria „Dokumenty” Zesz. 13)
106. Juliusz MIEROSZEWSKI *Ewolucjonizm*
107. Abram TERC *Myśli niespodziewane*
108. — *Zeszyty Historyczne* (Zeszyt 7-y)
109. Wacław IWANIUK *Wybór wierszy*
110. Michał K. PAWLIKOWSKI *Wojna i sezon*
111. Gustaw HERLING-GRUDZIŃSKI *Inny świat*
112. Witold GOMBROWICZ *Kosmos*
113. Borys LEWICKIYJ *Terror i rewolucja* (Seria „Archiwum Rewolucji”)

**A C H E V E D'IMPRIMER
L E 21 J U I N 1965
S U R L E S P R E S S E S D E
L'IMPRIMERIE RICHARD
24, R U E S T E P H E N S O N,
P A R I S (XV I I I^e)**

Dépôt légal : 3^e trim. 1965





Cena 13,50 F. (20/-; dol. 3,00)