

Maciej Gloger

Rosyjski arlekin : o nierozpoznanym motywie w "Jądrze ciemności"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 105/1, 7-24

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MACIEJ GLOGER Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

ROSYJSKI ARLEKIN O NIEROZPOZNANYM MOTYWIE W „JĄDRZE CIEMNOŚCI” I O ROSJI JOSEPHA CONRADA (PROLEGOMENA DO KULTURY ROSYJSKIEJ)

Trudno zapewne uwierzyć, że w jednym z najsłynniejszych i chyba jednym z najważniejszych utworów epoki nowoczesnej pozostały jeszcze aspekty nierozpoznane lub źle rozumiane. A tak jest z motywem Rosjanina w Conradowskim *Jądrze ciemności*, ukazanego w symbolicznej szacie arlekina, semiotycznie odsyłającej nas wprost do kultury rosyjskiej. Najciekawsza i najobszerniejsza interpretacja tej postaci wyszła spod pióra Jamesa Morgana, który przykłada do niej klucz psychoanalizy Junga¹. Nie można jednak całkowicie zrozumieć, jaką funkcję w opowiadaniu pełni arlekin, jeśli nie weźmie się pod uwagę jego rosyjskiego pochodzenia, a tak, niestety, poczynala sobie dotąd większość conradologów. To, co badacze stwierdzili na temat arlekina w *Jądrze ciemności*, może posłużyć za przykład zapoznania i niezrozumienia ważnego motywu konstytuującego sensy wybitnego utworu. „Biały aborygen” (J. W. Canario), „*traditional simpleton*” – ludowy prostaczek (J. Helder)², „hippis epoki kolonialnej” (P. Czaplinski)³ – to typowe przykłady takich osobliwych klasyfikacji, które świadczą o kłopotach badaczy. Ostatnio wprawdzie postać tę ciekawiej scharakteryzował Wiesław Ratajczak, wskazując na kilka istotnych kontekstów z kultury rosyjskiej, ale zagadnienia w swym szkicu nie wyczerpał⁴.

U Conrada refleksja nad fenomenem rosyjskim została najpełniej rozwinięta w powieści *W oczach Zachodu*, najprzenikliwszym dotąd utworze o rosyjskiej duszy i dramacie społecznym rosyjskiego życia pod władzą zarówno carów, jak i – wyprzedzająco – bolszewików. W utworze tym, co istotne, nie dominuje strategia obcości, wyższości, oskarżenia, niechęci, ale strategia głębokiego współczucia, lecz także

¹ J. Morgan, *Harlequin in Hell: Marlow and The Russian Sailor in Conrad's „Heart of Darkness”*. „Conradiana” t. 33 (2001).

² Cyt. jw., s. 41.

³ Zob. P. Czaplinski, *Niebezpieczne arcydzieło*. Posłowie w: J. Conrad, *Jądro ciemności*. Przeł. J. Polak. Poznań 2009, s. 150: „Arlekin to hippis epoki kolonialnej – szukając sensu życia, zawędrował tak daleko od swojej ojczyzny Rosji, że nie wie, jak wrócić, jego ślepe uwielbienie, które Kurtz ochoczo przyjmuje, świadczy, że Kurtz potrzebuje ludzi, którzy będą go wielbić”. Nb. w opowiadaniu jest dokładnie odwrotnie: to nie Kurtz potrzebuje uwielbienia, ale arlekin potrzebuje swego idola.

⁴ W. Ratajczak, *Rosja Josepha Conrada*. W zb.: *Obraz Rosji w literaturze polskiej*. Red. J. Fiećko, K. Trybuś. Poznań 2012, s. 374–377.

bezradności wobec wewnętrznego rosyjskiego dramatu. Z powieści wyłania się nieznośna świadomość niemożliwości sformułowania jakiegokolwiek recepty na pomoc Rosji i jej szlachetnym mieszkańcom, takim jak Natalia Haldin. Przedstawienie bowiem głębokiej, kulturowo zakorzenionej w rosyjskiej historii, natury postaw rewolucyjnych nie tylko stanowi profetyczne ostrzeżenie przed nadejściem terroru bolszewickiego, ale również ukazuje bezpłodność wszelkich dążeń rewolucyjno-reformatorskich przeprowadzanych na podłożu kultury zapóźnionej politycznie i cywilizacyjnie. Empatia, emocje i tragizm w opisie rosyjskiego życia są predestynowane w tym utworze przez chłodne, racjonalne spojrzenie człowieka Zachodu, spojrzenie, które nieubłaganie obnaża okrutny, niepowstrzymany mechanizm, kierujący umyslowością rosyjską i pchający ją zarówno ku poszczególnym osobistym dramatom, jak też do katastrofy społecznej, narodowej, ogólnoludzkiej, metafizycznej w końcu. Spojrzenie takie mogło się uformować tylko dzięki osobistemu, egzystencjalnemu doświadczeniu Rosji (pobyty w Rosji, wpływy ojca i jego tragiczny los, śmierć matki na zesłaniu⁵) oraz wieloaspektowej, systematycznej i wnikliwej wiedzy, która nie zawsze dawała się w sposób empirycznie uchwytne udokumentować i udowodnić (jak narzekał kiedyś Miłosz, nie stworzono ku temu odpowiednich narzędzi⁶), a narażała na zarzut rusofobii i ulegania stereotypom⁷.

Wiedza ta nie zawsze też mogła być wprost prezentowana ludziom Zachodu, którzy w kwestiach wschodnich odznaczają się do dziś wieloraką ignorancją⁸. W twórczości Dostojewskiego i Tolstoja, pod warstwami cierpiętniczymi i empatycznymi wobec „skrzywdzonych i poniżonych”, Conrad wyczuwał trafnie pełen imperialnej buty i pogardy wobec Innego dyskurs kolonialny, świetnie ostatnio odsłonięty w pracach Ewy Thompson⁹. Wyczuwał dalekie od racjonalizmu zachodnioeuropejskiego, archaiczne, obejmujące korzeniami zarówno szamanizm, jak przeróżne herezje prawosławia grawitujące ku gnostycyzmowi, źródła tej twórczości¹⁰. Raził

⁵ O tych biograficznych aspektach i ich wpływie na postrzeganie Rosji pisali: E. Crankshaw, *Conrad and Russia*. W zb.: *Joseph Conrad: A Commemoration. Papers from the International Conference on Conrad*. Ed. N. Sherry. London 1976, s. 91–104. – Ratajczak, *op. cit.*, s. 369–374.

⁶ Zob. Th. Merton, Cz. Miłosz, *Listy*. Przeł. M. Tarnowska. Kraków 2003, s. 31–32: „Kiedy zaczynam mówić o Rosji, mam poważne trudności. Mnóstwo nieporozumień między mną a moimi przyjaciółmi, francuskimi czy amerykańskimi. [...] Walka polityczna maskuje dzisiaj prawdę o tej szczególnej cywilizacji, której Związek Sowiecki jest tylko jednym z wcieleni. Bardzo niewiele ludzi w XIX w. rozumiało czy próbowało uchwycić ten fenomen, brakowało narzędzi, a teraz też ich brakuje, równocześnie zaś i wielbiciele, i przeciwnicy razem zwracają się przeciwko każdemu, kto ośmiela się podkreślać zdumiewającą ciągłość przy zmieniających się pozorach zewnętrznych”.

⁷ Pisze o tym np. Z. Najder (*Conrad, Rosja, Dostojewski*. W: *Sztuka i wierność. Szkice o twórczości Josepha Conrada*. Przeł. H. Najder. Opole 2000, s. 127–128).

⁸ Ostatni przykład, z r. 2012, takiego – jak to określał Lenin i rewolucjoniści bolszewicy – „użytecznego idioty” to przyjmujący z rąk Władimira Putina rosyjskie obywatelstwo francuski gwiazdor Gérard Depardieu, który wpisuje się w bogatą francuską tradycję przekupnych intelektualistów schlebających wschodnim tyranom, takich jak Wolter czy Sartre. Zob. K. Koehler, „Święta Ruś” *Alaina Besançon, czyli dlaczego Gérard Depardieu jedzie do Moskwy*, „W Sieci. Tygodnik osobistych opinii” 2013, nr 4.

⁹ E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Przeł. A. Sierszulska. Kraków 2000.

¹⁰ Oto przykład ironii pisarza wobec zachodniej fascynacji Dostojewskim. Fascynacja ta po dziś dzień prowadzi do mylenia uniwersalnej głębi psychologicznej z pewnym swoistym kompleksem zjawisk

Conrada neoficki zapal jego angielskich znajomych wobec nowinek literackich ze Wschodu oraz ujawniana przez nich powierzchowność wiedzy o kulturowo-historycznych uwarunkowaniach twórczości Słowian. Pisarz doświadczał tego osobiście, np. w częstym utożsamianiu jego narodowości z rosyjską. Wobec tej ignorancji czuł się bezradny, rzadko próbował jej przeciwstawić coś innego niż ironię, która *nb.* całkowicie wypełniła *Tajnego agenta* (1907). W powieści tej opisał uniwersalne – w zasadzie do dziś nie zmienione – metody działania rosyjskich służb specjalnych oraz wskazał, że źródła destrukcji cywilizacji zachodniej powstają wprawdzie w jej łonie, ale dopiero jej wtórna intoksykacja, płynąca ze Wschodu, gdzie idee rewolucyjne przybierają jeszcze bardziej radykalne i spotworzałe oblicze, staje się istotnym zagrożeniem dla Europy, wyzbywającej się własnych tradycji i zasad moralnych (nieprzypadkowo akcja utworu koncentruje się w sex-shopie). Dlatego rosyjska ambasada jest zainteresowana podsycaniem na Zachodzie tendencji anarchicznych, które we własnym kraju są zwalczane szczególnie wyrafinowanymi metodami.

Conrad w swojej twórczości starał się subtelnie zaznaczać niebezpieczeństwa, jakie płyną z oddziaływań pierwiastków wschodniej, turańskiej formacji duchowej i ich infiltracji w umysłowość Zachodu. Dostrzegał, że postępową myśl Zachodu przenoszona na wschodni grunt czasem wydaje owoce zupełnie niespodziewane, bo najczęściej przeraźliwie zmutowane. Pokazywał, jak kultura zapóźniona politycznie i intelektualnie wobec Europy może łatwo i bezkrytycznie przyswoić destrukcyjne hasła, które na Zachodzie nie są tak groźne, gdyż poddaje się je krytycznej analizie i kształtują się w duchowej atmosferze wolności. Mają więc swoistą „zapórę immunologiczną”. Nikołaj Bierdiajew zaznaczał, że to, „co na Zachodzie było teorią naukową, podlegającą krytyce, hipotezą lub względną, cząstkową prawdą, inteligenci rosyjscy przekształcali w dogmatykę, w rodzaj objawienia religijnego”¹¹.

Mechanizm wzajemnej intoksykacji ideowej Conrad opisywał w sposób nienarzucający się, subtelny artystycznie, głęboko ironiczny, wykorzystując zdobycze symbolizmu i impresjonizmu psychologicznego, później w końcu odwołując się też do wypowiedzi publicystycznej¹².

Pierwszą próbą takiego symbolicznego, niemal ezoterycznego przekazu na te-

kulturalno-historycznych, wobec których nie tylko ludzie Zachodu odznaczają się ignorancją: „nie wiem, co D(ostojewski) sobą przedstawia i czego dowodzi, ale wiem na pewno, że jest dla mnie zbyt rosyjski. Sprawia to na mnie wrażenie zagorzałego, prehistorycznego bełkotu. Słyszę, że Rosjanie właśnie go „odkryli”. Życze im uciechy” (J. Conrad, *Listy*. Wybór, oprac. Z. Najder. Przeł. H. Carroll-Najder. Warszawa 1968, s. 322).

¹¹ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*. Przeł., oprac. H. Paprocki. Kęty 2005, s. 16. Podobnie Cz. Miłosz (*Dostojewski*. W: *Rosja. Widzenia transoceaniczne*. T. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*. Teksty wybrały B. Toruńczyk, M. Wójciak. Oprac. i ułożyła w tom B. Toruńczyk. Wstęp C. Cavanagh. Warszawa 2010, s. 87 (pierwodruk: „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 16)): „Ze szczególnych powodów historycznych inteligencja rosyjska odkryła zachodnią myśl nowoczesną nagle i co na Zachodzie trwało parę wieków, od kartezjańskiego racjonalizmu poprzez filozofów oświecenia do hipotez biologii, tam było przyswajane w zbitkach czasowych paru dziesięcioleci. Rzec można, że względna powolność w przyswajaniu światopoglądu naukowego immunizowała na zawarte tam jady [...]. Natomiast w Rosji zaszło coś, co można porównać z reakcją organizmu mało odpornego na nieznaną mu bakterie”. Zob. też Thompson, *op. cit.*, s. 71–72.

¹² Zob. J. Conrad, *Szkice polityczne*. Przeł. H. Najder, W. Tarnowski. Warszawa 1996. *Dziela*. T. 28. Red. Z. Najder.

maty rosyjskie jest *Jądro ciemności* – chyba najbardziej niepokojący utwór nowocześnieści. Wśród pojawiających się tam osób znajdujemy i Rosjanina – postać, wobec której interpretatorzy często byli bezradni. Trzeba wyraźnie zadać pytanie: po co Conrad w sercu afrykańskiego buszu umieścił Rosjanina, i to tak specyficznie, groteskowo przedstawionego. Co zamierzał w ten sposób artystycznie osiągnąć i zakomunikować?

Chciałbym w tym szkicu pójść tropem Iana Watta, który w studium analitycznym *Conrad w wieku dziewiętnastym* rozwinął imponujący kontekst historii idei, a także tradycji literackiej, pozwalający zrozumieć utwór w całej jego pełni. Omawiając idee artystyczne, filozoficzne, naukowe i społeczno-polityczne, jakie kształtowały atmosferę umysłową epoki, Watt skupił się niestety wyłącznie na kulturze Zachodu. Tymczasem nie mniej ważne dla zrozumienia istoty przesłania *Jądra ciemności* jest rozwinięcie kontekstu kultury rosyjskiej i omówienie stosunku Conrada do Rosji. Zaskakujące pojawienie się w utworze rosyjskiego marynarza i jego „moc symbolotwórcza” całkowicie nas do tego obliguje.

W swym dawnym, dość charakterystycznym, a mało znanym szkicu, którego trudno nie czytać dziś bez zażenowania z powodu jawnie prokomunistycznych akcentów w nim zawartych, tym bardziej niechlubnych, że wyrażanych już na emigracji, Czesław Miłosz wypowiada mimowolnie trafne spostrzeżenie: „Rosja [dla Conrada – M. G.] jest tym samym co bezkształtny chaos Konga, wciągający w swoje sidła handlarza kością słoniową”¹³. Wbrew lewicowym inklinacjom, które często spojrzenie na Rosję łagodzą, jeśli nie zupełnie wypaczają¹⁴, Miłosz znakomicie rozumiał czucie Rosji przez Conrada, aż w końcu sam utożsamiał się z jego stanowiskiem w mało znanym liście do Thomasa Mertona:

Istnieje pewien archetyp polskiej postawy względem Rosjan, coś w rodzaju fascynacji Rosjanami jako ludźmi, ale kategoryczne odrzucenie „rosyjskości”, czego najlepszym przykładem jest powieść Josepha Conrada *W oczach Zachodu*. Nie wstydzę się tego, że odnajduję w sobie ten archetyp, bo to nie jest nacjonalizm i, mam nadzieję, nie pochodzi to ze zranionych uczuć patriotycznych (mój patriotyzm jest wątpliwy). [...] Życzę Rosjanom wszystkiego najlepszego, ale jestem głęboko sceptyczny¹⁵.

¹³ Cz. Miłosz, *Stereotyp u Conrada*. W zb.: *Conrad żywy*. Londyn 1957, s. 95.

¹⁴ Zob. Thompson, *op. cit.*, s. 81–84. Autorka wskazuje, że intelektualne elity Europy, od Róży Luksemburg po Hannah Arendt, chciały widzieć w Rosji, niezależnie od rzeczywistości, utopijną zapowiedź idealnego, równego klasowo społeczeństwa, które stanowi przeciwieństwo zachodniego kolonializmu, będącego po drugiej wojnie przedmiotem nieustannej dekonstrukcji – w odróżnieniu od kolonializmu rosyjskiego. Zakłamanie ideologiczne tzw. postępowych intelektualistów nie pozwalało im ujrzeć ciągłości carsko-sowieckiego dyskursu imperialnego, tym bardziej że sama Rosja była zaangażowana w kreowanie i podsycanie zachodniej autokrytyki (na którą sama się dotąd nie zdobyła, gdyż po dziś dzień „wymyśla swoją tożsamość”, opierając się na dyskursie kolonialnym wypełniającym jej historię). Odwracało to skutecznie uwagę Zachodu od rosyjskiego kolonializmu, niszczycielskiego pod względem kulturowym i cywilizacyjnym, innego niż kolonializm zachodni, który wraz z ekspansją szerzył jednak wartości cywilizacyjne, kulturowe, polityczne. Conrad takim lewicowo-utopijnym złudzeniem przeciwstawił się bardzo konsekwentnie zarówno w twórczości literackiej, jak i w korespondencji z wybitnymi intelektualistami. Bardzo znamienne jest tu jego list do B. Russella z 23 X 1922 (*Listy*, s. 424–426), w którym pisarz intelektualną ironią rozbija utopijną wizję reformy politycznej Chin, rozsnutą przez tego intelektualistę w jednym z dzieł.

¹⁵ Merton, Miłosz, *Listy*, s. 33–34.

Nb. w tym samym mniej więcej czasie podobną co Miłosz awersję do stanowiska Conrada wobec Rosji odczuwał Gustaw Herling-Grudziński, choć później także zrozumiał, przyjął, rozwinął, a co najważniejsze, dyskursywnie przystosował do współczesnych realiów sowieckich argumentację artystyczną prezentowaną w powieściach *Tajny agent* i *W oczach Zachodu*. Co ciekawe, tezy o kulturowej genezie rosyjskiego bolszewizmu i esencjalistycznym charakterze kultury rosyjskiej, w której biały carat niczym zgoła się nie różni od caratu czerwonego, chętniej przyjął ze strony Bierdiajewa – filozofowi temu trudno było przypisać rusofobie, tym bardziej że pod koniec życia otrzymał on sowiecki paszport i uznał, że bolszewizm jest w ostateczności rosyjskim przeznaczeniem, wpisującą się w tradycję słowianofilską swoistą, oryginalną drogą do stworzenia nowej cywilizacji¹⁶. A przecież Bierdiajew – jak będę starał się wykazać w tym artykule – próbując zrozumieć fenomen rosyjskiego komunizmu, wskazywał na te same mechanizmy ciągłości kulturowej, które dostrzegał autor *Tajnego agenta*, choć czynił to z innej, bardziej religijnej perspektywy. Agnostyk Conrad widział to samo z perspektywy laickiego sceptycyzmu i liberalizmu, właściwego duchowej formacji łacińskiej. Stanowisko Herlinga to znamienny przykład typowej dla współczesności nadmiernej poprawności politycznej i wielkodusznej kurtuazji wobec obcych, czynionej kosztem prawdy i w duchu przesadnej nieufności do rodzimego dorobku duchowego. Niewątpliwie postawą tą i Herling, i Miłosz zarazili się od Stanisława Brzozowskiego – wielkiego mitologa kultury rosyjskiej, która na tle polskiej, zarazem mieszczańskiej, jak i sarmacko-łacińskiej tradycji spod znaku Sienkiewicza, wydawała mu się szczytem nowoczesnego idealizmu, wiodącego do wspaniałego świata przyszłości. Takie stanowisko Herlinga słusznie wywołało zadziwienie i nawet polemikę wybitnego anglosaskiego conradologa Edwarda Crankshawa: nie mógł on się nadziwić, jak człowiek, który przeżył sowiecki obóz koncentracyjny i napisał później o tym przejmujący, wybitny utwór, nie potrafi oddać sprawiedliwości innemu wielkiemu pisarzowi, spoglądającemu na te same zjawiska¹⁷. Wolno sądzić, że nierzadko uzasadnione, ale nazbyt rygorystyczne i wąsko zakrojone rozliczenia z polską tradycją i historią zaważyły na spojrzeniu na sprawy bardziej uniwersalne i zasadnicze dla losów kultury europejskiej. Można bowiem próbować wyjaśnić taką wielkoduszną postawę wobec rosyjskich wynaturzeń również resztkami przedwojennych lewicowych złudzeń, żywionych przez polską liberalną inteligencję (do niej należał nie tylko Miłosz, ale i Herling), podsycanych antysanacyjnymi i antyendeckimi resentymentami, które musiały wygasać w zderzeniu z sowiecką rzeczywistością, co przywracało tym wy-

¹⁶ Zob. G. Herling-Grudziński, *W oczach Conrada*. W: *Godzina cieni. Eseje*. Kraków 1991. Pierwodruk: *W oczach Conrada. (W setną rocznicę urodzin pisarza)*. „Kultura” 1957, nr 16; *Upiory rewolucji*. W: jw. Pierwodruk: „Kultura” 1968, nr 5. Najkrócej rzecz ujmując, Herling nie potrafi pogodzić się z przekreśleniem sensu i wartości moralnej dążeń oraz idei rosyjskich rewolucjonistów i spiskowców, podczas gdy Conrad konsekwentnie usiłuje wykazać, że na podłożu cywilizacji rosyjskiej owe dążenia nie tylko nie doprowadzą do zniesienia ucisku, ale przyczynią się jedynie do jego wzmożenia i jeszcze większego zwyrodnienia. Ta diagnoza odnosi się do przełomu XIX i XX wieku. Natomiast o wartości działalności opozycyjnej rosyjskich demokratów po 1945 r. aż po dzień dzisiejszy trzeba, oczywiście, dyskutować w innej perspektywie.

¹⁷ Crankshaw, *op. cit.*, s. 95–96.

bitnym umysłem trzeźwość i szerokość spojrzenia¹⁸. Wtedy też elity intelektualne coraz bardziej zauważały racjonalizm i przenikliwość spojrzenia Conrada, tak jak emigracyjny tłumacz powieści *W oczach Zachodu*, Wit Tarnawski, który podkreślał:

Właściwie dopiero dzisiaj można w pełni ocenić tę powieść o carskiej Rosji i zrozumieć wszystkie jej aspekty, gdy się poznało Rosję bolszewicką.

Dzieje denuncjacji Razumowa powtarzają się bez przerwy w tysiącach odmian, jak czerwona Rosja długa i szeroka, i one to umożliwiają tę niepojętą władzę państwa nad obywatelami, która jest podstawą sowieckiego ustroju¹⁹.

Conrad, a potem także Miłosz oraz Herling-Grudziński prezentowali głębokie zrozumienie tragizmu bycia Rosjaninem w XIX i XX wieku. Niewątpliwie owo czucie wewnętrznego życia Rosji wystąpiło już w *Jądrze ciemności*, choć najpełniej – jak podkreślałem – przedstawione zostało w późniejszych powieściach²⁰. Jeśli w tych powieściach mamy do czynienia raczej z żywiołem dyskursywnym, co ułatwia zadanie interpretacyjne, to w *Jądrze ciemności* spotykamy się z techniką impresjonistyczną²¹, która utrudnia i czasem uniemożliwia dokonywanie jednoznacznych odczytań. Dlatego próbując wyrównać zaniedbania interpretacyjne, należy również szeroko rozwinąć kontekst słowiański, aby zbilansować dotychczasowy rachunek poznawczy.

Jądro ciemności jest najczęściej interpretowane – w dużej mierze słusznie – jako wielkie oskarżenie kultury Zachodu, zwłaszcza jej materializmu, imperializmu i kolonializmu. Nie mniej często podkreśla się profetyzm i wizjonerstwo Conrada, który poprzez postać Kurtza wyraził przeczucie okropności, w jakie będzie obfitował wiek XX, co silnie zaakcentował Miłosz w *Traktacie poetyckim* (1957), opisując heglowsko-marksistowskiego Ducha Dziejów jako „gorszego Boga”, mającego na „szyi łańcuch z nieobeschłych głów”. Jest to obraz poetycki nawiązujący do opisu afrykańskiej siedziby Kurtza, wokół której na palach zatknięto ludzkie głowy. Tak więc Conradowi dane było przekazać „głos ostrzeżenia” nie tylko wobec nazizmu, ale także komunizmu. Miłosz wiedział, o czym mówi, sam bowiem był takim arlekinem, hipnotyzowanym przez podobnego do Kurtza ideologa postępu, idącego w parze z przemocą, traktującego Polaków tak, jak oszalały kolonizator traktował Murzynów²². Watt trafnie zauważa:

Romantyczny indywidualizm stworzył ideał absolutnego wyzwolenia się z norm religijnych, społecznych i moralnych. Ideał ten, wzmocniony później przez liczne inne siły działające w historii dziewiętnastego wieku, uzależniał szerzenie się wolności i postępu od usunięcia wszelkich „hamulców”.

¹⁸ Warto przyrzeć się w tym polskim kontekście także francuskim złudzeniom wobec Rosji, których krótką historię znajdziemy w pracy A. Besançon *Święta Ruś* (Przeł. Ł. Maślanka. Warszawa 2012, s. 103–131).

¹⁹ W. Tarnawski, *Od tłumacza*. W: J. Conrad Korzeniowski, *W oczach Zachodu*. Przeł. ... Londyn 1955, s. 7.

²⁰ Zob. też Najder, *op. cit.* – Ratajczak, *op. cit.*, s. 377–383.

²¹ Na temat impresjonizmu opowiadania zob. I. Watt, *Conrad w wieku dziewiętnastym*. Przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk 1984, s. 194–205.

²² Zob. np. D. Gawin, *Miłosz i Polacy*. W: *Polska, wieczny romans. O związkach literatury i polityki w XX wieku*. Kraków 2005, s. 167–174.

Arlekin zatem reprezentuje niewinne, lecz fatalne poddanie się jego stulecia totalnemu Faustowskiemu brakowi hamulców, który rzekomo usprawiedliwia wszystko, co „wzbogaca duszę”²³.

Arlekin ulega jednak przede wszystkim fatalizmowi własnej kultury, która stworzyła idealne podłoże do przekształcenia się szlachtetnego i „niewinnego” entuzjazmu w najbardziej zbrodniczy i nieludzki (w pełnym sensie tego słowa) system, jaki znał świat. Niewinność, sympatyczność czy naiwność tej postaci – odnotowana przez Najdera²⁴ – nie są tutaj okolicznością łagodzącą, ale złowróżbną i tak samo groźną, jak demonizm Kurtza. Warto bowiem zauważyć, że do dzisiaj komunizm i bolszewizm przedstawia się – zarówno na salonach inteligenckich, jak i w popkulturze – często w szacie szlachtetnego entuzjazmu i idealizmu, w odróżnieniu od nazizmu, który z reguły ukazywany jest „odpowiednio” demonicznie. Wprowadzając postać arlekina, Conrad daje wyraz przeczuciu, że jądro ciemności, jakie kultura europejska i ludzkość noszą w sobie, zostanie niebawem przesunięte czy przeszczepione na wschód Europy i tam znajdzie szczególnie sprzyjające warunki rozwojowe. Arlekin, mimo swej pozornie niewinnej aparycji, jest w utworze postacią złowrogą, która rzeczywiście – jak to za Jungiem zauważał Morgan – przyprawia o dreszcze, zwłaszcza jeśli spojrzymy na nią jak na archetyp otwierający wrota piekieł i przypominający o najciemniejszych aspektach ludzkiej natury²⁵.

Jeśli pójść dalej tym tropem psychoanalitycznym, przenosząc go na poziom kulturowy, to można zauważyć, że Marlow jest przedstawicielem dojrzałej kultury Zachodu, która opanowała swą mroczną głębię, osadzając się m.in. na tradycji racjonalizmu kartezjańskiego i idei podmiotowości²⁶, natomiast rosyjski młodzieniec – jako przedstawiciel zapóźnionego kulturowo słowiańskiego Wschodu – wciąż pozostaje na poziomie neurotycznym, stanowiącym podłoże rozwoju różnych nerwic i resentymentów, jakie zapowiadają rewolucyjne barbarzyństwo bolszewików²⁷. Osobnik taki najczęściej nie potrafi rozpoznać i zrozumieć mechanizmu własnej nerwicy, uwarunkowanej także kulturowo i historycznie²⁸. Relacja Rosjanina z Kurtzem ma właśnie charakter typowo neurotyczny i stanowi rodzaj kompensacji, napędzanej kompleksem zapóźnienia, niedojrzałości, niższości, braków kulturowych.

Najpełniej w XIX wieku dał wyraz owemu rosyjskiemu kompleksowi Piotr Czaadajew w napisanym w roku 1829, a opublikowanym w 1836 *Pierwszym liście filozoficznym o braku historii jako nieszczęściu Rosji*, który wywarł ogromny wpływ na postrzeganie Rosji przez intelektualne elity Europy. *Nb.* Czaadajew za ów list został przez cara wysłany na leczenie do szpitala psychiatrycznego. Metafora Rosji

²³ Watt, *op. cit.*, s. 258.

²⁴ Najder, *op. cit.*, s. 133.

²⁵ Morgan, *op. cit.*

²⁶ Zob. M. Gloger, *Joseph Conrad wobec „filozofii życia”*. W zb.: *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*. Red. B. Sienkiewicz, T. Sobieraj. Warszawa 2009, s. 151–153. Czaplinski (*op. cit.*, s. 137) stwierdza, że narrator opowiadania to „nieodrodny dziedzic filozofii kartezjańskiej”.

²⁷ O resentymentach jako źródle totalitaryzmu zob. R. Scruton, *Źródło totalitaryzmu*. Przeł. M. Kuniński. W zb.: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*. Red. M. Kuniński. Kraków 2006.

²⁸ Zob. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Przeł. H. Grzegówska. Wyd. 4, popr. Poznań 1997, rozdz. 1: *Implikacje kulturowe i psychologiczne w nerwicach*.

jako niezapisanej karty stała się toposem, który jeszcze przed opublikowaniem listu zaistniał w *Ustępie* części III *Dziadów* Adama Mickiewicza (*Droga do Rosji*)²⁹, a potem w powieści *W oczach Zachodu* Conrada³⁰. Tekst Czaadajewa stanowi jedno z najważniejszych odniesień dla *Jądra ciemności*, jeśli idzie o postrzeganie kultury rosyjskiej w tym opowiadaniu³¹. Arlekin wędrujący po afrykańskich ostępach nade wszystko prezentuje cechę wykorzenienia i nomadyzmu duchowego rosyjskiej inteligencji:

Proszę spojrzeć dokoła. Czy nie odnosi się wrażenia, że my wszyscy nie możemy usiedzieć na miejscu? Wszyscy mamy wygląd podróżników. Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegokolwiek; nie mamy nawet ogniska domowego, nie mamy nic, z czym czuliśmy się związani [...]; wszystko przepływa, wszystko mija, nie pozostawiając śladu w nas ani poza nami³².

Arlekin jako metonimia Rosji odzwierciedla niedojrzałość moralną, filozoficzną i narodową oraz bierność umysłową powiązaną z cechą naiwnego, ślepego naśladownictwa w sferze idei. Później w ową cechę bezdomności zostanie wyposażona postać Razumowa, którego Conrad – jak trafnie stwierdza Tarnawski – „celowo pozbawił jakichkolwiek więzów rodzinnych i społecznych, dopatrując się w tym ważnego źródła jego nieodporności moralnej i gorliwego poddania się ideałowi tyranii”³³. Ta bierność i infantylnizm szczególnie wyraźnie rysują się na tle historii Zachodu, co utrwalone i uwypuklone zostaje w piśmiennictwie w postaci symbolu wiecznego dzieciństwa.

Ponieważ przejmujemy zawsze tylko gotowe idee, w mózgach naszych nie kształtują się owe niewygladalne bruzdy, które powstają w umysłach wskutek ciągłości rozwoju i stanowią ich siłę. Rośniemy, ale nie dojrzewamy, idziemy naprzód, ale po linii krzywej, czyli takiej, która nie prowadzi do celu. Podobniśmy do dzieci, których nie nauczono myśleć samodzielnie: w wieku dojrzałym nie mają one nic własnego, cała ich wiedza jest w ich bycie zewnętrznym, cała ich dusza jest poza nimi³⁴.

Bierdiajew potwierdza rozpoznanie Czaadajewa już z perspektywy doświadczeń rewolucji bolszewickiej. To niewyrobiecie umysłowe i historyczne stwarzało podatny grunt dla wszelkiego rodzaju niebezpiecznych wynaturzeń ideowych, zobrazowanych genialnie choćby w *Biesach* Dostojewskiego:

Dla inteligencji charakterystyczny był brak zakorzenienia, zerwanie z wszelkimi warstwami społecznymi i tradycjami, ale ów brak zakorzenienia był cechą typowo rosyjską. Inteligencja pochłonięta była zawsze przez jakieś idee, przede wszystkim społeczne, i poświęcała się im bez reszty. Potrafiła żyć wyłącznie ideami. W warunkach rosyjskiego ustroju politycznego inteligencja okazała się oderwana od

²⁹ Zob. też W. Lednicki, *Russia, Poland and the West. Essays in Literary and Cultural History*. New York [1954], rozdz. 1.

³⁰ Bezblędnie, ale tylko w odniesieniu do utworu Mickiewicza, wychwycił to Herling-Grudziński (*W oczach Conrada*, s. 65).

³¹ Zauważają to także Najder (*op. cit.*, s. 128 n.) oraz Ratajczak (*op. cit.*, s. 376–377).

³² P. Czaadajew, *Brak historii jako nieszczęście Rosji. (Lettres sur la philosophie de l'histoire. Lettre première)*. Przeł. J. Walicka. W zb.: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*. Wybór, wstęp, przypisy A. Walicki. Warszawa 1961, s. 97.

³³ Tarnawski, *op. cit.*, s. 8.

³⁴ Czaadajew, *op. cit.*, s. 100–101.

realnego społeczeństwa, co sprzyjało rozwojowi marzycielstwa. W Rosji autokratycznej i pańszczyźnianej zrodziły się najbardziej radykalne i anarchistyczne idee społeczne³⁵.

Warto się przyjrzeć kolejnym właściwościom rosyjskiego arlekin. Conrad często podkreślał w opisach Rosjan – tak jak Mickiewicz – typowo słowiański wygląd, w którym młodość, czerstwość i naiwność skrywają wewnętrzną, duchową pustkę oraz poczucie samotności, wyobcowania, odrzucenia przez własny kraj. Rosjanin ma jasną cerę, zadarty, „mopsi” nos, niebieskie oczka. Do tego dochodzi chłopięcy, dziecinny, pozornie wesoły wyraz twarzy. Chłopak ma 25 lat, ale wygląda znacznie młodziej. Bardzo istotna jest uwaga narratora, który dostrzega na „szczerzej fizjonomii” tej postaci „śmiech i posepność goniące się nawzajem jak blaski i cienie po równinie zamiatanej przez wicher”³⁶, co już wskazuje na pełną sprzeczności, wewnętrznych, tragicznych napięć naturę rosyjską, która tylko czeka, aby się ujawnić w losie bohatera³⁷. Jest to niewątpliwie nawiązanie do metafory „niezapisanej karty”, użytej przez Mickiewicza i Czaadajewa. Marlow, człowiek Zachodu, wobec takiego ludzkiego zjawiska może tylko wyrazić bezradność poznawczą:

Patrzyłem na niego, pogrążony w zdziwieniu. Oto stał przede mną pełen zapалу, odziany w tę strokaciznę, jakby zbiegł z trupy aktorów – postać z bajki. Samo jego istnienie było nieprawdopodobne, niewytłumaczalne i wręcz oszalamiające. Stanowił nierozwiązalną zagadkę³⁸.

Młodzieniec budzi nie tylko zdziwienie, ale i zazdrość oraz podziw z uwagi na swój entuzjazm, wyzbyty całkowicie samolubstwa, a także na swą „nieświadomą żywotność”, „odruchowe męstwo”, otwartość wobec przyszłości i wobec nieznanego. „Czar gnał go naprzód – czar go ochraniał”³⁹. Jednego tylko Marlow nie może zrozumieć i znieść: bezwarunkowego, spontanicznego, wręcz bezrefleksyjnego uwielbienia, które młodzik żywi do Kurtza. Marlow tak je charakteryzuje:

Przyszło do niego i przyjął je z pewnego rodzaju żarliwym fatalizmem. Muszę powiedzieć, że to uczucie wydało mi się największym chyba niebezpieczeństwem, jakie napotkał dotychczas⁴⁰.

Fascynacja Kurtzem jest zjawiskiem napawającym trwogą, rodzajem przecucia, ostrzeżeniem na przyszłość przed emanacją nieokreślonego zła, które prędzej czy później objawi się w historii Europy, nadchodząc właśnie ze Wschodu. Roznosiicielami tych miazmatów będą tacy naiwni rewolucjoniści, nie tylko zresztą rosyjscy, blakający się po świecie, a potem powracający do kraju, który da im grunt do działań. Rosjanie spotkają na swej drodze historycznej jeszcze wielu Kurtzów, któ-

³⁵ Bierdiajew, *op. cit.*, s. 16.

³⁶ J. Conrad, *Jądro ciemności*. Przeł. A. Zagórska. W: *Opowiadania wybrane*. Wybór Z. Najder. Warszawa 1978, s. 120.

³⁷ Przedstawianie cywilizacji rosyjskiej, a co za tym idzie, i rosyjskiego charakteru, jako rozdartego, pogrążonego w sprzecznościach, w antynomiach, nie umiającego nawiązać kontaktu między teorią, abstrakcją, myślą a realną rzeczywistością, jest toposem czy wręcz komunałem w badaniach nad kulturą tego kraju. Zob. np. A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*. T. 1. Warszawa 2004, s. 12–13. – Besançon, *op. cit.*, s. 33–34.

³⁸ Conrad, *Jądro ciemności* (wyd. z 1978), s. 123.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 123–124.

rych będą czynić własnymi, bezwzględnyimi władcami: carami, sekretarzami, prezydentami. Można tedy to przeczcucie Conrada rozszerzyć na całą młodą „postępową” rosyjską kulturę, znajdującą się w stadium niebezpiecznych eksperymentów społeczno-ideowych, a arlekinu uznać za prefigurację rosyjskiego intelektualisty, uwikłanego w ponizające relacje z tyranem (*vide* Bulhakow, Mandelsztam). Arlekin reprezentuje charakteryzowany przez Bierdiajewa typ antropologiczno-ideowy, jaki ukształtował się w drugiej połowie XIX wieku w Rosji, typ swoistego postępowca-entuzjasty, przenikniętego nihilistyczną niechęcią do przeszłości i tradycji, a stanowiącego podatny grunt dla wszelakich hasel wywrotowych.

Metafora dzieciństwa, niedojrzałości, młodości jako cech Rosjan pojawia się w XIX wieku niekoniecznie i nie zawsze jako klasyfikacja negatywna, będąca obciążeniem; często też jest przedstawiana jako atut, witalna zapowiedź przyszłości i ważnej w niej odrodzeńczej roli Rosji. Tak też, podziwiając młodość i entuzjazm, spogląda na młodzika Marlow. Jako nadzieja dla Rosji cecha jej historycznego niewyrobienia przedstawiana jest później także u Czaadajewa⁴¹ oraz w pismach słowianofilów, takich jak Gieorgij Plechanow lub Władimir Fiodorowicz Odojewski⁴². Cecha młodości Rosji miała wyraźny podtekst historiozoficzny, mesjanistyczny czy misjonistyczny, a nawet profetyczny. W *Jądrze ciemności* silnie wyczuwalny jest mit Wschodu jako witalnej siły, która wywrze wpływ na zmierzchający świat Zachodu. Głoscielem tego mitu był m.in. Mickiewicz jako wykładowca w Paryżu i autor *Literatury słowiańskiej*, aczkolwiek obawę co do obrotu historii rosyjskiej wyraził on wcześniej w słynnych wersach *Ustępu*:

Jakiż z powłoki tej owad wyleci?
Czy motyl jasny wznie się nad ziemię,
Czy ćma wypadnie, brudne nocy plemię?⁴³

Mit Słowian jako rasy, która zaszczepli Europie nowe siły, był również bardzo popularny w drugiej połowie XIX wieku. Jego wyznawcami stawali się także niektórzy intelektualiści angielscy czy, zwłaszcza, francuscy. W jednej z kronik Bolesław Prus przychyła się do takich opinii, powołując się m.in. na pracę Elihu Benjamina Washburna *Słowianin nadchodzi*, umieszczoną w angielskim miesięczniku „Contemporary Review” w 1898 roku⁴⁴.

Niemniej przekonanie o dziejowej misji Słowian miało ambiwalentny charakter i przedstawiane było często także jako zagrożenie barbarzyństwem⁴⁵. Conrad, będąc znawcą Rosji i nosicielem hermetycznej dla Zachodu wiedzy o jej destrukcyjnej roli w obrębie Słowiańszczyzny Zachodniej, przychylił się niewątpliwie do tego drugie-

⁴¹ P. Czaadajew, *Brak historii jako przywilej Rosji. (Apologia obłąkanego – Apologie d'un Fou)*. Przeł. H. Zelnikowa. W zb.: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*.

⁴² Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964, s. 44, 63.

⁴³ A. Mickiewicz, *Dziady*, W: *Dzieła*. Wyd. Rocznicowe. T. 3: *Dramaty*. Oprac. Z. Stefanowska. Warszawa 1995, s. 268.

⁴⁴ B. Prus, *Kroniki*. Oprac. Z. Szweykowski. T. 15. Warszawa 1965, s. 361–367 i objaśnienia: s. 599–600.

⁴⁵ Zob. E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*. Szczecin 1980.

go bieguna wykładni mitu, podobnie zresztą jak polscy pisarze XIX wieku, z Kraśińskim i Kraszewskim na czele.

Wyobrażenia o infantyлизmie i braku historii jako obciążeniu Rosjan zostały na Zachodzie utrwalone przez *Legendy demokratycznej Północy* (1851) Jules'a Micheleta – uznawał on, m.in. pod wpływem Mickiewicza, iż czystość, dziecinność i naiwność rosyjskiej natury jest o tyle groźna, że może łatwo zapełnić się dowolną ideą oraz zostać przyuczona do całkowitego posłuszeństwa nowym tyranom, których funkcję dotąd pełnili wszechmocni carowie. Władca w kulturze prawosławnej odgrywa rolę absolutnego ojca, ale – jak pisze Elżbieta Kiślak, referująca poglądy Micheleta – „ojca totalnego i boskiego”⁴⁶. Rosjanie, „dziecinnością bardzo słabi, pragną i potrzebują opieki ojca” i nie przeszkadza im nawet, że ten ojciec zamienia się – powtórzę za Kiślak trafne sformułowania – w „cara idola, boga-biurokrate, rodzaj okrutnego Ubu, Molocha, który żąda ludzkich ofiar”⁴⁷. Ta powszechna potrzeba ojca, autorytetu, ułatwiająca w Rosji terror i manipulowanie ludźmi, obojętne, czy jest to terror usankcjonowany państwowo, czy rewolucyjny, ma zakorzenienie religijne i wiąże się ze szczególną rolą prawosławia w państwie rosyjskim, władza cara oparta jest bowiem na nie spotykanej nigdzie indziej w takim stopniu sakralizacji panującego i traktowaniu go jako reprezentanta Boga na ziemi. Dzisiaj do tego narzędzia odwołują się nowi władcy Rosji, którzy z byłych, cynicznych funkcjonariuszy KGB przemienili się w ludzi nadzwyczaj religijnych i nawet przypomnieli sobie, jak Putin, o własnym, tajnym chrzcie.

Młodzik z *Jądra ciemności* traktuje Kurtza właśnie niemal jak ojca, autorytet, któremu bezgranicznie chce zawierzyć, i czyni to zupełnie instynktownie, realizując jakieś swoje najgłębsze, niepojęte potrzeby, a zwłaszcza kompensując braki czy kompleksy.

Bardzo ciekawy rys genealogii kulturowej bohatera stanowi to, że jest on synem archijereja. Rys ten świadczy o rozpoznaniu przez Conrada roli prawosławia w formowaniu się duchowości nowoczesnej inteligencji rosyjskiej, grawitującej często ku nihilizmowi. Podkreślał ową cechę Bierdiajew, który pisał:

nihilizm należy uznać za fenomen religijny. Powstał na duchowym gruncie prawosławia, mógł pojawić się w duszy, która otrzymała formację prawosławną. Jest on odwrotnością ascezy prawosławnej, jest ascezą bez łaski⁴⁸.

I dodawał:

W nihilizmie ogromną rolę odgrywają synowie duchownych lub seminarzyści szkół duchownych⁴⁹.

W swej powieści *W oczach Zachodu* Conrad akcentował także, że duchowieństwo prawosławne jest silnie podporządkowane tyranii i stanowi uległe narzędzie zniewolenia, przyczyniające się do zatyry wszelkich odniesień moralnych, co zresztą nie zmieniło się do dnia dzisiejszego. Matka Haldina zaznacza:

⁴⁶ E. Kiślak, *Car-Trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*. Warszawa 1991, s. 74.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 73–74.

⁴⁸ Bierdiajew, *op. cit.*, s. 34.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 36.

– Byliśmy na nabożeństwie [...]. Natałka poszła ze mną. Jej przyjaciółki, tutejsze studentki, nie chodzą oczywiście do kościoła... U nas, w Rosji, Kościół tak się utożsamiał z uciskiem, że jeśli kto chce być wolnym w tym życiu, to niemal nieodzownie wyrzeka się nadziei na przyszłość⁵⁰.

Warto zauważyć, że diagnoza Conrada jest podobna do spostrzeżeń Alexisa de Tocqueville'a dotyczących przyczyn zapaści moralnej społeczeństw demokracji zachodnich, ale w Rosji zjawisko utożsamiania religii i władzy doszło do skrajności i utrwaliło się. Gorliwość oraz czystość autorytetu religijnego przejmowali więc młodzi entuzjaści idei rewolucyjnych, wywodzący się często z inteligencji kościelnej. Z tych środowisk wylaniał się nowy kształt moralności i etyki społecznej: surowy, moralistyczny, w której entuzjazm i poświęcenie całkowicie wypierały lenistwo, hedonizm, dekadencję ludzi Zachodu. Stąd witalizm młodzika tak urzeka przeciążonego poczuciem schyłkowości i refleksyjnością (hipertrofią świadomości) Marlowa – typowego człowieka zmierzającego Zachodu. Ten przeskok kultury rosyjskiej, jej intelektualnych elit, od niewzruszonej wiary do nihilizmu jest pozorny, jest to bowiem wciąż postawa wyznawcza, sekciarska, której istotę stanowi nadal fanatyzm, bezkrytyczny dogmatyzm – przenosząc się z religii prawosławnej do ideologii, zagraża on zarówno Rosji, jak i, w dłuższej perspektywie, cywilizacji zachodniej. W kwestii cywilizacyjnej roli prawosławia miał Conrad do powiedzenia to, co dostrzegało wielu ówczesnych, a także XX-wiecznych filozofów czy antropologów kultury. W liście do Edwarda Garnetta, wielkiego rusofila, wypowiadając się o pisarstwie Tolstoja, tłumaczy Conrad niechęć do tego twórcy jego religijnym punktem wyjścia:

Nie jestem ślepy na zasługi chrześcijaństwa, ale irytuje mnie absurdalność wschodniej bajki, z której się wywodzi [myśl Tolstoja]. Może to być idea wielka, doskonała, łagodząca, współczująca, ale z zadziwiającą łatwością ulega okrutnym zniekształceniom i jest jedyną religią, która przez nierealność swoich postulatów sprowadziła bezgraniczne cierpienia na niezliczone dusze na tej ziemi⁵¹.

Nacjonalistyczny chrystocentryzm wypełniający prawosławie, manifestowany najdobitniej przez Dostojewskiego⁵², który z pojedynczych Rosjan czyni nierzadko ludzi miłosiernych, wrażliwych, skorych do ofiary i pomocy bliźniemu, pełnych empatii wobec cierpienia innych (tych postaw doświadczył i wiele z nich opisał Herling-Grudziński w *Innym świecie* czy w *Dziennikach*), na poziomie społecznym, ideowym i cywilizacyjnym stwarza podglebie dla rozwoju myślenia mesjanistycznego, eschatologicznego, zarówno nieortodoksyjnie religijnego (przeróżne sekty), jak i humanistyczno-laickiego, co powoduje łatwe usprawiedliwianie zniewolenia, terroru, woluntaryzmu ideowego i społecznego o soteriologicznym ukierunkowaniu, lekceważącym doczesność i los jednostki w celu zbawienia i ulżenia całości. Ów rewolucyjny wo-

⁵⁰ Conrad Korzeniowski, *op. cit.*, s. 88. Warto też zwrócić uwagę na wątek starego popa, informującego panie Haldin o nałożonym na niego przez władze obowiązku donosicielstwa, do którego może wykorzystywać wpływ duchowy (*ibidem*, s. 113–114).

⁵¹ Conrad, *Listy*, s. 338.

⁵² Besançon (*op. cit.*, s. 63) zauważa: „Cześć, jaką Dostojewski oddawał Chrystusowi, była z całą pewnością szczerą, ale nie czyniła z niego chrześcijanina – wręcz przeciwnie – nawet jeżeli udało mu się oszukać w tej kwestii wielu ludzi Zachodu. Chrystus zmieszany z rosyjskim ludem staje się bowiem bożkiem. Chrystus jest ikoną, synem Rosji, nie Boga”.

luntaryzm ideowy najczęściej przemieniał się w akty strasznego barbarzyństwa i ludobójstwa na ogromną skalę⁵³. Gnostyckie wychylenie prawosławia – które tak sugestywnie scharakteryzował Bogumił Jasinowski⁵⁴ – sprawia, że znaczenie doczesności jest nieistotne dla Rosjanina, pochłoniętego życiem zaświatowym lub, na gruncie eschatologii rewolucyjnej, przyszłością, świecką utopią zbawienia cierpiącego proletariatu. Podobnie jest z ideą osoby ludzkiej, która przegrywa z wartością kolektywu i ogółu bytu jako ostatecznej totalności. Bierdiajew tłumaczy:

U podstaw nihilizmu rosyjskiego, w jego czystości i głębi, leży prawosławna negacja świata, poczucie, że świat leży w złu, uznanie za grzeszne wszelkiego bogactwa i rozkoszy życia, wszelkiego twórczego nadmiaru w sztuce i w myśli. Nihilizm, podobnie jak asceza prawosławna, jest ruchem indywidualistycznym, ale występującym przeciwko twórczej pełni i bogactwu życia osoby ludzkiej⁵⁵.

Conrad wyrażając w liście swą opinię na temat prawosławia ma zapewne na myśli także liczne, typowe dla Rosji konflikty o podłożu religijnym i sekciarskim: akty przemocy, zbiorowych samobójstw, samospaleń i samookaleczeń, do jakich dochodziło w rosyjskim życiu religijnym od czasów Iwana Groźnego.

Specyficzne dla Rosji jest także, charakteryzowane m.in. przez Cezarego Wodzińskiego, zjawisko samozwaństwa i sobowtórności, będące efektem uznania cara za „żywą ikonę Chrystusa”, czemu przeciwstawiły się władze cerkiewne od XVII wieku oraz liczne sekty. Wskazywano na bluźnierczy i szatański charakter carskiej uzurpacji. Konflikt miał dalekosiężne konsekwencje dla życia duchowego Rosji, prowadząc do powszechnej zatraty granicy między *sacrum* a *profanum* władzy oraz – podkreśla to Wodziński – do uruchomienia dialektyki tranzytywności między porządkiem „chrystusowym” a „antychrystusowym”, między poczuciem autentyczności władzy a przeświadczeniem o jej fałszywości. W tej maskaradzie każdy może obwołać się carem lub zostać przypadkowo uznany za cara i uzyskać status autorytetu moralnego, religijnego czy politycznego.

Sytuację zamętu dodatkowo pogłębiają i uwieloznaczniają osobliwe praktyki najsłynniejszych carów, Iwana Groźnego i Piotra I, którzy tymczasowo detronizują samych siebie i osadzają na tronie własnych „wybrańców”, by niebawem dokonać powtórnej autointronizacji⁵⁶.

Kult, jakim obdarza Kurtza arlekin, można uznać za jedną pomyłkę więcej w takiej „grze”, jaka „rozgrywa się w wielokształtnym kołowrocie przemienności i rotacyjności zdestabilizowanych opozycji i przeciwieństw”⁵⁷. A więc ogólnie za wynik stanu, w którym dochodzi do permanentnej zatraty możliwości rozpoznawania granicy między dobrem a złem.

Autor *Jądra ciemności* zapewne pamięta też – pisząc o bezwiednym okrucieństwie prawosławia i jego herezji – o brutalnych aktach nawracania unitów na za-

⁵³ Drobnym przyczynkiem do opisu tych zbrodni stanowi np. szkic M. Zdziechowskiego *Czerwony terror* (w: *W obliczu końca*. Warszawa–Ząbki 1999).

⁵⁴ Zob. B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Wstęp M. Kornat. Przypisy S. Górka. Kraków 2002.

⁵⁵ Bierdiajew, *op. cit.*, s. 34.

⁵⁶ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk 2005, s. 44.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 45.

branych ziemiach Rzeczypospolitej. Także idea Moskwy jako trzeciego Rzymu, będąca pretekstem do politycznej i militarnej ekspansji, przyczyniła się do wielu nieprawości. Conrad wskazywał zatem na tragiczny, antycywilizacyjny rys rosyjskiej religijności, która dążąc do absolutnej czystości i wyeliminowania wszelkiego zła ze świata, przyczynia się do narastania cierpień, okrucieństwa, bałwochwalstwa, sekciarskiego fanatyzmu, a nade wszystko do zatracenia wszelkich odniesień i orientacji aksjologicznych⁵⁸. Polska katolicka religijność, związana z racjonalną duchowością zachodnią, wypływa z podstaw – podkreśla pisarz we *Wspomnieniach* – „bardzo dalekich od tego humanitaryzmu, który wydaje mi się tylko kwestią niepoczytalnych nerwów lub chorobliwego sumienia”⁵⁹.

Tragizm rosyjskiej kultury przełomu XIX i XX wieku polega więc na ostrym przechodzeniu ze stanu cywilizacyjnej inercji (niedojrzałości) do najbardziej radykalnych, abstrakcyjnych haseł emancypacyjnych, zbieranych z myśli największych umysłów wywrotowych zachodniej Europy, swoiście przetrawianych na rosyjskim gruncie, a nie przyczyniających się do stabilizacji i poprawy bytowania, ale wzmagających chaos i komplikujących poczucie tożsamości. Przyczyny zastoju cywilizacyjnego Rosji to przede wszystkim, na gruncie kultury politycznej, despotyzm (ustrój patrymonialny), dławiący wolnościowe idee społeczno-polityczne⁶⁰, a zmuszający do służalczości, bezkrytyczności, dławiący w zarodku wszelkie siły twórcze mogące z czasem Rosję przemienić – o czym pisał już szeroko Astolphe de Custine, zapewne nieobcy Conradowi. Sprawiało to, że niemożliwość ewolucyjnych, stopniowych przemian powodowała zawsze zastępowanie ich radykalnymi wstrząśnieniami i działaniami mającymi charakter niekontrolowanej, wybuchającej nagle przemocy. Natomiast na gruncie kultury religijnej był to „raskoł”, wywołany reformami patriarchy Nikona w XVII wieku – wpędzający duszę rosyjską w stan ustawicznego transu, permanentnej nietożsamości, eschatologicznego niepokoju⁶¹ i nie pozwalający jej się zakorzenić w narodowej wspólnotce, skupić się na życiu doczesnym, lecz ciągle nakazujący myśleć o życiu zaświatowym, możliwym, przyszłym. Ta najpierw mistyczna, a potem filozoficzna pogarda dla doczesności zespoliła się w wysokim stopniu z postawami rosyjskiej inteligencji i stanowiła podłoże dla skrajnie nietolerancyjnego fanatyzmu rewolucyjnego, który w ostateczności też należy postrzegać jako odmianę fanatyzmu religijnego. Znawca cywilizacji rosyjskiej podkreśla związek między „raskołem” a kształtowaniem się postaw świeckich, antyreligijnych i rewolucyjnych:

Skonfliktowane w Kościele siły uwikłały się w zajadły spór, który rychło doprowadził do rozlewu

⁵⁸ Podobnie kulturę prawosławia rosyjskiego postrzegał Miłosz w liście do Mertona (*Listy*, s. 33): „Dla mnie Rosja to smutna sprawa, była smutną sprawą od swoich początków w XV w., różną od innych krajów czy kontynentów nie przez swoje zbrodnie – historia naszej planety jest zbrodnicza – ale przez uporczywy mit zbiorowego pseudo-Chrystusa. Narody nie powinny cierpieć za bardzo. [...] Jeśli cierpią zanadto, ovladnięte obsesją grzechu wszechświata, oglądają się za urojonym spełnieniem i, *en attendant*, człowiek idzie na policję donieść na swojego najlepszego przyjaciela”.

⁵⁹ J. Conrad, *Ze wspomnień*. Przeł. A. Zagórska. Warszawa 1973, s. 9. *Dziela*, t. 13.

⁶⁰ Zob. R. Pipes, *Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy. Studium kultury politycznej*. Przeł. A. Mrozek. Kraków 2009.

⁶¹ „Raskoł” jako zjawisko kluczowe dla postrzegania antropologii rosyjskiej i jego wpływ na życie duchowe Rosji sugestywnie przedstawia szkic Wodzińskiego (*op. cit.*).

krwi i rygoryzmu doktrynalnego. Dwie największe strony zatargu wyniszczyły się nawzajem, zostawiając po sobie spaloną ziemię, która stała się podglebieniem bezprecedensowej świeckiej kultury nowożytnej⁶².

Ujęcie Conrada jest o tyle nowocześniejsze od ujęć romantycznych, że zaznacza on, iż wiara młodzika w Kurtza jako nowego idola nie ma już podstaw historiozoficznych i teologicznych oficjalnie przez państwo rosyjskie głoszonych (idea trzeciego Rzymu), a więc podstaw, jakie tkwiły w ortodoksyjnym i państwowo usankcjonowanym prawosławiu, ale zyskuje teraz rysy bardziej laickie, antropocentryczne i nihilistyczne, związane także z recepcją myśli Nietzschego, która niewątpliwie zaważyła mocno na problematyce opowiadania⁶³. Jeśli myśl religijna w Rosji jest – jak przekonuje Wodziński – od wieku XVII w nieustannym transie, to niewątpliwie na przełomie wieku XIX i XX trans ten wchodzi w fazę finalną, apokaliptyczną, zapowiadając wielkie przesilenie⁶⁴. Arlekin zostaje nazwany nawet „ostatnim wyznawcą”, co brzmi podobnie do hasła o „ostatnim człowieku” z Zaratustry, po którym nadejść może już tylko nadczłowiek-antychryst. Kurtz to nihilista doskonały, po jego zniknięciu świat uda się ukształtować na nowo, od podstaw: „Nie istniało dla niego nic nad nim ani też pod nim i ja o tym wiedziałem. Kopnął ziemię i oderwał się od niej. Do licha z tym człowiekiem. Nawet ziemia rozpadła się od jego kopnięcia”⁶⁵. Nihilizm Nietzschego trafnie kojarzy Conrad, na długo przed Lwem Szestowem, z nihilizmem rosyjskim spod znaku Dostojewskiego. Recepcja myśli Nietzschego na gruncie rosyjskim była od 1892 roku niezwykle ożywiona, a jego idee wchodziły w przeróżne zadziwiające koneksje z rosyjską myślą, przyczyniając się do renesansu religijno-filozoficznego w Rosji⁶⁶. Conrad trafnie przeczuwa, że to w Rosji tworzy się najpodatniejszy grunt dla nietzscheańskiego nihilizmu, pojmowanego na sposób „toporny”, czyli polegającego na wprowadzaniu idei za pomocą takich prostych narzędzi, jak młot, topór, siekiera – o czym opowiada choćby *Zbrodnia i kara*⁶⁷. Po tych zabiegach nadejdzie nowy człowiek, niestety stanowiący jedynie, jak można było oczekiwać, karykaturę nadczłowieka – karykaturę, jaką jest Kurtz: zapowiedź wschodnich, komunistycznych satrapów.

Wypada może jeszcze zapytać, co wspólnego ma postać błazna ubranego w pstrokaciznę z kulturą Rosji. Otóż taka postać historycznie jest silnie wpisana w krajobraz kulturowy tego kraju⁶⁸. Przywodzi ona skojarzenia z „bożym szaleńcem”,

⁶² J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*. Przel. J. Hunia. Kraków 2008, s. 140.

⁶³ Zob. N. Panagopoulos, *The Fictions of Joseph Conrad. The Influence of Schopenhauer and Nietzsche*. Frankfurt am Main 1998, s. 73–105.

⁶⁴ Żeby nie być gołosłownym: tej millenarystycznej i ekstremistycznej atmosferze uległ np. – w młodości – J. Czapski, który kształtował swą umysłowość w silnych związkach z kulturą rosyjską. Zob. J. Breczko, *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*. Lublin 2010, s. 42–43.

⁶⁵ Conrad, *Jądro ciemności* (wyd. z 1978), s. 140.

⁶⁶ Zob. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008, s. 25–29.

⁶⁷ O toporze jako kulturowym symbolu Rosji i funkcjonowaniu tego symbolu także w wyobraźni rewolucyjnej zob. Billington, *op. cit.*, s. 24–27.

⁶⁸ Zob. A. Panzenko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*. W zb.: *Semiotyka dziejów Rosji*. Wybór, przekł. B. Żyłko. Łódź 1993. Cytowany przez badacza z żywotu nowogrodz-

„jurodiwym”, który utrwała rosyjski trans, rozmywa i przekracza wszelkie granice, utrzymujące świat Zachodu w racjonalnej równowadze. Arlekin balansuje nieświadomie między złem a dobrem, cielesnością a ascetycznym uduchowieniem, szaleństwem a mądrością, powagą a komizmem, prawdą a kłamstwem, zbrodnią a niewinnością, *sacrum* a *profanum*. W sposób bez troski, lekki zbiera skrawki idei i wypełnia nimi swój umysł, tak jak zszyl swoje ubranie. W wyczerpującej monografii rosyjskiego „jurodstwa” Wodziński pisze m.in.:

Warto [...] zwrócić uwagę na pewne ograniczone podobieństwo jurodstwa do błazństwa czy, jak powiada Panczenko, do „instytucji błazna”. W staroruską kulturę ludową wtopiona jest postać skomoroch a. [...] Skomorochowie tworzyli stosunkowo liczną i odrębną grupę społeczną wędrownych guślarzy, błaznów, kuglarzy, komediantów, przemierzających Ruś wzdłuż i wszerz, od wioski do wioski. Łatwo rozpoznawalni ze względu na specyficzny strój (krótkie kurtki, wąskie spodnie z mieszkciem między nogawkami), instrumenty muzyczne [...] oraz maski⁶⁹.

Trudno stwierdzić, czy młody twórca mógł spotkać na rosyjskich przestrzeniach taką ludową postać, wpisaną raczej w krajobraz średniowieczny, ale przecież kultura ludowa żyje w innym wymiarze czasowo-przestrzennym. Tak czy owak, Conrad w genialnym czuciu artystycznym zdecydował, że Rosję powinien reprezentować właśnie skomoroch jako doskonała synteza oraz najgłębsze w sensie symbolicznym upostaciowanie procesów społeczno-umysłowych zachodzących w tym kraju, procesów, które wciąż przyprawiają o dreszcze i są dla człowieka Zachodu nie do pojęcia. Prace historyczne, antropologiczne, filozoficzne potwierdzają trafność tej intuicji.

Postawę zachodnich badaczy wobec Conradowskiego arlekinia można przyrównać do reakcji zachodnich podróżników stojących wobec architektury cerkwi Wasyla Błogosławionego, stanowiącej po dziś dzień ikonę Moskwy – cerkiew ta, jak arlekin, ma jedną podstawową cechę zewnętrzną: jest niesymetrycznie pstrokata, a jej geneza oraz zamysł są niepodobne do niczego znanego na ziemi. Irena Grudzińska-Gross, która zebrała opinie wybitnych pisarzy na temat tej budowli (od Astolphe’a de Custine’a do Waltera Benjamina), podsumowuje ich spostrzeżenia i emocje jako zdumienie, odczucie grozy, przerażenie w religijnym sensie tego słowa oraz frustrację wynikającą z niemożności opisanego fenomenu w konwencjonalny sposób.

Mimo że wspomniani [...] autorzy wyruszyli w podróż w poszukiwaniu czegoś nowego, wyrażają zdziwienie i odczucie szoku natrafiając na obiekt tak niepodobny do czegokolwiek innego. Porównania, po które sięgają, wydają się kapryśne, szokujące i arbitralne. A jednak ananas, cebula, warzywo powtarzają się w każdej książce. [...] Owszem, jest to piękne, ale to piękno karczochy, nie-

kiego opis stroju jurodiwego Arseniusza nasuwa nieodparte skojarzenie z conradowskim arlekinem: „Szaty tego błogosławionego [...] były z licznymi szwami, ubogie [...]. Nie były zszyte z jednego kawałka, ale z wielu kawałków przyszywanych jeden do drugiego [...]” (s. 125; zob. też uwagi na s. 126). Warto w tym miejscu podkreślić też związek intuicji artystycznej Conrada z ustaleniami rosyjskich semiotyków, którzy swoimi pracami dowiedli, że kultura Rosji wyróżnia się wysokim stopniem „znakowości” czy semiotyczności. Owo „imperium znaków”, jakim jest Rosja, domaga się semiozy w oparciu o wnikliwą wiedzę historyczną, kulturową, antropologiczną (zob. B. Żyłko, *Od tuma-cza*. W zb.: jw., s. 10).

⁶⁹ C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Wyd. 2. Gdańsk 2009, s. 89.

świadome siebie piękno wytworu przyrody. Toteż obiekt ten nie powinien zakłócać naszych wyobrażeń o kulturze⁷⁰.

Cerkiew, tak jak arlekin Conrada, symbolizuje w oczach Zachodu brak wewnętrznej równowagi, przypadkowość historyczną, arbitralność, woluntaryzm i kapryśność okrutnych sił, które rządzą Rosją. Jest to odwrotność dojrzałości i ewolucyjności architektonicznego rozwoju na Zachodzie, odzwierciedlającego harmonię i naturalne następstwo stylów. Taka Rosja, po intelektualnej refleksji i emocjonalnym przeżyciu, może budzić dwojakie uczucia: grozę lub litość. Conrad uległ silniej pierwszemu uczuciu, Herling-Grudziński drugiemu. Najważniejsze jednak, aby nie łączyć współczucia i solidarności z Rosjanami z niedostrzeganiem lub akceptacją mechanizmu historyczno-kulturowego, po dziś dzień sprawiającego cierpienia i obniżającego jakość życia milionów ludzi. Ten mechanizm ma korzenie głębsze niż bolszewizm i nowoczesny rewolucjonizm, które są – jak dotąd – jego najskrajniejszą, ekstremalną funkcją. I bynajmniej, nie bądźmy naiwni, nie zakończyło się jego działanie wraz z bankructwem komunizmu w Rosji. Mechanizm ów trzeba poznawać, aby umiejętnie mu się przeciwstawić. W tym celu warto powracać także do Conrada i dyskusji intelektualnych, które wywołał on swoimi powieściami.

W niniejszym artykule widoczne są, być może, dwie perspektywy narracyjne: jedna bardziej poznawcza, historyczna, druga bardziej wartościująca, skłaniająca się ku określonej wizji i interpretacji dziejów Rosji. Jest to wynikiem aktualności i żywotności pewnego sporu metodologiczno-ideowego, który ma inklinacje polityczne. Dwie interpretacje dziejów Rosji – esencjalistyczna (tu kładzie się nacisk na ciągłość procesów, wskazując na swoistość i odrębność jej kultury), której fundamenty zbudowała międzywojenna polska szkoła sowietologiczna z monumentalnym dziełem Jana Kucharzewskiego na czele⁷¹, i filorosyjska, której najważniejszymi przedstawicielami są obecnie wpływowi historycy idei: Andrzej Walicki i Andrzej de Lazari (tu z kolei akcentuje się odrębność i niewspółmierność różnych zjawisk i procesów pojawiających się w rosyjskiej historii, podkreślając zarazem uniwersalizm i ogólnoludzką doniosłość tej kultury; komunizm traktuje się jako obcy, mechanicznie i chwilowo wszczepiony w ciało tego kraju implant) – wciąż nie podjęły istotnego dialogu i nie wymieniły argumentów, chociaż ta druga szkoła, jako młodsza, była zobowiązana naukowo i moralnie do odniesienia się do spostrzeżeń poprzedników, zwłaszcza po 1989 roku.

Czy zatem dla Rosji nie było w oczach Conrada żadnej nadziei? Arlekin został

⁷⁰ I. Grudzińska-Gross, *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobrażenia romantyczna*. Warszawa 1995, s. 68.

⁷¹ Dotąd, o ile wiem, nie zwrócono uwagi na koincydencję głównej tezy polskiej szkoły sowietologicznej z ustaleniami rosyjskich semiotyków ze szkoły tartusko-moskiewskiej. Badacze tacy, jak Ju. Lotman i B. Uspienski podkreślają specyficzną ciągłość, homeostatyczność kultury i dziejów Rosji, zwłaszcza na poziomie tzw. struktury głębokiej. Kultura rosyjska dynamizowana jest przez mechanizm dwubiegunowych, skrajnych opozycji, między którymi nie ma sfery pośredniej, łagodzącej napięcia, a istniejącej w cywilizacji zachodniej dzięki katolicyzmowi. Mechanizm ów powoduje m.in. to, że „w zmianach ujawnia się to, co niezmiennie” (Ju. Lotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*. W zb.: *Semiotyka dziejów Rosji*, s. 20).

wyposażony w pewien istotny rekwizyt, który mógłby mu pozwolić na złączenie się z wartościami dla pisarza najważniejszymi, a dla Rosji pożądanymi. Ratajczak tajemnicę trafnie wyjaśnia:

Drugim śladem pozostawionym przez nieznanego była angielska książka *Dociekania nad niektórymi symptomatami sztuki żeglarskiej* niejakiego Towsona czy Towsera, zaopatrzona w liczne notatki, które Marlow, nie znający grażdanki, wziął za szyfr. Dlaczego tę właśnie książkę zabrał ze sobą wędrowiec i omal nie zgubił w sercu Afryki, gdzie trudno byłoby ją uznać za praktyczny poradnik? W kontekście innych pism Conrada taki багаż nie dziwi, statek żaglowy jest bowiem symbolem tego, co w europejskiej tradycji najpiękniejsze, najstarsze i najtrwalsze, a współcześnie wypierane przez pyszałkową nowoczesność. Dla Marlowa lektura najbardziej nieoczekiwanie znalezionej w sercu ciemności książki jest symbolicznym powrotem do utraconego świata wartości: „Wierście mi, że odrywając się od lektury, czułem się tak, jakbym opuszczał dom starego, wiernego druha”. Łatwo więc mógł nawiązać mentalną więź z Rosjaninem, który wziął najlepszą cząstkę tradycji Zachodu i z niej czerpał pociechę w dzikiej głuszy. Jego relacji z Kurtzem kapitan parowca jednak nie mógł i nie chciał zrozumieć⁷².

W *Duszy wojownika*, opowiadaniu z czasów wojen napoleońskich, oraz w *Księciu Romanie*, opowiadaniu z czasów powstania listopadowego, Conrad pokazywał, że Rosjanie potrafili lub przynajmniej starali się żyć zgodnie z poczuciem honoru i zasadami etycznymi Zachodu⁷³, lecz tego kierunku postępowania w biegu wieku XIX nie rozwinęli, ale raczej go zagubili⁷⁴, jak arlekin swój podręcznik. Czy go jeszcze odnajdą?

Abstract

MACIEJ GLOGER Kazimierz Wielki University, Bydgoszcz

RUSSIAN HARLEQUIN ON AN UNKNOWN MOTIF IN "HEART OF DARKNESS" AND ON JOSEPH CONRAD'S RUSSIA (A PROLEGOMENA TO RUSSIAN CULTURE)

The object of the author's interpretative investigation is the figure of harlequin in Joseph Conrad's *Heart of Darkness* (1899). The figure's hermeneutics is carried out in the broad contexts of Russia's cultural anthropology and Russian history from the reign of Ivan the Terrible till modern times. Conrad's views on Russia are also confronted with Polish 20th c. political science discussions on Russian cases (e.g. the voices by Gustaw Herling-Grudziński, Czesław Miłosz, Wit Tarnawski), Polish Sovietological school theories (Bogumił Jasinowski, Marian Zdziechowski), Western Sovietologists' opinions (Richard Pipes, Alain Besançon), the practice of Russian colonialism (Ewa M. Thompson's work) and others. In the light of these investigations the harlequin is seen as a prophetic symbol, a foretold of Bolshevik anti-culture and as a metonymy of Russia as well as of the processes leading it from the czarist oppression to communist totalitarianism, and in consequence also to Vladimir Putin's oligarchic system.

⁷² Ratajczak, *op. cit.*, s. 375.

⁷³ Na początku XIX w. udało się Katarzynie II ukształtować elitę szlachecką w europejskim stylu, która jednakże była tylko cienką warstwą, widoczną na salonach i w kurortach europejskich, zaślaniającą rdzenną naturę Rosji – zob. Besançon, *op. cit.*, s. 51–52. Warstwie tej udawało się aż do końca XX w. kształtować niewinny, kulturalny oraz romantyczny, pelen czaru i tajemnicy obraz Rosji – zob. Thompson, *op. cit.*, s. 23–47 n.

⁷⁴ Zob. Ratajczak, *op. cit.*, s. 372–374.