

**Bernadetta Żynis**

Akademia Pomorska  
Słupsk

## ***ANIOŁ HISTORII – DEMON HISTORII***

*micie słowiański mój aniele...<sup>1</sup>*

Doświadczenia XX wieku wymusiły przemyślenie historii i historiozofii od nowa. Po radosnych „historiach rozumnych”, pozytywnych opowieściach teleologicznych (z których ostatnią wydaje się wizja historii zawarta w marksistowsko-leninowskiej wykładni<sup>2</sup>) przyszedł czas zwątpienia, a za nim – kryzys, przecucie końca i katastrofy lub nihilizm wraz z propozycją nowych metodologii lub nawet metametody, która pozwoliłaby wyrazić „ów czas”. Głos Fukuyamy, iż historia „skończyła się”, ponieważ nastąpiła kumulacja idei postępu, pozostaje odosobniony w swoim optymizmie<sup>3</sup>. Przeważają te sądy, w których wyraża się, jak to ujęła przy innej oka-

---

<sup>1</sup> Cytat z wiersza Tadeusza Nowaka *Psalm bez odpowiedzi* podają za: Tadeusz Nowak. *Modły jutrzeńskie – modły wieczorne!* Stanisław Balbus, *Poezja w czasie marnym. O metafizyce i historiozofii w poezji Tadeusza Nowaka*. Kraków 1992, s. 18. W dalszym tekście to źródło oznaczam skrótem M, liczba wskazuje stronę.

<sup>2</sup> Dokładniej rzecz ujmując, ostatnie wizje historii z teologicznym końcem mogą stanowić tezy Fukuyamy, który ogłosiwszy „śmierć historii”, tym samym wpisał się w nurt takich przedstawień historycznych, które ujmowały bieg naszych dziejów jako zmierzający do jakiegoś kresu w znaczeniu – celu. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań 1996. Jean-Francois Lyotard głosił upadek narracji oświeceniowych (dotyczących rozumnego podmiotu i historii jako postępu), zaznaczając ich „wyczerpanie” we współczesnym świecie. Np. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997. Jean Baudrillard, który głosił „koniec historii” jako koniec (wypalenie, kompromitację, iluzję) idei postępu, szczególnie w wersji utopii, tym się różnił, że uznawał wersje opowieści historycznych za „wyczerpane” (iluzyjne, a nie bliskie spełnienia, jak Fukuyama), np. w: J. Baudrillard, *Przed końcem: rozmowy z Philippe'em Petit*, tłum. R. Lis. Warszawa 2001.

<sup>3</sup> W myśleniu katastroficznym dają się wyróżnić dwie tendencje – optymistyczna i pesymistyczna. Fukuyama reprezentuje opcję optymistyczną. Por. zestawienie historiozoficznych poglądów Witkacego i Fukuyamy w: J. Tarnowski, *Witkacy, Fukuyama i koniec historii*. W: *Witkacy. Życie i twórczość*. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi z okazji 55 rocznicy śmierci (Muzeum Pomorza Środkowego, Słupsk 16-18 września 1994), red. J. Degler. Wrocław 1996, s. 199-209. O pesymistycznym stosunku do przyszłości zaobserwowanym wśród artystów pisał też K. Penderecki, *Elegia na umierający las*. „Plus minus”, dodatek do „Rzeczpospolitej” nr 279, 2-3 grudnia 1996.

zji Anna Legeżyńska<sup>4</sup>, „gest pożegnania”, połączony z elegijną tęsknotą, melancholią, poczuciem kryzysu (a nawet katastrofy czy końca), pragnieniem metafizycznym lub – wprost przeciwnie – odrzuceniem „metafizycznej uludy”, za pomocą której porządkowano bieg wydarzeń. „Historia klasyczna”, skrytykowana przez zwolenników „nowej historii”, koncentrowała się na chronologicznym przedstawieniu genetycznie powiązanych ze sobą wydarzeń politycznych<sup>5</sup>. Nowoczesne ujęcia mają skupiać się na „rzeczywistości społecznej we wszystkich jej wymiarach”, ze szczególnym uwzględnieniem *mentalité* i antropologii historycznej, czyli nie „co było”, ale „jak bytowała, jak żyła grupa etniczna, jakie funkcje społeczne w niej występowały”<sup>6</sup>. Przedmiotem badań historycznych stała się więc kultura rozumiana jako „rzeczywistość myślowa”<sup>7</sup>. Trzeba tu jednak zastrzec, że ujęcie historii jako historii „człowieka” (bardziej niż polityki) nie gwarantowało „prawdy” (ani historycznej, ani żadnej innej). Nowi historycy przyjęli, że tak ujmowana historia nie zapewni prawdy docierającej do samego źródła rzeczywistości, ale że: „Nasza wiedza o świecie oparta jest [...] na interpretacji, a więc kreowaniu swoistych wyobrażeń, wizerunków świata, w którym żyjemy”<sup>8</sup>. Takie myślenie musiało doprowadzić do przekonania, że nauka o historii jest tak naprawdę nauką o życiu ludzkim<sup>9</sup>. Stąd przedmiotem opisów historyków stały się fragmenty społecznej rzeczywistości, które nie pretendowały do miana „nauki” (w pozytywistycznym sensie). Nie chodziło już o przedstawianie „Prawdy”, ale takich interpretacji, które byłyby rzetelne i wiarygodne<sup>10</sup>: „Interpretacja jest kwestią nie tego, co było, ale tego, co historykowi wydaje się – czy wierzy – że było, a niejednokrotnie co chce, by było”<sup>11</sup>. „Narratywistyczny zwrot” w badaniach historycznych pozwolił zwrócić uwagę na retoryczność przekazu historycznego i na szczególną rolę historyka, którego można oceniać także pod względem użytego języka, metaforyki, „literackości”, artystycznych aspektów przekazywanej wiedzy i traktować go zarazem jako „filozofa, artystę, krytyka, indywidualność”<sup>12</sup>. Nowi historycy skupiają się przede wszystkim na aspektach egzystencjalnych, odrzucając wyłączność racjonalności (Rozumu) w budowaniu historycznych narracji i uznając, że historia jest tak naprawdę opowieścią o ludzkiej egzystencji, li-

---

<sup>4</sup> A. Legeżyńska, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*. Poznań 1999. Gdy Legeżyńska pisze, iż gest pożegnania określa „refleksja nad przemijaniem, próba scalenia życia, podsumowanie klęsk i zwycięstw, przygotowanie się do nadchodzącego kresu”, to można ująć te zestawienia w następujący sposób: gest pożegnania jest zapisem stosunku do historii (indywidualnej co prawda, ale rozpatrywanej w kontekście historii społeczeństwa, narodu, kraju). Ibidem, s. 18.

<sup>5</sup> Dokładnie o założeniach i różnicach między starym a nowym ujęciem historiozoficznym: W. Wrzosek, *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy*. W: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań 1994, s. 11-15.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>8</sup> E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, w: ibidem, s. 20.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 26. Domańska przytacza zdanie recenzentów książki Schamy: „Zawsze wiedziałam, że historia jest najtrudniejszym sposobem pisania fikcji”. Ibidem, s. 28.

teraturą, w której prawda łączy się z moralnością<sup>13</sup>. To streszczenie ewolucji (czy jak chcą niektórzy – rewolucji) poglądów historiozoficznych ściśle wiąże się z zagadnieniami, które chcę podjąć w tym krótkim artykule, przytaczając jedynie wybrane teksty Tadeusza Nowaka dotyczące rozumienia sensu dziejów.

Można uznać, że Nowak, wprowadzając do swojej poezji anioły, diabły, demony czy Boga, daje się ponieść wyobraźni literackiej, jest poetą, który ma prawo używać metafor, z których niewiele – dla poznania przeszłości, rozumienia teraźniejszości i przewidywania przyszłości – wynika. Skoro jednak zwrot retoryczny, zapoczątkowany w połowie XX wieku przez historyków szkoły „Annales”<sup>14</sup>, pozwala uznać, że każdy dyskurs historyczny jest równoprawny<sup>15</sup> i wart namysłu, bo odzwierciedla nie prawdę, a jej wizję, więc pewną wrażliwość, indywidualne rozumienie dziejów – co nie jest mniej ważne dla zrozumienia świata i człowieka niż chronologiczne zestawienie zdarzeń – to tak też potraktujemy wypowiedzi Nowaka. Otóż wydaje się, że przywołane przeze mnie fragmenty jego twórczości w mniejszym stopniu skupiają się na „przedstawianiu” zdarzeń (datowaniu, statystyce itd.) niż na interpretacji tego, co zostaje przywołane w aluzyjny sposób, a współczesne zdarzenia często zostają połączone z innymi tego rodzaju, zaistniałymi w przeszłości. Konkretnie wydarzenia historyczne (np. II wojna światowa, Sierpień 1980, pacyfikacja kopalni „Wujek”, stan wojenny) zostają wpisane w ciąg historii i ukazane jako analogiczne do wydarzeń wcześniejszych lub jako kontynuacja pewnego historycznego porządku, którym włada dobry (lub zły) duch dziejów. Chronologiczne zestawienie zdarzeń niczego nie wyjaśnia; chodzi przecież o zrozumienie historii, a nie tylko o zarejestrowanie „faktów”. Kwestia dotyczy więc tego, jaka „nić” łącząca wydarzenia może być wiarygodna i przekonująca. Jeżeli każdy z dyskursów jest prawomocny i żaden nie jest wolny od światopoglądu, ideologii czy też poezji, to równie dobrze można wysłuchać opowieści Baczyńskiego, Nowaka, jak i Normana Daviesa. Skoro przyjęliśmy, że prawda to zdarzenie kontekstowe (zdanie w jednym kontekście jest prawdziwe, a w innym fałszywe), to nic nie może już nas powstrzymać od hermeneutycznego pochylania się nad twierdzeniami poszczególnych jednostek dotyczących historii. Co prawda budowanie narracji historycznej różni się od narracji literackiej (fikcyjnej), ale można uznać, że jedna i druga przekazuje nam jakiś rodzaj przekonania (wyjaśniania) zdarzeń przeszłości<sup>16</sup>. Skoro i tak mamy zawsze do czynienia z interpretacją historycznego wydarzenia (bezpośredni dostęp do niego jest niemożliwy; faktów, do których się odnosimy, zawsze już nie ma), z przeżyciem, utrwaleniem rozumienia tego, czego doświadczyliśmy (bezpośrednio lub nie), to analizując teksty literackie wybranych twórców musimy odnieść się nie tyle do samych przytoczo-

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 29-30.

<sup>14</sup> W. Wrzosek, *Metafory historiograficzne...*, s. 5 i n.

<sup>15</sup> „Narratywistyczna filozofia historii uprawomocnia indywidualną projekcję przeszłości, wizję kreowaną przez historyka. Przy czym każda z tych wizji jest suwerenna, równie prawomocna”. E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii. W: Między modernizmem a postmodernizmem...*, s. 29.

<sup>16</sup> Jerzy Topolski odróżnia dyskurs historyczny od literackiego, przywołując kategorię prawdy. I choć uznaje, że „możliwe jest istnienie różnych prawd”, to dokonuje zastrzeżeń, które pozwalają te dwa rodzaje dyskursu traktować odmiennie. J. Topolski, *Problemy prawdy historycznej. W: Między modernizmem a postmodernizmem...*, s. 35 i n.

nych wydarzeń historycznych, ile do zapisanego do nich stosunku. Takie opowiadanie historii, by ciąg zdarzeń nabral znaczenia i sensu, nie mogło ograniczać się do chronologicznej wyliczanki. To, co miało miejsce, musiało stać się z jakiegoś powodu (przyczyna) lub po coś (cel). Najczęściej nie po to, by się po prostu wydarzyć. Powodem był ktoś (lub coś), kto doprowadził do tego wydarzenia. Wzorem dla historycznych narracji pozostanie mit. To, co się stało na początku – zdarzyło się ze względu na coś i po coś. Wszystkie wydarzenia *in illo tempore* zażebiają się, powodują, że historia zyskuje sens – osiąga cel. Łatwo sięgnąć do gotowych wzorców wtedy, gdy wydarzenia historyczne wydają się pozbawione sensu i celowości, a takimi były niewątpliwie doświadczenia II wojny światowej i PRL-u. Badacze twórczości Tadeusza Nowaka zwracają uwagę na mityzację jego przekazów literackich<sup>17</sup>, na uobecnianie „wielkich tematów mitycznych”, w które twórca wpisuje współczesne sobie doświadczenie historii i własnej w niej egzystencji. Gdy początkowa twórczość Nowaka odwołuje się głównie do treści Biblii, to już późniejsza sięga po tematy i motywy obecne także w kręgu mitów Grecji, Rzymu, a nawet Indii<sup>18</sup>.

Anioł niewątpliwie należy do figur szczególnie chętnie wykorzystywanych w interpretacji historycznych wydarzeń (inne pytanie, dlaczego właśnie anioł?). Walter Benjamin, analizując obraz Paula Klee „Angelus novus”<sup>19</sup>, sugeruje, że ciąg przeszłych zdarzeń jawi się w oczach anioła (z tego obrazu) „jako nieustannie piętrzące się ruiny na ruinach”, które:

Chciałby zatrzymać, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raju wieje wicher, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wicher pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem<sup>20</sup>.

Anioła w tej interpretacji równie dobrze mógłby zastąpić człowiek, który nie rozumie przeszłości, nie umie poskładać jej fragmentów w sensowną całość, z przerażeniem patrzy w przeszłość, gna ku przyszłości, której i tak nie widzi.

Skoro tak, trzeba się jednak zastanowić, dlaczego anioł. Po co jego figura uobecniała się w malarskiej i literackiej wizji? Anioł mógłby tu symbolizować transcendentny byt odpowiedzialny za bieg wydarzeń, sprawujący nad nimi pieczę (Bóg stworzył świat, który poprzez różne koleje losu – upadki i odrodzenia – zmierza ku paruzji i absolutnemu wyzwoleniu od zła). Z perspektywy Boga historia nie stanowi „ruiny ruin”, ale jest ciągiem ściśle powiązanych zdarzeń, które „pociągają” ludzi ku wiadomemu końcowi (paruzji i Nowego Jeruzalem, a być może nawet ku *apokatastasis*). W podobny sposób interpretowano historię tak długo, jak długo układano

<sup>17</sup> W dalszej części pracy będę się odnosić do ustaleń: S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, R. Sulima, *Tadeusz Nowak. Zarys twórczości*. Warszawa 1986; B. Kaniewska, *O sposobach i funkcji mityzacji. Nowak – Myśliwski – Redliński*. „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 3; D. Siwor, *W kręgu mitu, magii i rytuału. O prozie Tadeusza Nowaka*. Kraków 2002.

<sup>18</sup> W przekonujący sposób ukazała te zależności Dorota Siwor w: eadem, *W kręgu mitu, magii...*

<sup>19</sup> Interpretacja Benjamin w: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski. Poznań 1996, s. 418. Do tego tekstu odnosi się też Agata Bielik-Robson, na przykład w: eadem, *Anioł Północy*. „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 19-20.

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Anioł historii...*, s. 418.

opowieść o niej, odwołując się do „głębokiego sensu” tego, co się dzieje (działo), przypisując wydarzeniom teleologiczny porządek i „obnażając” działający poprzez nie „rozum”. Te opowieści oddawały pragnienie poznania i ratowały przed popadnięciem w szaleństwo „niezrozumienia” i bezsensu, jakiego doznał „Angelus novus” Klee w interpretacji Benjamina. Anioł ten stracił zdolność postrzegania świata. O postrzeganiu tym powiadał Heidegger, gdy pisał o świecie człowieka, że istnieje jedynie w swojej użyteczności. Widzenie w perspektywie użyteczności pozbawia ów świat możliwości bycia rzeczywistym w sposób obiektywny, samodzielny i niezależny od człowieka<sup>21</sup>. Człowiek wytwarza rzecz użyteczną, ale użyteczność poprzedza abstrakcyjne poznanie. Owo intencjonalne (zaczeniowe) wytwarzanie nie równa się wytwarzaniu substancjonalnemu. Jest to raczej tworzenie relacji, siatki zależności rzeczy i człowieka, które pozwalają traktować świat instrumentalnie, po to, by wprowadzić w ten sposób weń pewien porządek (sens), dzięki któremu można na „ruinie ruin” zbudować „świątynię i dom”, zamieszkać świat. To Heideggerowskie ujęcie oddaje zabieg, w jaki człowiek organizuje nie tylko świat, ale opowieść o nim i jego historię po to, by nie widzieć „ruiny ruin”. Pozbawiony tej umiejętności, będzie jak przywołany anioł – poza siatką „użytecznych” znaczeń, które pozwolą mu poczuć się uczestnikiem (i użytkownikiem) czasu<sup>22</sup>.

Historia bez-bożna, uobecniana w twórczości Tadeusza Nowaka, to historia (rozumiana jako bieg zdarzeń), o której nie daje się sklecić Historii (opowieści o tych zdarzeniach). Nie udaje się to nie tylko człowiekowi, ale i Bogu. Możliwość snucia opowieści może sprawiać wrażenie, że mamy władzę, że wprowadzamy porządek i panujemy. W próbach budowania Historii przez Nowaka klęskę ponosi nie tylko człowiek, ale i Bóg, który stracił zdolność wypełniania sobą spójnej opowieści i który „klóci się” o tę opowieść ze swoimi aniołami. One nie wyrażają już Jego mocy, bo próbując ratować sens zdarzeń, musiały wystąpić przeciwko swojemu Stwórcy, Stwórcy odwróconemu i Stwórcy bezradnemu. Wydarzenia historyczne w żaden sposób nie chcą się już wpisać w Historię.

W tym czołgu anioł mieszka  
a w tamtym mieszka bóg

Mówi anioł do boga  
twój orzeł moja reszka  
Za orłem i za reszką  
płonie w kopalni Wujek  
zimowy głóg  
Podejdz do głogu chłopcze  
ścięty salwą na pół

<sup>21</sup> Np.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran. Warszawa 2004, s. 460-461.

<sup>22</sup> Ten sposób widzenia wydaje się przekonujący, ale poza tym, że ratuje nas przed bezradnością, w jakiej znalazł się anioł, naraża na niebezpieczeństwo splecenia takiej siatki, która okaże się siecią-więzieniem. O tym też pisze Benjamin, kiedy pokazuje zachowania faszystów i ich przeciwników oraz zmiany, jakie zaszły w przedstawianiu wartości pracy przez marksistów. Por.: W. Benjamin, *Anioł historii...*, s. 419-420.

Bóg pragnie z tobą mówić  
Anioła usta obce  
sypią na twoje nogi  
na głowę twoją sypią  
pacierza silny muł

Bóg mówić z Tobą pragnie  
przez węgiel i przez muł  
Bóg ci przyniósł z Jastrzębia  
anioł przyniósł z Wybrzeża  
tablice dwie – trupięgi

żebyś je przed odejściem  
na bosc stopy wzuł

(*Siódmy pacierz azjatycki*, M 46)

Tadeusz Nowak jednoznacznie nawiązuje do wydarzeń w kopalni Wujek. Rozstrzelanego młodego górnik („chłopcze”) czyni metaforą tych, którzy ulegli przemocy historii i jej czasu. To, co się dzieje w doświadczanych wydarzeniach, ludzie chcieliby wpisać w odwieczne zmaganie się dobra i zła, Boga i szatana. Te dwa bieguny wytyczają kierunek, w jakim podążać ma sposób rozumienia wydarzeń współczesnej historii (w myśl zasady, że walka zła i dobra jest walką aż do skończenia świata<sup>23</sup>). Można więc założyć, że wiersz wpisuje współczesne wydarzenie z historii PRL-u w wieczne zmagania dobrego Boga i złego szatana<sup>24</sup>. Chłopiec byłby uosobieniem tego, który stał się ofiarą „złej historii”, wziął udział w zakładzie (i w jego wyniku w walce) sił, które go przerastają („obce usta Anioła”). Wobec zmagania, jakie toczą ze sobą duchowe potęgi, nie ma właściwie znaczenia, po której stronie opowie się człowiek – jedna i druga moc pozostaje poza jego zasięgiem. Gdy walczy „anioł z bogiem”, człowiek kończy „świętą salwą na pół”. Nawet jeśli przyjmujemy, że metafora „obuty w tablic trupięgi” jest odzwierciedleniem jego szlachetnych i czystych wyborów, to wiemy też, że nie uchroniły go one od śmierci. O zakładach Boga z diabłem wiemy, że są możliwe, już z *Księgi Hioba*. Spór, jaki niebiańscy przedstawiciele toczą ze sobą, wyznacza kolejne cierpienia biblijnego bohatera – sprawców pozostawiając „czystymi”, „niedotkniętymi” żadnymi stratami. I Hiob, jak się zdaje, pojął tę lekcję – swoją całkowitą bezradność wobec sił, które go przerastają i (być może nawet „pokorną”) zgodę, by darowane życie przeżyć, ani nie licząc na specjalne względy, ani nie lękając się nieszczęść. Póki żyje, „racja” jest po jego stronie, a nie Boga czy diabła. Człowiek stanowi „kukielkę” w ręku sił, na które nie ma żadnego wpływu (Hiobowi, jak wiemy, nie pomogły modlitwy ani uczci-

<sup>23</sup> S. Balbus, pisząc o sposobie ujmowania wojny przez Tadeusza Nowaka, stwierdza: „Wojna zatem w poezji Nowaka, jak wszelkie inne, akcydentalne, lecz stale powtarzające się bezsensy, od których roi się nasz świat, zostaje natychmiast włączona w orbitę »mitotwórczego« i metafizycznego myślenia i wyjawia sensy ukryte, fundamentalne: egzystencjalne, etyczne, sakralne”. W: S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, s. 111.

<sup>24</sup> To jeden z zasadniczych sposobów ujmowania wydarzeń w naszym kraju. Tradycja, jak mi się wydaje, sięga średniowiecza i wiąże się ze zwyczajem „religijnego” interpretowania wszelkich zdarzeń.

we, „po bożemu” życie). W wierszu Nowaka, wydaje mi się, problem został jednak ujęty z trochę innej perspektywy, choć lekcję Hioba uwzględnił. Do naszych przeżyć nie ma co wplatać boskich i diabelskich sił – te toczą swe walki poza człowiekiem, choć on musi je „ścierpieć”. A jeśli zostają wprzęgnięte w ludzkie racje, to stają się tylko jako „anioł” i „bóg”<sup>25</sup> (początkowo są oni zapisani małą literą, jakby nie o Tego Boga i Anioła chodziło<sup>26</sup>). Bóg i anioł angażujący się w doczesną historię, przywołani do jej objaśnienia oraz przypisania racji i nie-racji, to „transcendencja mała”, przykrojona do ludzkiego sposobu rozumienia i nazywania. Wielka litera pojawia się, gdy „chłopiec” staje po drugiej stronie, już „święty salwą na pół”, razem ze spalonym głógiem, w świecie nie-ludzkiem. Czeką go więc sąd przed innym Bogiem (nie bogiem) i przed innym Aniołem (nie aniołem). To wtedy mowa Anioła staje się obca i ciężka, a jednak przez tę „materię” modlitwy chce mówić z chłopcem Bóg, który najpierw odziewa go wspólnie z Aniołem w dwie tablice-trupięgi. Można rozumieć, że robotnicy z Wybrzeża i Śląska wypełniali boskie przykazania (tablice pozwalają na takie konotacje), ale trzeba spojrzeć na tę scenę sądu jeszcze inaczej – chłopiec przed odejściem ma odziać bose stopy w tablice-trupięgi. Przed odejściem dokąd? Dlaczego tablice (skojarzone z Dekalogiem) to trupięgi – buty, w które odziewa się zmarłych<sup>27</sup>? Próby odpowiedzi na te pytania sprawiają, że interpretacja przybiera nieco inny kształt.

W historii pisanej z ludzkiej perspektywy, w którą włącza się Boga i anioła, włącza się ich w ludzki (więc mały) sposób. Najszlachetniejsze intencje, gdy do swej realizacji potrzebują „czołgów”, są przeciwko Bożym tablicom. Dekalog jest jednoznaczny i najszlachetniejsze intencje nie mogą zmienić jego litery (więc nie można usprawiedliwiać swoich działań „mniejszym złem” czy twierdzeniami, że „zło prowadzi do dobra”<sup>28</sup>). Chłopiec zginął w walce, do której „zaprzął” (on czy inni) Boga i anioły, Boga i szatana. Dekalog został zdegradowany (skrojony) do ludzkich potrzeb wyjaśniania zdarzeń i usprawiedliwiania swojego w nich udziału. W ten sposób zostaje on zdeptyany, jest czymś martwym. Nie wiem, czy „chłopcu z kopalni Wujek” wystarczy do zbawienia. Zakończenie wiersza pozostaje dwuznaczne (jak zresztą cały utwór). Chłopiec obuty w trupięgi tablic może być „usprawiedliwiony” – wiodły go w działaniach Boże przykazania albo też „martwe, trupie prawo”, „dekalog zdeptyany” i wtedy nie będzie dla niego usprawiedliwienia.

---

<sup>25</sup> Jak to ujął Mistrz Eckhart: „Kto [...] szuka poniżej Boga, zwodzi sam siebie”. W: Mistrz Eckhart, *Traktaty. Pouczenia duchowe. Księga boskich pocieszeń. O człowieku szlachetnym. O odosobnieniu. Legendy*, tłum. i oprac. W. Szymona OP. Poznań 1987, s. 138. O takim mechanizmie nazywania doczesnych wydarzeń Balbus pisze: „Wszystko bowiem, co się dzieje, dzieje się w czasie, ale istotny sens tego, co się dzieje bytuje poza czasem”. S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, s. 111.

<sup>26</sup> „Czy demon historii, skoro już wkraść się w ponadhistoryczne, »mitologiczne« gospodarstwo poetyckie, naznaczył swym piętnem, okaleczył i język poety [...]?” – zastanawia się Balbus. S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, s. 105.

<sup>27</sup> Chciałoby się napisać, że obuwie to rozslawił Leśmian w wierszu pod takim tytułem. Wiersz ten to wiersz bunt, ironiczny zapis właściwie bezsilnego sprzeciwu człowieka wobec siły tradycji, ale i nierozumianego Boga.

<sup>28</sup> Raz jeszcze przytoczę Mistrza Eckharta: „widzenie Boże i nasze też są sobie niepodobne i od siebie odległe”. Mistrz Eckhart, *Traktaty. Pouczenia...*, s. 142.

Stanisław Balbus, analizując wybrane teksty Tadeusza Nowaka<sup>29</sup>, wskazuje, że są one zapisem postępującej degradacji człowieka i marnienia świata, rozpadu wartości, ucieczki Boga (i od Boga), opisem przejścia władzy przez demona historii, „spuszczenia historii z łańcucha”, pokazującym ją jako „diabelski czas”<sup>30</sup>. Zostałoby więc jeszcze do wyjaśnienia, dlaczego Nowak, chętnie wykorzystujący imię diabła i demona do wartościowania bieżących zdarzeń, tym razem bohatera, adwersarza Boga, nazywa jednak aniołem.

W tym czołgu anioł mieszka  
a w tamtym mieszka bóg

Mówi anioł do boga  
twój orzeł moja reszka  
Za orłem i za reszką  
płonie w kopalni Wujek  
zimowy głóg [...]

(*Siódmy pacierz azjatycki*, M 46)

Wcześniej przyjął, że „anioł” to tyle co „diabeł”, który jest wszak aniołem, choć upadłym. Wplątany w ludzką historię, więc umniejszony (skrojony) do człowieczego wymiaru, byłby zapisywany małą literą. Taki „uczłowieczony anioł” traciłby swoje główne cechy niebiańskiego posłańca. Byłby to więc anioł historii, dokładniej – tej historii diabłem. Ale co zrobić w przypadku, gdy takie użycie słowa ma nieść jeszcze inne znaczenia; jeśli anioł w tym wierszu to po prostu anioł, nie upadły? Jak wtedy należałoby interpretować ów pojedynek „na czołgi”?

Nie wiem, czy Nowak czytał Mistra Eckharta i czy jego pisma poetę inspirowały, ale Balbus, interpretując twórczość autora *Psalmsów*, chętnie się do słów tego mistyka odwołuje. Na przykład wtedy, kiedy przywołuje takie rozumienie Boga (definiowanego przez Eckharta, ale odnajdowanego w twórczości Nowaka):

Byt to Bóg. Poza bytem i przed bytem nie istnieje nic. Dlatego też gdyby był czym innym niż Bóg czy też obcym Bogu, Bóg byłby niczym<sup>31</sup>.

Władysław Stróżewski wyjaśnia:

„Byt” to po grecku *to on*. I dalej: Polski wyraz „byt” jest tłumaczeniem greckiego *to on* oraz łacińskiego *ens*. W obu przypadkach mamy do czynienia z imiesłowem czasu teraźniejszego, utworzonym od czasownika „istnieć”, „być”<sup>32</sup>.

Więc byt to tyle, co istniejący, będący (to, co jest teraz). Etymologiczne wywodzenie znaczenia jest oczywiście niezwykle ważne, ale niewystarczające dla zrozu-

<sup>29</sup> Na podstawie: S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, s. 101 i n.

<sup>30</sup> „Tak, u Nowaka duch dziejów, Heglowski *Zeitgeist*, jest Diabłem”. Ibidem, s. 104.

<sup>31</sup> Cytat z Mistra Eckharta podaję za: ibidem, s. 107.

<sup>32</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*. Kraków 2003, s. 17 i 57.



mienia tego słowa dziś. Więcej pisze o tym Stróżewski<sup>33</sup>. Chciałabym się jednak skupić właśnie na tym „pierwszym” znaczeniu, na źródle, z którego owo znaczenie wypływa. Pojęcie bytu jest „najogólniejsze, nieokreślone, niedefiniowalne”<sup>34</sup> – tłumaczy Stróżewski i przywołując jednego z pierwszych filozofów bytu – Parmenidesa, podaje, że z bytem łączy się: „Absolutna jedność, wykluczająca wszelki podział czy to na części, czy na jakiegokolwiek fazy. Byt jest niepodzielny i niezmienny”<sup>35</sup>. Rozumowanie przeprowadzone przez Parmenidesa wydaje się bliskie pojęciu Boga-bytu, jakie wprowadził Eckhart (który podobnie jak grecki filozof odrzucał istnienie czegoś „poza-bytem”). Św. Tomasz z Akwinu (do którego odwołanie wydaje się zasadne w tym miejscu) sprecyzował pojęcie bytu odnośnie do Boga, tłumacząc, iż:

Bytem tym [samoistnym i samodzielny – B.Ż.] jest Byt w najpełniejszym sensie tego słowa. Byt, który w samym sobie zawiera rację swego istnienia albo – najkrócej – którego istotą jest istnienie. [...] ten absolutny Byt nazywamy Bogiem<sup>36</sup>.

Etienne Gilson precyzuje myśl św. Tomasza:

[...] najgłębszym znaczeniem słowa „byt” będzie akt, na który wskazuje czasownik „być”. Ponieważ w powszechnym doświadczeniu ludzkim być to tyle, co istnieć, można stwierdzić, że w doktrynie Tomasza z Akwinu byt otrzymał pełnię swego egzystencjalnego znaczenia. [...] w każdym bycie „być”, czyli *esse*, nie jest tym samym, co stawać się; **nie jest rodzajem przenoszenia się z terażniejszości w przyszłość**. Przeciwnie, ponieważ „być” jest aktem, **jest czymś stałym** i naturalnym w bycie<sup>37</sup> [pogrubienia – B.Ż.].

Wyróżnienia w cytacie dotyczą tego, co związane jest z rozumieniem Boga jako „dającego ruch, pierwszego poruszyciela” (św. Tomasz). Dosadniej rzecz ujął św. Augustyn, gdy pisał, iż „bytem jest wieczna niezmienność”<sup>38</sup>. Jeśli Boga rozumie się w ten właśnie sposób, to anioły są tymi bytami, które wywodzą się z „bytu pierwszego”, a „zaczynając się”, zapoczątkowują też jakąś historię, „dzieje”. Jeśli anioł jest mocą Boga, Jego funkcją, działaniem, to znaczy, że ma właściwość, której Bóg nie ma (Bóg w nauczaniu św. Tomasza niczego nie ma, „ON JEST”<sup>39</sup>). Anioł musiał się pojawić jako działający w imieniu Boga, który sam działać – wedle teologicznych wywodów – nie może, jego działanie „wyczerpuje się” w „byciu”, i wtedy można rozumieć, że jest tym, który poprzez to, że działa, występuje „przeciwko Bogu”, który nie działa. Oczywiście, sprzeczność to pozorna, bo anioł działa „wołą

<sup>33</sup> Ibidem, gł. rozdział II: *Problematyka bytu*, s. 56 i n.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 59-60.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>37</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 332. Istotą bytu jako czegoś, co jest możliwością i potencją, a także aktywnością zajęli się inni filozofowie, do których tu się nie odniosę. Więcej na ten temat: W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 79 i n.

<sup>38</sup> E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 332.

<sup>39</sup> Ibidem.

Boga” (choć może działać przeciwko niej, o czym świadczy bunt aniołów). Należałoby zastanowić się jeszcze, czy anioł rzeczywiście jest w stanie podjąć przeciwko Bogu kroki, „stanąć przeciwko niemu w czołgu”. Przymuszczalnie walka „boga i anioła” w wierszu stanowi walkę widzianą wyłącznie z perspektywy człowieka, gdyż w ostatecznym rozrachunku, nawet zbuntowane działanie, o którym myślimy, że jest złe, jest tylko tą cząstką siły, która jak Stwórca „dobra pragnie”. I, jak się wydaje, takie myślenie było najbliższe Nowakowi, o czym wielokrotnie we wspomnianej tu pracy pisał Balbus.

Co łączy historię świętą i historię „pustą”? Dlaczego bohaterowie tak potrzebują historii „pełnej” – pełnej znaków (znaku), aniołów, sensu? Chrześcijańska historiografia wypełniona została Ewangelią – radosną nowiną, zakończoną obietnicą paruzji: powrotu Jezusa Chrystusa i pokonania zła. Eschatologia jest obietnicą dla cierpiących, że ich wszelkie udzięki kiedyś się skończą, że czas wiedzie ludzi do Nowego Jeruzalem. Apokalipsa stanowiła pocieszenie dla wiernych, zapis nadziei, która wypełniała sensem wydarzenia z ich historii. Gdy z opowieści o znaczeniu doświadczanego czasu zostaje wyrugowany Bóg, wydarzenia rozsypują się i nie dają położyć. Toczą się, ale po co? Wtedy wplatanie w nasze życie anioła, Boga może sprawić, jak niegdyś, że historia jest łatwiejsza do zniesienia.

W *Zabawach* Nowak przywołuje przygody dwóch chłopców, którzy zbierali „świeżo wykwitłe pestki z owoców” (wierząc, że są wypluwane przez archaniołów), by zasadzić je w wyznaczonym miejscu w ogrodzie. Bohaterowie *Zabaw* chcą powtórzyć początek historii, którą sytuują w biblijnym raju, przekonani, że tym razem się uda, a historia ludzkości potoczy się innym torem, lepszym, łatwiejszym, sprawiedliwszym: „Chcieliśmy w dwójkę przywrócić ludziom z powrotem tak lekkomyślnie utracony raj”<sup>40</sup>. Tak miał powstać „raj od nowa”, jeszcze jedna szansa dla nierozsądnej ludzkości. Plany bohaterów, mimo różnych trudności (każdy sadził swój własny raj; nie wiedzieli, kto ma być Ewą i kto Bogiem), powoli realizowały się:

[...] kiedy w kilka lat później owocowe drzewka w naszym sadzie już wyraźnie winnie przeciągały się do rodzenia, pod sad weszli żołnierze, wtoczyli moździerze i gryząc jabłka, zasiewali kartaczami rozorane aż po horyzont pola<sup>41</sup>.

Ale kto zaczął tę historię – Adam i Ewa? Pierwsi ludzie? Gdyby tak było, to o nich można by było powiedzieć, że beczas raju zamienili w historię wygnanej ludzkości i skoro oni (ludzie) zaczęli, to muszą ją skończyć. Historia staje się domeną ludzkich działań i przedsięwzięć, przypadkowo zaczęta, przypadkowo skończona...

Można oczywiście i tę opowieść wpleść w mitologiczną wyobraźnię Nowaka, zakładając, iż stanowi ona zapis tego „przeklętego przymusu powtarzania” historii, która zmieniać się może jedynie w detalach, ale zawsze jest jedną i tą samą historią – pierwszą. Można też uznać tę opowieść za zapis jakiegoś głębszego zniechęcenia, przekonania o daremności ludzkich przedsięwzięć, których nie niszczy jakaś zewnętrzna siła, lecz sam człowiek uniemożliwia toczenie się historii świę-

<sup>40</sup> T. Nowak, *Zabawy*. W: idem, *Przebudzenia. W puchu alleluja*. Warszawa 1989, s. 66.

<sup>41</sup> Idem, *Przebudzenia...*, s. 68.

tej, a jego wola okazuje się silniejsza niż Boga. To nie Bóg wygnał nas z raju, tylko my „kartaczami” przeganiamy Go z opowieści o każdym edenie. Byłaby wtedy owa opowieść wyrazem przekonania, że nie ma świętej historii – każda jest ludzka i po ludzku okrutna, nieudana, przegrana – a próby opowiedzenia o człowieku i jego świecie przebiegają nie od historii świętej, pierwszej, lecz zawsze od historii sprofanowanej faktem, że to człowiek ustanawia ją i jej porządek, a domniemany ład, który nazywa „najwyższym”, potrafi poznać zawsze przez pryzmat swojego („niższego”) ładu.

Krytycy twórczości Nowaka przyjmują, że porządek w niej wyznaczono wektorem od *sacrum* do *profanum*, że najpierw jest Bóg, potem człowiek, który tego Boga gubi (czasem na rzecz pustki, czasem diabła), ale może można by było odczytać myśl tego autora odwrotnie. Bohaterowie odnajdują się najpierw w świecie bez Boga. Jeśli Go przywołują, to nie w Jego transcendencji i nie w Jego sakralnym wymiarze, tylko włączając Go w swoje ludzkie sprawy („w tym czołgu i w tamtym czołgu”, „w tym ogrodzie”). Więc kierunek byłby raczej odwrotny – od sfery *profanum* próbuje bohater wejść w sferę *sacrum* i za każdym razem ponosi klęskę, powtarzając nie powrót do raju, ale zrywanie jabłka. Jest to właściwy początek tej historii<sup>42</sup>. Nie ma innej historii niż historia człowieka grzeszącego, dla którego usta anioła zawsze będą obcymi ustami. Czy anioł prowadzi człowieka przez historię? Balbus pisze o opanowaniu historii w twórczości Nowaka przez demona historii, przez diabły tańczące na ruinach metafizycznego świata. Czy Bóg mieszka w Naturze? Czy Bóg mieszka w historii? Czy bohaterowie wypełniają te przestrzenie metafizyczną obecnością, dopełniając fizykę metafizyką. Człowiek zajmuje czołgi czy bóg walczy z aniołem, pestki wypuszczają pędy, bo archaniołowie je wypluli? Była kiedyś historia święta; można do niej powrócić jak do wzorca stanowiącego cel czy też ludzkość wplataną jest w kołowrót bezsensownych „salw i kartaczy”? I kto wciąga, i kogo w historię – Bóg człowieka, bo go stworzył, czy człowiek Boga, bo przerwał rajski żywot i tym samym zaczął swoją historię? Czy zaczęło się od Słowa Boga, czy od słowa człowieka? Wydaje się, że historia pierwsza (mityczna) jest niezbędna, by człowiek mógł uporządkować swoją (historia Boga czy bogów nadaje sens i znaczenie tej ludzkiej). Tu potrzeba nie tylko bohaterów twórczości Tadeusza Nowaka. Ale gdy badacze zwracają uwagę na mityczną<sup>43</sup> stronę ich wyobraźni, warto zastanowić się, na ile jest ona odnajdywana w empirycznych doświadczeniach, a na ile w nie wpisywana tylko po to, by dały się one „jakoś” opowiedzieć<sup>44</sup>. I wtedy

---

<sup>42</sup> Myślę, że w jakiś sposób interpretacja S. Balbusa mogłaby potwierdzić moją intuicję – tam, gdzie badacz pisze o indefinibilności „Bytu jako Całości”, o niemożności poznania Boga i naszym skazaniu na poznawanie go fragmentaryczne i objawowe, o naszym nie-do-poznaniu, pisze właśnie o tym – o ludzkich poszukiwaniach odpowiedzi na pytania podstawowe i o niemożności ich potwierdzenia przez najwyższą instancję, gdyż ta zawsze pozostaje poza naszym zasięgiem jako Całość. Fragmenty całości są raczej wyrazem ludzkiej zdolności pojmowania niż objawieniem Boga – Bytu jako Całości i dowodem Jego istnienia. Por.: S. Balbus, *Poezja w czasie marnym...*, s. 136-138.

<sup>43</sup> Ale też magiczną, metafizyczną i rytualną – por. cytowane już dzieła Rocha Sulimy, Stanisława Balbusa czy Doroty Siwor.

<sup>44</sup> Roch Sulima ujmuje rzecz następująco: „Powieść [*Diabły* – B.Ż.] przynosi psychologiczną i mitologiczną, a nie dialektyczno-historyczną, analizę procesów społecznych po roku 1945”. I da-

możemy stwierdzić, że w takim samym stopniu metafizyka tłumaczy historię (przyjmując postać Historii), jak historia tłumaczy metafizykę – jako odwieczną potrzebę wprowadzania sensu w ludzkie zdarzenia. Wracając do interpretacji Benjamina – można uznać, że ów Angelus Novus, przedstawiony przez Klee, jest potrzebny człowiekowi, by nie oglądać „ruiny ruin”, w jakie obracają się wydarzenia empirycznych doświadczeń ludzkości, ale po to, by poprzez niego móc „zobaczyć” kierunek (cel, więc też sens) zachodzących przemian. „Anioł” jest jednak niezbędny – to on pierwszy bierze na siebie widok zrujnowanej przeszłości. Nie my ją oglądamy<sup>45</sup>, dlatego wciąż jeszcze możemy opowiadać historię.

## Summary

### Angel of history – the demon of history

The article is a reflection on the necessity of the angels presence in the history of the work of Tadeusz Nowak. It can be concluded that Nowak introduced to his poetry angels, devils, demons or God acts like a poet who has the right to use metaphors. But the rhetorical turn originated in the mid-twentieth century by the historians of the school, “Annales” allows you to recognize that everyone is equal historical discourse, he reflects – not the truth but her vision, so personal sensibility and understanding of history. Cited passages show how to interpret specific historical events (Second World War, August 1980, colliery “Wujek”, martial law...) which shall be entered in a string of history and presented as analogous to earlier events, or as a continuation of a historical order, which speaks – good (or bad) the spirit of history. The history of no-divine, the story understood as the course of events from which you can not cobble together a history – stories about these events. God and the angel engaging in temporal history, called to her explanation is “transcendence small”, attuned to human understanding and naming. And that means the same extent explains the history of metaphysics (taking the form of history), as the story explains the metaphysics, as the eternal need for any sense of human events. “Angel” is an indispensable – he first assumes the view of the ruined past. Do not we watch it, because we still tell the history.

---

lej: „Zgodnie z psychologiczno-mityczną wizją dziejów dawność użycza swych sankcji »nowemu«, nakazuje traktować »nowe« jako kolejne odnowienie się świata, powtórzenie jego »początku«. »Nowe« uzyskuje znaczenie o tyle, o ile dawność użycza mu swych sankcji”. R. Sulima, *Tadeusz Nowak...*, s. 155 i 157.

<sup>45</sup> Chodzi tu o to, co w innym nieco kontekście przedstawiła Ruth Leys: „[...] trauma albo doświadczenie strauumatyzowanego podmiotu, może zawierać w sobie jakiś rodzaj hipnotycznej imitacji czy identyfikacji, gdzie ofiara nie może przypomnieć sobie pierwotnego wydarzenia traumatycznego i właśnie dlatego zmuszona jest rozgrywać je w działaniu czy też naśladować je w inny sposób.” To działanie byłoby w moim przedstawieniu opowiadaniem. R. Leys, *Trauma. A genealogy*. Chicago 2000, cyt. za: D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska. Kraków 2009, s. 114.