

Instytut Literaturoznawstwa Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie

mgr Beata Biel

**NOWY CZŁOWIEK W UTOPII „NOWYCH DRÓG”
I JEGO LITERACKIE KONTEKSTY**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem naukowym
dr hab. Urszuli Cierniak, prof. UJD

Częstochowa 2022

Spis treści

WSTĘP

1. Wprowadzenie w problematykę..... 4
2. Stan badań..... 7
3. Założenia metodologiczne..... 13

ROZDZIAŁ I..... 25

Teoria utopii i antyutopii

- 1.1. Ujęcie filozoficzne i socjologiczne..... 28
- 1.2. Ujęcie teoretycznoliterackie..... 49

ROZDZIAŁ II..... 57

„Nowe Drogi” – rys historyczny

ROZDZIAŁ III 77

Nowy Człowiek kontra indywidualizm

- 3.1. Jednostka na łamach „Nowych Dróg”..... 77
- 3.2. „Ja” to „ludzkość”97
- 3.3. Obrona „Ja”..... 112

ROZDZIAŁ IV 131

Nowy Człowiek w świecie pracy i materii

- 4.1. „Pełny człowiek” według „Nowych Dróg”..... 131
- 4.2. *Homo creator* i sens życia..... 150
- 4.3. Poszukiwanie sensu człowieczeństwa..... 172

ROZDZIAŁ V..... 192

Nowy Człowiek w wymiarze etycznym

- 5.1. Etyka i moralność w „Nowych Drogach”..... 192
- 5.2. Jednostka etycznie poprawna..... 214
- 5.3. Ocena człowieka bez moralności..... 237

Zakończenie..... 260

Spis ilustracji..... 265

Bibliografia..... 268

Streszczenie..... 276

Summary..... 278

WSTĘP

„Oto narodził się nowy człowiek.

Będzie chyba szczęśliwszy, prawda?”

(E. Wnuk-Lipiński, *Wir pamięci*, Warszawa, Czytelnik, 1979, s. 23.)

1. Wprowadzenie w problematykę

Kiedy w 1924 roku Włodzimierz Majakowski tworzył swój poświęcony Rosyjskiej Partii Komunistycznej poemat *Włodzimierz Iljcz Lenin*, zastanawiał się, co komu po jednym człowieku i w zachwyceniu rewolucyjnymi zmianami w Rosji ogłosił światu, że jednostka jest zerem i bzdurą. Majakowski wpisywał się w ten sposób w ogólnonarodową narrację, w której słyszalne były zgodne głosy wielu twórców i pisarzy radzieckich, podobnie jak on chwalaących „milionopalca rękę” Partii. Partii przez wielkie „P”, która nie tylko nie zdradzi swoich członków, ale także stanie się „stosem pacierzowym klasy robotniczej”.

W tym samym czasie Polacy zdążyli odetchnąć z ulgą po konflikcie z bolszewikami w 1921 roku i uwierzyć, że do kraju ich nie uda się dotrzeć nowej, gardzącej ludzkim indywidualizmem ideologii komunistycznej. Sytuacja w Polsce zmieniła się diametralnie po drugiej wojnie światowej. Nowy ustrój socjalistyczny wymagał swoich piewców, a jego ideologia musiała zostać przyswojona przez szerokie masy Polaków. Polskiej Partii Robotniczej, a potem PZPR, potrzebne były organy prasowe, które miały przekonać, że Polacy, podobnie jak ich słowiańscy bracia ze Wschodu, powinni sięgnąć tylko po te zasady życia indywidualnego i społecznego, które doprowadzą ich do „światlanej przyszłości”¹ komunizmu. W roku 1947 powstał miesięcznik „Nowe Drogi”, mający wypełnić to zadanie. Czasopismo to szybko stało się źródłem wiedzy o programowanym przez nowy system państwie, społeczeństwie, a przede wszystkim o Nowym Człowieku, który ma przyjść na zmianę staremu, przestającemu się mieścić w ramach wytyczanych przez Partię.

W liście do redakcji „Nowych Dróg” z okazji 20-lecia Władysław Gomułka podkreślał rangę periodyku, który miał służyć partii i socjalizmowi, oświetlać podstawowe problemy

¹ „Światłana przyszłość” to termin zaczerpnięty z tytułu słynnego dzieła Zinowiewa, dokonującego rozrachunku z komunistyczną ideą szczęśliwego życia, która okazała się pesymistyczną wizją, antyutopią. por. L. Suchanek, *Homo sovieticus, światłana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków, WUJ, 1999, s. 63-78.

wewnętrznej i zagranicznej polityki partii, krzewić myśl marksistowsko-leninowską. Według tego I Sekretarza myślą przewodnią „Nowych Dróg” miało być: „[...] ścisłe wiązanie problematyki teoretycznej pisma z praktyczną działalnością partii, z potrzebami naszej walki ideologicznej i z konkretnymi potrzebami budownictwa socjalizmu w naszym kraju”².

Rzeczywiście na łamach „Nowych Dróg” jeszcze przez kolejne ponad dwadzieścia lat prezentowano oficjalny punkt widzenia przywódców socjalistycznych w sprawach ważnych dla projektu ładu społecznego realnego leninizmu, odwołując się do poglądów Karola Marksa czy Włodzimierza I. Lenina, jako do kanonu stałych i słusznych prawd.

„Nowe Drogi”, tak jak i inne „bratnie” prasowe organy teoretyczno-polityczne, wzorowały się na periodyku KC KPZR „Kommunist” (Коммунист). W piśmie przeznaczano zatem wiele miejsca na dyskusje, analizy i refleksje o wydarzeniach w Związku Radzieckim, podkreślano wagę tych działań społeczno-politycznych, które były zgodne z radzieckim wzorem człowieka, społeczeństwa i państwa. Lansowano panowanie partii, dążenie do zbudowania socjalizmu pełnego i zupełnego, naśladowanie sowietyzmu społeczno-kulturowego oraz wszelakie działanie zgodne z wytycznymi i wskazaniem partii bolszewickiej.

Nie ulega wątpliwości, że utopijne idee komunizmu od momentu rewolucji październikowej były konsekwentnie realizowane według strategii i planu wytyczonego przez ideologię marksistowsko-leninowską i zmierzały do zerwania ciągłości z ustrojem i kształtem społeczeństwa burżuazyjnego. Plan realizacji komunistycznej utopii opierał się na całkowitej przebudowie nie tylko koncepcji ustrojowych, ekonomicznych i organizacyjnych, ale w szczególności na stworzeniu nowego człowieka i nowego zunifikowanego społeczeństwa. Właśnie ono i żyjący w nim człowiek, myślący zgodnie przyjętym ideologicznie schematem, miały stanowić gwarancję, że zamierzone przez rewolucję cele zostaną zrealizowane. Wielu intelektualistów w okresie początku rewolucji postrzegało bolszewizm jako „globalną technologię utopijną, początek nowego świata i nowego czasu, w którym wszystkie problemy ludzkie są raz na zawsze rozwiązane, a wszystkie nieszczęścia uleczone”³.

Argumenty popierające tezę o konieczności kreowania nowej rzeczywistości zostały wyłożone w dialektycznej analizie dziejów, która miała stanowić zarówno naukową i jedynie słuszną wizję przeszłości, jak i właściwą metodę badającą i przedstawiającą konflikty

² Do redakcji „Nowych Dróg”. List KC PZPR z okazji 20-lecia „Nowych Dróg” z dn. 24.12.1966 r., „Nowe Drogi” 1967, nr 1, s. 1.

³ Cyt. za, T. Mendelski, *Rewolucja nie wczesna i nie chciana?*, „Nowe Drogi” 1988, nr 8, s. 162.

społeczne. Apologeci nowego systemu żywili głębokie przekonanie, iż „marksizm-leninizm jest najlepszym, racjonalnym narzędziem intelektualnym, pozwalającym właściwie zrozumieć świat i pokierować jego celową przebudową ku lepszemu”⁴, a realizacja socjalistycznej utopii doprowadzi do przemiany myślenia społeczeństwa oraz ukształtuje nowego człowieka na miarę nowych wyzwań. Podkreślano więc, że socjalizm jest „tworzeniem nowego typu życia zbiorowego i indywidualnego, nowej struktury wartości obowiązujących i nowych motywacji działania ludzkiego (...)”⁵. W planie zorganizowania tego nowego świata życia społecznego i państwowego osobne miejsce przeznaczono dla działań propagandowych, które lansowały wśród społeczeństwa ortodoksyjne myśli marksizmu-leninizmu oraz ich interpretacje zgodne z partyjnym punktem widzenia zaś ideologia dla socjalistycznych działaczy i publicystów była gotowym projektem nowego ładu aksjologicznego i normatywnego, w której wartości i normy skupiały się wokół określonych przez marksizm-leninizm ideałów.

Tradycja rewolucyjna i ideologia marksistowsko-leninowska, to źródła słusznych idei i koncepcji determinujących socjalistyczny wzór osobowy, koncepcję społeczeństwa oraz miejsce i rolę państwa w kreowaniu nowej rzeczywistości. Idee głoszone przez Marksa, Engelsa oraz Lenina, urosły z czasem do rangi dogmatów, które dokładnie wyznaczały to, w jaki sposób powinien kształtować się socjalizm oraz jakie role na kolejnych etapach jego rozwoju powinno spełniać państwo, klasy społeczne i człowiek. W licznych pracach i artykułach poświęconych ideologii marksistowsko-leninowskiej, dowodzono jednakże, że nie ma ona charakteru dogmatycznego i służy jedynie naukowemu podejściu do procesu historycznego oraz jego objaśnianiu. W literaturze propagandowej nie brak także i wypowiedzi głoszących nieomyślność marksizmu-leninizmu, a dokładniej nieomyślność sposobu naukowego objaśniania procesów zachodzących w sferze społecznej, gospodarczej i ustrojowej. Ortodoksyjny marksizm-leninizm zakładał ciągłość i stałość słusznych treści, dopuszczalna była tylko zmiana form, w jakich były one przekazywane, przy czym zmiana taka była pożądana zwłaszcza wówczas, gdy chodziło o realizację celów strategicznych.

Oficjalne wypowiedzi partyjnych działaczy, umieszczane na łamach „Nowych Dróg” dobrze ilustrują zależność naukowych treści od partyjno-politycznego punktu widzenia. Jerzy J. Wiatr w jednym z wielu artykułów opublikowanych w „Nowych Drogach” dowodził, że w ustroju socjalistycznym praktyka przepojona jest refleksją teoretyczną oraz analiza naukowa jest zaangażowana w realizację zadań partii⁶. Wypowiedź Wiatra podkreśla wagę

⁴ Wywiad Wojciecha Jaruzelskiego dla „Problemy Pokoju i Socjalizmu”, „Nowe Drogi” 1988, nr 7, s. 21-22.

⁵ B. Suchodolski, *Rozważania o socjalistycznej cywilizacji*, „Nowe Drogi” 1967, nr 11, s. 80.

⁶ J.J. Wiatr, *Nauka a polityka partii*, „Nowe Drogi” 1980, nr 6, s. 171.

zaangażowania nauki w realizację utopijnych celów marksizmu-leninizmu oraz wyniesienia jej do roli legitymizującej działania partyjne. „Nowe Drogi” bez wątpienia pozostają do dziś ważnym świadectwem metod i etapów lansowania socjalistycznych wzorców człowieka, społeczeństwa i państwa komunistycznego. Wzorców, które choć nie były nowe i ulegały jedynie modyfikacjom w zależności od linii ideologicznej i bieżących potrzeb społeczno-politycznych, to jednak w dużej mierze korelowały ze znanymi lub nowopowstającymi utopiami i antyutopiami literackimi, które ogniskowały się wokół prób stworzenia nowego idealnego człowieka systemu komunistycznego.

2. Stan badań

Literatura poświęcona człowiekowi systemu komunistycznego oraz podejmującym tę tematykę utopiom i antyutopiom jest bez wątpienia bardzo bogata. Najważniejsze pozycje dla niniejszej rozprawy znajdują miejsce w naszej bibliografii. Tutaj skoncentrujemy się na tych, które okazały się najbardziej inspirujące dla tematu niniejszej rozprawy.

W kwestii analizy myśli marksistowskiej i jej kolejnych nurtów, na szczególną uwagę zasługuje trzutomowa praca Leszka Kołakowskiego *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*⁷. Kolejny znawca teorii marksistowskiej, Andrzej Walicki, przedstawiał bardzo interesującą interpretację komunistycznej utopii. W książce *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*⁸ autor ujął ją jako realizację określonej idei wolności. Wnikliwej analizy komunizmu dokonał Richard Pipes w pracach: *Komunizm*⁹, *Rosja bolszewików*¹⁰ czy *Rewolucja rosyjska*¹¹. Innym autorem starającym się tym razem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób zrodziły się rządy, hołdujące ideom rewolucyjnego marksizmu, był Robert Conquest, którego przemyślenia odnajdziemy w książce *Uwagi o spustoszonego stuleciu*¹². Nie sposób pominąć demaskującej system ekonomiczny Związku Radzieckiego analizy dokonanej przez Alaina Besançon w pracy *Anatomia widma. Ekonomia polityczna realnego socjalizmu*¹³. W kontekście analizy i rekonstrukcji wzorców człowieka,

⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009; Idem, *Główne nurty marksizmu*, cz. 2, *Rozwój*, Poznań, Zysk i S-ka, 2001; Idem, *Główne nurty marksizmu*, cz. 3, *Rozkład*, Poznań, Zysk i S-ka, 2001.

⁸ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

⁹ R. Pipes, *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Warszawa, Świat Książki, 2008.

¹⁰ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, tłum. J. Władysław, Warszawa, Magnum, 2010.

¹¹ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

¹² R. Conquest, *Uwagi o spustoszonego stuleciu*, tłum. T. Bieroń, Poznań, Zysk i S-ka, 2002.

¹³ A. Besançon, *Anatomia widma. Ekonomia polityczna realnego socjalizmu*, tłum. W. Dłuski, Warszawa, Res Publica, 1991.

społeczeństwa i państwa warto również odwołać się do pracy ks. Andrzeja Zwolińskiego *Wobec komunizmu*¹⁴. Źródłem wnikliwej analizy mechanizmów leninowskiego projektu rewolucji jest książka Janusza Goćkowskiego *Za rewolucją i przeciwko rewolucji. Dwa światopoglądy wojujące*¹⁵. Inspirujące dla naszej pracy było to, że w wielu pracach poświęconych analizie bolszewizmu i inżynierii polityki Janusz Goćkowski odwoływał się do przemówień i artykułów publikowanych przez „Nowe Drogi”. Ważne poglądy polskich myślicieli na temat komunizmu odnajdziemy w antologii *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne* Bogdana Szlachty. W zbiorze tym zebrane zostały bardzo ważne i zarazem przenikliwe w krytycznym podejściu do myśli komunistycznej teksty licznych filozofów i polskich myślicieli, którzy już od połowy dziewiętnastego wieku, czyli od czasów kształtowania się ideologii marksistowskiej, zwracali uwagę na błędy ustrojowe, ekonomiczne, a szczególnie antropologiczne, komunistycznej utopii. Szlachta we wstępie do przywołanego tomu nawiązuje do tej dziewiętnastowiecznej refleksji dopatrującej się w komunizmie choroby umysłu „błądzącego w chwili wyzwolenia z tradycyjnego kontekstu metafizycznego, porządkującego fakty, ale wstawiającego Historię w miejsce Boga lub niezmiennego ładu natury”¹⁶. Sięgnięcie nawet w niewielkim zakresie do tej bogatej literatury analizującej czasę komunizmu i ideologię marksistowsko-leninowską pozwoli nam umiejscowić polską myśl socjalistyczną w kontekście przemian zachodzących w świecie komunistycznym, z którym była niewątpliwie związana, czego niezaprzeczalnym dowodem są niektóre analizowane w pracy artykuły, odwzorowujące radzieckie modele, jak choćby artykuł Andrzeja Werblana *Historyczne znaczenie doświadczeń Związku Radzieckiego*¹⁷. Te szeroko podejmowane debaty nad myślą marksistowską to też ważny kontekst dla podejmowanego przez literaturę antyutopijną dyskursu z utopią wyrastającą z naukowego namysłu nad człowiekiem i społeczeństwem przyszłości.

Większość przywołanych powyżej prac wskazuje na utopijny sens ideologii marksistowskiej, a co za tym idzie zaznajamia czytelnika z samą kategorią „utopii”. Jednak dla potrzeb niniejszej pracy niezbędne jest zdefiniowanie pojęcia „utopii” z uwzględnieniem jego szerokich konotacji socjologicznych, filozoficznych i literackich. Pomocne okazały się w tym zakresie klasyczne prace o utopiach, takie jak *Ideologia i utopia*¹⁸ Karla Mannheim, czy też

¹⁴ A. Zwoliński, *Wobec komunizmu*, Kraków, „Gotów”, 1996.

¹⁵ J. Goćkowski, *Za rewolucją i przeciwko rewolucji. Dwa światopoglądy „wojujące”*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2006.

¹⁶ B. Szlachta, *Wstęp*, [w:] *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne*, pod red. B. Szlachta, Kraków, Ośrodek Myśli Politycznej, 2000, s. 34.

¹⁷ A. Werblan, *Historyczne znaczenie doświadczeń Związku Radzieckiego*, „Nowe Drogi” 1972, nr 9, s. 128-133.

¹⁸ K., Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin, Wydawnictwo „Test”, 1992.

*Spotkania z utopią*¹⁹ pióra Jerzego Szackiego, a w przypadku samej utopii rozważania Zygmunta Baumana podjęte w książce *Socjalizm. Utopia w działaniu*²⁰, w której ten teoretyk (kiedyś „romansujący” z ideologią komunistyczną na łamach „Nowych Dróg”), uznał socjalistyczną utopię za „kontrkulturę kapitalizmu”. Ostatni w wymienionych autorów dowodził, że socjalizm ze swymi utopijnymi programami odpowiadał na potrzeby czasów XIX oraz XX wieku i był alternatywą dla kapitalistycznych programów, będących, zgodnie z marksowską historiozofią, zapowiedzią nowej formacji historycznej²¹. Bardzo ciekawa i zarazem cenna dla niniejszej pracy jest przedstawiona przez Baumana struktura socjalistycznej utopii, na którą składają się trzy antynomie: antynomia „wielkiego społeczeństwa” i lokalnej wspólnoty, antynomia wolności i równości oraz antynomia historii i czynu²². Na szczególną uwagę zasługują prace Bronisława Baczki, który ujmuje utopię w kontekście historii idei. W pracy *Światła utopii* nie tylko wprowadza on czytelnika w różnorodność pojęć i znaczeń utopii, ale podejmuje się też refleksji nad tym fenomenem w kontekście takich kategorii jak polityka, metafizyka, idea postępu czy też świąt i miasta. Z kolei w książce *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej* ten sam autor zwraca uwagę na symbolikę rewolucyjną, która wyrażała marzenia i stawała się narzędziem władzy do kształtowania nowej rzeczywistości. Baczko pisze, że nie były to tylko pojedyncze symbole, lecz „cały system idei-obrazów, które miały nie tylko nasycić życie publiczne, ale także (jeśli nie przede wszystkim) stworzyć nowe ramy życia codziennego wszystkich obywateli”²³. Ten historyk myśli politycznej wiele miejsca poświęca refleksji nad relacjami pomiędzy utopią i antyutopią, utopią i totalitaryzmem oraz utopią i mitem. Wspólnych paradygmatów dla tych dwóch kategorii poszukiwali Maciej Czeremski i Jakub Sadowski, autorzy książki *Mit i utopia*²⁴. Warto jeszcze wspomnieć o pierwszym w polskiej literaturze przedmiotu historycznym ujęciu tematu utopii, którego analizy dokonał Aleksander Świętochowski w 1910 roku w dziele *Utopie w rozwoju historycznym*. Książka ta nie tylko zaznajamia czytelnika z utworami utopijnymi od czasów Platona, ale zawiera też wiele krytycznych refleksji przestrzegających przed tragicznymi skutkami „utopii w działaniu”²⁵.

¹⁹ J., Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa, Wydawnictwo „Sic!”, 2000.

²⁰ Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.

²¹ Ibidem, s. 51-52.

²² Ibidem, s. 51-70.

²³ B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa, PWN, 1994, s. 58.

²⁴ M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Kraków, Wydawnictwo Libron, 2012.

²⁵ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa, Nakład Gebethnera i Wolffa, 1910, s. 326-347. Określenie „utopia w działaniu” zaczerpnięto z tytułu książki Zbigniewa Baumana, *Socjalizm...*, op. cit.

Ważną grupą prac istotnych dla niniejszej rozprawy są te, które bezpośrednio dotyczą idei Nowego Człowieka. Pozycji, której nie sposób tutaj pominąć jest książka Jana Baszkiewicza *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*²⁶, w której przedstawiono nie tylko utopijne wizje ale również działania z zakresu kształtowania moralności, ambitne programy szkolne i ich polityczne intencje czy też trudy by stworzyć nowy język. Jeżeli chodzi o komunistyczną utopię Nowego Człowieka ważnym opracowaniem jest *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*²⁷ Michała Hellera. Badacz ten i znawca radzieckiej specyfiki systemu totalitarnego w przywołanym szkicu przedstawił totalne metody obróbki człowieka; ukazał zakres eksperymentów stosowanych na żywym organizmie. Nowszą pracą poświęconą idei Nowego Człowieka w kulturze rosyjskiej jest praca Marcina Zwiercana, który podjął się ukazania etapów przemian idei antropologicznych poczynając od utopijnych wizji Mikołaja Czernyszewskiego, poprzez wielki eksperyment, jakiego podjęły się władze Związku Radzieckiego, a skończywszy na postsowieckiej epoce, w której tożsamość człowieka zaczęły kształtować idee zachodnie²⁸. W przypadku polskiego eksperymentu stworzenia Nowego Człowieka na uwagę zasługuje monumentalne dzieło Mariusza Mazura *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*²⁹. Jest to praca bardzo ciekawa, ukazująca propagandowe wizje człowieka komunizmu z pierwszej dekady Polski Ludowej. W opracowaniu znajdziemy odwołania do historii kategorii „nowego człowieka” i jego percepcji w myśli marksistowskiej. Znajdziemy przede wszystkim obraz człowieka przedstawiany w różnych nośnikach propagandowej kreacji, jak literatura, prasa, film, plakat. Z kolei pracą, która zestawia utopię teoretyczną i publicystyczną z literackimi obrazami (co jest też założeniem niniejszej dysertacji), jest książka autorstwa Jakuba Sadowskiego zatytułowana *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*³⁰. Badacz ukazuje nawiązania literatury do wytyczanych przez publicystyczne i teoretyczne teksty norm w zakresie kształtowania obyczajów w pierwszym dwudziestolecu budowania społeczeństwa komunistycznego.

²⁶ J., Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa, PIW, 1993.

²⁷ M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Warszawa, Wydawnictwo Pomost, 1989.

²⁸ M. Zwiercan, *Idea nowego człowieka w kulturze rosyjskiej*, Rozprawa doktorska, Kraków 2013.

²⁹ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Lublin, Wydawnictwo Marii Skłodowskiej-Curie, 2009.

³⁰ J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20 i 30 XX wieku*, Łódź, Wydawnictwo Ibidem, 2005.

Osobne miejsce zajmują prace poświęcone utopiom i fantastyce literackiej, które korespondują z interpretacjami podjętymi w niniejszej pracy. Wśród nich wiodące miejsce zajmuje *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*³¹ Katarzyny Dudy. W pracy tej przedstawione zostały rosyjskie utwory o charakterze antyutopijnym, które obrazowały istotę człowieka zniewolonego przez System. Autorka przedstawiła książki ukazujące eksperyment zniszczenia ludzkiego Ja, poświęcania istnień jednostkowych, by realizować szczęście wspólne. Wśród analizowanych treści są między innymi powieści *My* Jewgienija Zamiatina, antyutopie Andrieja Płatonowa, czy Aleksandra Zinowiewa. Jeżeli chodzi o twórczość ostatniego z przywołanych pisarzy, to bezapelacyjnie na uwagę zasługują analizujące ją publikacje Lucjana Suchanka, w których omówione zostały metafory systemu i antropologiczne wizje *homo sovieticus*, będące według Zinowiewa świadectwem siły rażenia ideologii³².

Bardzo ważną dla naszych badań pozycją książkową jest opracowanie Tatiany Stepnowska, poświęcone idei Nowego Człowieka w rosyjskiej literaturze fantastycznej po roku 1917³³. Autorka ta przedstawia bolszewicką wizję Nowego Człowieka z perspektywy wątków biograficznych pisarzy, które korespondują z literackimi motywami i metaforami w ich dziełach. Dla Stepnowskiej wątki te stają się ciekawym paradygmatem interpretacyjnym odsłaniającym światopoglądową, filozoficzną i historyczną warstwę utworów. Badaczka też szczególną uwagę zwraca na motyw izolacji i wyobcowania z totalitarnego, zatomizowanego społeczeństwa jednostek, które przez swoją wrażliwość nie potrafiły funkcjonować w zniewolonym i zdegenerowanym systemie społeczno-politycznym komunizmu. Stepnowska pokazuje, że w walce z tą ideologią liczyło się stawianie przenikliwych i proroczych diagnoz na temat przyszłości Nowego Człowieka, w czym ważną rolę odgrywała artystyczna wyobraźnia, a konwencja fantastyczna była idealną dla takich działań przestrzenią³⁴.

Do ważnych dla naszego tematu pozycji zaliczyć można artykuł Aleksandry Chomiuk, *Utopie współczesnej prozy fantastycznonaukowej*³⁵ oraz książkę Szymona Hrebedny, *Mitologia społeczna w literaturze fantastycznonaukowej*³⁶. Ciekawą pracą poświęconą literaturze utopijnej w nurcie socrealistycznym jest praca Moniki Brzóstowicz-Klajn *Tomasz Morus w*

³¹ K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej Xx wieku*, Kraków, Wydawnictwo Platan, 1995.

³² L. Suchanek, *Homo...*, op. cit..

³³ T. Stepnowska, *Heretycy i prawomyślni. Rosyjska proza fantastyczna po roku 1917 wobec koncepcji „nowego człowieka”*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2001.

³⁴ Ibidem.

³⁵ A. Chomiuk, *Utopie współczesnej prozy fantastycznonaukowej*, „Ethos” 2014, nr 3, ss. 167-190.

³⁶ Sz. Herbenda, *Mitologia społeczna w literaturze fantastycznonaukowej*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.

*mundurku pioniera, czyli utopia i utopijność w polskim socrealizmie*³⁷. W tych pozycjach przybliżona została literatura fantastycznonaukowa, która służyła systemowi kreując światy raju komunistycznego (np. utwory Iwana Jefremowa, *Mgławica Andromedy* czy Stanisława Lema *Astronauty*). Przywołani tutaj znawcy literatury fantastycznonaukowej zwracali też uwagę na krytyczną rolę tego gatunku, przybierającego formę antyutopijnego protestu. Był to gatunek, który w swych futurologicznych wizjach mógł podjąć walkę z mitami kreowanymi przez propagandę komunistyczną. Często takiego zadania podejmowali się pisarze wcześniej służący systemowi, jak Stanisław Lem czy Arkadij i Boris Strugaccy. Nie można zapomnieć też o pracach monograficznych poświęconych analizie całej twórczości poszczególnych pisarzy. W przypadku braci Strugackich na uwagę zasługuje praca Wojciecha Kajtocha, który twórczość tych autorów interpretuje w kontekście ideologicznego zniewolenia, które narzucone odgórnie wytyczało ramy literackich kreacji. *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)* ukazują drogę pisarzy od utopii do antyutopii i tym samym z tego przekrojowego dzieła wyłania się obraz Nowego Człowieka w dwóch perspektywach: tej apologetycznej i tej krytycznej.

Z kolei w przypadku opracowań poświęconych Stanisławowi Lemowi na uwagę zasługuje monografia napisana po rosyjsku, autorstwa Wiktora Jaźniewicza, który nie tylko wydzielił w twórczości polskiego pisarza okres utopijny i antyutopijny, ale również omówił jego poglądy filozoficzne. Ponadto praca ta przybliży czytelnikowi poglądy Lema o myślicielach dwudziestego wieku, wśród których znajdziemy między innymi nawiązania do Adlera, Bukowskiego, Derridy, Habermasa, Jana Pawła II, Kołakowskiego, Lenina, Orwella, Poppera, Sołżenicyna, Stalina, Schaffa czy Zinowiewa. Ten tłumacz i badacz twórczości Lema w bibliografii ukazuje jakim zainteresowaniem na świecie cieszył się autor *Cyberiady*³⁸. *Głos Pana Lema* Pawła Okołowskiego to z kolei dzieło traktujące o lemowskim systemie filozoficznym, na który składały się koncepcje człowieka, wizja kosmosu oraz poglądy etyczne. Z uwagi na bogatą literaturę poświęconą twórczości Lema i innych pisarzy branych pod uwagę w niniejszej dysertacji, do wielu opracowań, które są znaczące dla podjętych badań, autorka nawiąże już w samym tekście.

Jak łatwo zauważyć, w literaturze poświęconej człowiekowi systemu komunistycznego oraz dyskutującym z nim utopiom i antyutopiom nie ma, jak dotąd całościowego i wielowątkowego przedstawienia Nowego Człowieka na przestrzeni historii Polski Ludowej. „Nowe Drogi” wydawane w latach 1947-1990 dają unikalną możliwość dokonania takiej

³⁷ M. Brzóstowicz-Klajn, *Tomasz Morus w mundurku pioniera, czyli utopia i utopijność w polskim socrealizmie*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.

³⁸ В.И. Язневич, *Станислав Лем*, Минск, Книжный дом, 2014.

szerokiej analizie, ponieważ podejmowały problematykę związaną z człowiekiem na płaszczyźnie rozważań naukowych i propagandowych, ale także ujmowały ją w ramy raportów z praktycznej realizacji komunistycznego eksperymentu.

3. Założenia metodologiczne

„Nowe Drogi” miały, zgodnie z wytycznymi panującej ideologii, kształtować nowy, lepszy świat i człowieka odpowiadającego propagowanej w jej ramach wizji. Podobną rolę wyznaczono szeroko pojmowanej twórczości artystycznej, a zatem literaturze, sztukom plastycznym, a nawet muzyce, które postanowiono włączyć w totalny program „sztuki monumentalnej” kształtującej „Nowego Człowieka”. Wojciech Tomasik te całościowe plany ideologicznej indoktrynacji określił, w ślad za Stalinem, „inżynierią dusz”, co świetnie oddaje istotę totalnej władzy, która, pracując nad włączeniem siłą słowa wszystkich bez wyjątku obywateli w tryby ideologicznej maszyny chciała na swój sposób „zaczarować” rzeczywistość.

„Literatura realizmu socjalistycznego [...] była włączona w proces formowania NOWEGO człowieka. Ludziom pióra nie przypadła jednak w tym przedsięwzięciu rola szczególnie eksponowana. Byli oni raczej „współtowarzyszami drogi” tych, którzy wzięli na siebie główny ciężar zadania, tj. polityków i inżynierów (architektów)”³⁹.

Skoro tak, to istnieją podstawy do twierdzenia, że punktem odniesienia dla ideologicznego obrazu, z którego czerpała literatura piękna, mogły być przekazy prasowe, które wysuwały się na pierwszy front propagandowej indoktrynacji, bowiem we wszystkich krajach, w których próbowano zbudować komunizm ogromna rola przypadła właśnie prasie. To ona kreowała i współtworzyła nową rzeczywistość, nadawała jej nowe znaczenia. O tej kreacyjnej roli prasy wspominał niejednokrotnie na stronach powieści *Cienie w pieczarze* Stefan Kisielewski, podkreślający, że zideologizowany porządek prasowej fikcji nie opisuje tego co jest, lecz za pomocą pojęć wytwarza nowo jakościowy świat. Metaforyka, po którą sięgnął autor, by dotrzeć do istoty propagandowej prasy jest bardzo wymowna. Odwoływał się do symboliki „krawców”, którzy przedstawiają rzeczywistość w „ideologicznym ubiorze”, sugerując, iż fakt ten nie pozostawia złudzeń co do rangi prasy i pełnionej przez nią roli⁴⁰. W Polsce powojennej nie było tytułów prasowych wolnych od ideologii. Należały do nich nawet pisma związane z szeroko pojętą kulturą („Przegląd Kulturalny” „Nowa Kultura”, „Życie

³⁹ W. Tomasik, *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, s. 8.

⁴⁰ S. Kisielewski, *Cienie w pieczarze*, Warszawa, Iskry, 1991, s. 310-311.

literackie”, „Twórczość”), życiem społeczno-literackim („Kuznica”), środowiskiem studenckim („Po prostu”), deklaratywnie opowiadające się po stronie światopoglądu katolickiego („Dziś i Jutro”). Opiniotwórczą rolę prasy zawsze doceniali i wykorzystywali wodzowie komunizmu z Leninem i Stalinem na czele. Gdy mowa o funkcjach prasy, które tak zafascynowały przywódców komunistycznych, to jedną z najważniejszych był jej wpływ na podświadomość społeczeństwa, nazywany też „magiczną mocą narzucania własnych założeń”⁴¹.

Badacz mediów, Marshall McLuhan, przywołał ich opinie, które nie pozostawiają złudzeń co nadziei pokładanej w prasie przez komunistów:

„«Gazeta», powiedział kiedyś Lenin, «to nie tylko zbiorowy propagandysta i zbiorowy agitator; to również organizator zbiorowości». Stalin nazywał ją «najpotężniejszą bronią naszej Partii», a Chruszczow określał mianem «naszej głównej broni ideologicznej»⁴².

Ta fascynacja propagandową siłą prasy znalazła odzwierciedlenie w tworzeniu licznych periodyków, których podstawową rolą było głoszenie ideologii pożytecznej z punktu widzenia panującej ideologii państwowej. Powyżej przywołane zmilitaryzowane metafory określające charakter i funkcje zideologizowanej prasy niejednokrotnie pojawiały się na kartach „Nowych Drog”. To „frontowe” czasopismo PZPR kreowało wzorce i wzięło na siebie obowiązek wychowania lub wręcz stworzenia dla systemu, człowieka idealnego pod względem osobowym, mentalnym i fizycznym.

Bliski związek polskiego organu prasowego z rosyjskimi czasopismami w płaszczyźnie ideologicznej oraz realny wpływ na nie idei marksizmu-leninizmu sprawiał, że również w „Nowych Drogach” w duchu tej ideologii naświetlano sprawy bieżące z życia komunistów i kreślono obraz przyszłości utopijnego społeczeństwa wolności, braterstwa i równości. Ponadto „Nowe Drogi” charakteryzowały się zideologizowaną prawomyślną ale i różnorodnością dyskursów, które z perspektywy współczesnego badacza dają możliwość odtworzenia całościowego oglądu na myśl marksistowsko-leninowską. Ta całościowa perspektywa wynika też z okresu wydawania czasopisma. Przywołane czasopismo uczestniczyło w polskim dyskursie ideologicznym przez ponad 50 lat, tym samym może być uznane za rzetelne źródło dla analizy polskich dróg utopii komunistycznej, która miała zaistnieć wraz z powstaniem Nowego Człowieka.

⁴¹ Ibidem, s. 276-281.

⁴² M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 2004, s. 281.

„Nowe Drogi” są oknem na myśl marksistowsko-leninowską, swoistym kompendium wiedzy, które nie tylko przybliżyło poglądy klasyków myśli marksistowskiej, ale także łączy te klasyczne myśli z aktualnymi problemami czasów, w których powstawało. Posługując się terminami marksistowskimi możemy stwierdzić, że idea Nowego Człowieka kreowana przez ten periodyk to dzieło dialektycznego rozwoju doktryny marksistowskiej w ujęciu historycznym, w którym łączy się ortodoksja socjalistyczna (czyli socjalizm widziany z perspektywy marksizmu-leninizmu) z ewolucją myśli. Przyjmując tę perspektywę, „Nowe Drogi” można postrzegać również jako świadectwo ówczesnych marzeń i oczekiwań osób wierzących w możliwość realizacji komunistycznej utopii.

W opisanych w 1956 przez F. Sieberta, T. Petersona i W. Schramma czterech systemach prasy, które funkcjonowały w różnych reżimach politycznych – autorytarnym, liberalnym, społecznej odpowiedzialności i w końcu w komunistycznym ostatni ukazany jest jako ten, którego najważniejszym celem było doprowadzenie do sukcesu i utrzymanie przy władzy partii rządzącej. Cel ten był niezaprzeczalny. Jednak warto pamiętać, że służyły mu rozmaite środki, wśród których bardzo istotnym było tworzenie iluzji co do nieograniczonych możliwości człowieka systemu oddanego machinie dziejów przy jednoczesnym poszukiwaniu sposobów skonstruowania „nowego człowieka” oddanego państwu, partii i wiodącej ideologii. Na taką perspektywę badawczą zwracała uwagę Antonina Kłosowska, wychodząca poza ramy tradycyjnego prasoznawstwa⁴³, która, jak dowodzi słynny prasoznawca polski Walery Pisarek, „widziała w analizie treści przede wszystkim metodę rekonstrukcji modelu społecznego lansowanego przez badane pismo lub pisma i określaniu funkcji przez ów model pełnionych”⁴⁴. Jednakże doraźne cele ideologiczno-propagandowe zdominowały nie tylko przekazy prasowe epoki budowy komunistycznego raju na ziemi, ale i literaturę zaangażowaną w dzieło urzeczywistnienia komunistycznej utopii. Partyjny periodyk i literatura socrealistyczna za pośrednictwem słowa analizowały, komentowały, a nawet tworzyły tę rzeczywistość.

Poszukując w niniejszej pracy „nowego człowieka” wyłaniającego się z „Nowych Dróg” chcemy zatem pokusić się o pewien eksperyment – rekonstruuując „społeczny model lansowany przez to pismo”, wyjdziemy poza wąskie ramy prasy w kierunku literatury, która w taki czy inny sposób zaangażowana była w ukazywanie, komentowanie, a w końcu i krytykę komunistycznej utopii i na podstawie obecnych w obu typach źródeł obrazów i toposów postaramy się jak najbardziej szczegółowo pokazać swoistą wieloletnią dyskusję na istotę, sens i celowość tworzenia „nowego człowieka”. Sięgnijemy do literackiej utopii, ale i

⁴³ A. Kłosowska, *Modele społeczne i kultura masowa*, „Przegląd Socjologiczny” 1959, nr 2, s. 46-71.

⁴⁴ W. Pisarek, *Analiza zawartości prasy*, Kraków, Ośrodek Badań Prasoznawczych, 1983, s. 24.

antyutopii, pamiętając, że ta ostatnia wchodziła w dyskurs z socjalistycznymi i komunistycznymi mirażami na długo przed tym, zanim w Polsce zaczęli rządzić komuniści. Antyutopia już na początku XX wieku potrafiła przewidzieć porewolucyjną rzeczywistość, a następnie za żelazną kurtyną prowadziła z ideologiczną propagandą walkę o duszę człowieka, o jego godność, wolność, podmiotowość, walkę o przywrócenie człowieczeństwa. Antyutopie pozostają bez wątpienia pięknym świadectwem sporu, jaki prowadziła literatura z ideologią. O takiej filozoficznej warstwie dzieła literackiego bardzo ciekawie wypowiada się Agata Bielik-Robson, która stara się dowieść, że obraz literacki może być „ilustracją do abstrakcji” i formułuje ważne dla nieniniejszej pracy stwierdzenie, które my przyjmujemy jako jedno z założeń teoretycznych: „Pisarze przeprowadzają filozoficzne eksperymenty, których efekty okazują się polemiczne wobec wyjściowych idei”⁴⁵. To właśnie ten eksperymentalny charakter utopijnych projektów zideologizowanej prasy, łączy ją z literaturę piękną, po którą będziemy w niniejszej pracy wielokrotnie sięgać. Można mnożyć przykłady literatury ukazującej eksperymenty przeprowadzane w przyszłości, na obcych planetach, lądach, krainach czy wyspach, których nie ma. Wiele z tego rodzaju przedstawień jest wyrażoną w formie satyrycznej polemiką właśnie z fikcyjnym charakterem nierealnych społecznych projektów.

Światowej sławy polski badacz utopii, Bronisław Baczko, podkreśla społeczną wyjątkowość powieści utopijnych wychodzących poza świat literackiej fikcji. Stając w obronie walorów tych powieści, wskazuje na ich charakter dyskursywny względem aktualnego porządku społecznego. W tym dialogu utopii i rzeczywistości prym wiedzie kultura i ideologia, które odwiecznie kształtują świat człowieka i jego samego. Baczko ujmuje tę kwestię w następujący sposób:

„Większość autorów tych opowieści interesuje się czymś innym, a mianowicie samym ćwiczeniem wyobraźni społecznej, odwołującym się do lustrzanej gry między obrazami społeczeństw wyobrażonych i rzeczywistych: zasadami określającymi podstawy społeczeństwa globalnego i obrazami życia codziennego itd.; ćwiczeniem, w którym krytyka społeczna łączy się z rewindykacją prawa do pełnego formułowania problematyki odmienności społeczeństw, dzięki wykorzystaniu możliwości, jakich dostarcza literacka fikcja”⁴⁶.

W dalszej części tego wywodu badacz sugeruje, że specyfika utopii polega na jej umiejętności „przemycania” treści kulturowo czy instytucjonalnie zakazanych. Powieści te określa mianem „tekstów hybrydalnych”, gdyż są polifonią dyskursów kulturowych, które: „[...] przyczyniają

⁴⁵ A. Bielik-Robson, [w:] *Najwyższe formy swobody. Rozmowa z Agatą Bielik-Robson i Grzegorzem Jankowiczem*, „Dwutygodnik.com. Strona kultury”, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/6529-najwyzsze-formy-swobody.html>, [dostęp: 12.01.2021]

⁴⁶ B. Baczko, *Wyobrażenia...*, op. cit., s. 107.

się [...] do wypracowania odmian dyskursu i strategii dyskursywnych, pozwalających na wyrażenie społecznych marzeń”⁴⁷. Autor ten zauważał, że dyskurs utopijny nie tylko sięga do mitów czy społecznej wyobraźni, ale też wiele czerpie z filozofii i polityki⁴⁸.

W niniejszej rozprawie postaramy się zbadać, na ile toposy Nowego Człowieka występujące w propagandowej prasie funkcjonowały w literackich utopiach i antyutopiach. Chcemy zastanowić się, jak wygląda swoisty metadyskurs między prasowym tekstem propagandowym, a literackim wytworem wyobraźni artystycznej utopistów i antyutopistów i opisać przestrzeń, w której funkcjonują tekstualne odwołania nabierają charakteru mitów, symboli, znaków, determinujących pamięć zbiorowej wyobraźni o komunistycznym raju, gdyż, jak dowodził Jurij Łotman, symbol jest „pośrednikiem pomiędzy różnymi sferami semiozy, jak również pomiędzy rzeczywistością semiotyczną a niesemiotyczną”⁴⁹.

Celem przygotowywanej dysertacji jest zatem przedstawienie wizji Nowego Człowieka epoki komunizmu kreowanej na stronach „Nowych Dróg” oraz zestawienie jej z ideałem człowieka komunistycznej przyszłości ukazany w literackich fantazjach dwudziestowiecznych pisarzy rosyjskich i polskich. Zabieg taki jest uzasadniony i możliwy, gdyż racjonalne publicystyczno-propagandowe projekty stworzenia nowego człowieka w zaskakujący sposób korelują z literaturą piękną i są niczym dwie projekcje marzeń o stwarzaniu szczęśliwego człowieka. Jak dotąd, nikt takich zestawień i analiz nie przeprowadzał, tymczasem są one niezwykle ciekawe i perspektywiczne z naukowego punktu widzenia.

Obszar podjętych badań przebiega między utopią a antyutopią, między ideologią, filozofią, polityką a literaturą. Między prasą, reprezentującą marksistowsko-leninowską ideologię a literaturą wchodzącą w dyskurs z medium kształtującym obraz rzeczywistości. Celem podjętych w dysertacji badań będzie porównanie wątków, tropów, toposów związanych z wizją Nowego Człowieka. Wykorzystana w pracy komparatystyka kulturowa pozwoli odczytać dzieło literackie w kontekście historii, kultury, polityki i ideologii. Podjęte w niniejszej rozprawie porównanie treści z „Nowych Dróg” z motywami politycznymi i ideologicznymi „przemycanymi” w literaturze pięknej, w sposób jawny lub ukryty w metaforycznym przesłaniu, pozwala ukazać grę prowadzone przez literatów i ich stopień zanurzenia w problemy polityczne. Te nawiązania polityczne i ideologiczne posiadają wymiar filozoficznych rozważań, ponieważ z reguły to co polityczne i ideologiczne wkracza w

⁴⁷ Ibidem, s. 107.

⁴⁸ B. Baczeko, *Światła utopii*, tłum. W. Dłuski, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2016, s. 16.

⁴⁹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008, s. 193.

problematykę egzystencjalną, etyczną, moralną, estetyczną. Literaturoznawcza refleksja wymaga szerszego spojrzenia na badane dzieła, ponieważ nie powstają one ani w ideologicznej, ani ontologicznej próżni. Zatem działania komparatystyczne podjęte w pracy będą zgodne z propozycją Stevena Tötösy, który postrzega tę strategię badawczą jako przestrzeń interdyscyplinarnych relacji pomiędzy literaturą a innymi dziedzinami, takimi jak religia, polityka, czy też medycyna⁵⁰. Poszukiwanie ideologicznych sensów w literackich utopiach i antyutopiach wpisuje się w taką wizję komparatystyki.

Punktem wyjścia dla tak ujętego problemu jest założenie, że marksistowski dyskurs utopijny, tworzy określoną zwerbalizowaną rzeczywistość, w której przeplatają się powtarzające się motywy i toposy. W wyniku tego funkcjonują one w społecznej wyobraźni i przenikają do świata literackiego, który tym samym uczestniczy w procesie tekstualizacji utopijnych mitów. To dodatkowo potwierdza przystawalność do naszych badań metody komparatystycznej, gdyż ona postrzegają literaturę jako przestrzeń odzwierciedlenia funkcjonujących w społeczeństwie dyskursów kulturowych, politycznych, ideologicznych⁵¹. Taką relację zachodzącą między tekstem literackim a szeroko pojmowanym przekazem ideologicznym, Wojciech Tomasik, określa mianem „intertekstualności pozaliterackiej”, której cechą wyróżniającą jest semantyczna aktywizacja dzieła literackiego przez zespół treści ideologicznych, bez wskazania konkretnego tekstu, źródła przywołanego przesłania;

„Ten właśnie przypadek, kiedy utwór literacki <<wchłania>> w siebie konkretny przekaz ideologiczny, zmuszając czytelnika do interpretowania jednej wypowiedzi przez pryzmat jej związków z inną – najbardziej zbliża się do tradycyjnie rozumianej intertekstualności”⁵².

Mówiąc o intertekstualności, należy przede wszystkim wspomnieć teorię polifoniczności i dialogiczności Michaiła Bachtina zawartą w jego pracach *Problemy treści, materiału i formy w słownej twórczości artystycznej* (z roku 1986) oraz *Problemy literatury i estetyki*⁵³ (1975). Według tego badacza teksty wchodzą ze sobą w dialog, on zaś jest formą kontaktu ludzi różnych kultur, kręgów poprzez tekst wyrażony zarówno w formie pisanej, jak i ustnej, a także w jakiegokolwiek innej formie. Do prac Bachtina sięgnęła Julia Kristeva w artykule *Bachtin, słowo i powieść*⁵⁴. Autorka ta po raz pierwszy wprowadza termin „Dialog

⁵⁰ Andrzej Hejmej, *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków, Universitas, 2013, s. 35.

⁵¹ Adam Regiewicz, *Wspólne drogi literatury popularnej i komparatystyki kulturowej*, „Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne”, *Jak czytać (pop)literaturę*, 2017, nr 8, s. 32.

⁵² W. Tomasik, *Intertekstualność*, [w:] *Słownik realizmu socjalistycznego*, pod red. Z. Łapińskiego, W. Tomasika, Kraków, Universitas, 2004, s. 86.

⁵³ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa, „Czytelnik”, 1982.

⁵⁴ J. Kristeva, *Le mot, le dialogue et le roman*, [w:] *Semiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, s. 1969, s. 143-173. Tekst przełożony przez Wincentego Grajewskiego i wydany w dziele poświęconym twórczości

międzytekstowy”, który oznacza specyficzne relacje między tekstami. Zgodnie z jej przekonaniem wszystkie teksty są związane ze sobą i jawnie lub niejawnie odnoszą się do siebie, funkcjonując w kontekście.

Z kolei Jurij Łotman w swoich *Artykułach na temat typologii kultury* podkreśla, że rolą tekstu nie zawsze jest przekazywanie tylko informacji. Tekst jawi się jako część dużego procesu literacko-kulturowego, którego jednym z elementów jest „kontakt między tekstem i kulturowym kontekstem”. Tekst niesie oczywiście informację, ale wchodzi w bardzo złożone relacje, bo sam też informację otrzymuje, w zależności od kontekstu.

Tak postrzegana teoria intertekstualności pozwala nam na zestawienie bardzo różnorodnego materiału badawczego, jakim jest publicystyka i literatura piękna. W naszym przypadku jest to tym bardziej uzasadnione, że obie wywodzą się z tego samego kontekstu i wchodzi w dialog, który Kristeva musiałaby nazwać jawnym.

Ponadto w sferze badań intertekstualnych, na co zwraca Edward Kasperski, należy sięgać do narracji historycznej, na którą składają się pomniejsze ogniwa, będące często samoistnymi narracjami, które jednak „odsyłają też do paradygmatycznej serii przekazów analogicznych”⁵⁵. Poszczególne elementy ideologicznej narracji, które stanowią przedmiot niniejszych badań, można czytać oddzielnie, ale zestawienie tych odmiennych gatunkowo narracji ukazuje nawiązania i tworzy całość obrazu znaczeń i sensów paradygmatu Nowego Człowieka. Te poszczególne elementy wchodzi w obszerną narrację ideologiczną, tworzą jednolity i jednoznaczny meta-przekaz komunistyczny, który w sferze sensu dotyczyć może różnorodnych gatunków tekstowe.

W przypadku podjętych w niniejszej dysertacji badań warto na intertekstualność spojrzeć też z perspektywy transmisyjnego, instrumentalnego charakteru literatury pozostającej na usługach architektów kształtowanej wedle utopijnego planu rzeczywistości. Zakorzenie czytelnika we wszechobecnej propagandzie stanowi punkt wyjściowa dla zrozumienia przesłania dzieła, a szczególnie tego w utworze, co w nim pozostaje niewypowiedziane wprost, czyli „zakłada istnienie w umyśle odbiorców wspólnego obrazu rzeczywistości”⁵⁶.

Należy także pamiętać, że w literaturze pięknej dochodzi do odwoływania się do ustaw rządowych, do wytycznych partii, do partyjnej interpretacji rzeczywistości i historii. Wszystko

Bachtina. *Bachtin. Dialog, Język, Literatura*, red. E. Czapilejewicz, E. Kasperski, Warszawa, PWN, 1983, s. 394-418.

⁵⁵ E. Kasperski, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, s. 34.

⁵⁶ *Tekstowe światy fantastyki*, pod red. M.M. Lesia, W. Łaskiewicz, P. Stasiewicz, Białystok, Wydawnictwo „Prymat”, 2017, s. 7.

to zmusza czytelnika do umiejscowienia dzieła w pozaliterackim kontekście, który nadaje dodatkowe znaczenie literackiemu przesłaniu. Nie można wykluczyć, że zaproponowana przez literaturę piękną wizja świata może być dokładnym odwzorowaniem oficjalnej narracji o rzeczywistości wyłożonej w partyjnych tekstach doktrynalnych. Nawet alternatywne światy fantastyki naukowej podporządkowane były tendencyjnemu kreowaniu fikcji literackiej⁵⁷.

Tę zideologizowaną intertekstualność, Michał Głowiński określił mianem „alegacji”, w której charakterystyczna jest nie wielogłosowość, lecz jednogłosowość, a przywołane źródło posiada status bezwzględnej autoratywności, bardzo często instytucjonalnie uwarunkowanej. Za owo źródło oprócz kanonu dzieł i wypowiedzi autorstwa np. Marksa, Lenina czy Stalina, uznać można również teksty propagandowe. Takie odwołania charakteryzowały w szczególności literaturę epoki realizmu socjalistycznego, w którym dzieło literackie realizowało zadania propagandowe, podporządkowane tendencyjnym przekazom⁵⁸.

Ideologizacja języka również odgrywała ważną rolę w kreowaniu alternatywnego świata, o czym wspomina Reinhart Koselleck piszący o historyczno-politycznym uwikłaniu znaczeniowym pojęć. Badając przemianę znaczeń pojęć nie może pominąć tak ważnego aspektu jak historia myśli politycznej, ponieważ poszczególne doktryny polityczne kształtują nie tylko rzeczywistość, ale i pojęcia ją opisującą. Do tego ideologie, szczególnie takie jak np. marksistowsko-leninowska za pomocą słowa kształtują postrzeganie rzeczywistości. Ten pogląd odzwierciedla stwierdzenie Bachtina; „Gdzie jest znak – jest także ideologia. Wszystko co jest ideologiczne, posiada znaczenie znakowe”⁵⁹. Słowa „głęboko bywają zależne od interesów politycznych aktorów i partii”⁶⁰. By sprostać podjętym zadaniom badawczym, nieodzowne jest zestawienie przekazu ideologicznego i dzieła literackiego celem odczytania ideologicznych sensów wpisanych w toposy oraz figury retoryczne utopijnych utworów. Badanie kontekstu pozaliterackiego dzieła pozwala odkryć znaczenie nadane treści. Pisał o tym tak o Stanisław Lem: „W nauce konfrontacja oznacza obserwacje i eksperymenty, w literaturze zaś czytelniczko-krytyczny domysł, który «wpasowuje» dzieło w pewien układ pojęciowo-znaczeniowy, obrany za «właściwy»”⁶¹.

⁵⁷ W. Tomasik, *Intertekstualność...*, op. cit., s. 90.

⁵⁸ M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 91.

⁵⁹ Bachtin. *Dialog - Język - Literatura*, pod red. E. Czaplejewicza, E. Kasperskiego, PWN, Warszawa 1983, s. 75. Przywołany cytat pochodzi z pracy Bachtina wydanej pod nazwiskiem W. N. Wołoszynow. (W. N. Wołoszynow, *Marksizm i filozofia języka*, Leningrad 1929, cz. I, rozdz. I, s. 15-23. Tłum. A Prus-Bogusławski, [w:] Bachtin. *Dialog...*, op. cit., s. 74-81).

⁶⁰ R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa, Oficyna Naukowa, 2009, s. 57.

⁶¹ St. Lem, *Wprowadzenie w teorię kreacji*, [w], Idem., *Diabeł i arcydzieło. Teksty przełomowe*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2018, s. 205.

W tym stwierdzeniu Lem sytuuje interpretację tekstu literackiego w kontekście wybranych kodów-znaczeń, których odczytanie umożliwi filozofia, ideologia i polityka. Celem intertekstualnego podejścia jest ukazanie ideologii jako znaczeniowego źródła analizowanych utopii i antyutopii. Mówiąc słowami Głowińskiego, można by określić doktrynalne przekazy mianem „semantycznego partnera tekstu”⁶². W powieściach fantastyczno-naukowych, które pozostawały na usługach propagandy komunistycznej okresu socrealizmu intertekstualne odwołania do zideologizowanych źródeł były bardzo liczne. Badacze zgłębiający literaturę pozostającą na służbie propagandy komunistycznej uważają, że pojawiały się dzieła, które pisane były „z podręcznikiem marksizmu w ręce”⁶³. Po 1956 roku te intertekstualne konotacje dzieła literackiego przybierają charakter dyskursywny, gdyż, mówiąc językiem Bachtina, dzieła te wchodzi w ideologiczny dialog z rzeczywistością. Ten dyskurs znajduje swoje odzwierciedlenie w tym, co rosyjski myśliciel wyeksponował, nadając rangę powieści, a mianowicie w śmiechu, który wyzwala z kłamstwa, z monologiczności ku prawdzie⁶⁴. Satyryczna formuła antyutopii odgrywała rolę „mowy karnawałowej”, która zdaniem Julii Kristevej, „łamie prawa języka cenzurowanego przez gramatykę i semantykę, tym samym jest ona społecznym i politycznym sprzeciwem”⁶⁵. Antyutopie oraz fantastyka naukowa i fantastyka socjologiczna wchodzić mogą zatem w polemikę z komunistyczną wizją świata, z propagowanym przez ideologię wzorem społeczeństwa i człowieka. Nawiązania w tym przypadku przybierają formę krytycznej refleksji, która odsłania przed czytelnikiem fałszywą interpretację zideologizowanej rzeczywistości.

Adam Regiewicz podkreślał, że komparatystyczna perspektywa czytania tekstu wymaga świadomości jego kulturowego kontekstu, sieci uwikłania sensów⁶⁶. Uważa się, że na przykład mit-narracja i utopia-narracja nie są samodzielnymi zjawiskami, lecz jedynie materialnymi ekspresjami mitologicznych i utopijnych systemów pojęciowych⁶⁷. W przypadku lektury literatury zideologizowanej znaczeniowe odwołania współgrają ze sobą i dopełniają się; literatura uplastycznia to, co propagują doktrynerzy. Z kolei utwory polemiczne wchodzi w zawoalowaną grę semantyczną z oficjalną doktryną i jej wizją świata. Dyskurs literacko-ideologiczny odsłania przeciwstawne znaczenia fundamentalnych dla komunizmu kategorii, jak np. praca twórcza, pełne człowieczeństwo, wolność, jednostka, komunizm. W

⁶² M. Głowiński, *O intertekstualności...*, op. cit., s. 78.

⁶³ W. Kajtoch, *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)*, Kraków, Universitas, 1993, s. 35.

⁶⁴ M. Bachtin, *Retoryka – o ile jest kłamliwa...*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr. 1, s. 226.

⁶⁵ J. Kristeva, *Słowo, dialog, powieść*, tłum. W. Grajewski, [w:], *Bachtin. Dialog...*, op. cit., s. 395.

⁶⁶ Adam Regiewicz, *Wspólne...*, op. cit., s. 34.

⁶⁷ M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Kraków, Wydawnictwo Libron, 2012, s. 17.

tym dyskursie zderzają się odmiennie odczytane wizje przyszłego społeczeństwa i człowieka. To antyutopijne odwrócenie poglądu na komunistyczną utopię sięga czasów przedrewolucyjnych, co świadczy o zaangażowaniu literatury w odczytywanie znaczeń ideologicznych koncepcji.

Na równi z komparatystyką kulturową, akcentującą intertekstualność, pod uwagę brana jest ideologiczna perspektywa podejścia do literatury. Strategia ta również odsyła badacza do kontekstu pozaliterackiego dzieła, do świata idei. Tematyka tekstu literackiego wysuwa się na pierwszy plan podejmowanej analizy, gdyż:

„Zainteresowanie tematyką, przy pominięciu problemów struktury czy środków artystycznego wyrazu zastosowanych w dziele, pozwala krytykom posłużyć się tekstem literackim dla przeprowadzenia dociekań kulturowych, społecznych, politycznych, ekonomicznych”⁶⁸.

Badanie związku literatury z ideologią znajdujące swoje uzasadnienie w komparatystyce kulturowej sprzyja refleksji objaśniającej rzeczywistość kulturową, społeczną, ideologiczną. Ewa Szczęsna tę metodę przedstawia następująco:

„Każdy tekst w sposób konieczny lokuje się między, sytuuje się wobec, pozostaje w relacji. Nieuchronnie uwikłany jest w kontekst: kodu z którego korzysta; dyskursu, który reprezentuje; dziedziny sztuki czy medium, do którego przynależy. Konstytuuje swoje znaczenia [...] w kontekście społecznym, historycznym, kulturowym. Ta wielość kontekstów jest swoistym ramowaniem tekstu, które okazuje się konieczną czynnością interpretacyjną uczestniczącą w ustanawianiu znaczeń i działaniu się kultury”⁶⁹.

Wspomniane ustanawianie znaczeń skłania autorkę ku hermeneutyce, która pozwala odszukać szeroki kontekst historyczno-kulturowy. Dla niektórych teoretyków już sama komparatystyka jest swoistą „hermeneutyczną szkołą”⁷⁰. Postuluje się też łączenie w badaniu literatury hermeneutyki z teorią intertekstualną, które w procesie interpretacji jest narzędziem pozwalającym wydobyć kulturowy kontekst utworu, jako element pozwalający zrozumieć przesłanie tekstu⁷¹. W tym przypadku nie sposób pominąć interpretacji hermeneutycznej wymagającej od interpretatora świadomości historycznej. Hermeneutyka w badaniu dzieł literackich pozostających w korelacji z ideologicznymi przesłaniami pozwala na wydobycie

⁶⁸ A. Karcz, *Literatura a ideologia: debata w Ameryce*, „Teksty Drugie” 1994, nr 4, s. 120.

⁶⁹ E. Szczęsna, *Wstęp*, [w:] *Między dyskursami, sztukami, mediami. Komparatystyka jutra*, red. Ewa Szczęsna, Piotr Kubicki, Marcin Leszczyński, Kraków, Universitas, 2017, s. 5.

⁷⁰ Cyt. za: Andrzej Hejmej, *Komparatystyka...*, op. cit., s. 79.

⁷¹ M. Maszkiewicz, *Hermeneutyka i teoria intertekstualności jako metodologia badań modernizmu w poezji serbskiej drugiej połowy XX wieku na przykładzie cyklu „Destes soneta nerođenoj kćeri” Ivana V. Lalicia*, „Adeptus” 2015, nr 6, s.

ukrytych sensów tekstu. Tak pojęta egzegeza ma prowadzić do odkrycia nawiązań do motywów powszechnie funkcjonujących w propagandzie ideologicznej.

Nie można modelować obrazu literatury wchodzącej w dialog z tym co polityczne i ideologiczne, bez skrupulatnego wskazania na źródło poszczególnych tropów, dlatego przyjęta w pracy perspektywa skłania również do spojrzenia historycznego, które umiejscawia utwór na tle epoki, wydarzeń z historii powszechnej i narodowej. Sama idea Nowego Człowieka ma swoją długą historię, która może posłużyć jako busola wskazująca miejsce literackich obrazów w tej wielowiekowej tradycji rozmaitych społecznych projektów utopijnych. Warto zatem przywołać następujące słowa:

„Siła komparatyki tkwi niewątpliwie w różnorodności i wszechstronności zestawień porównawczych oraz w odkrywaniu za ich pośrednictwem procesów interakcji i różnego typu związków i zależności między zjawiskami na pozór oddalonymi lub oderwanymi od siebie, pozbawionymi na pierwszy rzut oka zewnętrznych i wewnętrznych więzi oraz pokrewieństw [...]”⁷².

Na tle tych rozważań nad metodologiczną i teoretyczną problematyką kontekstu literatury i ideologii wyłaniają się kolejne kwestie do skonkretyzowania. Po pierwsze podejmowanie badań nad tak obszernymi zagadnieniami jak idea Nowego Człowieka czy też świadectwa ideologicznego uwikłania literatury wymaga określenia cezury czasowej. Pierwsze daty graniczne wyznacza okres wydawania partyjnego periodyku „Nowe Drogi”, czyli lata 1947-1990. Z drugiej strony należy uwzględnić historyczno-ideologiczne dziedzictwo tego organu teoretycznego, które nawiązywało do tradycji myśli marksistowskiej, do rewolucji socjalistycznej oraz do eksperymentalnych praktyk radzieckiej Rosji. „Nowe Drogi” wznosiły ideologiczny gamach na „ramionach gigantów”, na Marksie, Engelsie, Leninie, Stalinie, rewolucji październikowej. Wobec tego faktu nie można tak restrykcyjnie podchodzić do dolnej granicy czasowej, która nie pozwoliłaby podejść w sposób wyczerpujący do postawionego problemu badawczego. Nie można pominąć dzieł literackich wyprzedzających fakty historyczne, jak np. w przypadku wizji komunistycznej przyszłości w twórczości Teodora Jeske-Choińskiego czy Władysława Reymonta, uchodzących za prekursorów gatunku utopii w polskiej literaturze. Obaj pisarze przez literacką kreację wchodzili w polemikę z komunistyczną utopią. W swych powieściach sięgali po topoty Nowego Człowieka będące wytworami ideologii marksistowsko-leninowskiej. „Nowe Drogi” potraktowane jako kompendium o nurtach i przemianach w ideologicznym obrazie Nowego Człowieka są tematycznym punktem odniesienia, natomiast daty chronologiczne wyznacza epoka naznaczona komunistycznym

⁷² E. Kasperski, *Kategorie...*, op. cit., s. 53.

totalitaryzmem, zapoczątkowana przez rewolucję październikową a zakończona zrzuceniem przez społeczeństwa tego ideologicznego jarzma. Ramy chronologiczne sytuują nas zatem między tryumfem a upadkiem największej dwudziestowiecznej utopii.

Druga kwestia dotyczy wyboru tytułów literatury pięknej. W przypadku liczonych w setkach pozycji, które polemizowały z totalitarnym systemem, ideałem byłoby nie pominąć jakiegokolwiek istotnego z punktu widzenia niniejszego tematu utworu. Już sama twórczość Stanisława Lema, Edmunda Wnuka-Lipińskiego, Janusza Zajdla czy Arkadija i Borisa Strugackich dostarcza badaczowi ogromu materiału, który wymaga selekcji. Z uwagi na spójność dyskursu i jasność wykładu konieczne zatem okazało się dokonanie selekcji materiału egzemplifikacyjnego i ograniczenie go do najbardziej reprezentatywnych dla celów niniejszej rozprawy tekstów literackich. Ich pełny spis znajduje się w bibliografii.

Niniejsza praca składa się z pięciu rozdziałów zasadniczych, wstępu, zakończenia, bibliografii oraz aneksu. We *Wstępie* zarysowano problematykę rozprawy, aktualny stan badań nad nią, cele oraz metodologię badań. W obrębie namysłu metodologicznego, poruszono nie tylko kwestie takich strategii badawczych jak interseksualność i komparatystyka, ale nawiązano również do ideologicznej teorii literatury oraz wybranych aspektów prasoznawstwa.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Teoria utopii i antyutopii* poświęcony został omówieniu wieloznaczeniowego pojęcia utopii, które przedstawiono w perspektywie filozoficzno-socjologicznej oraz teoretycznoliterackiej. Filozoficzno-socjologiczna opowieść o utopiach wprowadza w różnorodność definicji omawianej kategorii, ale też przez przekrojowe, historyczne omówienie utopijnych dzieł zarysowuje tło dla badań podjętych w niniejszej rozprawie. Charakterystyka wybranych utworów filozoficznych, politycznych i literackich prowadzona jest z perspektywy paradygmatu wizji Nowego Człowieka, którego pożądane przymioty miały być dostosowane do określonego modelu sprawiedliwego ustroju. W taki sposób prowadzona narracja o utopijnych projektach pozwala zakorzenić marksistowsko-leninowskie koncepcje człowieka przyszłości w historii długiego trwania ludzkich marzeń o doskonałym szczęściu w doczesnym wymiarze.

Podjęcie literaturoznawcze, to próba spojrzenia na strukturę gatunkową utopii, która z uwagi na zdominowanie przez tematyczny wyznacznik jest trudna do literackiego ujęcia. Niemniej próba zmierzenia się z takimi kategoriami jak czas, przestrzeń, język czy fabuła w utworach utopijnych i antyutopijnych, poszerza perspektywę postrzegania utopii jako nierealnych mrzonek, które dalekie są od rzeczywistości społecznej i natury człowieka.

W rozdziale drugim „*Nowe Drogi*” – *rys historyczny* zaprezentowano genezę analizę struktury i zawartości periodyku oraz jego profil ideowy, tworzony przez pismo w okresie

ponad czterdziestu lat istnienia, uwzględniając związki „Nowych Dróg” z podobnymi organami prasowymi światowego ruchu robotniczego. Rozdział ten jest wprowadzeniem do analizy rewolucyjnego projektu utopijnego, który postanowiono urzeczywistnić w Polsce na wzór innych krajów budujących komunizm, szczególnie ZSRR. Jeden z bohaterów powieści Edmunda Wnuka-Lipińskiego *Wir pamięci* nawiąże do idei wprowadzania utopijnych projektów w życie. Powie do swojego brata „[...] ty żyjesz w świecie, który przestał być urojony”⁷³, w którym „[...] to wasze dobro jest wstrętne!”⁷⁴. Utopia i antyutopia to różne wersje tego samego motywu: ustroju opartego na sprawiedliwym społeczeństwie, w którego dopiero może zostać urzeczywistniona idea dobra i szczęścia człowieka.

Kompozycja trzech kolejnych rozdziałów dysertacji podyktowana została trójgłosem w dyskursie o Nowym Człowieku, prowadzonym pomiędzy teorią marksistowsko-leninowską, utopią oraz antyutopią. Dyskurs ten toczył się wokół takich kategorii, jak społeczna istota człowieka, marksistowska idea „człowieka pełnego” oraz etyka i moralność. Kategorie te są tematem przewodnim rozdziałów trzeciego *Indywidualizm kontra kolektywizm*, czwartego *Nowy Człowiek w świecie pracy i materii* i piątego *Nowy Człowiek i moralność*. Każdy z nich składa się z trzech części. W pierwszej części prezentowane są zawsze propagowane przez „Nowe Drogi” założenia teoretyczne marksizmu-leninizmu dotyczące wiodącej tematyki danego rozdziału. W części drugiej, pozostając w orbicie wpływów ideologicznej propagandy, koncentrujemy się na fantastycznym świecie literackich utopii komunistycznych, których zadaniem było nie tylko propagowanie wśród społeczeństwa wizji świetlanej przyszłości, ale też kształtowanie postaw wzorowego obywatela nowego ustroju. Z kolei w trzeciej części każdego z rozdziałów pokazane jest, jakie elementy wizji Nowego Człowieka kreowanej przez „Nowe Drogi” odnaleźć można w literackich fantazjach antyutopijnych. Przyjęto, że zaprezentowane w rozprawie utwory, niezależnie od czasu ich powstania wchodzą z ideologią marksistowsko-leninowską w swoisty filozoficzny spór o Nowego Człowieka i charakter człowieczeństwa.

Całość pracy wieńczy: *Zakończenie*, obszerna *Bibliografia* i *Streszczenia* rozprawy w języku polskim oraz angielskim.

⁷³ E. Wnuk-Lipiński, *Wir pamięci*, Warszawa, Czytelnik, 1979, s. 136.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 137.

ROZDZIAŁ I

Teoria utopii i antyutopii

„Ludziom przeważnie kiepsko się żyło w mieszkaniach społecznych, Które im historia przydzielała, toteż o jakimś lepszym miejscu roili przez wieki. Budowali zaś obraz takiej doskonałości wedle tego, czego im najbardziej nie dostawało w życiu i co im doskwierało najmocniej. Stąd się utopia wzięła”.

Stanisław Lem, *Fantastyka i futurologia*⁷⁵

Utopia jako zjawisko jest tak stare jak rzeczywistość człowieka, który od zarania dziejów, szukał lepszego życia, marzył idealnym świecie, a nawet o raju na ziemi. Wyobrażenia odpowiadające tym marzeniom zostały utrwalone już na malowidłach jaskiniowych z okresu prehistorycznego. Dziś określane są one „prautopiami”. Możemy być pewni, że stworzyli je pierwsi „poszukiwacze innych wspaniałych światów”⁷⁶. Dzieje fenomenu utopii jako immamentnego faktu w historii ludzkości trafnie ujął Aleksander Świątochowski, który pisał, że:

„Wchodzi ona [utopia-B.B.] w skład wszystkich wierzeń religijnych, teoryj moralnych i prawnych, systemów wychowawczych, utworów poetyckich, słowem wszelkiej wiedzy i twórczości, dającej wzory życia ludzkiego. Niepodobna bowiem wyobrazić sobie ani takiej epoki, ani takiego narodu, ani nawet takiego człowieka, który by nie marzył o jakimś raju na ziemi, który by nie był mnie lub więcej utopistą”⁷⁷.

Badacz ten wyrażał też przekonanie, że każdy jest utopistą poczynając od pierwotnego dzikusa, a kończąc na filozofach⁷⁸. Wielka różnorodność utopijnych „myślicieli” w historii przekłada się na różnorodność gatunków, które możemy utożsamić z myśleniem utopijnym. Wyobrażenia o tym, co wspaniałe i idealne, snuto w legendach, baśniach, mitach, zawarte też były one religiach, literaturze, programach reformatorskich i rewolucyjnych. Jedne jawnie głosiły swoje mrzonki, inne osnute mrokiem skrywały się pod powłoką głównego wątku przekazu⁷⁹. Definicji utopii jest zatem tak wiele, jak wiele jest perspektyw badawczych próbujących zgłębić ontologię tego zagadnienia. Są zatem przedstawiane w ujęciu potocznym, historycznym, filozoficznym, socjologicznym, politycznym, antropologicznym i futurystycznym., Warto przez chwilę różnym ujęciom utopii przyjrzeć się bliżej.

⁷⁵ St. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2003, s. 353.

⁷⁶ W. Parniewski, *Szkice z dziejów myśli utopijnej (od Platona do Zinowjewa)*, Łódź, Framax, 2000, s. 5.

⁷⁷ A. Świątochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 7.

⁷⁸ Ibidem, s. 7.

⁷⁹ Ibidem, s. 7-8.

W najszerszym znaczeniu utopia oznacza „wszelkie pomysły udoskonalonych postaci spóżyca (sic!) ludzkiego w przyszłości”⁸⁰. Niniejsze sformułowanie odnosi się do całej historii ludzkiej wyobraźni, do zjawisk utożsamianych z idealnymi modelami człowieka i społeczeństwa. Jednakże historia samego pojęcia utopii jest o wiele późniejsza. Zaczyna się ona od Tomasa Morusa, który w 1516 roku ogłosił *Książeczkę zaiste złotą i nie mniej pożyteczną jak przyjemną o najlepszym ustroju państwa i nieznaney wyspie Utopii*. Utwór ten związany jest z gatunkiem literatury dydaktycznej, której źródeł należy szukać w starożytnych traktatach filozoficzno-politycznych, m.in. Platońskim *Państwie*⁸¹. Świętochowski zwrócił uwagę, że ten angielski myśliciel „nadał wzór i nazwę osobnej literaturze przyszłych wieków”⁸². Fenomen *Utopii* Morusa wiąże się głównie z paradoksem etymologicznym samego pojęcia. Jerzy Szacki wspomina, że nazywano Morusa „nieoprawnym kalamburzystą”⁸³, co wiązało się z wieloznacznością stworzonego przez niego neologizmu, wieloznacznością prawdopodobnie będącą świadomym zabiegiem samego autora: „czy to «*eu-topos*» Miejsce Szczęścia i Doskonałości, czy to «*ou-topos*» Miejsce Nieistniejące?”⁸⁴. Bronisław Baczek sugeruje, że jeśli oba znaczenia połączyć, to utopią nazwać można szczęśliwe społeczeństwo, które nigdzie nie istnieje⁸⁵.

Popularność gatunku utopii i rozszerzanie się jego zakresu znaczeniowego nastęrczało badaczom licznych problemów terminologicznych. Przełomem w definiowaniu pojęcia utopii był wiek XIX, który przyniósł nowy paradygmat dyskursu utopijnego – prawdę uzasadnioną naukowo. Hegłowska historiozofia i marksowskie materialistyczne pojmowanie dziejów sytuują utopię już nie na odległych wyspach czy w nieznanych krainach, lecz w czasie historycznym⁸⁶. Karl Mannheim utopię w propozycji Hegla tłumaczy jako realizację idei poprzez sens zawarty z rzeczywistości, w historii ludzkiej kultury, w której rozwija się element ducha⁸⁷. W tej koncepcji utopijność „jest namacalnie obecna w tym świecie”⁸⁸. W historycznym procesie rozwoju utopię umieścili też myśliciele socjalistyczni, twierdząc, że dzieje ludzkości zmierzają do zrealizowania doskonałego ładu, co do tej pory pozostawało tylko sennym marzeniem.

⁸⁰ Ibidem, s. 10.

⁸¹ *Słownik terminów literackich*, pod red., J. Sławińskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich- Wydawnictwo, 1988s, s. 551.

⁸² A. Świętochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 32.

⁸³ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 11.

⁸⁴ B. Baczek, *Światła...*, op. cit., s. 25.

⁸⁵ Ibidem, s. 25.

⁸⁶ Ibidem, s. 26.

⁸⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum., J. Miziński, Lublin, Wydawnictwo „Test”, 1992, s. 188-189.

⁸⁸ Ibidem, s. 189.

Zasygnalizowane wyżej problemy badań nad utopią dowodzą, że ludzkie mrzonki o wspianej przyszłości można rozważać zarówno w procesie historycznym, jak i szeroko pojmowanym ujęciu interdyscyplinarnym, ukazującym szeroki kontekst społecznej rangi dyskursu utopijnego. Jak zauważa bowiem Justyna Miklaszewska, każdy autor określa pojęcie utopii we własnej optyce badawczej, w ten sposób „nadając mu sens filozoficzny, polityczny, socjologiczny, pedagogiczny, lub czysto literacki”⁸⁹. Utopia jako gatunek literacki uczestniczy w utopizmie, czyli w szerszym zjawisku będącym specyficznym systemem myślowym, mentalności czy też wyobraźni, w której kreuje się szczęśliwe światy podług tego określonego systemu⁹⁰. Zatem z jednej strony utopia to po prostu gatunek literacki, a z drugiej jest to doskonały projekt społeczny wchodzący na scenę życia politycznego jako aktywny uczestnik zmieniającego się świata, uczestnik, który w swych programach niesie określone założenia ontologiczne i antropologiczne.

Nie sposób dokonać wyczerpującego rejestru wszystkich utopii⁹¹, bo takie przedsięwzięcie wymagałoby przedstawienia całych dziejów kultury powszechnej⁹², warto jednak sporządzić przeglądowy opis kilku ujęć utopii, który pozwoli zrozumieć filozoficzne, socjologiczne i literaturoznawcze konteksty zarówno gatunku utopii, jako nurtu myślowego, określanego mianem utopijnego.

⁸⁹ J. Miklaszewska, *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Wydawnictwo PWN, 1988, s. 8.

⁹⁰ W. Parniewski, *Utopia i antyutopia (geneza, źródła, intencje)*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Litteraria” 1989, nr 25, s. 91.

⁹¹ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 47.

⁹² A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 8.

1.1. Ujęcie filozoficzne i socjologiczne

Gdy próbujemy rozważać utopię z perspektywy filozoficznej czy też socjologicznej, sięgamy ku ontologii tego fenomenu i zatapiamy się w szeroko pojmowaną rzeczywistość życia społecznego oraz w naturę samego człowieka. Próbując pojąć zjawisko myśli utopijnej, rozważamy je w relacji do poszczególnych nurtów filozoficznych, które określały paradygmat utopijności w poszczególnych epokach. Trzeba mieć świadomość, że dyskurs utopijny „czierpie z zasobów zbiorowej wyobraźni, wykorzystując stare mity. Sadowi się na terenie wiedzy i ideologii, tworząc dla siebie pewną wyobrażoną czasoprzestrzeń., jak również „łatwo przyswajają sobie język filozofii i polityki, ale także historii, nauki i architektury”⁹³.

Utopia jest zakorzeniona zawsze w epoce, w której jest tworzona i odzwierciadla sposób -myślenia o świecie samego jej autora oraz jego poglądy na wszystko, co go otacza⁹⁴. Utopia wpisuje się w historię idei politycznych i tak ją ujmują Baczkowski w swoich pracach poświęconych temu zjawisku. Wielu twórców utopii, którzy zyskali wielki rozgłos za sprawą swoich idealnych systemów społecznych racjonalnie skrojonych, wchodzi do kanonu myślicieli idei politycznych⁹⁵. Ich poglądy wyrażają nie tylko określone postawy społeczno-polityczne, ale też konkretny i zamknięty system filozoficzny, który stanowił fundament ich spekulatywnych⁹⁶ wypraw ku przyszłości i radykalnej zmianie istniejącego *status quo*. Dla Stanisława Lema utopie są całościowymi i skończonymi systemami; są one wyrazem „pewnej teorii bytu”⁹⁷, są też „modelem pewnej ontologii, wyrażonej strukturalnymi własnościami -fantastycznego społeczeństwa”, a to urojone społeczeństwo jest niczym innym jak formą urzeczywistniająca „system filozofii fantastycznej”⁹⁸. Szacki również skłania się do tego by patrzeć na utopię, jako na formę przekształcenia marzenia w system, w którym ideał staje się „rozbudowaną doktryną”⁹⁹.

⁹³ B. Baczkowski, *Światła utopii...*, op. cit., s. 16.

⁹⁴ Waldemar Voisé patrzy również na rozwój myśli utopijnej jako na swoistą formę psychologicznych dociekań samych autorów. Ten wykreowany idealny świat stawał się miejscem, w którym sami myśliciele próbowali odnaleźć „częstkę swojej osobowości” (W. Voisé, *Myśl społeczne siedemnastego wieku*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970, s. 382.). Psychologiczny portret utopistów kreślił również Emil Cioran, który łączył myślenie utopijne z określonymi typami osobowości. Stwierdzał wręcz sarkastycznie, że „wymyślić prawdziwą utopię, z pełnym przekonaniem nakreślić obraz społeczeństwa idealnego – wymaga to niemało naiwności, wręcz prostoduszności, która nazbyt widoczna musi, musi w końcu rozdrażnić czytelnika” (E. Cioran, *Historia i utopia*, tłum., M. Bieńczyk, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2008, s. 117).

⁹⁵ Zob. *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, oprac. S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

⁹⁶ Za utopię spekulatywną uważa się m.in. platońską wizję idealnego państwa. Zob. A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1987, s. 9.

⁹⁷ S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, s. 290.

⁹⁸ Ibidem, s. 363.

⁹⁹ J. Szacki, *Spotkania z*, s. 27.

Ścisły związek systemu filozoficznego i utopijnego marzenia odnajdujemy w myśli Platonskiej, która w literaturze przedmiotu uznawana jest za swoisty „archetyp myślowy”, wyznaczający dla kolejnych pokoleń utopistów model obmyślenia społeczeństwa¹⁰⁰ *Państwo* to zarówno utopia, w której mamy idealny ustrój społeczny i skrojonego na jego miarę idealnego człowieka, ale to też dzieło silnie zanurzone w poglądach filozoficznych samego Platona, w jego naukach, i dociekaniach ontologicznych. Wymyślając idealne społeczeństwo, filozof ten sięga do idei dobra i idei sprawiedliwości, na fundamentach, których widzi jedyną możliwość zbudowania dobrego państwa. Tylko przestrzeń metafizyczna może być wzorem najlepszego świata, który może odkryć jedynie myśliciel mający wgląd w istotę pojęcie dobra. Jak zauważają niektórzy badacze, kategorie, na których Platon ufundował swoje idealne państwo nie zawsze miały na celu zrealizowanie szczęścia człowieka, czasem wiązały się z pewnym uniwersum filozoficzno-etycznym. Ideał państwa miał urzeczywistnić takie wartości, jak: doskonałość, dobro, jedność porządek, sprawiedliwość¹⁰¹. Idealizm etyczny stanowił tutaj cel ostateczny i jedyną możliwość realizacji szczęścia człowieka.

Nie dość na tym: struktura Platonskiego państwa zakorzeniona jest również w antropologicznej wizji tego filozofa. Uważa się, że „z uwagi na przewijającą się w każdym niemal punkcie analogię pomiędzy strukturą państwa idealnego a strukturą człowieka, platońska koncepcją państwa idealnego jest pierwszą w historii doktryn etyczno-społecznych tzw. organiczną teorią społeczeństwa”¹⁰². Sam Platon ujmuje to następująco: „Zatem, czy nie musimy się bezwarunkowo zgodzić na to, że w każdym z nas tkwią te same postacie, te same składniki charakteru, co i w państwie? One się w nim przecież znikąd nie biorą”¹⁰³.

Teoria ludzkiej duszy i ludzkiego rozumu odzwierciedlała stratyfikację struktury społecznej, jej model zhierarchizowania. Wedle typów duszy określono miejsce i role poszczególnych grup społecznych w państwie. Z dusz pożądlivych powstała grupa wytwórców, najniższa warstwa, która „ma dostarczać soków korzeniom szlachetnych roślin”¹⁰⁴. Owe szlachetne rośliny wywodziły się z dwóch pozostałych rodzajów dusz: strażnicy to dusze naznaczone temperamentem i upodobaniem do honoru, natomiast najdoskonalszy rodzaj duszy, odznaczającej się rozwiniętymi potrzebami rozumowymi, to władcy – filozofowie, którzy jako jedyni „miłośnicy mądrości” mogą pokonać zło i uratować ludzkość. Ów motyw uszczęśliwienia człowieka wbrew jego woli pozostanie charakterystycznym wyznacznikiem

¹⁰⁰ J. Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit., s. 24.

¹⁰¹ W. Parniewski, *Szkice...*, op. cit., s. 26.

¹⁰² T. Ślipko SJ, *Historia etyki w zarysie*, Kraków, Petrus, 2010, s. 20.

¹⁰³ Platon, *Państwo*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001, s. 165.

¹⁰⁴ A. Świętochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 12.

utopijnego myślenia o osiągnięciu raju i ludzkiego szczęścia, które okupione zostanie zniewoleniem i negacją wszelkich praw jednostki. Katarzyna Duda podkreśla, że „utopiści wskazują na fakt, że ogół ludzki nie jest kompetentny w określaniu tego, co dla niego dobre i właściwe. Do tych celów powołane są jednostki najwybitniejsze i najbardziej wartościowe”¹⁰⁵. Konkluzja ta zgodna jest z wewnętrzną logiką utopijnych projektów, w których od wizji platońskich aż po bolszewickie eksperymenty społeczno-ustrojowe, fundamentalną rolę odgrywały jednostki lub grupy predystynowane do ustalania norm życia społecznego z jego najdrobniejszymi szczegółami, co prowadziło wręcz do bezwzględnej reglamentacji reguł społecznych. Takie działania Szacki przypisuje utopiom politycznym, w których alternatywny ideał przekształca się w projekt, polegający zazwyczaj na „zmuszaniu ludzi do bycia szczęśliwymi na wykoncypowaną przez utopistę modłę, a także na tym, aby w dążeniu do wielkiego celu nie liczyć się z kosztami jego osiągnięcia”¹⁰⁶. Zniewolenie objawiało się nie tylko odgórnym „narzucaniem szczęścia”, ale również platońską unifikacją jednostek. Szczęście człowieka utożsamiono ze szczęściem ogółu, gdyż z tą idealną wizją ustroju był tożsamy społeczny aspekt życia człowieka, nie jednostkowe aspiracje, nie indywidualność ze swą różnorodnością, lecz ogólne zasady wyznaczały idealny ustrój. Władysław Tatarkiewicz przedstawia wizję Platona następująco:

„Państwo doskonałe ma jeden cel obowiązujący wszystkich; nie jest dopuszczalne aby każdy obywatel dążył na swoją rękę do swojego dobra. Państwo ma być zbudowane jak organizm, a w nim każdy ma <<robić swoje>>, to znaczy to, czego odeń wymaga wspólny cel wszystkich. Części państwa muszą zależeć od całości, a nie całość od części, wtedy tylko będzie w nim ład”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 13. Badaczka zwraca również uwagę na historyczny kontekst postrzegania platońskiej koncepcji idealnego państwa w odniesieniu ustroju totalitarnego. Współczesne kategorie społeczne nadają projektom Platona inne znaczenie. Szerzej ten aspekt interpretowania dzieł Platona omawia Justyna Miklaszewska, wskazująca na rolę wartości, na których Platon budował całą swoją wizję idealnego i szczęśliwego społeczeństwa. Z przedstawionych argumentów wyłania się konkluzja, że platoński idealizm prawd obiektywnych nadaje inny wymiar platońskiej konstrukcji ustrojowej – jedność, choć totalna, opiera się na prawdzie, którą znali mędrcy-władcy i na której opierano doskonałą jedność społeczeństwa (J. Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit., s. 24). Marksисти też w swoich uzasadnieniach kierowania proletariatem sięgali po obiektywne uzasadnienie swych arbitralnych posunięć: materializm historyczny był takim uzasadnieniem. Choć jeżeli zgłębić to zagadnienie, to materializm historyczny dotyczył wskazywania kierunków rozwoju, konieczności rozpoczęcia rewolucji lub budowania ustroju komunistycznego. Natomiast kwestia kształtowania Nowego Człowieka, jego wychowanie nie było podyktowane obiektywnymi i wiecznymi wartościami i ideami jak w platońskiej wizji, a wyrastała raczej na gruncie bolszewickiego relatywizmu etycznego, którego najwymowniejszym przykładem jest przemówienie Lenina z 1920 roku wygłoszone na III Wszechrosyjskim Zjeździe Rosyjskiego Komunistycznego Związku Młodzieży. Tam to dowodził, że wychowanie nowego pokolenia, wychowanie komunistów powinno być realizowane w oparciu o komunistyczną moralność, która „podporządkowana jest interesom walki klasowej proletariatu” (Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 41, Warszawa, Książka i Wiedza, 1988, s. 298-299).

¹⁰⁶ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 154-155.

¹⁰⁷ Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 111.

Ideę całości w ostrych słowach i nie pozostawiających złudzeń co do totalitarnych konotacji Platonskiej wizji komentuje Świętochowski:

„Plato przypisuje szczególne znaczenie wychowaniu, a raczej tresurze obywateli. Ażeby państwo mogło być dokładną, mocną spojona «jednością», musi nią być również składającą się cząstka – osobnik, który posiada oznaczoną zdolność i stały cel. Wieloznaczność jest zła i szkodliwa. Nikt nie powinien być rzemieślnikiem i sędzią lub prawodawcą, lecz tym lub owym”¹⁰⁸.

Z tego klimatu idealistycznego i spekulatywnego wywodziła się wizja doskonałego ustroju społecznego. Świat idei stał się formą, na miarę której winna być skrojona rzeczywistość i żyjący w niej człowiek, a problem jego idealnej wersji łączył się ściśle z utopijnymi wizjami szczęśliwych społeczeństw. Doskonałe społeczeństwo i jego wartości można zastosować tylko „do ludzi takich, jacy być powinni, a nie do takich, jakimi są”¹⁰⁹. Stąd też prawdopodobnie dydaktyczna ranga dzieł utopijnych, do których dużo uwagi przywiązywano w Oświeceniu i epoce rewolucji francuskiej. Zamiłowanie utopistów-reformatorów do tego dydaktyzmu wynika z przekonania o możliwości wychowania i ukształtowania człowieka na wzór określonego ideału, skreślonego podług paradygmatów dostarczanych przez poszczególne koncepcje antropologiczne, zgodne nurtami filozoficznymi kształtującymi wyobrażenia utopijne. i Władysław Tatarkiewicz, twierdził, że to nie samo szczęście było głównym źródłem utopii, bo już od Platona celem utopii było przede wszystkim „udoskonalenie ludzi”¹¹⁰. W okresach radykalnych przemian rewolucyjnych propagandową rolę odgrywały idee ukształtowania Nowego Człowieka. Jan Baszkiewicz w książce poświęconej rewolucji francuskiej, swoją opowieść rozpoczyna od przybliżenia projektów związanych z takim człowiekiem, proponując: : „Zacznijmy od regeneracji jednostki: nasi bohaterowie byli przekonani, że należy przede wszystkim skupić się na kształtowaniu nowego człowieka, jeśli chce się stworzyć nowe społeczeństwo. Drogę im wskazywał Jan Jakub Rousseau”¹¹¹. Ten osiemnastowieczny myśliciel w swoich wizjach zwracał się ku koncepcjom stanu natury, nurtu filozoficznego i społecznego mającego swoje źródła w renesansowym przewartościowaniu chrześcijańskiej wizji ładu społecznego.

Renesans i wiek XVII fantazje utopijne wiązały z podróżami, o czym obszernie pisał Waldemar Voisé uważający, że ukierunkowanie się myśli społecznej ku przyszłości wiązało

¹⁰⁸ A. Świętochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 12.

¹⁰⁹ *Encyclopédie méthodique. Économie politique et diplomatique, par M. Demeunier, avocat et censeur royal*, Paris 1784-1788, t. IV, s. 814. Cyt. za: B. Baczeko, *Światła utopii...*, op. cit., s. 46.

¹¹⁰ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa, PAN, 1990, s. 456.

¹¹¹ J. Baszkiewicz, *Nowy...*, op. cit., s. 37.

się z odkryciami geograficznymi i podróżami penetrującymi nieznaną lądy i ludy. Wszystko to nie tylko zburzyło dotychczasową wizję świata, ale też wpłynęło na rozbitcie poglądu o powszechności zasad i wartości chrześcijańskich, a zatem też i zmianę spojrzenia na życie społeczne. Również Świętochowski uważał, że: „wielkie odkrycia nieznanych części świata rozszerzywszy etnograficzną wiedzę Europejczyków i wstrząsnąwszy potężnie ich umysłami, pociągnęły za sobą wyobraźnię marzycieli społecznych”¹¹². Podróże były intelektualną inspiracją, która znajdując swoje namacalne odzwierciedlenie w całościowej filozofii „stanu natury” wyznaczyła trendy myśli utopijnej, która stawała się opozycyjna do tradycyjnych wartości¹¹³. Podróże również skłaniały do „refleksji o doskonalszym świecie przyszłości, tj. świecie, jaki powinien być”¹¹⁴.

Tomaszu Morus, był tym myślicielem, którego wyobraźnię rozpały właśnie odkrycia geograficzne i który przez opisy nieznanych ludów kreślił szlaki dla kolejnych odkrywców doskonałych ustrojów społecznych¹¹⁵. Morus był zanurzony w nurtach filozoficznych epoki renesansu; stan natury, humanizm i antropocentryzm są tymi trendami, które i u tego myśliciela przewartościowały poglądy na sprawy społeczne i polityczne. Z biograficznych jego opisów jawi się on jako człowiek wrażliwy na sprawy innych ludzi, a także na społeczne krzywdy. Humanizm autora *Utopii* nie wiąże się zatem tylko z renesansowymi trendami badania kultury klasycznej, ale też i rzeczywistym skoncentrowaniu się na człowieku. Jak podaje Świętochowski, w jego biografii nie brakowało opisów podkreślających humanizm natury Morusa, który był „bardzo dobroczynny i wrażliwy na niedolę, chętnie odsuwał od ludzi smutek, który odpędzał od siebie. Nikogo nie odprawił bez pomocy i pociechy”¹¹⁶. Ten angielski mąż stanu był również humanistą odznaczającym się gruntownym wykształceniem klasycznym, a zwłaszcza pism starożytnych filozofów, w których to pismach, jak zauważa Tatariewicz, zgłębiano sprawy człowieka; renesansowy antropocentryzm rozwijał się przez studiowanie wielkich filozofów starożytnego świata¹¹⁷. *Książeczka zaiste złota* odzwierciedlała zarówno osobowe przymioty autora¹¹⁸, jak i jego fascynację filozofią platońską, której znawcą

¹¹² A. Świętochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 37.

¹¹³ W. Voisé, *Myśl...*, op. cit., s. 376-383.

¹¹⁴ Ibidem, s. 381.

¹¹⁵ Warto podkreślić, że podróże odgrywały ważną rolę w rozwijaniu się filozofii „stanu natury”. Nurt ten wywodzi się z XVI i XVII a związany jest z odkryciem i badaniem dzikich ludów, żyjących według zasad pierwotnych społeczności. W XVIII wieku „stan natury” stanie się programem politycznej rewolucji. Morskie podróże, których celem było penetrowanie wszystkich dotąd nieznanych kultur innych kontynentów stały się też głównym motywem utworów utopijnych.

¹¹⁶ A. Świętochowski, *Utopia...*, op. cit., s. 34.

¹¹⁷ Wł. Tatariewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, op. cit., s. 11-12.

¹¹⁸ Badaczka utopii w polskim nurcie socrealistycznym, Monika Brzóstowicz-Klajn, zwraca uwagę na obraz Morusa wykreowany w opowiadaniu Hanny Malewskiej *Sir Tomasz More odmawia* wydanym w miesięczniku

był i podróżnik-narrator z powieści Morusa, Hytolodeusz, opisujący doskonale urządzone społeczeństwo Utopii. Nie obyło się i bez nawiązania do samej idei idealnego państwa Platona. Warto spojrzeć, na krótki wierszyk z dzieła Morusa, będący świadectwem platońskiego dziedzictwa w racjonalnych projektach doskonałych społeczeństw:

„W starożytności zwano mnie Utopią, bo byłam nieznaną.
Teraz jestem współzawodniczką państwa Platońskiego,
A może nawet zwyciężę je (gdyż to, co ono w słowach
Zdobyło, ja jedna tylko urzeczywistniłam).
Ludna i bogata, mająca też najlepsze prawa
Słusznie powinnam otrzymać miano Eutopii”¹¹⁹.

Dzieło Morusa, choć skoncentrowane głównie na sprawach przyszłości, nie było obojętne wobec aktualnych przemian społecznych, gospodarczych i politycznych. Utopia łączy krytykę z wskazywaniem potrzeby reform mających prowadzić ku wizjonerskim celom. Renesansowy antropocentryzm i koncepcja natury patrzą zatem na człowieka i jego szczęście także w kontekście społecznych i politycznych uwarunkowań. Realistyczne tu i teraz poddał Morus ostrej krytyce, w której zwracał uwagę na zwiększającą się niesprawiedliwość, będącą skutkiem rozwijającej się gospodarki merkantylistycznej. Opisy nędzy moralnej warstw upośledzonych materialnie i poszukiwanie szczęścia i sprawiedliwości społecznej w idei równości materialnej¹²⁰ są tymi aspektami *Książeczki zaiste złotej*, które, zdaniem niektórych osób, czynią z angielskiego wizjonera postępowego prekursora komunizmu. Weźmy dla przykładu obszerną pracę poświęconą *Utopii* Morusa, autorstwa jednego z czołowych myślicieli ruchu marksistowskiego, Karola Kautsky’ego¹²¹. Sam Morus, wbrew komunistycznym stanowiskom badawczym, był daleki od komunistycznej ideologii, gdyż jego postawa i życie łączyły chrześcijańską wiarę i humanistyczne poglądy. Niemniej sama idea utopii, zarówno ta nakreślona w dziele angielskiego kanclerza, jak i snuta przez kontynuatorów

„Znak” w 1951 roku. Morus w tym opowiadaniu nie jest przedstawiony jako autor dzieła utopijnego, lecz jako człowiek mężny, którego postawa jest świadectwem wewnętrznej wolności człowieka, który potrafi bez względu na okoliczności pozostać wierny swoim przekonaniom i wartościom. (Zob. M. Brzostowicz-Klajn, *Tomasz...*, op. cit., s. 61-63.)

¹¹⁹ T. More, *Utopia...*, op. cit., s. 186.

¹²⁰ Ekonomiczne konteksty idei wolności, równości i sprawiedliwości w społecznej myśli Morusa omówiła Barbara Danowska-Prokop, badaczka idei ekonomicznych, która podkreśla rolę renesansowej perspektywy filozoficznej w odkrywaniu źródeł leżących u podstaw niesprawiedliwie wzniesionych łądów społecznych i ustanowionych złych praw. B. Danowska-Prokop, *Idealne państwo (społeczeństwo) w ujęciu renesansowych utopistów*, [w:] „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 2016, nr 305, s. 140-143.

¹²¹ K. Kautsky, *Tomasz More i jego utopia*, tłum. K. Błęszyński, Warszawa, Książka i Wiedza, 1950. Pierwsze wydanie tej książki miało miejsce w Londynie w 1887 roku.

jego wyobrażeń w następnych stuleciach, zakłada nie tylko stworzenie idealnego ustroju społecznego, upatrywanego w stanie natury, ale też bardzo często ten ideał opiera na komunistycznych zasadach, jak choćby utożsamianiu szczęścia jednostki i całego społeczeństwa z zasadą wspólnej własności, czy głoszeniu idei równości. Idąc jednak za tezą Szackiego, na *Utopię* Morusa można patrzeć jak na eksperyment myślowy, w którym autor stara się wyobrazić, jaki będzie ustrój społeczny oparty na wspólnej własności¹²². Ów eksperyment nie musi posiadać znamion komunizmu, gdyż, jak zauważa wielu badaczy, dzieło Morusa jest tylko połowicznie zbieżne z wizją marksistowską z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze renesans kształtował odmienne poglądy społeczno-polityczne, a po drugie projekt z *Utopii* nie jest gotowym projektem do mechanicznego wdrożenia, a tylko inspiracją do ulepszania mechanizmów życia społecznego¹²³, bo: „Utopia jest stopem instytucji urojonych, wzorcem, do którego można przymierzać społeczeństwa istniejące i na tej podstawie oceniać, co dobrego i co złego z tego wynika”¹²⁴. Może, jak wskazują na to ostatnie słowa z przytaczanego utworu¹²⁵, Morus był świadomy rozbieżności między ideałem a rzeczywistością, zatem jego myślenie utopijne można rozumieć w duchu Karla Mannheima, który zauważa, że są utopie transcendentne wobec rzeczywistości, czyli takie, które nie pokrywają się z tym co rzeczywiste, które kreślą swoje wizje w oparciu o czynniki nie istniejące w realnym świecie¹²⁶, jak choćby sławetna „wspólna własność”. Do utopijnych eksperymentów myślowych bez możliwości realizacji, zaliczyć można również kolejne wielkie dzieła epoki renesansu: *Nową Atlantyde* Franciszka Bacona (1626) oraz *Miasto Słońca* Tomasza Campanelli (1623). Oba dzieła wskazują na zamiłowanie ich autorów do nauk przyrodniczych i astronomicznych, które bynajmniej nie pozostały na uboczu inspiracji dla myśli społecznej, a wręcz przeciwnie - nauka i racjonalność stały się w kolejnych epokach jednym z głównych cech idealnie urządzonego społeczeństwa i jego krytyki w satyrycznych obrazach utworów antyutopijnych.

Dzieło Campanelli zanurzone było bardziej w tradycyjnych schematach myślowych niż nowatorska *Nowa Atlantyda*. Szacki we wstępie do *Miasta Słońca* podkreślał, że poglądy Campanelli łączyło to, co nowe z tym, co stare, że nowożytne myślenie zawierało jeszcze

¹²² J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 31.

¹²³ Por. K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 15. J. Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit., s. 257

¹²⁴ B. Baczko, *Światła...*, op. cit., s. 31.

¹²⁵ „Tymczasem nie mogę wprowadzić zgodzić się na wszystko, co powiedział ten mąż, niewątpliwie zresztą uczony i doświadczony w sprawach ludzkich, chętnie jednak przyznaję, że w państwie Utopian istnieje dużo takich urządzeń, których raczej życzyłbym naszym państwom, niż się po nich spodziewał”. (T. More, *Utopia...*, op. cit., s. 282).

¹²⁶ K. Mannheim, *Ideologia...*, op. cit., s. 159.

znamiona średniowiecznych koncepcji¹²⁷. Ten renesansowy filozof, zafascynowany astronomią i astrologią, widział wielkie możliwości w nowożytnych metodach naukowych umożliwiających człowiekowi nie tylko poznanie przyrody, ale również i jej opanowanie. Jednakże droga od wiedzy na temat praw przyrody może prowadzić ku śmiałym planom doskonalenia mechanizmów życia społecznego, a *Miasto Słońca* jest dowodem, że te same idee, mogą służyć odmiennym wizjom szczęścia ludzkiego. Campanella z prawa natury, tego fundamentu wolności i praw obywatela, uczynił środek do zrealizowania totalitarnego ustroju na miarę państwa stalinowskiego¹²⁸. Badacze wątków komunistycznych w historii myśli utopijnej wskazują na spójność wielu rozwiązań wskazanych w tym utworze z koncepcjami, które ukształtowały model robotniczego państwa radzieckiego, jak choćby magia rytuałów¹²⁹, którą karmią się utopie polityczne¹³⁰, czy też koszarowo-klasztorny tryb życia, rozbijający kolektyw i uniformizację¹³¹. Państwo, czyli ogół, jest ponad jednostką, której dobro jest respektowane, o ile służy celom całości. Radykalny komunizm państwa Solariuszy przejawia się z totalnym zanegowaniem wolnej woli jednostki, czego skrajnym świadectwem jest hodowlane podejście do spraw rozrodczości i wychowania młodych pokoleń. Zacytujmy samego Campanellę:

„[...] osoby prywatne źle płodzą i źle wychowują, po większej części deprawując swe potomstwo na zgubę kraju, przeto świętą powinnością doglądania tej sprawy, jako zasadniczej dla pomyślności Rzeczypospolitej, powierzają [Solariusze – BB] pieczy funkcjonariuszy”¹³².

„Hodowla dzieci” stanie się też niechlubnym marzeniem bolszewickich myślicieli, którzy w pierwszych latach budowania państwa komunistycznego podejmowali próby, by owo

¹²⁷ J. Szacki, *Wstęp* do: T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa, Wydawnictwo „Alfa”, 1994, s. 6.

¹²⁸ Ibidem, s. 8 - 10.

¹²⁹ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 15-16.

¹³⁰ Warto zwrócić uwagę na relację utopii i świąt, które są swoistymi obrazami zakłętymi w rytualne przeżywanie wspólnoty, nawet i tej wyobrażonej, wysnionej. Baczek w swojej monografii poświęconej myśli utopijnej jeden rozdział poświęca związkowi świąt i utopii. Dowodzi on, że „[...] symboliczne rytuały i języki wyrażają i pozwalają przeżyć w świątach marzenia o innym społeczeństwie”. (B. Baczek, *Świata...*, op. cit., s. 252). Innym dziełem wartym wspomnienia w kontekście tego wątku jest książka autorstwa Andrzeja Chwalby, *Sacrum i rewolucja: socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1970-1918)*, Kraków, Universitas, 2020. Rytualne działania mające na celu zespolić społeczeństwo wokół nowego socjalistycznego porządku analizuje Paweł Sowiński, który dowodzi, że „uroczystości traktowano jako proces, wskutek którego adepci nowej wiary staną się zdolni do odegrania swojej roli według założonego scenariusza”. (P. Sowiński, *Komunistyczne święto. Obchody 1 maja w latach 1948-1954*, Warszawa, Wydawnictwo „Trio”, 2000, s. 17) Z kolei Duda kiedy mówi o rytuałach w utworze Campanelli ma na myśli zrytualizowanie życia jednostek i tę formę rytualizacji dnia codziennego odnosi do zrytualizowanych czynności marionetkowych obywateli Państwa Jedynego z antyutopii Jewgienija Zamiatina. Zob K. Duda, *Antyutopia ...*, op. cit., s. 16.

¹³¹ J. Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit., s. 26.

¹³² T. Campanella, *Miasto...*, op. cit., s. 44.

marzenie zrealizować¹³³. I choć utopia rządzi się swoimi prawami w tworzeniu idealnych społeczeństw, bez względu na realność ludzkich instynktów, to nie dziwi wiele krytycznych uwag kierowanych czynionych Campanelli. Świętochowski uważał go za dogmatyka, a jego utopię za nic nie wnoszącą do rozwoju myśli społecznej za wyjątkiem „zegara dla życia społecznego”, który był płodem „umysłu opętanego przez złe duchy nauki i wyobraźni rozgorączkowanej udręczeniami długiej samotności mnicha i więźnia”¹³⁴. Ale czy na zarzut „opętania przez duchy nauki” nie są też narażone racjonalistyczne utopie rozwijające się w XVIII i XIX wieku? Nauka już w myśli Bacona dała podwaliny pod utożsamianie postępu technologicznego z urzeczywistnieniem rajy na ziemi. Utopia autorstwa angielskiego filozofa wyróżnia się na tle dotychczasowego kanonu tego gatunku, zarówno formą literacką (o której szerzej będzie w literaturoznawczym ujęciu), jak i fantastyczno-naukowymi elementami mającymi sprzyjać rozwojowi idealnego ustroju społecznego. „W utopii Bacona – pisze Andrzej Niewiadomski - rodzi się progresywna fantazja naukowa wraz z marzeniem o nowym rajy ziemskim, cywilizacji zbudowanej planowo przez uczonych [...]”¹³⁵. Mimo dostrzegalnych aspektów idylli społecznej, tej utopii technologicznej Bacona poświęca się mało uwagi w literaturze omawiającej rozwój myślenia utopijnego, zwłaszcza tego, które odegrało fundamentalną rolę w kształtowaniu się socjalistycznych utopii społecznych. A jednak echem tego utworu staną się komunistyczne utopie fantastyczno-naukowe pióra Iwana Jefremowa (*Mgławica Andromedy* 1957), Siergieja Sniegowa (*Ludzie jak bogowie* 1966-1977) czy polskiego duetu Krzysztofa Borunia i Andrzeja Trepki (*Trylogia kosmiczna*). Bacon, jako jeden z twórców empiryzmu i wielki propagator nauk przyrodniczych, uważał, że nauka winna służyć ludziom¹³⁶, doskonaleniu ich świata, jak i ich samych. Był przekonany, iż dzięki zgłębianiu praw przyrody ludzie nie tylko zdobędą wiedzę służącą do rozszerzania „granic władztwa ludzkiego nad nią”¹³⁷, ale również sięgną po boskie uprawnienia, do jakich zaliczyć można praktyki wywoływania różnych zjawisk atmosferycznych czy ingerowania w naturę żywych stworzeń. Rozwój technologii miał służyć wyzwoleniu człowieka, co było odwiecznym celem

¹³³ Zob. J. Sadowski, *Rewolucja...*, op. cit..

¹³⁴ A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 68-69.

¹³⁵ A. Niewiadomski, *Literatura fantastycznonaukowa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, s. 22.

¹³⁶ Warto tutaj wspomnieć o podróży Guilwera do Laputy, o której pisał Jonathan Swift w powieści *Podróżże Guilwera*, powstałej w sto lat po utworze Bacona. W opisie owej fantastycznej krainy Laputy, królestwa matematyków i muzyków, zawarł Swift satyrę na badania naukowe, które nie mają zastosowania w praktyce, co korespondowało z koncepcją nauki Bacona, krytykującego rozwijanie wiedzy tylko dla samej wiedzy. W królestwie Laputy wszelkie niedoskonałości państwa wynikały z zamiłowania do kontemplacyjnego uprawiania nauki: „U nich matematyk jest dla głębokiego myślenia, a nie dla pożytku publicznego” J. Swift, *Podróżże Guliwera*, tłum. Nieznany, Wolne Lektury, s. 70, [w:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/podroze-guliwera.pdf>, [dostęp: 12.02.2021]

¹³⁷ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Kraków, PAX, 1954, s. 113.

utopistów, a u myślicieli marksistowskich elementem urzeczywistnienia samej idei człowieczeństwa, możliwej tylko w ustroju uwalniającym ludzi od trudów i znoju dnia codziennego. Ciekawie utopię Bacona interpretuje Voisé, który zwraca uwagę na rolę tego myśliciela w kształtowaniu siedemnastowiecznej myśli społecznej. Dlatego warto przytoczyć dłuższy cytat z rozważań tego badacza, pokazujący jaką rolę odegrała teza Bacona, iż cele społeczne czy etyczne można osiągnąć poprzez postęp techniczny i korzystanie z sił oferowanych przez przyrodę.

„W ten sposób na czoło pomysłów częściowo lub w pełni utopijnych wysunęły się problemy związane z twórczą działalnością ludzi i grup ludzkich, a człowiek – występujący w nich równocześnie jako *homo sapiens* i *homo faber* – związany został z innymi przedstawicielami swego gatunku, którego najwyższym celem stać się miała troska o znalezienie możliwie najlepszych form zorganizowanego współżycia. Nic więc dziwnego, że przekształcenie charakteru jednostki (tj. udoskonalenie jej) traktowano jako wypadkową zmian, które przeprowadzić należało najpierw w sferze życia ekonomicznego i społecznego już istniejącej ludzkiej zbiorowości”¹³⁸.

Warto zasygnalizować, że podobnie na związek tego, co etyczne z tym, co ekonomiczne i społeczne patrzeć będą myśliciele marksistowscy, między innymi i autorzy piszący do „Nowych Dróg”, jak choćby Marek Fritzhand, który w takim duchu rozwijał utopijną wizję komunistycznego społeczeństwa przyszłości opierającego się na idei *homo ethicus*. Przekonanie, że zło nie jest częścią ludzkiej kondycji, tylko świata zewnętrznego stanowi źródło wszelkich utopijnych projektów lepszego świata. Myślenie utopijne wyrasta z krytyki złego urządzenia życia społecznego, które było źródłem degradacji etycznej jednostki. Ekonomia i etyka przeplatają się w utopijnych ideach doskonalenia przyszłości.

Myśl filozoficzna i utopijna XVII wieku wytyczyła kierunki społecznych projektów kreślonych przez osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych myślicieli. Baconowska koncepcja wyzwolenia człowieka przez rozwój technologiczny przebrzmiewać będzie w idei postępu, która utożsamia rozwój cywilizacyjny z urzeczywistnieniem raju na ziemi. W myśli marksistowskiej ten postęp cywilizacyjny stanowić będzie ważny aspekt w historycznym rozwoju komunistycznego ustroju. Przyszłość jednak to nie tylko efekt dialektycznego procesu historycznego, ale też ludzka praca nad doskonaleniem i ulepszaniem świata, co dowodził Leibniz w swojej zasadzie „aktywności człowieka jako członka społeczeństwa”¹³⁹. Leibniz

¹³⁸ W. Voisé, *Myśl...*, op. cit., s. 396.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 410-411.

przekraczał granicę między tym, co reformatorskie a utopijne, między projektami realnymi a idealnymi¹⁴⁰.

Projekty śmiałych reform wyrastających z utopijnych marzeń o szczęściu człowieka radykalizowały polityczne działania, których kulminacją była rewolucja francuska. Wyobrażenia społeczne o lepszym świecie wzniewały rewolucyjne przemiany burzące dotychczasowy ład, zastępując go racjonalnie opracowanym ideałem. Jednym z takich ideałów był „stan natury”, ku któremu zwracały się myśli utopijnych wizjonerów. Agrarna gospodarka, praca ludzka jako wyznacznik wartości człowieka, to naturalne aspekty życia społecznego, przeciwstawiane sztucznemu tworowi ustanowionemu w drodze umowy społecznej. Utopijne wizje szczęśliwych społeczeństw łączyły się z kultem życia pierwotnego, którego utrata przyczyniła się do nieszczęścia ludzkości.

Te siedemnastowieczne trendy w myśleniu utopijnym wybrzmiały ze zwielokrotnioną siłą w epoce Oświecenia, złotym wieku utopii. Sięgając do Świętochowskiego powiemy, że „zbliżyliśmy się do jednego z najważniejszych kresów utopii – wiary w rozum i moralne prawo natury”¹⁴¹. Te dwie idee zaszczerpione przez Jana Jakuba Rousseau określiły charakter społecznej myśli utopijnej końca XVIII i początku XIX wieku, a także pozostały aktualne w późniejszych czasach¹⁴². Warto zatem poświęcić kilka słów poglądom twórcy „umowy społecznej”. Rousseau według Światłowskiego uznawany jest nie tyle za autora dzieł o charakterze utopijnym, ile za myśliciela, który w tych dziełach dał podwaliny pod rozwój socjalizmu utopijnego w XVIII wieku. Ponadto badacz ten uważał, że nie można zrozumieć idei socjalizmu utopijnego bez społecznych koncepcji Jana Jakuba¹⁴³. W podobnym tonie o Rousseau i pozostałych francuskich myślicielach pisał Fryderyk Engels. W króciutkiej książeczce *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* swoje rozważania oparł na twierdzeniu, że socjalizm, jako teoria naukowa i jako ruch polityczny, jest rozwinięciem zasad wielkich myślicieli Oświecenia, którzy rozważając o religii, przyrodzie, społeczeństwie i ustroju państwowym przygotowywali grunt do rewolucyjnych przemian¹⁴⁴.

Rousseau - myśliciel polityczny i, mimo powyższych opinii, również utopista wzbudza do dziś wiele skrajnych emocji. Dla jednych jest myślicielem o skłonnościach liberalnych, propagatorem wolności i autonomii jednostki, którą uważa za istotę dobrą z natury, a która została zdeprawowana przez społeczeństwo, przez cywilizacyjny postęp, a dla innych pozostaje

¹⁴⁰ Ibidem., s. 410-413.

¹⁴¹ A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 90.

¹⁴² Ibidem, s. 93.

¹⁴³ В. В. СВЯТЛОВСКИЙ, *Каталог утопий*, Москва-Петербург 1923, s. 60.

¹⁴⁴ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1949, s. 15.

zwolennikiem totalitaryzmu. W jego koncepcji „umowy społecznej” społeczeństwo, które zostanie zbudowane na idei jedności ludu, możliwej do osiągnięcia przez obywatelską świadomość woli powszechnej, wolnej od egoistycznych interesów, może tego człowieka jednak uratować. Sposób interpretowania woli powszechnej przez Rousseau skłaniał wielu myślicieli do obarczania go odpowiedzialnością za totalitaryzmy XX wieku. Realizacja zasad „umowy społecznej” podjęta przez Robespierre’a postrzegana jest jako próba stworzenia państwa totalnie kolektywistycznego, co również przywodzi na myśl bolszewicki model ustroju społecznego. Wnikliwą analizę tego całościowego konceptu społeczeństwa przyszłości jako totalitarnego projektu przedstawił Jacob Leib Talmon, dowodzący, że urzeczywistnienie idealnego ustroju wymaga zniesienia sprzeczności i antyspołecznych postaw, co jest możliwe poprzez narzucenie obywatelom sztywnych zasad postępowania. Innymi słowy, jednostki miały być ukształtowane na miarę tego egalitarnego społeczeństwa, które kwestionuje wszelkie interesy niezgodne z wolą powszechną¹⁴⁵. Ów najlepszy ustój społeczny to nic innego jak układ, w którym „człowiek oddaje ogółowi całą swoją wolność naturalną, a otrzymuje w zamian obywatelską”¹⁴⁶. Stwierdzenie to z jednej strony ukazuje istotę utopijnej wizji doskonałego ustroju zaproponowanego przez Jana Jakuba, ale z drugiej pozostaje ważnym aspektem rozważań o koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, czy też pojmowania wolności¹⁴⁷ w liberalnych, republikańskich, a także i marksistowskich nurtach politycznych. Utopie, negując istniejącą rzeczywistość, albo oświetlają kierunki przemian na drodze częściowych reform, albo wiodą do totalnej przebudowy dotychczasowego *status quo*, poprzez radykalną rewolucję, która zmierza do całościowego urzeczywistnienia fantastycznych wizji ustrojowych.

Myśl utopijna Rousseau jest właśnie taką wizją całościową wynikającą bezpośrednio z krytycznego stanowiska wobec aktualnego modelu ustroju społecznego. Totalność tej utopii następująco przedstawia Baczeko:

¹⁴⁵ D. Boucher, *Rousseau*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, pod. Red. D. Boucher, P. Kelly, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 314-317. J.L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Mercury, London 1961, s. 39. Cyt. za: D. Boucher, *Rousseau...*, op. cit., s. 316.

¹⁴⁶ A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 93.

¹⁴⁷ Pojęcie wolności jest wieloznaczne. Pojawia się zarówno w ideach liberalnych, w założeniach demokratycznych społeczeństw, jak i jest ważnym elementem marksowskiej wizji społeczeństwa komunistycznego. Ten wieloaspektowy problem wolności analizuje Raymon Aron, który ukazuje że w tym pojęciu zawartych jest wiele sprzeczności, jak i oczywiście w przypadku koncepcji Rousseau balansujących między tym co liberalne a tym co totalitarne. (R. Aron, *Esej o wolnościach*, tłum. M. Kowalska, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1997). Marksowska idea wolności zakładała zrealizowanie idei tzw. „królestwa wolności”, którego próba urzeczywistnienia wiodła przez totalną negację wolności jednostki i społeczeństwa (Zob. A. Walicki, *Marksizm...*, op. cit.).

„Krytyka rzeczywistości kwestionuje społeczne i moralne zasady istniejącego porządku, kwestionuje zarówno legalność systemu władzy, jak i stosunki moralne, na których się opiera. Toteż ideał nowych stosunków sięga do <<zasad>> innych, przeciwstawnych istniejącym, i przeciwstawia istniejącej moralności, inną moralność, <<człowiekowi pozostającemu w sprzeczności ze sobą>> - inny, harmonijny typ osobowości. Niezależnie od stopnia swej konkretyzacji jest to, w swej opozycji i transcendencji wobec istniejących stosunków społecznych, całościowa wizja społeczeństwa”¹⁴⁸.

W tym opisie utopii Jana Jakuba mamy poruszonych kilka kwestii, które wymagają rozwinięcia. Nasuwa się tutaj pojęcie utopii zaproponowane przez Karla Mannheim, który definiował ją jako świadomość transcendentną wobec rzeczywistości, uznając, że myślenie utopijne nie jest zgodne z tym co rzeczywiście istnieje, że w ontologicznym sensie nie posiada desygnatów w aktualnej rzeczywistości¹⁴⁹. Tę definicję możemy powiązać z powyższym cytatem, w którym podkreśla się transcendentność wizji nowego społeczeństwa opartego na nowym prawie, nowej moralności i w ostateczności nowym człowieku. Totalność neguje częściowe zmiany, które nie mogą pokonać zła trawiącego życie społeczne. Idealny projekt nie akceptuje częściowych zmian, bo one nie gwarantują także całkowitego uzdrowienia¹⁵⁰. Engels tę radykalną postawę osiemnastowiecznych myślicieli utożsamiał z królestwem rozumu, które odrzucało całe dotychczasowe dziedzictwo form społecznych i państwowych jako nierozumne i sprzeczne z prawami człowieka. „Umowa społeczna” Rousseau była takim projektem państwa rozumu¹⁵¹, które ujmowało w ramy każdy aspekt życia. Dlatego też w myśli politycznej i filozoficznej, jaki i w literackich obrazach skupiał się na kwestiach antropologicznych, które w napięciu między ideałem a rzeczywistością przybierały charakter politycznych rozważań, gdyż od polityki zależy całe życie jednostki, a i uczestnictwo człowieka we wspólnocie ma charakter relacji społeczno-politycznych. Zdaniem Baczki, antropologia, metafizyka, moralność, historiozofia i polityka przybierają u tego oświeceniowego myśliciela formę całościowego postrzegania wspólnoty społecznej i człowieka¹⁵². Upolitycznienie istnienia człowieka jako jednostki społecznej odegrało ważną rolę również w antropologii komunistycznej.

Rousseau, choć nie jest uznawany za prekursora marksizmu¹⁵³, to jednak stał się inspiratorem dla twórców socjalistycznych utopii. Ponadto, jak wynika z powyższego wywodu, wiele z koncepcji Jana Jakuba pozwala zrozumieć niektóre założenia komunistycznego ustroju

¹⁴⁸ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2009, s. 279-280.

¹⁴⁹ K. Mannheim, *Ideologia...*, op. cit., s. 159.

¹⁵⁰ B. Baczko, *Rousseau...*, op. cit., s. 279.

¹⁵¹ F. Engels, *Rozwój...*, op. cit., s. 15-16.

¹⁵² B. Baczko, *Rousseau...*, op. cit., s. 278-280.

¹⁵³ Prekursorami marksizmu, którzy wywodzą się z filozofii natury są Morelly i Babeuf. Zob. J. Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit. S. 31.

społecznego, jak choćby relację pomiędzy jednostką a wspólnotą. Warto też spojrzeć na rewolucję komunistyczną przez pryzmat utopii aktywnej, heroicznej¹⁵⁴, bo u tego właśnie myśliciela następuje przemienienie bajkowych fantazji w program działania, który może być urzeczywistniony¹⁵⁵.

Odejście od utopii jako literackich wyobrażeń i traktowanie myśli utopijnej w kategoriach doktryny społecznej zawierającej program działań mających doprowadzić do zrealizowania idei sprawiedliwości, to znamieny rys widoczny szczególnie w utopiach socjalistycznych. Pierwsze komunistyczne programy społeczne zanurzone były jeszcze w filozofii Oświecenia i prawie natury, jako niepodważalnej prawdy o absolutnej równości wszystkich ludzi. Idea równości stała się podstawą społecznych poglądów, a zarazem i programów społeczno-politycznych Franciszka N. Babeufa, zaczytującego się w dziełach Rousseau i zafascynowanego myślą utopijną Morelly'ego. Równość u Babeufa, jako przyrodzona z natury właściwość każdego człowieka, przybierała totalitarną formułę, gdyż oznaczała bezwzględne ujednoczenie nie tylko praw, ale i potrzeb każdej jednostki. „Rzeczypospolita równych”, owo urojone społeczeństwo, miało być zbudowane na takich zasadach, by urzeczywistnić „[...] stan, w którym wszyscy mieliby dość, a nie za wiele i w którym każda jednostka z najmniejszym trudem mogłaby korzystać z najwygodniejszego życia”¹⁵⁶. Owe zasady sprowadzone zostały do kwestii wspólnej własności pozostającej pod komunistycznym zarządem, nadzorującym zarówno wytarzanie dóbr, jak i ich spożycie¹⁵⁷.

Echa tej idei wybrzmiały zarówno w myśli społeczno-politycznej marksizmu, jak i w antyutopiach literackich. Pod hedonistycznym hasłem dostatku kryła się ważniejsza zasada moralna równości społecznej, odgórnie określającej poziom potrzeb poszczególnych jednostek. Kuszące obietnice dostatku w komunistycznym raju oznaczały ścisłą reglamentację dóbr, czego doświadczyli obywatele państwa radzieckiego, w którym miejski krajobraz zdominowany był przez „ogonki po chleb”¹⁵⁸. Nie inny sens dobrobytu przedstawił w swojej antyutopii Teodor Jeske-Choiński, który ukazał głodowe porcje serwowane społeczeństwu w jadalniach oraz dobrobyt oznaczający konfiskatę wszelkich dóbr posiadanych przez członków nowej komunistycznej wspólnoty¹⁵⁹. Przytoczone przykłady to literackie eksperymenty odzierające z

¹⁵⁴ Klasyfikacja utopii według Szackiego. Uwaga: prawdopodobnie więcej o tej klasyfikacji będzie na zakończenie tego fragmentu, jako podsumowanie całego wywodu i uporządkowanie teoretyczne przedstawionych utopii.

¹⁵⁵ Wspominają o tym między innymi Justyna Miklaszewska, *Antyutopia...*, op. cit., s. 30; W. Parniewski, *Szkice...*, op. cit., s. 45-46; Wł. Tatarkiewicz, *O szczęściu...*, op. cit., s. 460.

¹⁵⁶ A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 108.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 111.

¹⁵⁸ A. Stonimski, *Moja podróż do Rosji*, Warszawa, Literackie Towarzystwo Wydawnicze, 1997, s. 10.

¹⁵⁹ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym zwycięstwie. Obraz przyszłości*, Warszawa-Lwów-Poznań, J. Fiszer, H. Altenberg, A. Cybulski, 1909.

iluzji i utopijną wizję Babeufa, który uważał, że posiadanie dóbr ponad poziom określony przez prawo natury jest kradzieżą społeczną, jest przestępstwem wobec innego człowieka. Ponadto, na co warto zwrócić uwagę w kontekście problematyki podejmowanej w pracy, pracowitość winna być nagradzana na równi z tzw. bumelanctwem. Ani talent, ani zaangażowanie w pracę nie mogą przyczyniać się do rozwoju społecznych nierówności¹⁶⁰. Równość ponad sprawiedliwość i szczęście - oto najważniejszy nakaz moralny, płynący z utopijnego projektu założyciela Sprzysiężenia Równych, o czym wspomina Tatarkiewicz w rozważaniach poświęconych idei szczęścia w utopiach¹⁶¹.

Dziedzictwo pierwszych idei komunistycznych rozwijane było przez trzech wielkich, jak ich określał Engels, przedstawicieli utopijnego nurtu socjalizmu. Mowa tutaj o Claude Henri Saint-Simonie, Robercie Owenie oraz Charlesie Fourierze. Myśliciele ci, przekonani o swoim posłannictwie na rzecz realizacji ustrojów szczęśliwych i sprawiedliwych, utopijne projekty przekuwali w działanie, zakładając komunistyczne osady. Z eksperymentu myślowego przechodzili do eksperymentu na żywym organizmie ludzkim, tak jak i uczynili to bolszewicy prawie sto lat po tych pierwszych nieudanych próbach, ludzką wolą stworzonego ustroju komunistycznego. Te radyklane eksperymenty kończyły się gorzką lekcją zarówno dla projektodawców, jak i dla urzeczonych „ziemskim rajem” mas.

Saint-Simon przekonany o swojej nieomyślności i posłannictwie, stworzył utopię o charakterze religijnym, nawiązując do chrześcijaństwa, jednak w odnowionej formie. Przyszłe społeczeństwo to europejski kołchoz, bo takie skojarzenia przywołuje wizja tego francuskiego myśliciela, uważającego, że wszyscy jako pracujący robotnicy powinny być członkami jednego zakładu. Zakład ów, zarządzany przez radę główną, to scentralizowana i zhierarchizowana forma ustroju społecznego, które winno podporządkować się jednemu prawu, ustanowionemu przez ową radę. Na kolektywny charakter utopii Saint-Simona wskazuje Katarzyna Duda, konstatująca tę wizję słowami, że „wszystkie grupy powinny pracować harmonijnie dla dobra ogółu”¹⁶².

W powyżej fantazji mowa była o wspólnocie jednego warsztatu, natomiast kolejny utopista socjalistyczny wspólnotę taką wiązał z ideą wspólnego domu – tzw. falansteru. Mowa tutaj o Fourierze, którego fantastyczny projekt szczęśliwego ustroju Witold Parniewski nazwał utopią Wspólnego Domu, ucieleśniającego ogólnoswiatową harmonię powszechną¹⁶³. Fourier

¹⁶⁰ A. Świętochowski, *Utopie...*, op. cit., s. 111.

¹⁶¹ Wł. Tatarkiewicz, *O szczęściu...*, op. cit., s. 461.

¹⁶² K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 17.

¹⁶³ W. Parniewski, *Komunistyczna i teokratyczna utopia Wspólnego Domu w literaturze rosyjskiej* (A. Bogdanow, Wł. Sołowiow), *Przegląd Rusycystyczny* 1993, z. 1-2, s. 61.

swoją wizję idealnie zorganizowanego ustroju rozwijał w połączeniu z własną koncepcją natury człowieka, zdeterminowanej przez przyrodzone popędy oraz pragnienia bogactwa, zdrowia i długiego życia. Pragnienia te znalazły odzwierciedlenie w fantastycznych rojeniach o ludziach przyszłości, którzy za sprawą szczęśliwego społeczeństwa będą dożywać w zdrowiu do 144 lat (marzenia o długowieczności kontynuować będą także literackie utopie pozostające na służbie komunistycznej propagandy). Z kolei pełnię człowieczeństwa widział w wyzwoleniu z cywilizacyjnych ograniczeń wszystkich ludzkich popędów, które uzupełniając się wzajemnie tworzą harmonijną całość. Siły natury ludzkiej, zdaniem Światłowskiego, „są głównymi motorami maszyny stowarzyszenia”¹⁶⁴.

Wspólnota w wizji Fouriera była precyzyjnie skonstruowanym mechanizmem na wzór Zamiatinowskiego Dekalogu Godzinowego, regulującego z zegarmistrzowską dokładnością harmonogram dobowy swoich obywateli. Harmonia pojmowana w matematyczny sposób, to stały element utopijnego wyobrażenia szczęśliwych ustrojów. Założyciel komunistycznych falang pojmował tę ideę dosłownie i totalnie, gdyż projektując te stowarzyszenia opracował szczegółowo plany architektoniczne wspólnych domów oraz określił godziny pracy i wypoczynku. Dopełnieniem ideału miało być stworzenie ludzi, którzy przez proces wychowania zostaną skrojeni na miarę obmyślonego raj¹⁶⁵.

Konkluzją wyłaniającą się z dotychczasowego przeglądu myśli utopijnej jest stwierdzenie, że w tych wizjonerskich projektach lepszych ustrojów ludzie nie mogli pozostać takimi jakimi są, lecz musieli być dostosowani do racjonalnego wzoru. Realizacja idei szczęścia wymagała działań z zakresu „inżynierii społecznej”, czyniąca z ustroju społecznego powszechny system edukacyjno-wychowawczy. Tak działali francuscy rewolucjoniści burzący to co stare, by na gruzach wykreować nowego człowieka i nowe społeczeństwo. Do takich działań w konsekwencji prowadziły i śmiałe kroki utopistów socjalistycznych. Zygmunt Bauman, światowej sławy myśliciel społeczny, który i przez pewien czas współtworzył polską myśl marksistowsko-leninowską, pisząc o utopijnym dążeniu do formowania ludzi stwierdzał, że:

„Wychowanie to tyle, co *techne* zastosowane wobec istot ludzkich. Aby sprawom ludzkim nadać kształt właściwy, trzeba przede wszystkim przeobrazić kształt człowieka wedle wzorca odpowiadającego wymogom rozumu, a zaistniałego w umyśle wychowawcy”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ A. Światłowski, *Utopie...*, op. cit., s. 134.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 135-139.

¹⁶⁶ Z. Bauman, *Socjalizm...*, op. cit., s. 23.

Fourier, kierując się swoją filozoficzną koncepcją człowieka dostosował do niej nie tylko projekt dobrego ustroju, eliminującego z życia zło, ale również ten wywiedziony z prawa natury obraz ludzkiej istoty był matrycą wedle, której urabiano psychicznie i fizycznie człowieka. Nie inaczej do tej kwestii podchodzono i w marksizmie, filozofii społecznej ściśle związanej z określoną antropologią. Marksowska filozofia człowieka wytyczyła ramy dla komunistycznej koncepcji Nowego Człowieka, o czym będzie mowa w poszczególnych częściach niniejszej pracy. Literackie dyskursy z tą ideologiczną utopią polityki będą próbą odpowiedzi na nurtujące wielu badaczy pytanie, czy faktycznie w tych projektach szczęśliwych krain chodziło o szczęście człowieka. Tatarkiewicz dowodził, że najlepsze ustroje wręcz kolidowały ze szczęściem ludzkości: „Pociągając bowiem ludzi do jedynego najlepszego typu życia, odbierały im ważny czynnik szczęścia: swobodę i różnorodność życia”¹⁶⁷. Od Platona utopiści byli przekonani, że odkryli istotę rzeczywistości społecznej i jako jedyni wtajemniczeni mają prawo wedle racjonalnie wywiedzionych formuł organizować ludzkie życie.

Kategoria praw społecznych przyczyniła się też do legitymizacji socjalizmu naukowego, zrywającego tym samym z utopijnymi mrzonkami, które realizację komunistycznych ustrojów łączyły z ludzką wolą. Marksowska filozofia dziejów, a szczególnie wywodzące się z niej ekonomiczne teorie, stały się przyczyną do postrzegania komunizmu jako konieczności dziejowej, a nie jako pewnej projektowanej możliwości głoszonej przez utopistów. Duda stwierdza, że „[...] podczas gdy socjaliści utopijni stwierdzali, że socjalizm przyjść «może», marksiści głosili, że – «musi»”¹⁶⁸. W założeniu Marksa celem naukowego poznania nie było określenie, jak ustrój komunistyczny będzie wyglądał, lecz wskazanie, na którym etapie rozwoju społecznego zostanie on urzeczywistniony. Najlepiej to przekonanie wyraził Engels: „Jeżeli na świecie nie zapanował dotychczas prawdziwy rozum i prawdziwa sprawiedliwość, to jedynie dlatego, że nie były należycie poznane. Brakło po prostu owej genialnej jednostki, która teraz zjawiała się i poznała prawdę [...]”¹⁶⁹.

Jednak to co porwało tysiące uciśnionych robotników, którzy wszczynali protesty, strajki czy decydowali się na rewolucję wyprzedzającą konieczne etapy rozwoju, to nie naukowe teorie, tylko kusząca wizja szczęśliwego ustroju. Rozwój myśli społeczno-politycznej i ekonomicznej Marksa wyrastał z jego krytyki rzeczywistości, z jego filozofii człowieka, łączącej jego naturę ze społeczeństwem. Według Leszka Kołakowskiego, jeśli pominąć

¹⁶⁷ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu...*, op. cit., s. 471.

¹⁶⁸ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 18.

¹⁶⁹ F. Engels, *Rozwój socjalizmu...*, op. cit., s. 18.

różnorodność ontologiczną wszystkich utopii, to łączy je jedno zaplecze filozoficzne, którym jest pojęcie natury ludzkiej, przechodzące od formy opisowej do normatywnego nakazu, przybierającego postać despotyzmu komunistycznego¹⁷⁰. I chociaż filozof ten uważa za błędne utożsamianie Marksa z utopistami socjalistycznymi, to jednak zgadza się, że pojmowanie socjalizmu w kategoriach historycznego determinizmu łączył on z pewnym wartościowaniem tego ustroju¹⁷¹, umożliwiające przywrócenie człowiekowi człowieczeństwa.

Można się zatem zgodzić, że ideologia marksistowska zawierała w sobie wątki myślenia utopijnego, jak choćby wizję „królestwa wolności”, o której pisał Andrzej Walicki, ukazując komunistyczną utopię przez pryzmat kategorii wolności od Marksa aż do Stalina, zaznaczając, że doktryna tego ostatniego dotycząca komunistycznej władzy była totalną negacją wszelkiej wolności. Walicki, omawiając poszczególne nurty rozwijające się w obrębie myśli marksistowskiej, starał się dowieść, że idee żyją własnym życiem i mogą w konsekwencji przyczynić się do niezamierzonych konsekwencji¹⁷². Twierdził też, że utopizmu ideologii marksistowskiej nie należy utożsamiać tylko z filozofią wolności, gdyż przejawiał się on na wielu innych płaszczyznach tworzących spójną całość:

„Traktowanie «praw rozwoju dziejowego» jako «obiektywnej» gwarancji zwycięstwa komunizmu wyposażyło partię marksistowską w legitymizację o wiele mocniejszą niż wola elektoratu; dawało jej nie zrównane poczucie własnej racji, mesjanistyczny cel i niezłomną wolę sprawowania władzy. Marksistowska utopia była źródłem potężnej, *quasi*-religijnej wiary, marksistowska teoria konieczności dziejowej legitymizowała przemoc [...]. Interpretacja marksizmu jako wszechogarniającego «naukowego» światopoglądu dodawała do tego wymiar ideokratyczny, kładąc podwaliny «państwa światopoglądowego». Był to rozwój logiczny i konsekwentny: jeśli bowiem wyzwolenie zależy od opanowania «prawdziwej wiedzy», to rozpowszechnienie tej wiedzy przez uniwersalną indoktrynację jest koniecznym warunkiem triumfu wolności”¹⁷³.

Z tego cytatu wyłania się obraz ideologii marksistowskiej, która w konsekwencji też łączyła historyczną możliwość nastania komunizmu z wychowaniem do niego ludzi.

Na ideę nowych ludzi komunistycznej utopii największy wpływ wywarł Mikołaj Czernyszewski, w którego powieści *Co robić*¹⁷⁴ zaczytywał się Lenin. Antropologiczna myśl Czernyszewskiego wyrosła z zainteresowania poglądami francuskich socjalistów utopijnych oraz filozofii Ludwika Feuerbacha, który inspirował również Marksa. Feuerbachowska naturalistyczna ontologia przejawiała się w odrzuceniu zarówno duchowego kontekstu

¹⁷⁰ L. Kołakowski, *Główne...*, op. cit., s. 216-218.

¹⁷¹ Ibidem, s. 220.

¹⁷² A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 472-481.

¹⁷³ Ibidem, s. 480-481.

¹⁷⁴ M. Czernyszewski, *Co robić. Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951.

człowieczeństwa, jak i jego kulturowego uwarunkowania¹⁷⁵. Według Czernyszewskiego ta zasada antropologiczna determinowała integralność istoty ludzkiej, która nie powinna być ujmowana dualistycznie przez rozgraniczenie tego co duchowe i tego co fizyczne. Twierdził, że „[...] na człowieka trzeba patrzeć jak na istotę jedną, mającą tylko jedną naturę [...]”¹⁷⁶, która była na wskroś materialistyczna. Jedność materii i świadomości przejawia się we właściwościach fizycznych człowieczeństwa i ta fizyczna właściwość pozwala urzeczywistnić ideę pełnego człowieka, która to winna być jedynym absolutem¹⁷⁷. Jak zauważa Andrzej Walicki, z tych antropologicznych założeń wywiódł Czernyszewski zasadę etyczną, którą nazwał „rozumnym egoizmem”. Owa zasada opierała się na utylitaryzmie, racjonalizmie i egalitaryzmie oraz pojmowaniu dobra jako kategorii odnoszącej się do pożytku wspólnego¹⁷⁸.

Dobro wspólne było immamentną cechą nowych ludzi zobrazowanych w powieści *Co robić*. Bohaterowie, którzy stali się ikonami pokolenia rosyjskich rewolucjonistów z drugiej połowy XIX wieku, to postaci postrzegające swoje szczęście przez pryzmat szczęścia całego społeczeństwa. W tym przeświadczeniu zawarł Czernyszewski swój pogląd na moralną naturę człowieka, który jest istotą dobrą, zmuszaną do czynienia zła przez zewnętrzne, materialne uwarunkowania¹⁷⁹. Ten pogląd wpisuje się w tradycję myśli utopijnej, utożsamiającej istnienie zła na świecie nie z naturą ludzką, lecz z zewnętrznymi czynnikami społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi. Takie samo stanowisko przyświecać będzie wielu marksistowsko-leninowskim myślicielom związanym z periodykiem „Nowe Drogi”.

Czernyszewski swą utopijną wizję szczęśliwego i harmonijnego społeczeństwa oparł właśnie na przekonaniu, że człowiek jest z natury dobry i dąży do wszechstronnego rozwoju, przyczyniając się tym samym do szczęścia innych. Utopizm tego rosyjskiego myśliciela wiązał się również z zanegowaniem Boga i metafizycznego aspektu ludzkiego bytu, co przełożyło się na postrzeganie możliwości kształtowania przez człowieka własnego życia i otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Realizacja utopii była kwestią wiary w potęgę rozumu, wiedzy, nauki oraz wspólnej pracy na rzecz wspólnego dobra, ponadto tylko człowiek może przeobrazić świat, bo siły pozostające poza nim nie mogą mu pomóc¹⁸⁰.

¹⁷⁵ L. Kołakowski, *Główne...*, t.1, op. cit., s. 114.

¹⁷⁶ M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, Warszawa 1956, s. 133. Cyt. za A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1973, s. 288.

¹⁷⁷ A. Walicki, *Rosyjska...*, op. cit., s. 288-289.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 289.

¹⁷⁹ M. Zwiercan, „Nowi ludzie” Mikołaja Czernyszewskiego jako przejaw negacji chrześcijańskiej koncepcji człowieka, [w:] *W poszukiwaniu prawy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. 1, red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 243-244.

¹⁸⁰ W. Parniewski, *Szkice z dziejów...*, op. cit., s. 88-89.

Sama też kategoria możliwości stanowi ważny składnik utopii, o czym z kolei pisał Bauman, uważający, że socjalizm inspirującą moc czerpie „ze swojego utopijnego statusu”¹⁸¹. Teza ta koresponduje ze wspomnianą definicją utopii Mannheima, uważającego, że utopijna świadomość zmierza do częściowego rozsądzenia lub całkowitego zburzenia *status quo*¹⁸².

Utopia ma zatem wiele twarzy i wiele definicji. Jest mrzonką, która jednak może stać się rzeczywistością. Wiele z powyżej przedstawionych ustrojów szczęśliwych to ideały, często rozbudowane aż do całościowej doktryny. Ideały te ów stawały się utopijne, gdy konstruowano je za pomocą spekulacji. Utopie jako ideały rodzą się też ze sprzeciwu wobec aktualnych form stosunków społecznych, wobec zła generowanego przez te stosunki. Racjonalnie obmyślane krainy przedstawiane są jako swoistego rodzaju alternatywa, za jaką uznaje się też i współcześnie kulturę socjalistyczną. I w końcu utopia jest też eksperymentem myślowym, który często w literackiej szacie stara się udzielić odpowiedzi na pytanie, jak wyglądałoby społeczeństwo zbudowane według określonych reguł? Utopie i antyutopie to takie myślowe eksperymenty, które konsekwentnie i logicznie prowadzą do ukazania obrazu hipotetycznego społeczeństwa przyszłości¹⁸³. Niech puentą tych wniosków będą słowa Emila Ciorana:

„Marzenia o utopii w większości zostały spełnione, lecz w duchu zupełnie innym niż ten, w którym zostały poczęte; to, co dla niej było doskonałością, dla nas jest wadą, jej chimery są naszymi nieszczęściami. Wyobrażony przez nią w lirycznym uniesieniu typ społeczeństwa wydaje się nam nie do użytku”¹⁸⁴.

Uzupełnia je stwierdzenie Stanisława Lema:

„Utopia społeczna – tak samo jak antyutopia – to produkt realnych wprowadzanie potrzeb („antypotrzeb” – gdy dystopię stanowi), lecz artykułowanych w uproszczeniu nie troszczącym się o prawdziwą urzeczywistnialność. Elementy mitycznej myśli tak się nadają do budowania lepszych światów, jak wosk i pióra nadają się do latania. I jak nigdy Dedal z Ikarem nie wzbili się w powietrze, tak nigdy nie było Złotego Wieku ani Raju na ziemi, ani Wysp Szczęśliwych lub innych Doskonałości, co się fatalnie zepsuły i rozpadły”¹⁸⁵.

¹⁸¹ Z. Bauman, *Socjalizm...*, op. cit., s. 39.

¹⁸² K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 159.

¹⁸³ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 16-37.

¹⁸⁴ E. Cioran, *Historia...*, op. cit., s. 119.

¹⁸⁵ St. Lem, *Fantastyka...*, op. cit., T. 2, s. 425-426.

1.2. Ujęcie teoretycznoliterackie

Pojęcie utopii zostało ukute na stronach dzieła literackiego i odnosiło się zarówno do pewnej idei szczęśliwego społeczeństwa, jak i do samego gatunku literackiego, który za pośrednictwem fabuły prezentował wizję sprawiedliwego świata. Jednak, co niewątpliwie zaskakuje, w badaniach literaturoznawczych podkreśla się, że wyznacznikiem gatunku utopii jest nie tyle jego morfologia, ile problematyka myśli, czyli tematyka utworu, który traktuje o idealnych społeczeństwach. Według Szackiego tym „co konstytuuje utopię, jest nie tyle określona forma literacka, ile sposób myślenia, który w tej formie manifestuje się wprawdzie najlepiej, ale bynajmniej w niej się nie wyczerpuje”¹⁸⁶. Jakkolwiek podaje się, że najistotniejszą cechą utopii jest zobrazowanie określonej teorii bytu społecznego za pośrednictwem określonych konwencji tego gatunku, to jednak utopia jest badana najczęściej głównie pod kątem jej politycznego wymiaru czy ideologicznego uwarunkowania. Andrzej Juszczyk podkreśla, że „traktowanie utopii jako terminu z zakresu ideologii i historii myśli polityczno-społecznej, a nie jako formy tekstu literackiego jest na tyle rozpowszechnione, że pojawia się nawet w pracach *stricte* filologicznych”¹⁸⁷. Podobne tezy pojawiają się również w leksykonach poświęconych gatunkom literackim, w których z reguły podkreśla się, że „w badaniach nad utopią brany jest pod uwagę głównie aspekt intelektualny”¹⁸⁸.

Według Marii Cichońskiej konwencja utopii opiera się na stałych ramach konstrukcyjnych, które wyodrębnił brytyjski uczony Chad Walsh. Wśród nich jest założenie, że człowiek jest z natury dobry, a zło jest zewnętrzne wobec niego, a także przeświadczenie, że człowieka można zmienić. W utopijnych wizjach dominowało przekonanie, że nie zachodzi sprzeczność pomiędzy życiem jednostki, a życiem społeczeństwa. Realizacja tego wyśnionego raju jest w rękach człowieka, który z własnej woli może zmienić ład na świecie dążąc do tego, co konieczne, czyli do zapewnienia człowiekowi szczęścia w życiu doczesnym. Przyjmuje się również, że utopijne programy ustrojowe nie zagrażają wolności jednostki, ponieważ tylko w tych idealnie zorganizowanych społeczeństwach wolność może być najpełniej realizowana¹⁸⁹. Na podobne składniki kompozycyjne wskazywał też Andrzej Drózd, który utożsamiał je z

¹⁸⁶ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 15.

¹⁸⁷ A. Juszczyk, *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014, s. 17.

¹⁸⁸ *Utopia literacka*, [w:] A. Niewiadomski, A. Smuszkiewicz, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 1990, s. 355.

¹⁸⁹ M. Cichońska, *Język wobec utopii*, [w:] *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, t. 1, *Ze świadomości utopijnej w refleksji językowej*, pod red. E. Tokarza, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997, s.111. Dzieło brytyjskiego uczonego, do którego odwołała się Cichońska: Ch. Walsh, *From Utopia to Nightmare*, London 1962.

„ideami konstytutywnymi utopii”. Wyodrębnił on cztery takie idee: pierwsza z nich to sztuczne wyodrębnienie krainy ze środowiska naturalnego, druga cecha to ustanowienie doskonałego ustroju przez przymuszenie społeczeństwa, trzecia - dotyczy zabezpieczenia przed wrogami zewnętrznymi przez kształtowanie postaw ksenofobicznych i militarystycznych, ostatnia czwarta idea odnosi się do zabezpieczenia przed wrogami wewnętrznymi poprzez system wychowawczo-penitencjarny (donosicielstwo, cenzura, odpowiedzialność karna)¹⁹⁰. W obu tych analizach cechy utopii odwołują się do założeń filozoficznych charakterystycznych nie tyle dla gatunku, ile dla wszelkiego myślenia utopijnego.

Cichońska podkreśla, że utopia nie wykształciła specyficznego dla siebie stylu, dlatego też obrazy utopijne można z „łatwością wkomponować w rozmaite odmiany stylów funkcjonalnych języka literackiego, a także w język dialektu”¹⁹¹. Można tutaj posunąć się do pewnej analogii z pojmowaniem mitu przez Claude’a Lévi-Straussa, który dowodził, że mit jest uniwersalną formą języka, stojącą ponad kulturowymi kodami przekładalności, ponad sposobem narracji czy składni, bo mityczność tkwi w opowiedanej historii¹⁹². Jak widać, płaszczyzna tematyczna w micie odgrywa tak samo ważną rolę, jak w przypadku utopii.

Wydawałoby się, że powyższe definicje są wyczerpujące i należy przyjąć, że specyfiką utopii jako gatunku literackiego jest jej sfera treściowa. Jednak pomimo tych wszystkich ograniczeń wynikających z ram definicji literaturoznawca nie może pominąć pytań o gatunkowe wyznaczniki, zwłaszcza, że można wskazać na kilka składowych elementów struktury utopii literackiej, której wnikliwej analizy dokonał wspomniany już Juszczak. Wyszukał on wprawdzie tezę, że *Utopia* Morusa i dzieła jego wielu naśladowców nie są dziełami epickimi, a jeżeli są to tylko w niewielkim zakresie¹⁹³, jednak praca Juszczaka *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych* jest wyjściem poza myślowy (tematyczny) kontekst ujmowania dzieł utopijnych. Autor wyodrębnia kilka fundamentalnych cech

¹⁹⁰ A. Drózd, *Mity i utopie pedagogiczne*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2000, s. 62-66.

¹⁹¹ M. Cichońska, *Język...*, op. cit., s.112.

¹⁹² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa, PIW, 1970, s. 289-290. Analogie pomiędzy utopią a mitem są bardzo często podejmowane przez badaczy. Wspomnieć można choćby niejednokrotnie tutaj przywoływaną pracę Baczkę o wyobrażeniach społecznych, w której autor nie tylko omawia stosunek łączący utopię z mitem, ale też podkreśla, że utopia wyszła ze sfery literackiej i obecna jest w innych dyskursach. Szczególnie utopijne idee-obrazy z łatwością mogą być wyrażone w języku polityki czy filozofii. B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne...*, op. cit., s. 117-118. Kolejną pracą wartą odnotowania jest praca Macieja Czeremskiego i Jakuba Sadowskiego poświęcona funkcjonowaniu mitu i utopii w sferze kultury. O ile oba fenomeny generalnie pełnią odmienne funkcje (mit np. pełni funkcję wyjaśniającą, kosmologiczną czy metafizyczną, a utopia chce oddziaływać na rzeczywistość, chcą ją przekształcać, są rewolucyjne wobec *status quo*), to jednak są one wpisane w kod kulturowy i należy je badać jako zjawiska kultury. M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit...*, op. cit., 2012.

¹⁹³ A. Juszczak, *Stary...*, op. cit., s. 23.

gatunkowych utopii i antyutopii na podstawie analizy wybranych utworów, które można uznać za wzorcowe dla tego typu tekstów literackich. Warto pokrótce omówić te cechy, ponieważ są one kluczowe w procesie analizy i interpretacji dzieł zaliczanych do omawianego gatunku. Badacze podkreślają, że fenomenem utopii jest powtarzalność elementów konstrukcyjnych fabuły i że badania tych utworów dowodzą występowania wspólnego schematu konstrukcyjnego. Ponadto podkreśla się, że owe stałe motywy gatunkowe świadczą o symbolicznym charakterze elementów świata przedstawionego¹⁹⁴.

Literackość utopii bez wątpienia przejawia się zatem w samej strukturze prezentacji, która charakteryzuje się realistyczną techniką narracji mającą na celu uprawdopodobnienie wizji wyidealizowanego świata. Owemu celowi służy głównie stylizowanie utworów utopijnych na dokument, jak np. pamiętnik czy relację z podróży. Zasluguje na podkreślenie spojrzenie Mateusza Zimnocha na faktograficzną narrację występującą w utworach dystopijnych. Badacz ten zwraca uwagę na relację faktu i fikcji, na strategię wyrazu artystycznego, polegającą na fingowaniu faktualności. Rola faktów w fikcyjnych światach ma charakter konceptualny. Wszystkie obecne w narracji dzienniki, wycinki prasowe, stenogramy z rozmów najczęściej pełnią funkcję uwierzytelniającą, którą badacz porównuje do zjawiska określanego przez Rolanda Barthesa mianem efektu rzeczywistości¹⁹⁵.

Charakterystycznym elementem fabuły utopii jest nie tyle związek poszczególnych zdarzeń, ile relacja zachodząca pomiędzy dialogiem a monologiem. W przypadku pierwszych utworów z tego gatunku mamy do czynienia z formułą prezentacji, która wzorowała się na konwencji dialogów z traktatów filozoficznych epoki starożytnej (dialogi platońskie). Andrzej Zgorzelski uważa, że literackość utopii przejawia się właśnie w tym nawiązaniu do tradycji dialogu platońskiego¹⁹⁶. Jednak pomiędzy tymi dwoma typami dialogicznych konwencji prezentacji tematu zachodził fundamentalna różnica. W przypadku rozważań filozoficznych dialog był drogą wiodącą ku poznaniu prawdy, zaś w przypadku utopii literackiej dialog stawał się konwencją fabularną pełniącą formę zagajenia lub, inaczej mówiąc, był wprowadzeniem do właściwej opowieści o cudownym kraju, przy czym opowieść tę prezentowano w formie monologu, opowieści - relacji podróżnika (*Utopia Morusa*) lub odpowiedzi udzielanej przez mieszkańca utopijnej krainy (*Miasto Słońca* Tomasza Campanelli; *Nowa Atlantyda* Francisa

¹⁹⁴ A. Drózd, *Książka w świecie utopii*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2006, s. 131-132.

¹⁹⁵ M. Zimnoch, *Narracje faktograficzne w światach dystopijnych*, „Estetyka i krytyka” 2014, nr 4, s. 74-79. Tekst Rolanda Barthesa, w którym mowa o efekcie rzeczywistości opublikowany został w „Tekstach Drugich” 2012, nr 4, s. 119-125.

¹⁹⁶ A. Zgorzelski, *Fantastyka. Utopia. Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunku*, Warszawa, PWN, 1980, s. 44.

Bacona)¹⁹⁷. Taką formą fabularności, w której nie mamy do czynienia z prezentacją jakichkolwiek zdarzeń, określa się mianem synchronicznego ujęcia rzeczywistości, stanowiącego ważną cechę wyróżniającą utopię spośród innych gatunków literackich¹⁹⁸.

Utopia literacka to też specyficzna forma łączenia tego, co realne z tym co fantastyczne; to dzieło, w którym dialog nie jest jedynie wewnętrzną konwencją prezentacji, ale wydostaje się poza świat fikcyjnej fabuły i wchodzi w dialog z rzeczywistością, która jest punktem odniesienia dla racjonalnie konstruowanego projektu, wyrastającego ze sprzeciwu wobec istniejącego porządku społecznego. Badacze wskazują, że szczególnie dzieło Morusa było ironiczne i dialogiczne, przez co nabierało charakteru dwuznaczności w percepcji jego przesłania. Owa formuła w późniejszych utworach tego gatunku przybrała wyraźnie charakter jednoznaczności, którą można połączyć z wiarą w możliwość urzeczywistnienia fikcyjnych mrzonek. Można stwierdzić, że utopie literackie stawała się z biegiem czasu programami społeczno-politycznymi. W takiej postaci Szacki nazywał je utopiami heroicznymi i podkreślał ich ukierunkowanie na świat i jego przeobrażenie stosownie do ludzkich potrzeb¹⁹⁹.

Z kolei i sama fikcyjność świata przedstawionego uznawana jest za formę ucieczki od rzeczywistości. Utopia staje się swoistym azylem, w którym człowiek odcinając się od frustracji realnego życia odnajduje spokój. Taka utopia jako przeciwieństwo tej heroicznej skupia się na wewnętrznych potrzebach człowieka i zaliczana jest do utopii eskapistycznych²⁰⁰. Gdy mówimy o eskapistycznej utopii literackiej, to warto zwrócić też uwagę na charakterystyczne cechy jej przestrzeni, która postrzegana jest jako doskonała oraz idealnie niezniszczalna, podobnie jak sam projekt zawartego w takiej utopii społeczeństwa. Juszczyk przypomina w tym przypadku o przestrzennym lub czasowym oddzieleniu idealnego świata fikcji od tego co rzeczywiste²⁰¹. Przestrzeń utopii nie posiada desygnatu ontologicznego i wskazuje na to już sam neologizm Morusa, że utopia to miejsce nieistniejące.

Dla wielu badaczy to konstrukcja świata przedstawionego jest jednym z głównych wyznaczników gatunku literackiego utopii. A choć w kolejnych epokach rozmaicie umiejscawiano świat idealny, przechodząc od utopii miejsca do utopii czasu²⁰², to jednak symboliczna separacja od rzeczywistości pozostaje cechą właściwą dla utopii i antyutopii. Warto dodać, że kategoria przestrzeni w antyutopiach przybiera formę symbolu totalnego

¹⁹⁷ A. Juszczyk, *Stary wspaniały...*, op. cit., s. 23-24.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 24-25.

¹⁹⁹ Szacki J., *Spotkania z ...*, op. cit., s. 55-56.

²⁰⁰ Ibidem, s. 55.

²⁰¹ A. Juszczyk, *Stary wspaniały...*, op. cit., s. 26.

²⁰² A. Juszczyk, *Stary wspaniały...*, op. cit., s. 26; Szacki J., *Spotkania z ...*, op. cit., s. 65-110.

zniewolenia, ponieważ wspomniane odseparowanie przenosi się z relacji fikcja – rzeczywistość ku ograniczeniu wolności człowieka, odseparowaniu go od wielowymiarowości świata i życia. Duda ową symbolikę ukazuje na podstawie opowieści *Fatalne jaja* i *Psie serce* Bułhakowa, w których totalny świat pokazany jest jako przejaw ograniczania przestrzeni życiowej ludzi, których pozbawia się nie tylko bezpieczeństwa, ale też intymności²⁰³. W przypadku antyutopii motyw odseparowania, zamknięcia to nie tylko cecha morfologiczna gatunku, ale dzięki wpisanej w nią symbolice jest to forma uniwersalnego przesłania przestrzegającego przed ułudą utopijnych wizji.

Symboliczny wymiar ma również kolejna cecha utopii – doskonałość przedstawianego świata, która czasem ujmowana jest w kategoriach matematycznych²⁰⁴. Matematycznie zorganizowane życie ludzi sprawia, że człowiek staje się bezwolną istotą, (np. *My Jewgienija Zamiatina*). Szacki dostrzega gatunkowy fenomen utopii literackiej w doskonałości, do której zmierzano podczas budowania szczęśliwego społeczeństwa. W przedmowie do *Miasta Słońca* pisze następująco:

„(...) *Miasto Słońca* jest jednym z najdoskonalszych okazów utopii jako gatunku literackiego, albowiem zostały w nim zastosowane wszystkie typowe dla niego chwyt dydaktyczne: jest to drobiazgowy opis społeczności idealnej, przedstawiony czytelnikom jako sprawozdanie z rzekomej podróży do nieznanego im świata, który poradził sobie z wszelkim złem. (...) doskonałość *Miasta Słońca* polega również na tym, że ów opis został sporządzony z niezwykłą, wręcz przerażającą, konsekwencją²⁰⁵.

Doskonałość utopijna łączona jest najczęściej z tym, co terażniejsze, z zawieszeniem w czasie, które utożsamiane jest z niezmiennością i trwałością. „Utopie – jak pisze Andrzej Drózdź – osadzone są głównie w dziejowym beczasie doskonałej terażniejszości zawieszony w kokonie mitów, aby nic istotnego nie mogło się już wydarzyć”²⁰⁶. Trwałość i niezmiennosc rzeczy przejawiała się troszeczkę inaczej w utopiach czasu (przyszłości), które na miarę idei postępu łączyły ponadczasową doskonałość ze zmiennością technologiczną. Trwałość i niezmiennosc pozostawała aktualna na płaszczyźnie zasad ustroju społecznego.

Czas i przestrzeń uważane są za najważniejsze cechy świata przedstawionego utopii. Jak wspomniano, ich cechy podyktowane były koniecznością podkreślenia nierealności opisywanego świata, oddzielenia tego, co nierealne od tego, co istnieje tu i teraz. Jednak czas i przestrzeń w badaniu literaturoznawczym utworów utopijnych odnosi się do głębszych

²⁰³ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 188.

²⁰⁴ A. Juszczyk, *Stary...*, op. cit., s. 26.

²⁰⁵ J. Szacki, *Wstęp do Miasta...*, op. cit., s. 10.

²⁰⁶ A. Drózdź, *Książka...*, op. cit., s. 135.

struktur dzieła. Analiza i interpretacja tych dwóch elementów prowadzi do komplementarnego spojrzenia na utopie ponieważ kompozycyjne zabiegi łączą się ściśle z filozoficznym czy też i ideologicznym przesłaniem utworu literackiego. Juszczuk w swoich badaniach wychodzi poza ramę przyjętego powszechnie poglądu na rolę czasu i przestrzeni w kompozycji narracyjnej utworów utopijnych. W jego pracy na pierwszy plan wysuwa się interpretacyjne podejście do poszczególnych elementów kompozycyjnych oraz próba pokazania, jak utopijność przejawia się w literackich związkach utopii z antykiem i chrześcijaństwem, z tym co mityczne i religijne. Wnikliwie te aspekty analizuje Lem w dziele *Fantastyka i futurologia*, gdzie mówi o wielowymiarowości przestrzeni konfiguracyjnej utopijnych projektów, zakorzenionych w mitach, religiach, w sferze sacrum. Dzieło Tomasza Morusa i jemu podobnych to forma kreacji świeckiej myśli, zastępującej kreację typu sakralnego. Tym wnioskiem Lem stara się odciąć eutopie i dystopie fantastyczne od sfery metafizycznej oraz mitycznej i w interpretacji utworów pomija wymowę toposów zakorzenionych w sakralnym dziedzictwie²⁰⁷. Trudno jednak spojrzeć na poszczególne elementy kompozycyjne świata przedstawionego utopii bez uwzględnienia metaforycznych znaczeń wykorzystanych chwytów literackich. Bez wątpienia współczesne utopie bazują na tym, co racjonalne, próbują kreować fikcyjne światy z wykorzystaniem naukowych badań, niemniej kody szczęśliwych światów wydają się być wyrażalne w symboliczny sposób, bo tak konstruowane są utopijne religie i rytuały, utopijne języki i nazwy własne oraz utopijny czas czy przestrzeń. Te elementy konstrukcyjne świata przedstawionego mają charakter metaforyczny, dlatego ważne jest, by odszukać ich genezę oraz ukazać ich funkcję w kreacji tego fikcyjnego świata. Warto zwrócić uwagę na celowość zastosowanych w tym przypadku chwytów literackich oraz na ich trwałość, bo zarówno mityzacja jak i naśladowanie religii uznawane są za jedno z wyróżników gatunkowych utopii literackich²⁰⁸.

Prezentacja przestrzeni w utopiach wiąże się z podkreśleniem planowego działania zmierzającego do nadania kształtom wymiaru idealnego i harmonijnego, co najczęściej przywołuje na myśl oświeceniowy racjonalizm, a także ingerencję człowieka w naturę

²⁰⁷ St. Lem, *Fantastyka...* op. cit., T. 2, s. 353-363.

²⁰⁸ W pracy Juszczuka zarówno, mityzacja, jak i religia odgrywają ważną rolę w kreowaniu świata przedstawionego utopii. Choć badacz tym kategoriom poświęcił osobne rozdziały w swojej książce, to jednak nawiązania do tego, co mityczne lub religijne pojawiają się w omówieniu pozostałych właściwości charakterystycznych dla tego gatunku, a czas, przestrzeń czy język swoją symbolikę kształtują przez odwołania do mitów czy symboli religijnych. Niemniej należy pamiętać, że mit i religia stanowią integralną część świata utopii (A. Juszczuk, *Stary...*, op. cit.). Dróżdź powołując się na klasyfikację Raimonda Troussona, przyjmuje naśladowanie religii za jeden z gatunkowych wyróżników utopii literackich. Z kolei przywołując Jeana Serviera pisze, że „myślenie utopijne od ponad pięciuset lat osadzone jest na planie religijnym, mimo, że odcina się od metafizyki i teologii, przeciwstawiając im świeckie cele i ideały moralności, nauki oraz polityki”. (A. Dróżdź, *Książka...*, op. cit., s. 137).

(osiemnastowieczne ogrody jako wyraz podporządkowania przyrody ludzkim prawom, ludzkiej skłonności do geometryzacji estetyki). Jednak wybór kształtu idealnej wyspy, przedstawienie urbanizacyjnego rozplanowania miasta czy państwa wpisują się w ideę myślenia utopijnego, są one integralne z założeniami społeczno-politycznymi. Jak wspomina Juszczyk, często kształt wyspy Utopia utożsamiany jest z łonem przez co staje się symbolem pra-Matki²⁰⁹. Taka interpretacja odpowiada oczywiście myśleniu utopijnemu, zwłaszcza w epoce Morusa, w której za sprawą odkryć geograficznych obraz Arkadii łączono z powrotem do natury, z życiem pierwotnym. Niemniej polski badacz skłonny jest bardziej kształt wyspy utożsamiać z księżycem, co wydaje się być bardziej zgodne z propozycją samego Morusa. W tym przypadku symboliczne odczytanie przestrzeni odsyła do „konceptji astrologicznych wyjaśniających znaczenie planet”²¹⁰, łączących astrologię z biologiczną sferą wszelkich istot żywych, co już odnosi się bardziej do czasu, do rytualizacji rytmu życia człowieka.

Pozostając nadal w kręgu rozważań o przestrzeni, warto poświęcić kilka słów urbanizacyjnym projektom utopijnych miast i państw. Podporządkowane są one wymogom geometrycznym i liczbowym. Budynki, ulice, plany miast stanowią odwzorowanie kwadratu czy koła, mamy harmonijne rozplanowanie ulic oraz usytuowanie budynków poprzez wkomponowanie ich w przestrzeń na planie określonej figury geometrycznej czy też za pomocą matematycznego wyliczenia. Figura koła oraz określone liczby odgrywały ważną rolę w symbolicznym przesłaniu dzieła Tomasza Campanelli *Miasto Słońca*²¹¹.

Geometryzacja świata, jak podaje Drózdź, ma wymiar mityczny, odnosi się do psychicznych potrzeb człowieka w zakresie symetrii, logiki oraz ładu. Trafnie tę tezę obrazują następujące słowa:

„Takich potrzeb dowodzą nie tylko założenia urbanistyczne i regularne kształty odpisywanych budowli, ale również styl życia i postępowanie obywateli państw utopijnych konsekwentnie podporządkowane logice przyjętego systemu wartości. Niepisana zasada geometryzacji powoduje, że życie obywateli państw utopijnych jest pozbawione tajemnic i przeźrocyste jak w kryształach”²¹².

Wnikliwe podejście do utopijnych wyobrażeń przestrzeni idealnej krainy odsłania nie tylko wyobrażenia estetyczne reformatorów, czy łączy ich myślenie z trendami danej epoki (np. idea prawa natury, teoria heliocentryczna, racjonalizm), ale przede wszystkim dowodzi, że

²⁰⁹ A. Juszczyk, *Stary wspinały...*, op. cit., s. 60.

²¹⁰ Ibidem, s. 61.

²¹¹ Ibidem, s.63-67.

²¹² A. Drózdź, *Książka...*, op. cit., s. 134.

przestrzeń ma ścisły związek z ideałem społecznym²¹³. Harmonijna urbanizacja wprost utożsamiana jest z harmonijnym stylem życia.

Wiązało się to również z kategoriami astronomicznymi, które odgrywały niemałą rolę w obrazowaniu zrytualizowanego życia mieszkańców utopijnych krain, jak i w pojmowaniu czasu. W pierwszych utopiach autorstwa Morusa i Campanelli Księżyc i Słońce wyznaczają rytm ludzkiemu życiu. Motyw precyzyjnie rozpisanego dnia obywateli szczególnie wydzwięk przybierze w antyutopiach (np. Dekalog Godzinowy w utworze Zamiatina). Czas, jak zauważa Juszczyk, nie posiada charakteru historycznego, ponieważ opisywany świat jest niezmienny, bo to, co raz ustanowiono będzie trwało w niezminionej formie wiecznie²¹⁴. Ponadto jak wskazuje badacz, ta ahistoryczność czasu ma też wymiar mitycznego czasu (świętego i niezmiennego), co uprawomocnia utożsamianie utopii z mitem:

„Wydarzenia, o których mowa w utopiach, mają charakter wieczny, dzieją się *in illo tempore*, u zarania świata i zarazem «teraz». [...] w utopiach nie istnieje pamięć historyczna, brak tam zmienności losów i przypadkowości zdarzeń. Owszem, podaje się na przykład, że wyspa powstała 1700 lat temu, ale pomiędzy tą odległą datą a dniem teraźniejszym nie ma nic, nie istnieją żadne inne zdarzenia, brak jakiegokolwiek chronologicznej ciągłości”²¹⁵.

Idąc dalej tropem wyznaczonym przez przywołanego badacza warto podkreślić dodatkowo, że mityczność czasu w świecie przedstawionym utopii objawia się szczególnie przez operowanie mitem założycielskim przy opisywaniu dziejów powstania państwa, miasta, wyspy²¹⁶. Mityzacja odgrywa też szczególną rolę w oddzieleniu dwóch porządków rzeczywistości, tej realnej i tej utopijnej. Wprowadzenie czytelnika w opowieść narratora o szczęśliwych krainach łączy się z określoną formą przejścia. Mit przejścia, inicjacji, jest formą rytuału, którą podróżnik przechodzi, by uzyskać prawo zaznajomienia się z odwiedzanymi cudownymi krajami²¹⁷.

²¹³ Ciekawą filozoficzno-historyczną, analizę związku pomiędzy poglądami estetycznymi a ideałem społecznym z utopii przedstawił Leonid N. Stołowicz. Warto zwrócić uwagę na omówienie kategorii piękna w myśli utopijnego socjalizmu, marksizmu i komunizmu, w których piękne jest to co kształtuje idealne, szczęśliwe społeczeństwo. Oczywiście socjalizm i jego pojmowanie piękna łączy się z antropocentryzmem, materializmem czy też obiektywizmem, pojawiają się tam też takie kategorie jak piękno pracy czy też łączy się estetykę z ideą postępu. Piękno w socjalizmie pojmuje się w kategoriach myślenia utopijnego, zgodnie z którym pomiędzy pięknym i sprawiedliwym społeczeństwem a pięknym i dobrym człowiekiem zachodzi bezpośredni związek. W taki sposób sielankowe obrazy przedstawiały utwory utopijne, tak również widział to Stołowicz: „Komunizm to piękne społeczeństwo pięknych ludzi. Tutaj piękno społeczeństwa stanie się źródłem piękna jednostek, a piękno ludzi warunkiem piękna społeczeństwa”. L. N. Stołowicz, *Kategoria piękna a ideał społeczny*, tłum. E. Klimowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982, s. 359.

²¹⁴ A. Juszczyk, *Stary wspaniały...*, op. cit., s. 62.

²¹⁵ Ibidem, s. 76.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Ibidem, s. 78.

Rytuał przejścia, podróż, oraz wspomniany już dialog, pełnią funkcję pretekstową, charakterystyczną dla utopii. W przypadku antyutopii wgląd w świat wewnętrzny krainy doskonałej szczęśliwości inicjuje rodzące się uczucie, co przejawia się w stylizacji utopii negatywnych XX wieku na melodramat. Jednak, należy zgodzić się z tezą Juszczuka, że dla obu formuł gatunku (utopii pozytywnych i negatywnych) można przypisać zestaw stałych, powtarzalnych cech fabularnych²¹⁸, jako że:

„Utopie i dystopie mówią o tym samym (choć nieco w różny sposób): są symbolicznym, tekstowym przejawem głębokiej struktury mitu człowieka – syna Bożego, pragnącego powrócić do pierwotnego kosmicznego ładu, w którym kiedyś uczestniczył. Istotą tego mitu jest napięcie pomiędzy prawdziwą naturą człowieka a życiem w świecie, który stanowi zagrożenie dla boskiej godności jednostki”²¹⁹.

Mityczność i symboliczność fabuły utopii można uznać za przyczynę uniwersalności tych schematów.

Podsumowując powyższe rozważania ukazujące literackie oblicze utworów utopijnych, warto pamiętać o pokrewieństwie tego gatunku z prozą nieliteracką, która zdaniem Zgorzelskiego np. utworowi Morusa nadaje charakter traktatu filozoficznego czy też pamfletu politycznego²²⁰

Wobec powyższego można zgodzić się z Marią Cichońską, że po schyłku dziewiętnastowiecznej powieści utopijnej, właściwością utopii staje się jej wielorodzajowość oraz wielogatunkowość. Można mówić tutaj o motywach utopijnych lub też konwencji utopijnej obecnej we wszystkich rodzajach literackich oraz w licznych gatunkach począwszy od literackich czy publicystycznych, a skończywszy na użytkowych, takich jak odezwy czy manifesty. Ponadto utopia istnieje również w tradycji ustnej, jak np. w folklorze różnych kultur²²¹. Również na motywy utopijne (antyutopijne) wskazuje Duda, kiedy omawia perspektywę rozwoju gatunku. Według badaczki, rozproszenie akcentów utopijnych i antyutopijnych po utworach nie realizujących ściśle wytycznych gatunku, wpływa na ich charakter, który przybliża je do dzieł utopijnych. Utopia bez wątpienia jest zjawiskiem wielokształtnym, które wymyka się zamkniętej formule definicyjnej, bo jest to gatunek o wielu obliczach, którego elementem łączącym są wyobrażenia lepszych światów.

²¹⁸ Ibidem, s. 165.

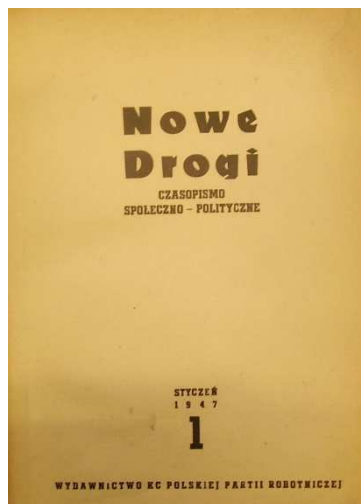
²¹⁹ Ibidem, s. 98.

²²⁰ Ibidem, s. 44-45.

²²¹ M. Cichońska, *Język...*, op. cit., s. 110-111.

ROZDZIAŁ II

„Nowe Drogi” – rys historyczny



Ilustracja 1. Okładka pierwszego numeru „Nowych Dróg”

Partyjny periodyk „Nowe Drogi” rozpoczął swoją działalność w styczniu 1947. W tym pierwszym numerze redakcja umieściła inauguracyjny tekst, od przytoczenia którego warto rozpocząć charakterystykę tego partyjnego czasopisma; jest on nie tylko wprowadzeniem w opis jego statusu i rangi w rozwoju polskiej myśli marksistowskiej, ale również sygnalizuje jakie miejsce w przeobrażeniu społecznej rzeczywistości przypisano ideologii, czyli wprowadza też do rozważań podjętych w następnych rozdziałach niniejszej pracy. Treść tego tekstu redakcyjnego z pierwszego numeru „Nowych Dróg” jest następująca.

„Nowe Drogi” – bo nowa jest nasza rzeczywistość i nowe są drogi, którymi kroczymy ku socjalizmowi. Pismo nasze wyrosło z potrzeb partii, z potrzeb walki o realizację nowej polskiej rzeczywistość.

Sprostać wielkim zadaniom, które stoją przed partią, iść na przód, prowadzić za sobą masy, przewyżczać trudności, może tylko partia, która nauczyła się władać orężem marksizmu, która potrafi stosować go w swej codziennej, praktycznej działalności.

Kierując się nauką marksizmu w walce i pracy, partia nasza nigdy nie zapomniła, że marksizm nie jest dogmatem, lecz wytyczną działania, że wzbogaca się w nowe doświadczenie, rozwija i doskonali, czerpiąc soki żywotne z żywej gleby narodu.

Wzniosłą jest idea marksistowska – idea wyzwolenia człowieka z pęt wyzysku, poniżenia i ciemnoty, idea pełnego rozkwitu jego sił twórczych.

Walce ekonomicznej i politycznej towarzyszyć musi walka na trzecim froncie - froncie ideologicznym.

Przodować w tej walce pragnie Polska Partia Robotnicza – czołowa, marksistowska partia klasy robotniczej i narodu polskiego.

Czerpiąc ze skarbnicy myśli i walki ruchu narodowo-wyzwoleńczego i robotniczego w Polsce, ze skarbnicy całego dorobku kulturalnego narodu polskiego, z doświadczeń innych narodów, pismo nasze pragnie stać się orężem tej walki.

Tylko pracą zbiorową możemy wykuć polską myśl marksistowską. Do niej też wzywamy wszystkich towarzyszy, wszystkich bojowników o Polskę demokracji ludowej”²²².

Jako organ teoretyczny i polityczny najpierw Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej, a od stycznia 1949 roku Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej „Nowe Drogi” były czymś więcej niż czasopismem relacjonującym i analizującym aktualne działania i wydarzenia społeczno-polityczne. Pismo to zajmowało ważne miejsce w partyjnym systemie propagandowym, aktywnie oddziałując na procesy zachodzące w Polsce Ludowej oraz w rozwoju polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej. Sam tytuł wskazywał, że jego rolą było kształtowanie nowej rzeczywistości politycznej, ekonomicznej, a szczególnie społecznej. Wpisanie sensu metaforycznego tytułu w rewolucyjny kontekst zwraca uwagę na przygotowywanie przez periodyk pola dla totalnej przemiany rzeczywistości, która miała zrywać z wielowiekową tradycją i tym samym życie społeczne miało być budowane w oparciu o całkiem nowe wartości. Dlatego też ideologiczna ranga „Nowych Dróg”, związanych z najwyższymi organami jedynych dysponentów władzy i prawomocnych projektantów Nowego Człowieka i Nowego Społeczeństwa, była bezdyskusyjna. Jak można wywnioskować z wielu metafor zawartych w powyższym tekście inauguracyjnym, takich jak „oręż marksizmu” czy „front ideologiczny”, zamiary działań w przestrzeni wartości i kulturowo-cywilizacyjnym światopoglądzie miały być prowadzone w sposób totalny i bezwzględny. Przy okazji każdej dziesiątej rocznicy działalności wydawniczej I Sekretarz Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej przesłał do Zespołu Redakcji list z życzeniami, w którym nieustannie powracano do metaforyki oręża i frontu ideologicznego. Podkreślał tę rolę „Nowych Dróg” i, cytowany już, Władysław Gomułka, a także Edward Gierek który w roku 1977 roku, zwrócił się do redakcji periodyku ze słowami: „Twórczy rozwój myśli marksistowsko-leninowskiej odbywać się może tylko w walce ideologicznej z postawami i poglądami obcymi naszym socjalistycznym ideałom”²²³.

Rangę „Nowych Dróg” podkreślił przy okazji życzeń na 40-lecie tego periodyku Wojciech Jaruzelski, , podkreślając, że w przestrzeni ideologicznej przez cały czas na łamach pisma toczono walkę o duszę człowieka, o czym świadczą publikowane na łamach tego organu

²²² „Nowe Drogi” 1947, nr 1, s. 3.

²²³ List tow. Edwarda Gierka do Zespołu Redakcyjnego „Nowych Dróg”, „Nowe Drogi” 1977, nr 1, s. 2.

artykuły i dyskusje, których ideologiczne zaangażowanie i zaciętość nigdy nie słabły²²⁴. Andrzej Werblan, historyk i jeden z redaktorów naczelnych „Nowych Dróg”, w wywiadzie udzielonym autorowi rozprawy, z rezerwą podchodził do tej ideologicznej roli czasopisma, jednak zawartość tego medium partyjnego oraz przywołane w pracy publikacje poszczególnych autorów przeczą tezie Werblana i potwierdzają, że czasopismo niezmiennie wywiązywało się z pokładanych w nim nadziei krzewienia jedynej obowiązującej ideologii.

„Nowe Drogi” pełniły swą rolę ideologicznego drogowskazu, który jak podkreślił Jaruzelski, z „polityczną odpowiedzialnością”²²⁵ wytyczał kierunek przez 43 lata, od 1947 roku do stycznia 1990 roku. Dorobek periodyku w postaci artykułów, wywiadów, dyskusji, polemik, recenzji można uznać za cenne źródło obrazujące ideologiczno-teoretyczną stronę socjalistycznej rewolucji, jak zachodziła w PRL. Z uwagi również na wywiady z przedstawicielami innych partii komunistycznych czy publikacje artykułów myślicieli radzieckich odnajdujemy na łamach tego periodyku problemy światowego ruchu komunistycznego. Ponadto wartością dodaną czasopisma jest jego mocne zakorzenienie w tradycji myśli marksistowskiej²²⁶ i choć nurt kształtowany przez „Nowe Drogi” określany był jako marksizm-leninizm, to jednak liczne debaty nad interpretacją dzieł Marksa, Engelsa Lenina i innych myślicieli, każe do tej klasyfikacji podchodzić z rezerwą. Dlatego też analiza treści zawartej w „Nowych Drogach” nie jest pozbawiona wielu wątpliwości, które wynikają głównie z upartyjnięcia umieszczonych w nich publikacji, łączących publicystykę partyjną z nauką. Nieustannie pojawia się pytanie, na ile rzetelnym źródłem, jeżeli chodzi o obraz społeczno-politycznej rzeczywistości PRL, jest przedstawiany w niniejszej pracy periodyk. Nie ulega wątpliwości, że takie czasopismo daje nam możliwość poznania partyjnej interpretacji marksizmu-leninizmu, a w szczególności jej perspektywy poznawczej w stosunku do przeobrażeń zachodzących w strukturze społecznej. Ponadto na czasopismo należy patrzeć jak na przestrzeń ewolucji ideologii, która choć z uwagi na wymogi doktrynalnej poprawności była trudna do zrealizowania, to jednak wzbogacała w sposób znaczący koncepcje marksistowskiej antropologii, której niniejsza praca jest poświęcona.

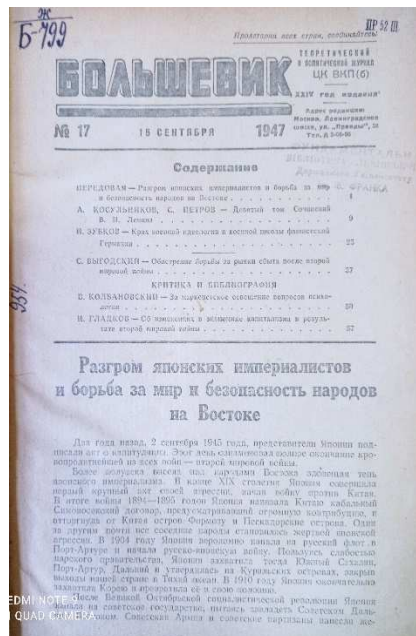
Jak wspomniano, „Nowe Drogi” uczestniczyły w upowszechnianiu informacji o politycznych i ideologicznych wydarzeniach zachodzących w światowym ruchu robotniczym, a szczególnie w bloku państw pozostających w orbicie wpływów Związku Radzieckiego, w

²²⁴ List I sekretarza KC PZPR Wojciecha Jaruzelskiego z okazji czterdziestolecia „Nowych Dróg”, „Nowe Drogi” 1987, nr 2, s. 5.

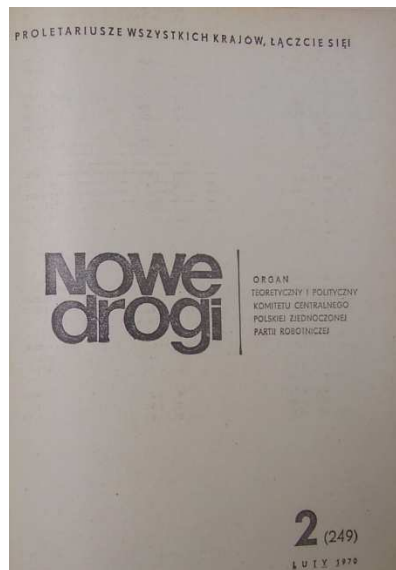
²²⁵ List I sekretarza KC PZPR Wojciecha..., op. cit., s. 5.

²²⁶ Gierek napisze, że „Nowe Drogi” przyczyniały się do upowszechniania „sformułowanych przez Marksa i Lenina zasad rozwoju społecznego”. (List tow. Edwarda Gierka do Zespołu..., op. cit., s. 1).

którym należy też szukać pierwowzoru dla takiego typu czasopism. Prezentowany organ nie był jednostkowym fenomenem prasowym. „Nowe Drogi” wzorowały się na radzieckim periodyku Komitetu Centralnego KPZR, który w latach 1924-1952 wychodził pod nazwą „Bolszewik” („Большевик”. Теоретический и Политический журнал ЦК БКП (б), natomiast od 1952 do 1991 roku pod nazwą „Kommunist” („Коммунист”. Теоретический и Политический журнал Центрального комитета КПСС), o czym czytelnik może się dowiedzieć ze stopki zamieszczonej na stronie ze spisem treści każdego numeru.



Ilustracja 2. Pierwsza strona czasopisma „Большевик” z 15 września 1947



Ilustracja 5. Strona tytułowa „Nowych Dróg” z lutego 1979.

Oba periodyki stanowią organy teoretyczno-polityczne typu bolszewickiego. Osobliwą jednorodność periodyków potwierdza już motto każdego z nich oraz podtytuły. Organ SED, jakim był „Einheit”, był wydawany z mottem „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!” – Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się! i podtytułem „Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus“ – „Czasopismo o teorii i praktyce naukowego socjalizmu”, które świadczą o szczególnym miejscu tego periodyku w oficjalnej myśli politycznej socjalistów niemieckich.

Na łamach „Nowych Dróg” często omawiano to, o czym pisały inne tego typu periodyki, zamieszczając od czasu do czasu tego rodzaju materiał w rubryce zatytułowanej *Na łamach bratnich czasopism*, z której to polski marksista-leninista mógł czerpać wiedzę na temat idei i problemów aktualnie podejmowanych przez kolegów z krajów pozostających w orbicie wpływów w ZSRR. W latach osiemdziesiątych z kolei podjęto wiele wysiłków, by wypracować wspólne stanowisko wobec zachodzących przemian w bloku socjalistycznym i jego ideologii. Wtedy też, jak donoszą „Nowe Drogi” organizowano spotkania-konferencje przedstawicieli redakcji organów teoretycznych i politycznych określanych mianem spotkań „okrągłego stołu”. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych organizowane były konferencje „okrągłego stołu” „Nowych Dróg” i redakcji innych czasopism z krajów satelickich. Konferencje te nosiły znamienne tytuły: *Przebudowa i odnowa socjalizmu oraz mechanizm hamowania przemian* (spotkanie okrągłego stołu „Nowe Drogi” – „Kommunist”) *Dialektyczna synteza* (konferencja „okrągłego stołu” redakcji „Nowe Drogi” – „Kyllodza”) czy też *Konfrontacja i dialog w*

warunkach przebudowy (konferencja „okrągłego stołu” redakcji „Nowe Drogi” – „Nowa Myśl”). Jeżeli prześledzimy numery radzieckiego „Kommunist” z rocznika 1987, to i tam znajdziemy liczne relacje z konferencji teoretycznych „okrągłego stołu” pomiędzy redakcją „Kommunist” i innymi redakcjami bratnich organów teoretycznych. Jak donosi organ KC KPZR z maja 1987 roku na początku marca tego roku w Warszawie odbyło się takie teoretyczne spotkanie zatytułowane *Postęp naukowo-techniczny i rola czynnika ludzkiego (Научно-технический прогресс и роль человеческого фактора)*²²⁷ i w relacji z tego spotkania możemy przeczytać krótkie notatki poświęcone wystąpieniom poszczególnych uczestników, którymi z polskiej strony byli między innymi filozofowie Stefan Opara, Marian Dobrosielski, Józef Lipiec, Tadeusz Jaroszewski, Zdzisław Cackowski.

Na łamach „Nowych Dróg” czytelnik mógł też zapoznać się z statusem i rolą przypisywaną radzieckiemu organowi, co niewątpliwie daje szerszy ogląd w kwestii znaczenia prasy w kształtowaniu społeczeństwa komunistycznego. W przedrukowanej w polskim tłumaczeniu Uchwale KC KPZR dotyczącej periodyku „Kommunist”²²⁸, mowa o roli tego typu organów teoretyczno-politycznych:

„Jest obowiązkiem czasopisma wyraziście i przekonująco ukazywać całe bogactwo i nieprzemijające znaczenie idei leninowskich, ich ścisłą więź ze współczesnością, wszechstronnie sprzyjać rozwijaniu nowego sposobu myślenia, nowego, odpowiadającego wymaganiom naszych czasów podejścia w działalności politycznej, organizatorskiej, gospodarczej i ideowo-wychowawczej”²²⁹.

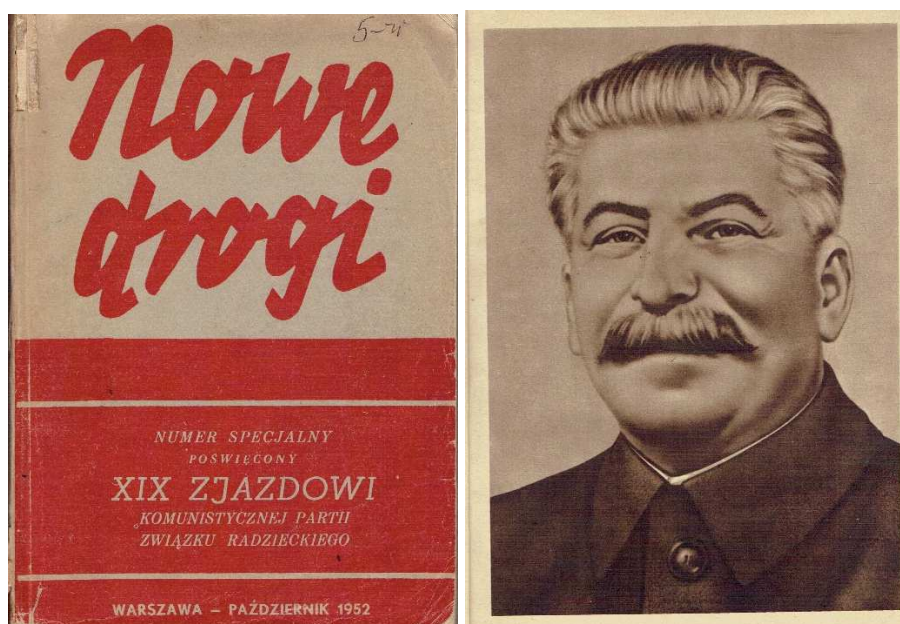
Te działania w obszernym zakresie realizowały i „Nowe Drogi”, które na około dwustu - trzystu stronach poszczególnych numerów z zaangażowaniem kształtowały świadomość marksistowsko-leninowską. Początkowo organ wydawany był jako dwumiesięcznik, dopiero od 1952 roku jako miesięcznik. Również te granice czasowe odpowiadają zmianie podtytułu z „czasopismo społeczno-polityczne KC” na „organ teoretyczny i polityczny KC”. Wydawcą prezentowanego czasopisma najpierw było Wydawnictwo KC Polskiej Partii Robotniczej, następnie RSW „Prasa”, a po zjednoczeniu kilku wydawnictw w 1973, przez Robotniczą Spółdzielnię Wydawniczą „Prasa-Książka-Ruch”. W szczególnych przypadkach wydawano numery specjalne. Na przykład w październiku 1952 roku ukazał się numer poświęcony XIX Zjazdowi Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. Choć w tamtym czasie szata graficzna

²²⁷ *Человек - техника – природа. „Круглый стол” журналов „Коммунист” и „Новые Дороги”, „Коммунист” 1987, nr 7, s. 81-89.*

²²⁸ *Uchwała KC KPZR „O czasopiśmie «Kommunist»”, „Nowe Drogi” 1986, nr 9, s. 124-132.*

²²⁹ *Ibidem, s. 124.*

okładki była w tonacji granatu i bieli, to ten szczególny numer miał barwy czerwone, a pierwszą stronę poprzedzająca przemówienie Józefa Stalina, zdobiła podobizna wodza bolszewików.



Ilustracja 6. Okładka numeru specjalnego „Nowych Dróg” poświęconemu XIX Zjazdowi KPZR z października 1952 oraz zdjęcie Stalina z pierwszej strony pisma.

W numerze tym, stanowiącym prawdziwą skarbnicę treści istotnych dla tematyki niniejszej rozprawy możemy zapoznać się, między innymi, z teorią narodu socjalistycznego, którą przedstawił w swoim przemówieniu Ławrientnij Beria²³⁰.

Kontynuując wątek poświęcony specjalnym numerom „Nowych Dróg”, warto jeszcze wspomnieć, że w 1983 roku osobne wydanie poświęcone było ważnemu na ten czas „Sprawozdaniu z prac komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu konfliktów społecznych w dziejach Polski Ludowej (powszechnie zwany „Raportem Kubiaka”). Na przestrzeni historii pisma kilkakrotnie pojawiały się również numery podwójne, zwykle poświęcone były w całości stenogramom z posiedzeń plenarnych lub zjazdów KC PZPR. Zdarzały się również przypadki numerów z dodatkowym podtytułem, sygnalizującym tematykę artykułów opublikowanych w danym wydaniu „Nowych Dróg”. Najczęściej w takiej formie periodyk ukazywał się z okazji różnych rocznic, np. rocznicy Komuny Paryskiej,

²³⁰ Przemówienie tow. L. Berii, „Nowe Drogi”, Numer specjalny poświęcony XIX Zjazdowi Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, Warszawa, 1952, s. 182-197. Szerzej o tej koncepcji narodu autora rozprawy pisze w artykule. Zob. B. Biel, *Polityczność sporu partii komunistycznej z Kościołem rzymsko-katolickim w Polsce Ludowej o tożsamość cywilizacyjną narodu polskiego*, „Politeja” Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, Księgarnia Akademicka, 2007, nr 2, s. 187-206.

Rewolucji Październikowej, jak i z przypadku określonych Zjazdów partii. Jednak ta forma nie była stałą regułą i raczej należy ją uznać za okazjonalną.



Ilustracja 7. Okładka specjalnego numeru „Nowych Dróg” poświęconego VI Zjazdowi PZPR z okazji 30 rocznicy PPR.

Jak widać na złączonym zdjęciu, także ten numer miał specjalną szatę graficzną, stosowną do okoliczności towarzyszących jego wydaniu.

Nad merytoryczną stroną „Nowych Dróg” czuwali redaktorzy mianowani z klucza partyjnego, lojalni w kwestiach ideologicznych. Redaktorami tego partyjnego organu mianowani byli kolejno: Franciszek Fiedler (1947-1952), Roman Werfel (1952-1959), Stefan Wierbłowski (1959-1968), Marian Naszkowski (1968-1972), Andrzej Werblan (1972-1974), Stanisław Wroński (1974-1987), Józef Barecki (1988-1990). Od 1972 roku w stopce redakcyjnej, zaczęto zamieszczać również nazwiska członków Rady Redakcyjnej. Były to osoby zatrudnione w czasopiśmie, ale również działacze partyjni i przedstawiciele świata nauki, współpracujący z „Nowymi Drogami”. Rada Redakcyjna liczyła w latach siedemdziesiątych około 20 członków, natomiast od połowy 1980 roku wzrosła do 30 osób, a już w 1988 roku było w niej 40 osób.

Do stałych pracowników redakcji należeli: Zofia Zemanek (kierownik działu, sekretarz redakcji), Walery Namiotekiewicz (zastępca redaktora naczelnego), Witold Leder (kierownik działu zagranicznego) oraz Józefa Gutt, związany z „Nowymi Drogami” przez 30 lat. Szczególnie aktywnymi autorami byli: Naszkowski oraz Leder. Leder w swoim publicystycznym dorobku ma wiele artykułów dotyczących kwestii międzynarodowych, zwłaszcza dotyczących spraw spoza komunistycznego kręgu. Pisał, między innymi, o socjaldemokracji europejskiej, o

strajku zorganizowanym przez belgijską klasę robotniczą, o koncepcjach zjednoczenia Niemiec czy o amerykańskiej koncepcji NATO.

Ważną z perspektywy podjętej w niniejszej pracy analizy informacją jest wykaz autorów publikujących na łamach „Nowych Dróg”. To ich poglądy i tezy składały się na polską myśl marksistowską prezentowaną przez organ teoretyczny i polityczny KC PZPR. Wiele spośród osób piszących do tego partyjnego periodyku należy uznać za czołowych teoretyków marksizmu-leninizmu. W gronie twórców polskiej myśli polityczno-ideologicznej znajdują się zarówno ludzie ze świata nauki i kultury, publicyści, jak i działacze wszystkich szczebli zhierarchizowanej Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

Wśród naukowców związanych z „Nowymi Drogami” wyróżnić można trzy grupy autorów. Pierwsza z nich współpracowała z tym periodykiem do 1956 lub 1968 roku. Byli to, między innymi: Adam Schaff i Leszek Kołakowski, których uznaje się za czołowych szermierzy ideologii w okresie stalinowskim. Choć z czasem przestali pisać do „Nowych Dróg”, tym niemniej ich wkład do polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej był znaczący

W drugiej grupie znajdują się nazwiska naukowców, którzy jeżeli chodzi o ich obecność w omawianym periodyku, można by określić mianem „autorów jednego artykułu”. Są wymienieni jednak z uwagi na znaczące miejsce w panteonie ludzi polskiej nauki oraz z uwagi na to, że nawet te ich pojedyncze artykuły często były ważnym głosem polemicznym (tutaj można wskazać choćby na Szackiego, który polemizował z Wiatrem czy Helenę Elistein wypowiadającą się na temat stanu polskiej filozofii na początku 1956 roku).

Trzecia, najliczniejsza grupa, obejmuje osoby publikujące w „Nowych Drogach” bardzo dużo i przez prawie cały okres wychodzenia organu KC PZPR (w wielu przypadkach są to nazwiska nieustannie obecne na łamach tego periodyku przez okres nawet czterdziestu lat, czyli od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych). Możemy tutaj wskazać choćby Tadeusza M. Jaroszewskiego, który był autorem około 20 artykułów oraz uczestnikiem wielu dyskusji i polemik. W dalszej kolejności można by wymienić Jerzego J. Wiatra (ok. 16 artykułów), Bogdana Suchodolskiego, Bronisława Minca, Maksymiliana Pohorille, Marka Fritzhanda czy Jana Szczepańskiego (ok. 11 artykułów).

Lektura „Nowych Dróg” pozwala prześledzić koncepcje i poglądy poszczególnych teoretyków marksistowskich na przestrzeni kilku dziesięcioleci. Na uwagę zasługuje i to, że, czasopismo skupiało przedstawicieli różnych gałęzi nauki: filozofów, socjologów, prawników, politologów, historyków, ekonomistów, starając się prezentować możliwie najbardziej wszechstronną wiedzę na temat polskiego socjalizmu i społeczeństwa socjalistycznego. Często artykuły teoretyków marksistowskich publikowane na łamach „Nowych Dróg” osadzone były

w trendach tematycznych dyktowanych przez posiedzenia plenarne i zjazdy KC PZPR, czy KC KPZR. Stąd mamy w piśmie stosunkowo przejrzysty obraz relacji zachodzących pomiędzy tematyką poruszaną na posiedzeniach partyjnych a rozważaniami naukowymi²³¹.

Lista teoretyków marksistowskich, z których poglądami możemy się zaznajomić poprzez lekturę „Nowych Dróg” nie sprowadza się oczywiście tylko do kręgu polskiej nauki. Przez cały okres ukazywania się tego miesięcznika, publikowane w nim były liczne artykuły radzieckich teoretyków. Ciekawym spostrzeżeniem po lekturze poszczególnych roczników jest to, że w tym przypadku mamy do czynienia z okresowym wzrostem liczby autorów radzieckich obecnych na łamach „Nowych Dróg”. Liczne ich artykuły pojawiały się w latach pięćdziesiątych, jak również i w siedemdziesiątych²³². Wśród tej grupy należy wymienić chociaż takie nazwiska jak, Borys Ponomariow (radziecki polityk, ideolog, historyk), F. Jakowlew, N. P. Farbierow. Jeżeli chodzi o radziecką myśl polityczną, to tłumaczone były także publikacje prasowe i wystąpienia działaczy partyjnych KPZR.

Wart odnotowania jest fakt ukazania się w 1973 roku w „Nowych Drogach” artykułu francuskiego marksisty Luciena Séve’a²³³, z którego teorią osobowości polemizowali polscy przedstawiciele tego nurtu ideologicznego. Innym francuskim autorem, którego artykuł został opublikowany w partyjnym periodyku tego samego roku, jest Leo Figuéres, wypowiadający się na temat programu lewicy i walk politycznych we Francji²³⁴.

Wśród twórców kultury publikujących na łamach „Nowych Dróg” mamy Kirę Gałczyńską, która w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wydała wiele artykułów poświęconych tematyce kulturalnej, Jerzego Putramenta, jako wraz z jego autorską rubryką „Samopas”, Krzysztofa Zanussiego z analizą zatytułowaną *Dyskusyjne kluby filmowe kształcą i wychowują*, z 1976 roku²³⁵, Romana Szydłowskiego piszącego artykuły poświęcone teatrowi. Pozostali autorzy z tego kręgu to: Dymitr Szostakowicz²³⁶, Leon Kruczkowski, Jerzy Bajdor, Hanna Samsonowska (reżyser), Kazimierz Kochański, Michał Misiorny, Witold Filler, Lesław

²³¹ Przykładem może być program KPZR z 1961 roku, któremu poświęcone były artykuły w numerze wrześniowym i październikowym z tego roku lub liczne dyskusje i artykuły odnoszące się do programu odnowy PZPR z lat osiemdziesiątych. Również jeżeli sięgniemy do wydań książkowych niektórych z wymienionych tutaj teoretyków marksizmu-leninizmu, znajdziemy nawiązania do tematyki podejmowanej na zjazdach czy to PZPR czy KPZR. Za przykład może posłużyć praca Fritzhanda *W kręgu etyki marksistowskiej* z 1966 roku, w której jeden z rozdziałów nawiązuje do programu KPZR. (M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej. Szkice i polemiki*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1966, s. 210-236).

²³² W tym przypadku rzetelny obraz tego problemu dałyby badania statystyczne, które nie są jednak metodą badawczą podjętą w niniejszej pracy.

²³³ L. Séve, *Marksizm a teoria osobowości*, „Nowe Drogi” 1973, nr 6, s. 146-158.

²³⁴ L. Figuéres, *Znaczenie wspólnego programu lewicy i perspektywy walki politycznej we Francji*, „Nowe Drogi” 1973, nr 3, s. 106-113.

²³⁵ K. Zanussi, *Dyskusyjne kluby filmowe kształcą i wychowują*, „Nowe Drogi” 1976, nr 11, ss. 133-139.

²³⁶ D. Szostakowicz, *Muzyka i czas*, „Nowe Drogi” 1976, nr 1, s. 133-139.

Bajer, Jan Zakrzewski (dziennikarz), Władysław Loranc, Maciej Iłowiecki (dziennikarz, publicysta).

Ostatnia grupa autorów, która została do zaprezentowania, obejmuje działaczy partyjnych i państwowych. Jak już wcześniej wspomniano, byli to ludzie reprezentujący wszystkie szczeble partyjnej hierarchii organizacyjnej. W pierwszych latach ukazywania się czasopisma swoje artykuły publikowali sami przywódcy partyjno-państwowi. Byli to: Bolesław Bierut, Władysław Gomułka, Jakub Berman, Franciszek Fidler, Józef Cyrankiewicz, Hilary Minc, Zenon Kliszko, Roman Zambrowski, Aleksander Zawadzki, Edward Ochab. Pisali oni głównie o problemach budownictwa socjalistycznego i związanej z nim walki z przeciwnikami nowego ustroju społeczno-politycznego

W kolejnych latach obserwuje się zanik twórczości publicystycznej czołowych przywódców PZPR, chodzi tutaj o Gomułkę z lat sześćdziesiątych, Gierka i Jaruzelskiego. W przypadku obecności tych I sekretarzy KC na łamach „Nowych Dróg” mamy do czynienia najczęściej z przedrukami ich licznych przemówień i wystąpień. Publikowane były także ich listy przesyłane do redakcji z okazji okrągłych rocznic ukazywania się tego organu teoretycznego i politycznego partii. Z działaczy partyjnych, państwowych i wojskowych publikujących artykuły w omawianym miesięczniku warto wymienić: Stanisława Cioska, Czesława Kiszczaka, Wincentego Kraśko, Ignacego Loga-Sowińskiego, Franciszka Szlachcia, Józefa Tejchmę, Jerzego Olbrychta, Mieczysława Rakowskiego, Jerzego Jaskiernię.

Już z tego skrótowo przedstawionego wykazu nazwisk obecnych na stronach „Nowych Dróg” możemy wnioskować o jego wysokiej wartości jako materiału źródłowego. pomocnego dla przybliżenia polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej oraz służącego wnikliwej analizie jej różnorodnych koncepcji z zakresu polityki, ekonomii, społeczeństwa, a szczególnie spraw dotyczących jednostki.

Warto zwrócić uwagę na strukturę „Nowych Dróg”, na którą składały się następujące rubryki: w pierwszej części danego numeru zawsze (z wyjątkiem numerów z przedrukami z posiedzeń i zjazdów KC PZPR) była rubryka, w której umieszczano różne artykuły, zatytułowana po prostu „Treści”. Czasami ich zakres tematyczny określany był przez wstępny artykuł redakcyjny lub bieżące wydarzenia społeczno-polityczne. Następną rubryką już odznaczała się znacznymi zmianami. Do końca 1951 roku były to „Problemy i idee”, następnie w latach 1952-1954 miejsce to zajęła rubryka „Z życia partii”, jednak w późniejszym czasie powrócono do pierwotnej formy tego działu i już do końca ukazywania się „Nowych Dróg” stałym elementem były „Problemy i dyskusje”, które wносиły wiele ciekawych treści. W rubryce tej pojawiały się artykuły polemiczne lub specjalnie organizowane przez redakcję

ewentualnie przez Wydział Ideologiczny KC PZPR różne dyskusje związane zarówno z publikacjami prasowymi, książkowymi (m.in. dyskusje związane były z książkami takich autorów jak Schaffa, Werblana, Oskara Langego, Jerzego Topolskiego czy też wspomniana już polemika Szackiego z koncepcjami narodu Jerzego Wiatra), jak i z problemami społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi danego okresu PRL. W latach osiemdziesiątych, zwłaszcza po stanie wojennym w większości numerów publikowanych było po kilka różnego rodzaju, takich właśnie dyskusji. Tematy ich były następujące: dyskusja nad programem partii, wokół problemów rozwoju marksizmu i nauk społecznych, w sprawie koalicyjnego sprawowania władzy, wokół spraw młodzieży, wokół religii i polityki wyznaniowej, marksizm wobec wyzwań współczesności, nauka w służbie społecznej, problemy dialogu, świadomość społeczna w Polsce i jej przeobrażenia, pluralizm socjalistyczny. Wymienione tutaj tematy dyskusji nie były rozważane podczas jednorazowych spotkań, a raczej w tym okresie podejmowane były na stronach kilku numerów „Nowych Dróg”. Zakres tych debat dowodzi ideologicznego zaangażowania periodyku w kształtowanie jednomyślności światopoglądowej społeczności.

Następną rubryką poświęconą była „zagadnieniom międzynarodowym”. Z tym działem najczęściej związani byli Leder, Longin Pastusiak, Namiotkiewicz, Rakowski, a zawarte w niej artykuły nie dotyczyły tylko międzynarodowej polityki i współpracy międzynarodowej czy też prezentacji decyzji podejmowanych przez rządy poszczególnych państw ale również były to publikacje niepolskich autorów oraz wywiady z przedstawicielami innych partii komunistycznych (np. w 1976 roku umieszczono wywiad z współprzewodniczącym Belgijskiej Partii Socjalistycznej²³⁷ czy z przewodniczącym DKP²³⁸). Również z tym działem możemy połączyć osobną rubrykę „na łamach bratnich czasopism”, która nie była umieszczana w każdym numerze, a raczej przemiennie z informacjami „Z życia bratnich partii”.

„Przegląd wydarzeń kulturalnych”, w którym pisała wspomniana już Kira Gałczyńska, nie sprowadzał się tylko do prezentacji i omówienia poszczególnych imprez kulturalnych, ale także w jego obrębie podejmowane były kwestie zaangażowania ideologicznego i wychowawczego filmu, sztuki, książki.

Z pozostałych rubryk należy wymienić recenzje. Przez długi czas ten dział zatytułowany był „Recenzje i krytyka”, natomiast w latach siedemdziesiątych nazwę ograniczono już do

²³⁷ *Punkt widzenia socjalisty. Wywiad „Nowych Dróg” ze współprzewodniczącym Belgijskiej Partii Socjalistycznej, tow. Willi Claesem, „Nowe Drogi” 1976, nr 9, s. 115-119.*

²³⁸ *O co walczą komuniści RFN. Wywiad „Nowych Dróg” z przewodniczącym DKP, tow. Herbertem Miesem, „Nowe Drogi” 1976, nr 6, s. 144-148.*

samych „Recenzji”. Były też sporadycznie pojawiać się rubryki poświęcone różnym informacjom, wymianie doświadczeń, konsultacjom. W przypadku tych ostatnich nie można dokonać dokładniejszej ich charakterystyki, gdyż umieszczane były właściwie wymiennie i trudno określić stałą tematykę w nich podejmowaną.

Rubryki „Nowych Dróg” odpowiadały takim określonym działom redakcyjnym: partyjnemu, ideologicznemu, społeczno-ekonomicznemu, międzynarodowemu, kulturnemu, recenzyjnemu. Często „Nowe Drogi”, jak już na wstępie wspomniano, publikowały referaty i uchwały ze spotkań plenarnych KC PZPR oraz ze Zjazdów PZPR. W okresach kryzysowych, zwłaszcza w związku z wydarzeniami sierpnia 1980 roku i stanu wojennego, większość numerów w całości zawierała wyłącznie przedruki ze stenogramów licznych w owym okresie posiedzeń plenarnych i nadzwyczajnych Zjazdów KC PZPR.

„Nowe Drogi” jako prasowy organ związany i utożsamiany z partią, prezentowały jej punkt widzenia na takie zagadnienia jak: społeczeństwo i państwo, kultura i człowiek, wiedza o świecie i wiedza o zmienianiu świata. Na łamach tego miesięcznika (w pewnych okresach dwumiesięcznika) zamieszczane były oficjalne przemówienia ze zjazdów KC PZPR oraz obszernie artykuły socjologów, filozofów, historyków, politologów i ekonomistów, którzy wyjaśniali założenia poczynań partii w dziedzinie polityki wewnętrznej i zagranicznej oraz omawiali zagadnienia ideologiczne i organizacyjne partii. Dlatego też w tym przypadku mamy do czynienia z wymieszaniem tego, co polityczne z tym, co naukowe, a właściwie (co możemy postawić jako tezę) z podporządkowaniem naukowych wywodów aktualnym ideologicznie i politycznie nurtom socjalizmu. Podczas czytania kolejnych roczników „Nowych Dróg” i porównywania ich treści dostrzec można określone tendencje i formy myśli politycznej, które z uwagi na związek periodyku z partią są odzwierciedleniem aktualnego punktu widzenia czołowych działaczy partyjnych i prezentują ortodoksyjny nurt ideologii marksistowsko-leninowskiej.

Od początku istnienia „Nowych Dróg”, czyli od roku 1947, uwidaczniały się ich specyficzne zadania w zakresie kształtowania poglądów i postaw członków partii, a w szczególności aktywu partyjnego, funkcjonariuszy partyjnych oraz związanych z partią ludzi świata nauki, czyli ludzi zaliczanych do elity i tworzących *partyjną inteligencję*. Możemy wymienić wiele artykułów zawierających wskazówki dla partyjnych działaczy z zakresu prowadzenia szkoleń, postępowania wobec Kościoła i ludzi wierzących oraz prowadzenie kampanii ateizacji społeczeństwa polskiego (tutaj artykuł m.in. Jaroszewskiego), wytyczne dla nauczycieli. Publikowano też ogrom artykułów poruszających sprawę zaangażowania kultury i nauki. Rola, jaką odgrywał ten organ teoretyczny w zakresie pouczania, objaśniania,

zaznajamiania i nakłania w kwestiach nie tylko ideologicznych, doktrynalnych, ale także w kwestiach dotyczących strategii i taktyki partii, pozwala uznać „Nowe Drogi” za rzetelne źródło obrazujące partyjną inżynierię polityki.

W związku z tym, że mamy do czynienia z pismem ideologicznym typu marksistowsko-leninowskiego (a właściwie bolszewickiego) nieodzowne będzie poświęcić kilka słów językowi, czyli figurom retorycznym, metaforom, frazeologii, argumentacji. Wynika to z istotnej roli języka w kształtowaniu poglądów i właściwego postrzegania rzeczywistości przez społeczeństwo. Szczególną rolę na tym polu odgrywały metafory, które jak zauważa Hans Blumenberg „przebijają się aż do sfery wyrazu” i które orbitują wokół „wyobrażeń modelowych”²³⁹. Metafory funkcjonujące na łamach „Nowych Dróg” kreowały nową rzeczywistość poprzez nadawanie nowych sensów zakorzenionym w tradycji narodu i cywilizacji kodom kulturowym²⁴⁰. O roli języka w propagandzie partyjnej, czyli o nowomowie, pisał obszernie Michał Głowiński, który analizował ewolucję polskiego języka „zaangażowanego” na przestrzeni całego okresu Polski Ludowej²⁴¹. Wartościowe są też analizy podjęte przez Jakuba Karpińskiego, który w pracy ukazywał nieostrość w precyzowaniu treści przekazów, co nie było istotne, gdyż ich rolą nie było informowanie a raczej budowanie pożądanej atmosfery, co szczególnie czyniono by pootrzymywać permanentny stan zagrożenia²⁴². Spostrzeżenia obu badaczy są jak najbardziej aktualne dla analizy form wypowiedzi stosowanych przez autorów „Nowych Dróg”. Był to język o wyrazistym znaku wartości, spolaryzowany według schematu nasze – wrogie; wartości marksizmu-leninizmu – wsteczne zasady ideologii kapitalistycznej itp. Sięganie do takiego stylu językowego nie dziwi w okresie stalinowskim, jednak ta forma nie została zaniechana i w późniejszych latach. Nawrót do agresywnego języka następował w okresach kryzysowych w polskiej historii budownictwa socjalistycznego, na przykład w roku 1968, 1970, 1976 oraz w stanie wojennym. Również do form frazeologicznych charakterystycznych dla polemik naukowych z okresu stalinowskiego sięga się w latach siedemdziesiątych oraz osiemdziesiątych, kiedy to dorobek intelektualny Kołakowskiego ocenia się jako „prymitywizm filozofii” czy „mystyfikacje ideologiczne”²⁴³, co

²³⁹ H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2017, s.17-18.

²⁴⁰ Szerzej o metaforycznej stronie partyjnego periodyku autorka pisze w złożonym do druku artykule *W świecie politycznej wyobraźni. Obraz rzeczywistości zastanej i kreowanej w metaforyce partyjnego periodyku „Nowe Drogi”*, „Filozofia”, nr XIV, Częstochowa, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego, 2022.

²⁴¹ M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1990; Idem, *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966-1971*, Warszawa 1991; Idem, *Mowa w stanie oblężenia 1982-1985*, Warszawa, 1996.

²⁴² Zob. J. Karpiński, *Mowa do ludu. Szkice o języku polityki*, Warszawa 1989, s. 17

²⁴³ W. Mejbaum, *Przyczynek do dziejów antykomunizmu. Na marginesie „Głównych nurtów marksizmu” L. Kołakowskiego*, „Nowe Drogi” 1983, nr 2, s. 146-155.

jednoznacznie ma w oczach czytelnika dyskredytować wartość jego teorii i wniosków badawczych.

Oczywiście te językowe schematy nie były jedyną formą pisania i prowadzenia polemik. Przy lekturze „Nowych Dróg” zauważalna jest różnica pomiędzy stosowaniem zaangażowanych ideologicznie form językowych przez działaczy partyjnych i naukowców. Już po okresie największego nasilania wartościującej i arbitralnej metody polemicznej w latach pięćdziesiątych, polscy teoretycy marksistowsko-leninowscy przeprowadzają często krytyczne analizy za pomocą argumentów rzeczowych, choć formułowanych według metodologii materializmu dialektycznego. Z kolei w przypadku ludzi partii mamy do czynienia z cyklicznym nasilaniem się i łagodzeniem agresywnych form nowomowy, często zaczerpniętych z terminologii wojskowej i wojennej (taki język stosowany był. np. w okresie stanu wojennego).

W kontekście powyższych informacji na temat historii i kształtu partyjnego organu teoretyczno-politycznego, jakim były „Nowe Drogi” można wnioskować o jego ideologicznej randze. Zawartość czasopisma nie pozostawia żadnych wątpliwości, co do tego czemu miały służyć publikowane na jego łamach treści. Choć wraz z łagodzeniem totalitarnych metod również w „Nowych Drogach” zauważalny był powiew otwarcia, to bynajmniej nie oznaczało to zgody na niezależne podejście do teorii marksistowskiej. Nadrzędnym nurtem pozostawał nieprzerwanie marksizm-leninizm, o którego czystość i prawomyślność dbali lojalni publicyści związani z organem. Jego otwartość polegała, na przyjmowaniu artykułów wymykających się tej poprawności ideologicznej. Jednak nie pozostawały one bez polemicznego komentarza, w którym stano się starano się dowieść, błędność tezy z marksistowskim oglądem.

Losy wielu teoretyków takich jak Kołakowski, Schaff czy Bauman były często skomplikowane, z uwagi na to, że zdarzało im się wchodzić w konflikt z ogólnie przyjętym dyskursem pisma. Przykładem może być tutaj działalność teoretyczna Adama Schaffa, którego szczególnie pociągał w marksizmie-leninizmie namysł filozoficzny nad człowiekiem. Jako czołowy przedstawiciel marksizmu-leninizmu, podjął się ideologicznego „ataku” na filozoficzną szkołę lwowsko-warszawską, w nadziei na ściślejszą kontrolę nad umysłami inteligencji i polskiego społeczeństwa. O tego rodzaju zadaniach teoretyków marksistów pisał ks. Józef Tischner:

„[...] filozoficzna walka jest walką o władzę. Idzie w tej polemice o to, by udowodnić, że marksizm ma większe prawo do władania umysłami niż inne filozofie. Marksizm jedynie jest nauką filozofią, filozofią

postępową i filozofią splatającą patriotyzm z internacjonalizmem (...). Polityczny charakter polemiki nie budzi wątpliwości”²⁴⁴.

Biografia Adama Schaffa to ciekawa i kontrowersyjna historia zdeklarowanego i zarazem niepokornego marksisty, filozofa, który pełnił w okresie stalinowskim rolę czołowego ideologa systemu a zarazem dygnitarza komunistycznego, luminarza polskiej nauki, o którym w tym środowisku mówiono „książę”²⁴⁵. Sam Schaff, wspominając okres stalinowski, podkreślał, że z jego pozycją wiązała się głównie władza²⁴⁶. To ona sprawiała, że był, jak sam oceniał, „superdygnitarzem”. Mimo wszystko, w znacznym stopniu na rys tej biografii, na sylwetkę naukowca, wpłynęła jednak nie polityczna nobilitacja, lecz wypracowany przez niego system filozoficzny, zgodny i spójny z pismami Marksa, Engelsa, Lenina Stalina. Liczne publikacje Schaffa i ostre spory z jego tezami dowodzą, że nie wszyscy zgadzali z tym, że reprezentował w swych poglądach myśl marksistowską. Według Bohdana Chwedeńczuka ewolucja myśli filozoficznej Schaffa jest drogą odchodzenia od marksizmu. W późniejszym okresie jego twórczości marksizm zachował się jedynie w postaci haseł i lewicowego podejścia do spraw społecznych. Marksistowska treść poglądów Schaffa z czasem przybierała współczesną postać, która w opinii krytyka była „niepostacią”. Zatem to, co w znacznym stopniu wpływało na miano marksisty, nie miało związku z prezentowaniem poglądów spójnych z pismami Marksa i Engelsa, lecz z powszechnie przyznawaną opinią²⁴⁷.

Niewątpliwie wbrew prezentowanemu stanowisku można stwierdzić, że Schaff swoim „niepokornym myśleniem”²⁴⁸ ocierał się o alternatywną wizję marksizmu i socjalizmu, a nawet z niezachwianą wiarą twierdził, że ten świetlany ustrój zostanie zrealizowany²⁴⁹. Ta jego wiara

²⁴⁴ Ks. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2002, s. 36.

²⁴⁵ *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, Warszawa 2002, s. 535.

²⁴⁶ W liście do Andrzeja Walickiego z 1985 roku Schaff tak oceniał stalinizm: „Sens najgłębszy stalinizmu polega bowiem na braku tolerancji, a na tę chorobę choruje Pomian, jak i Kołakowski. Nie warto z takimi dyskutować – można im tylko plunąć w twarz. Ja tak ze >swoimi< robię”. A. Walicki, *Schaff – Walicki: Listy odnalezione*, „Zdanie”, 2013, nr 1-2, s. 62.

²⁴⁷ B. Chwedeńczuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa 2005, s. 173-180

²⁴⁸ Schaff niejednokrotnie podkreślał, że zawsze postępował zgodnie z własnym przekonaniem, nawet wtedy gdy był świadom, że naraża się na ataki. W „Trybunie” z 1998 roku swój artykuł rozpoczął od słów: *znowu muszę iść pod prąd konsensusu narodowego(...). Nie jestem masochistą, nie lubię, gdy mnie wszyscy atakują, a nawet wyszydają, jak przewiduję, ale ktoś musi się tego podjąć. Robię więc to niechętnie, ale z przekonaniem, że służę dobrej i słusznej sprawie*, (A. Schaff, *Polska w Unii?*, „Trybuna” 1998, 19-20 XII, [w:] *Spór o Polskę 1989-1999*, wybór P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 99). Również o jego szacunku dla odwagi wygłaszania niewygodnych poglądów świadczą ostre słowa skierowane do Andrzeja Walickiego w jednym z listów podchodzących z korespondencji, jaką myśliciele prowadzili w latach 1982-1985. Wtykał Walickiemu „bezstronność”, która w jego przekonaniu sprawia, że autor coś zarazem twierdzi i nie twierdzi. Uważał, że dla treści krytykowanego artykułu, było by lepiej gdyby autor *rzębnął to, co ma na wątrobie* (A. Walicki, *Schaff – Walicki. Listy odnalezione*, „Zdanie” 2013, nr 1-2, s. 62).

²⁴⁹ Dionizy Tanalski, też jeden z aktywnych publicystów „Nowych Dróg”, przypomniał pod koniec lat dziewięćdziesiątych przekonanie Schaffa, że mimo druzgocącej porażki związanej z wcielaniem w życie społecznych projektów Marksa, stwierdził, że „przyszłością ludzkości jest właśnie socjalizm”. Zob. D. Tanalski,

w słuszną marksistowską historiozofii, której nie udało się urzeczywistnić za sprawą błędów, nie dyskwalifikowała nadziei na zwycięstwo utopii socjalistycznej. Nieoczekiwanie w 1990 roku powrócił na łamy ostatniego numeru „Nowych Dróg”, gdzie dokonał swego rozrachunku z marksizmem-leninizmem. Twierdził, że „gdy mówimy o falsyfikacji tezy marksizmu-leninizmu w wyniku wydarzeń polskich, nie wydajemy oceny negatywnej ideologii marksizmu”²⁵⁰. Był przekonany, że wszystkie niepowodzenia i wynaturzenia, które stały się normą w krajach realnego socjalizmu to nie błędne założenia marksizmu i jego wizji sprawiedliwego społeczeństwa, a „grzech pierworodny” rewolucji socjalistycznej realizowanej bez osiągnięcia określonego poziomu cywilizacyjnego ludzkości, czego szczególnie brakowało krajom Europy Środkowowschodniej²⁵¹.

Według tego filozofa marksistowskiego, rewolucja socjalistyczna to nie tylko przeobrażenia w sferze bazy, ale w znacznej mierze również radykalne przemiany w nadbudowie, w świadomości społeczeństwa. W książce *Ruch komunistyczny na rozstaju dróg* Schaff podkreślał, że te przemiany w nadbudowie są:

„[...] procesem rewolucyjnym, który trzeba świadomie kształtować. Odnosi się to *par excellence* do sprawy kształtowania nowego człowieka socjalizmu – tego najważniejszego tworu rewolucji, a jednocześnie jej podstawy, biorąc pod uwagę, że człowiek socjalizmu ze swoimi właściwościami, postawami i wiedzą wchodzi w skład bazy tego społeczeństwa i jest koniecznym elementem dalszego rozwoju, bez czego osiągnięcie wyższej fazy rozwoju – komunizmu – jest niemożliwe”²⁵².

Ciekawe, że kilkadziesiąt lat wcześniej w podobnym tonie przemawiał, Giorgij Malenkov w 1952 roku na XIX Zjeździe KPZR, z którego relację opublikowały „Nowe Drogi” Malenkov mówił, że:

„Należy liczyć się z tym, że ideologiczny i kulturalny poziom człowieka radzieckiego wzrósł niezmiernie, że partia kształtuje jego smak estetyczny na podstawie najlepszych utworów literatury i dzieł sztuki. Ludzie radzieccy nie cierpią szarzyzny, bezideowości, fałszu i stawiają twórczości naszych pisarzy i artystów wysokie wymagania. Pisarze nasi i artyści powinni w swych utworach piętnować wady, niedociągnięcia, zjawiska chorobliwe pokutujące w społeczeństwie, powinni ukazywać w pozytywnych artystycznych obrazach ludzi nowego typu w całym blasku ich godności ludzkiej i w ten sposób przyczyniać się do kształtowania w ludziach

Czy koniec historii socjalizmu, „Myśl socjaldemokratyczna. Kwartalnik teoretyczno-programowy”, 1998, nr 3, s. 17. Z wielkim smutkiem słuszości tej tezy dowodził ks. Roman Dzwonkowski, który to urzeczywistnienie widział w sferze przemian kulturowych. Zob. R. Dzwonkowski SAC, *Transformacja komunistycznej utopii – rewolucja kulturowa*, [w:] *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, pod red. W. Cierniak, N. Morawca, A. Bańczyk, Częstochowa, 2018, s. 343-351.

²⁵⁰ A. Schaff, *Polskie requiem dla realnego socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1990, nr 1, s. 43.

²⁵¹ A. Schaff, *Polskie requiem...*, op. cit., s. 44-45.

²⁵² A. Schaff, *Ruch komunistyczny na rozstaju dróg*, Warszawa, Iskry, 1989, s. 41.

naszego społeczeństwa charakterów, nawyków, przyzwyczajęń, wolnych od wypaczeń i wad zrodzonych przez kapitalizm”²⁵³.

Słowa te i Schaffa, są wprowadzeniem w rozważania o dyskursie teoretyczno-literackim, którego tematem przewodnim było kreowanie Nowego Człowieka.

²⁵³ Referat sprawozdawczy Komitetu Centralnego WKP(b) na XIX Zjeździe partii. Referat sekretarza KC WKP(b) tow. G.M. Malenkowa, „Nowe Drogi”, Numer specjalny..., op. cit., s. 55.

ROZDZIAŁ III

Nowy Człowiek kontra indywidualizm

3.1. Jednostka na łamach „Nowych Dróg”

Do przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych problemy jednostki ludzkiej i zagadnienia związane z istotą człowieka w istocie nie były poruszane. Najczęściej poprzestawano na deklaracjach, które można zaliczyć do rzędu prób ideologiczno-propagandowej legitymizacji rewolucji socjalistycznej. Pojawiały się hasła o „przywracaniu człowiekowi człowieczeństwa”²⁵⁴, o jego wyzwaniu z ucisku i nędzy, o szansie pełnego rozwoju, głoszone, że „marksizm-leninizm otwiera ludziom nowe oszałamiające perspektywy”²⁵⁵. W 1951 roku Bolesław Bierut na VI Plenum KC PZPR podkreślał, że:

„[...]socjalizm czyni wszystko dla rozwoju człowieka, dla podniesienia jego materialnych i duchowych osiągnięć, uczy cenić w człowieku jego godność, pobudza w nim szlachetne idee i gorącą miłość dla swego kraju ojczystego i dla wielkich postępowych dążeń ludzkości”²⁵⁶.

Jednak widoczny był brak teoretycznych pytań o istotę tych deklaracji, o to, jak marksizm pojmuje tę ludzką godność, czym jest człowieczeństwo, brak było istotnego dla socjalizmu namysłu z filozoficznej perspektywy nad problemami egzystencjalnego bytu jednostki. Zaniechania w tym zakresie usprawiedliwiane były niekiedy „określonymi warunkami historycznymi”, co zresztą potwierdzają przytoczone już uwagi. Według Andrzeja Werblana wynikało to z określonego etapu budownictwa socjalistycznego: dopiero zbudowanie gospodarczych i ustrojowych podwalin społeczeństwa socjalistycznego, miało umożliwiać głębszą refleksję nad społecznymi treściami marksizmu-leninizmu²⁵⁷. Z kolei Wincenty Kraśko oraz główny oponent filozofii człowieka i etyki normatywnej Jarosław Ładosz, twierdzili, odchodząc od podobnych usprawiedliwień, że marksizm jest niczym innym, jak właśnie filozofią człowieka. Dla Ładosza „wypaczenia” w problematyce dotyczącej jednostkowego

²⁵⁴ J. Jarosławski, *Socjalizm Marksa*, „Nowe Drogi” 1953, nr 3, s. 69.

²⁵⁵ R. Werfel, *O ściślejszą więź teorii z praktyką*, „Nowe Drogi” 1954, nr 1, s. 82-83.

²⁵⁶ B. Bierut, *Walka narodu polskiego o pokój i Plan Sześcioletni*, „Nowe Drogi” 1951, nr 1, s. 45.

²⁵⁷ *Dyskusja nad książką Adama Schaffa...*, op. cit., s. 57. Podobnej argumentacji używał sam Schaff w książce, która polemizowała z egzystencjalizmem. Pisał w niej następująco: „Dlaczego tak się stało, dlaczego marksizm zaniedbał tę problematykę, a następnie oddalił się od niej? Przede wszystkim dlatego, że związek marksizmu z rewolucyjnym ruchem robotniczym kazał koncentrować się na zagadnieniu prawidłowości rozwoju społecznego, na prawidłowościach przejścia do formacji socjalistycznej i jej budownictwa, na zagadnieniach związanych z ruchami i walką mas ludzkich. Te praktyczne, polityczne zainteresowania marksizmu odsuwały sprawy związane z jednostką i jej specyficznymi problemami na dalszy plan” (A. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 17).

człowieka (występujące w okresie stalinowskim) wynikały z ujmowania w rozważaniach z zakresu teorii filozoficznej, ekonomicznej czy socjologicznej zagadnień ustroju czy praw społeczno-ekonomicznych jako kategorii ponadludzkich, występujących poza przestrzenią działania człowieka. Niemniej taki stan rzeczy nie stanowił według niego przesłanki do wykształcenia się w socjalistycznej nauce odrębnej dziedziny zajmującej się człowiekiem, gdyż sam marksizm „w swoim całokształcie miał być filozofią człowieka. Dlatego też, wszelkie próby «uzupełnienia» marksizmu czy to odrębną filozofią człowieka, czy to odrębną „marksistowską aksjologią”, czy wreszcie odrębną «marksistowską etyką normatywną»” prowadzić miały zdaniem Ładosza do zaprzeczenia tej tezy²⁵⁸. Z tym stanowiskiem zgadzał się Jerzy Ładyka, według którego realizacja idei „pełnego człowieczeństwa” uzależniona była od poziomu socjalistycznego rozwoju. Na łamach periodyku pisał:

„socjalizm jest realizowany w imię służenia człowiekowi. Pamiętać wszakże trzeba, że dobro człowieka jest kategorią historyczną, której treść zmienia się i rozwija wraz z postępem społecznym. Na różnych etapach budownictwa socjalistycznego różne wartości uzyskiwały znaczenie pierwszoplanowe z punktu widzenia humanistycznych celów socjalizmu”²⁵⁹.

Z perspektyw doświadczeń minionej epoki oraz wiedzy uzyskanej na podstawie lektury „Nowych Dróg” możemy stwierdzić, że słowa te bez wątplenia uzasadniają relatywizm państwowej polityki społeczno-gospodarczej w odniesieniu do człowieka, ujawniają kontekst dla próby urzeczywistnienia wizji człowieczeństwa przez marksistów-leninistów. Słowa te skłaniają też do postawienia pytania o to, na czym polega wskazywane przez nie dobro człowieka. Z perspektywy czasu odpowiedź wydaje się oczywista i ukazuje owo historycznie pojęte „dobro człowieka” rozumiane jako poświęcenie jednostki dla przyszłego społeczeństwa, w imię odzyskania (wreszcie) godności ludzkiej i „pełnego człowieczeństwa”. Strony „Nowych Dróg” w ciągu czterdziestu lat zapełniane były wzniosłymi hasłami w rodzaju „marksizm-leninizm jest szczytem duchowego rozwoju ludzkości”²⁶⁰; „jedynie słuszną koncepcją losu człowieka i społeczeństwa [...]. To Ona wykuwa trudną drogę nadziei człowieka, stara się uzbrajać go w niezbędną wiedzę i męstwo”²⁶¹. By pojąć istotę tych propagandowych haseł, ukazać znaczenie nadawane im przez polskich myślicieli marksistowskich w sporach o człowieka w oparciu o teorię klasyków, konieczne jest odnalezienie na łamach „Nowych Dróg”

²⁵⁸ Jarosław Ładosz, zabierając głos w dyskusji, zaznaczył na wstępie, że w sprawie pojawienia się w obszarze marksistowskiej teorii samodzielnej i odrębnej dyscypliny, jaką jest filozofia człowieka, wypowiedział się rok wcześniej w opublikowanym w „Wychowaniach” artykule *Filozofia zagubionego człowieka*.

²⁵⁹ J. Ładyka, *Humanizm a rozwój społeczeństwa socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1975, nr 3, s. 32.

²⁶⁰ W. Zagładin, *Leninizm a rozwój społeczny*, „Nowe Drogi” 1980, nr 4, s. 101.

²⁶¹ W. Kraśko, *Drogi i bezdroża kultury*, „Nowe Drogi” 1969, nr 2, s. 29.

konkretnych formuł i obrazów. Pogłębiony namysł nad przedstawianą w piśmie wizją człowieczeństwa ukaże kierunki rozwoju marksistowskiej filozofii człowieka, wynikające z oglądu rzeczywistości rewolucyjnych przeobrażeń i problemów stających przed teoretykami i praktykami ruchu socjalistycznego.

Marksistowska idea człowieczeństwa kojarzy się z „człowiekiem uniwersalnym”, „człowiekiem pełnym”, „człowiekiem wszechstronnie rozwiniętym” „człowiekiem pracy twórczej”, ze „społeczną istotą człowieka”, a także z określoną wizją ładu społecznego i towarzyszącym jej, systemem wartości. Wyjaśnienie tych kluczowych dla marksistowskiej filozofii człowieka kategorii, pozwala zrozumieć, jak marksiści-leniniści pojmowali człowieczeństwo i humanizm. Jednak próba scharakteryzowania bliskiej im koncepcji człowieka w oparciu o treści teoretyczne, ideologiczne i propagandowe „Nowych Dróg”, wymaga rozpatrzenia nie tyle treści tych kategorii, ile postrzegania filozofii człowieka w kontekście materializmu dialektycznego i materializmu historycznego. To na płaszczyźnie tak sformułowanego problemu doszło do wielu polemik w środowisku polskich teoretyków i partyjnych działaczy. Sporów, których ślady odnajdujemy w publikacjach książkowych oraz w licznych artykułach umieszczanych w periodykach, w tym w „Nowych Drogach”. Prezentacja tych polemicznych głosów wprowadza w snute przez marksistów rozważania z zakresu filozofii człowieka, dotykając problemów aksjologicznych, ontologicznych i epistemologicznych, a nawet eschatologicznych. Choć nie doprowadzi ona do odpowiedzi na pytania związane z pojmowaniem przez marksizm istoty człowieka, to jednak w pośredni sposób da świadectwo temu, co uznawano za „humanizm socjalistyczny”.

Kluczowym problemem we wspomnianym sporze była kwestia zasadności wyodrębnienia z marksizmu, z materializmu dialektycznego, osobnej dyscypliny, jaką miała być filozofia człowieka czy też etyka normatywna. Źródłem polemiki wokół tych kwestii było bez wątpienia ortodoksyjne pojmowanie materializmu dialektycznego jako całościowego oglądu, dającego wyczerpującą odpowiedź na wszelkie kwestie z zakresu filozofii (o czym wspomniano w przedstawionej już ewolucji marksistowskiej teorii człowieka). Przy takim stanie badań oraz stanie filozoficznego namysłu nad wciąż aktualnymi pytaniami o istotę ludzką i sens ludzkiego bytu, marksiści stanęli w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, a szczególnie w latach sześćdziesiątych XX wieku, przed koniecznością kształtowania marksistowsko-leninowskiej filozofii człowieka, która w obliczu egzystencjalizmu i chrześcijańskiego personalizmu oraz z uwagi na szerokie zainteresowanie pracami młodego Marksa musiała zmienić dotychczasowe podejście do spraw egzystencji ludzkiej oraz sensu bytu każdej jednostki. Ten przełom, zapoczątkowany nie tylko ukonstytuowaniem się samej

marksistowsko-leninowskiej filozofii człowieka, ale i szeroko podejmowaną krytyką zwłaszcza neotomistycznego personalizmu, był punktem zwrotnym w rozwoju namysłu marksistowsko-leninowskiego, przejawiającego się nie tylko różnorodnością poruszanych problemów dotyczących bytu jednostkowego, ale i - w późniejszych latach - podjęciem dialogu z chrześcijańskimi koncepcjami człowieka²⁶².

Za ojca polskiej marksistowskiej filozofii człowieka należy uznać, znanego nam już, Adama Schaffa. Konstruowane przez niego koncepcje człowieka wywoływały żywe polemiki. Kwestionowano nawet zasadność podejmowania namysłu nad jednostką ludzką w ramach odrębnej dziedziny, jaką miała być filozofia człowieka²⁶³. Już na początku lat sześćdziesiątych na łamach „Nowych Dróg” Stanisław Żółkiewski opublikował artykuł poświęcony wydanej w 1961 roku książce Schaffa *Marksizm a egzystencjalizm*²⁶⁴; w opinii recenzenta była to praca szczególnie dla socjalistycznej teorii człowieka, nie tyle z uwagi na podjęcie przez autora polemiki z egzystencjalizmem Sartre’a, ile z uwagi na przedstawione przez niego rozważania o jednostce z perspektywy marksizmu-leninizmu. To ta marksistowska perspektywa, zauważał Żółkiewski, została dostrzeżona i była szeroko omawiana w prasie amerykańskiej i angielskiej, a nawet uznana za sensację w teorii marksizmu-leninizmu. Jak trafnie zauważał tenże autor, dotychczas w „tradycji marksistowskiej nie można było znaleźć dostatecznie rozwiniętych odpowiedzi na pytania z tego zakresu”, (tj. problematyki jednostki, jej odpowiedzialności, osobistego stosunku do nowych wartości). „Nieobecność marksistów na terenie filozofii jednostki”, kontynuował Żółkiewski, „stanowiła więc także polityczną szansę dla

²⁶² Płużański uważał, że sprawy człowieka były inspiracją do nawiązania dialogu między filozofią katolicką i marksizmem. Przykładem dialogu było dla niego wprowadzenie przez Jaroszewskiego do marksistowskiego piśmiennictwa terminu „wspólnotowy” w pracy *Osobowość i wspólnota* (Warszawa 1970). Zob. T. Płużański, *Człowiek między Ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 428-431.

²⁶³ Marek Fritzhand proponował zaliczyć rozważania podjęte przez Schaffa nad człowiekiem do filozofii antropologicznej, bo w jej ramach można mówić o filozoficznej teorii człowieka obejmującej zarówno *teorię człowieka jako gatunku*, jak i człowieka jako jednostki, indywidualnego podmiotu (M. Fritzhand, *Filozofia człowieka etyka, kodeksy moralne*, [w:] tegoż, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 238). Z tą propozycją terminologiczną nie zgadzał się sam Schaff, który uważał, że termin „antropologia” związany jest z pewnymi stanowiskami teoretycznymi, z czym mogą wiązać się pewne nieporozumienia merytoryczne. „Antropologia” i „filozofia” sugerują odmienną płaszczyznę dociekań badawczych głosił, obstając za terminem „filozofia człowieka”, będącym również trafnym wyborem z perspektywy marksistowskiego namysłu nad zagadnieniami wchodzącymi z zakres tej dziedziny. Filozofia człowieka posiada też inny niż antropologia czy socjologia warsztat metodologiczny oraz sam przedmiot badania, do którego można zaliczyć między innymi problem sensu życia, problem wolności człowieka, problem odpowiedzialności, problem pojmowania jednostki ludzkiej. Jednak kluczowym zagadnieniem w dociekaniach prowadzonych w filozofii człowieka, miało, zdaniem Schaffa, *określenie istoty roli jednostki ludzkiej w jej stosunkach ze społeczeństwem jako całością oraz z innymi poszczególnymi jednostkami w ramach społeczeństwa*. Tylko w obrębie tej problematyki mogły być rozpatrywane pozostałe zagadnienia związane z jednostką ludzką (A. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1965, s. 132-133).

²⁶⁴ A. Schaff, *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1961.

„antykomunizmu”²⁶⁵. Również kilka lat później, podczas głośnej dyskusji nad inną książką Schaffa zatytułowaną *Marksizm a jednostka ludzka*,²⁶⁶ zorganizowanej w redakcji „Nowych Drog” 12 października 1965 roku (jej zapis został opublikowany na łamach czasopisma w grudniu tego samego roku) Żółkiewski akcentował znaczenie rozważań podjętych przez Schaffa. W swoim wystąpieniu ostro ocenił pierwsze lata polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej w zakresie problematyki związanej z człowiekiem, stwierdzając:

„mówiono tu, że marksizm był dla nas zawsze inspiratorem w walce o szczęście człowieka, o wartości humanistyczne. Ale byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem twierdzenie, że mieliśmy szeroko rozwiniętą teorię tej sfery dążeń i działań. Były to sformułowania raczej hasłowe, bardzo ogólne”²⁶⁷.

„Filozofia człowieka”, choćby na przykładzie omawianej książki Schaffa, miała się łączyć z „zatraceniem perspektywy komunizmu, z utratą wiary w możliwości dalszych przekształceń życia człowieka [...]”²⁶⁸. O ile dla Ładosza należało ujmować problemy człowieka tylko w roli elementów wszechogarniającego procesu produkcji i pracy, tyle dla znacznej części polskich marksistów wskazywana przez niego „perspektywa komunizmu” wiązała się również z rozwojem aksjologicznego namysłu nad jednostką społeczeństwa socjalistycznego.

„Nowe Drogi” dają niepodważalne świadectwo ewolucji marksistowskiej filozofii człowieka, która - wbrew Ładoszowi - nie była pojmowana tylko jako integralna część materializmu dialektycznego. Świadczą o tym prowadzone w latach pięćdziesiątych w „Nowych Drogach” polemiki autorów takich, jak Leszek Kołakowski, Tadeusz M. Jaroszewski Antoni Danowski oraz Schaff ze stanowiskiem neotomistycznym i personalizmem chrześcijańskim²⁶⁹, a w późniejszym okresie również z egzystencjalizmem. opublikowali swoje polemiki. Pierwszy z wymienionych oponentów chrześcijańskiej koncepcji człowieka, ogłosił w 1953 roku tekst *Neotomizm w walce z postępem nauk i z prawami człowieka*²⁷⁰, utrzymany

²⁶⁵ S. Żółkiewski, *Spór o filozofię jednostki*, „Nowe Drogi” 1961, nr 11, s. 241-242. Z oceną dotychczasowego stanu namysłu nad filozofią jednostki w marksizmie-leninizmie wystąpił również we wspomnianej publikacji sam Schaff. Skutkiem filozoficznej absencji w tym zakresie było dla niego szerokie zainteresowanie przedstawicieli polskiego rewizjonizmu egzystencjalizmem. Schaff apelował więc o podejmowanie refleksji o zaniedbywanej dotąd problematyce i udzielenia marksistowskich odpowiedzi na stawiane w jej ramach pytania. (A. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 16-22, [w:] Idem, *Filozofia...*, op. cit., s. 9-66).

²⁶⁶ A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa, PWN, 1965.

²⁶⁷ *Dyskusja nad książką Adama Schaffa pt. „Marksizm a jednostka ludzka*, „Nowe Drogi” 1965, nr 12., s. 87.

²⁶⁸ *Dyskusja...*, op. cit., s. 96-97.

²⁶⁹ O tych polemikach i sporach pisał ks. Józef Tischner w *Polskim kształcie dialogu*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2002.

²⁷⁰ L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z postępem nauk i z prawami człowieka*, „Nowe Drogi” 1953, nr 1, s. 68-91.

w tonacji charakterystycznej dla dyskusji filozoficznych czasów stalinowskich²⁷¹, ograniczający się w istocie do odślaniania czytelnikowi „mistyfikacji neotomizmu” i inspirowanego nim personalizmu chrześcijańskiego. Brak w zawartych tam rozważaniach szczególnie istotnej dla niniejszej pracy, polemiki łączącej krytykę przeciwstawnych koncepcji z przedstawieniem marksistowskiego stanowiska na kwestie i zagadnienia poruszane przez zwalczane stanowiska filozoficzne. Z pogłębionym podejściem do problematyki spotykamy się natomiast u schyłku lat pięćdziesiątych w tekście Jaroszewskiego, poświęconym analizie kwestii emancypacji człowieka w personalizmie chrześcijańskim²⁷². Rozwijając marksistowskie pojęcie osoby, ten sam autor kontynuował także w następnych latach, zarówno w publikacjach książkowych²⁷³, jak i artykułach pojawiających się w „Nowych Drogach”, spór z personalizmem chrześcijańskim i egzystencjalizmem. Innym autorem, którego stanowisko odnosiło się już do chrześcijańskiej myśli społecznej, był Tadeusz Płużański²⁷⁴. Wysuwając koncepcję dialogu marksizmu z chrześcijaństwem, twierdził on, iż: „Dla materializmu dialektycznego, a zwłaszcza dla marksistowskiej filozofii człowieka, antropologiczne koncepcje katolickie są (obok filozofii egzystencjalnej) najpoważniejszymi partnerami konfrontacji, a obecnie dialogu”²⁷⁵. W połowie lat osiemdziesiątych otwarcie autor ten dostrzegł potrzebę podjęcia dialogu, ale i czerpania przez marksistów z dorobku myślicieli chrześcijańskich i uczenia się od chrześcijaństwa „myślenia kategoriami uniwersalnymi”²⁷⁶. Za swoje koncepcje został ostro skrytykowany na łamach „Nowych Dróg”, gdzie czytamy między innymi:

„[...] to wszystko (tj. ponadustrojowa myśl chrześcijańska uwikłana w walkę klasową) mało obchodzi Płużańskiego. Zamiast, jak na marksistę przystało, szukać pomiędzy ludźmi myślącymi kategoriami religijnymi, ale gotowymi kontynuować społeczne przeobrażenia w kierunku socjalizmu, proponuje on, by gaworzyć o sprawach, co do których – przynajmniej na razie – druga strona wie, że ma monopol na rację. Taka jest jednak cena, jaką się płaci za rezygnację z partyjności własnej perspektywy intelektualnej [...]”²⁷⁷.

²⁷¹ Kołakowski w swojej polemice z neotomizmem sięgał m.in. do takich porównań: „królestwo boże – trupiarnia duchowieństwa” (Ibidem., s. 71).

²⁷² T.M. Jaroszewski, *Personalizm katolicki a problem emancypacji człowieka*, „Nowe Drogi” 1959, nr 9, s. 51

²⁷³ Idem, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1970.

²⁷⁴ Podobnie jak Jaroszewski, Płużański, nawiązywał do chrześcijańskich koncepcji personalizmu i egzystencjalizmu. W chrześcijańskiej filozofii wyróżniał on cztery nurty: neotomizm nawiązujący do myśli św. Tomasza z Akwinu; egzystencjalizm chrześcijański odwołujący się do filozofii św. Augustyna i S. Kierkegaarda; egzystencjalizujący personalizm, którego przedstawicielem jest E. Mounier oraz ewolucjonizm chrześcijański Pierre’a. Teilharda de Chardin (T. Płużański, *Człowiek...*, op. cit., s. 9).

²⁷⁵ Ibidem, s. 9.

²⁷⁶ Cyt. za: J. Kurowicki, *Materializm historyczny, partyjność i dialog*, „Nowe Drogi” 1986, nr 5, s. 131.

²⁷⁷ Ibidem.

Już te wstępne uwagi wskazują, że namysł filozoficzny nad istotą człowieka, którego rozwój obserwujemy na łamach „Nowych Dróg”, nie był związany z myślą engelsowską, leninowską i stalinowską, marginalizującą ten problem. Jeżeli sięgniemy do *Głównych nurtów marksizmu* Kołakowskiego, to dostrzeżemy, że omówienie zagadnień związanych z człowiekiem, podejmowanych w teorii marksistowskiej w okresie Lenina i Stalina, sprowadza się do przedstawienia rzeczywistości totalitarnego systemu, do ukazania osobliwości tego systemu, będącego wytworem strachu i powszechnego kłamstwa²⁷⁸. Jedyne namysł filozoficzny Lenina nad istotą człowieka, wyłożony w rozprawie *Materializm i empiriokrytycyzm*, miał dotyczyć kwestii teoriopoznawczych, powtórzonych za engelsowską dialektyką odbicia. Teorię tę przyjmowali również polscy autorzy, którzy powoływali się na tezy Lenina zawarte w tej pracy. Natomiast, jeżeli chcemy rozpatrywać zagadnienie istoty człowieka w filozoficznym sensie, to na podstawie lektury „Nowych Dróg” możemy stwierdzić, że jest to namysł skoncentrowany głównie na twórczości Marksa. Rozwijał się on od początku lat sześćdziesiątych i związany był z szeroką i ważną dla nurtu ideologicznego okresu realnego socjalizmu dyskusją nad filozoficznymi koncepcjami młodego Marksa i ich znaczeniem fundamentalnych dla założeń ideologicznych dojrzałego Marksa oraz ze sporami o „gatunkową istotę człowieka”, wynikającą z „całokształtu stosunków społecznych” oraz o teorię osobowości.

Chronologia i charakter tych dyskusji i polemik, które rekonstruujemy tutaj na podstawie informacji zawartych w „Nowych Drogach” i w książkach autorów związanych z partyjnym periodykiem, przedstawiają się następująco. W 1963 roku na łamach „Zeszytów Argumentów” prowadzona była *Dyskusja o osobowości*²⁷⁹, w której uczestniczył między innymi Kołakowski; z jego koncepcją osobowości ludzkiej polemizował Jaroszewski w wydanej w 1970 roku książce *Osobowość i wspólnota*²⁸⁰, odwołując się między innymi do egzystencjalizmu Sartre’a, inspirującego również twórczość Schaffa (jak już wiemy, w latach sześćdziesiątych i w następnych polemiki z jego tezami były również na łamach „Nowych Dróg”). W 1965 roku odbyła się wspomniana wcześniej dyskusja, nad książką *Marxizm a jednostka ludzka*, a w 1973 roku ukazał się artykuł poświęcony teorii alienacji, w którym przeprowadzono ostrą krytykę tez Schaffa²⁸¹. Z rokiem 1973 wiążą się również dwie publikacje

²⁷⁸ Kołakowski obrazuje człowieka sowieckiego następująco: „tak to ideologia stalinowska produkowała rzeczywiście zgodne, zgodne z założeniami „nowego człowieka” sowieckiego; ideologicznego schizofrenika, szczerego kłamcę, człowieka gotowego do nieustannych i dobrowolnych samookaleczeń umysłowych”. L. Kołakowski, *Główne...*, t. 3, op. cit., s. 117).

²⁷⁹ *Dyskusja o osobowości*, „Zeszyty Argumentów” 1963, nr 5-6.

²⁸⁰ T.M. Jaroszewski, *Osobowość i...*, op. cit.

²⁸¹ J. Kamieniecki, S. Opara, *Karola Marksa koncepcja alienacji*, „Nowe Drogi” 1973, nr 9, s. 155-174.

umieszczone w partyjnym periodyku, które były związane z książką Lucien Sève'a *Marksizm a teoria osobowości* (wydana we Francji w 1969 roku): w styczniu 1973 „Nowe Drogi” wydrukowały recenzję tej książki autorstwa Jerzego Kamienieckiego²⁸², natomiast w numerze czerwcowym zostało przedrukowane posłowie Sève'a²⁸³, napisane przez niego do drugiego, francuskiego wydania wspomnianej książki, w którym odnosił się on do krytyk zaproponowanej przez niego teorii osobowości, w tym do pojęcia jednostki ludzkiej przedstawionego przez Schaffa. W przekazie „Nowych Dróg” lata osiemdziesiąte naznaczone były koncepcjami uniwersalizmu Kuczyńskiego, twórczością Płużańskiego oraz wątkami lewicy chrześcijańskiej, proponowanymi m.in. przez Leona Brodowskiego²⁸⁴. W chronologii zasygnalizowano już główne wątki, które były związane z rozwojem marksistowsko-leninowskiej koncepcji jednostki ludzkiej. Jednak należy mieć na uwadze, że treść „Nowych Dróg” nie odzwierciedla w całości nurtów obecnych w polskiej, marksistowskiej teorii człowieka społecznego.

Na szczególną uwagę zasługuje sprawa pojmowania istoty człowieka, zwłaszcza w społecznym kontekście, była ona bowiem fundamentalna tak dla praktyki budowania społeczeństwa ustroju komunistycznego, jak i dla zrozumienia istoty tego społeczeństwa. O człowieku ustroju komunistycznego oraz człowieku wszelkich totalitarnych i autorytarnych modeli systemów władzy mamy bardzo obszerną literaturę, zarówno piękną jak i naukową (wspomnieć można choćby prace Sołżenicyna, Zinowiewa, Bierdajewa, Hellera, Orwella i Majakowskiego). Portret człowieka totalitarnych systemów społecznych odnajdujemy również na stronach „Nowych Dróg”. Jawi się on tam, jako wytwór ortodoksyjnej formuły leninowsko-stalinowskiej i, co najistotniejsze, nie jest to portret charakterystyczny tylko dla okresu tzw. kultu jednostki. W 1988 roku w periodyku pojawiły się artykuły zainicjowane *pierestrojką* w ZSRR i *odnową* w PRL, w których wskazywano na nieprawidłowości w pojmowaniu idei antropocentrycznego humanizmu i kolektywizmu minionych dekad. Ludwik Krasucki przytoczył wówczas fragment artykułu zamieszczonego w piśmie „Nowosti”, w którym znajdujemy wyraźne odniesienia do wiersza Majkowskiego i książki Hellera²⁸⁵:

²⁸² J. Kamieniecki, *Materializm historyczny a nauki o człowieku*, „Nowe Drogi” 1973, nr 1, s. 119-122.,

²⁸³ L. Sève, *Marksizm a teoria osobowości*, „Nowe Drogi” 1973, nr 6, s. 146-158.

²⁸⁴ L. Brodowski, *Personalizm socjalistyczny*, „Nowe Drogi” 1989, nr 10, s. 60-64.

²⁸⁵ Książka Hellera *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki* wydana została w Londynie w 1985 roku, w polskim przekładzie w Paryżu 1988 roku. Cyt. za: L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s.77.

„Człowiek [...] to brzmi dumnie. Ale tak na co dzień, w rzeczywistym życiu był maleńką śrubką w wielkiej maszynie i jak śrubka mógł przyspieszać obroty tylko wtedy, gdy został dokręcony właściwym kluczem przez występującą pod różnymi nazwami rękę urzeczywistniającego wyroki historii”²⁸⁶.

Ukazany został tutaj obraz człowieka podporządkowanego idei urzeczywistniania komunizmu i niepodważalnym, usankcjonowanym naukową prakseologią, historycznym prawom rozwoju społeczeństwa. To wizja człowieka ustroju socjalistycznego, pracującego, według słów Majakowskiego nad: „osobistym szczęściem [którym- B.B] jest wzrost naszej republiki, jej bogactwa i siły”²⁸⁷.

O tym, że mamy do czynienia z leninowsko-stalinowskim modelem człowieka, świadczą skrajnie kolektywistycznie akcenty w teoretycznych i partyjno-propagandowych rozważaniach nad relacją człowiek-społeczeństwo, których mamy w omawianym periodyku bardzo wiele. W licznych przypadkach ta retoryka skrajnego kolektywizmu pojawiała się w kontekście wspomnianej już historiozoficznej eschatologii. Jednak najczęściej odnaleźć ją można w rozważaniach o „gatunkowej istocie człowieka” i człowieku funkcjonującym w „całokształcie stosunków społecznych” i wyprowadzonej z nich idei społeczeństwa komunistycznego, w której mowa jest o nadrzędności kolektywu nad jednostką. Ten ostatni element był szczególnie akcentowany podczas propagowania wzorcowych postaw obywatela czy członka partii oraz w rozważaniach nad koniecznością utożsamiania interesu osobistego z interesem ogólnospołecznym.

Choć w wyjściowych założeniach koncepcji człowieka leninowskiej praktyki społeczno-rewolucyjnej wskazuje się na ideę konsensusu między jednostką a kolektywem, to program realizacji tej idei obrazuje kolektywizm w typie idealnym²⁸⁸. Pytanie Jerzego Szackiego: „jednostka czy społeczeństwo?”²⁸⁹, znajdowało w „Nowych Drogach” odpowiedzi w tezie o społecznej koncepcji człowieka, o istocie „człowieka zbiorowego, człowieka kolektywnego”, jak określano jednostkę na łamach tego pisma oraz w rozważaniach o tożsamości celów jednostki i społeczeństwa w socjalizmie.

„Gatunkowa istota człowieka” utożsamiana była w filozofii marksistowskiej najczęściej, choć oczywiście nie tylko, z istotą człowieka społecznego. Utożsamienie to nie

²⁸⁶ L. Krasucki, *Rewolucja w rewolucji*, „Nowe Drogi” 1988, nr 8, s. 9.

²⁸⁷ Fragment wiersza Majakowskiego zacytowany na podstawie artykułu radzieckiego autora, opublikowanego w „Nowych Drogach”. G. Glezerman, *Właściwe kojarzenie interesów społecznych i osobistych – nieodzownym warunkiem budowy komunizmu*, „Nowe Drogi” 1954, nr 4, s. 103.

²⁸⁸ Według Jerzego Szackiego indywidualiści postrzegają kolektywizm jako *totalną negację znaczenia i uprawnień jednostki prowadzącą niechybnie do jej zniewolenia*. J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa* [w:] *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1999, s. 11.

²⁸⁹ *Ibidem.*, s. 19.

było jednak często zasadne, zwłaszcza że na gruncie filozofii marksistowskiej nie było to pojęcie przedstawiane w jednoznaczny sposób. Raczej, mamy do czynienia z wieloaspektowością tkwiącą w marksowskim pojęciu. Znajdujemy w nim co najmniej trzy płaszczyzny. Po pierwsze, termin ten może być interpretowany na gruncie biologicznych właściwości ludzi i dotyczyć ludzkich właściwości wyróżniających nas ze świata zwierzęcego; po drugie, w znaczeniu nawiązującym w pewnym sensie do feuerbachowskiej koncepcji Boga. „Gatunkowa istota człowieka” to zobiektywizowane, najlepsze cechy „człowieka zbiorowego”, to natura ludzka rozumiana w pozahistoryczny sposób²⁹⁰; po trzecie, oznacza on wizję idealnej wspólnoty, w której możliwy był powrót człowieka do swej społecznej istoty. Lektura „Nowych Dróg” potwierdza tę możliwą wielość znaczeń terminu „gatunkowa istota człowieka” w myśli marksistowskiej. Według Baumana i Płuzańskiego można mówić o właściwościach, które wyróżniają człowieka ze świata przyrody i konstytuują swoiście ludzką rzeczywistość.

Identyfikacja „perspektywy komunizmu z ostateczną realizacją [...] «istotą gatunkową» człowieka, z „naturą ludzką”²⁹¹, to utopizm marksowskiej wizji z okresu *Rękopisów*. Utopizm, który wynikał według autorów publikujących w „Nowych Drogach” z utożsamiania „gatunkowej istoty człowieka” z istotą człowieka rozumianą w sposób pozahistoryczny, jako wraz niezbywalnych cech człowieczeństwa²⁹². Wobec tego warto w kontekście tych założeń filozoficznych spojrzeć na „gatunkową istotę człowieka” także przez pryzmat licznych sporów dotyczących tego problemu. Dotykały one bowiem filozoficznych pytań o pojęcie natury człowieka, pytań, które, mimo widocznej ewolucji i pewnej „liberalizacji” marksizmu-leninizmu w czasie, nie było łatwo stawiać. Jeszcze trudniej było dawać odpowiedzi nie podważające oficjalnego stanowiska światopoglądowego. Świadczy to bez wątpienia o antyhumanistycznej naturze marksizmu-leninizmu i formacji socjalistycznej, wynikającej z marginalizacji tak fundamentalnej dla każdej idei politycznej koncepcji natury człowieka.

Spotkanie z marksistowsko-leninowską myślą polityczną na łamach „Nowych Dróg” nie rozpoczyna się od przedstawienia czytelnikowi charakterystycznego dla realnego socjalizmu rozumienia istoty człowieka, lecz od całkowitej eliminacji tej sfery namysłu, która,

²⁹⁰ Należy zaznaczyć, że w przypadku Feuerbacha istota pojęcia gatunek w odniesieniu do człowieka nie była sprowadzana tylko do idei Boga, którą ten filozof interpretował jako zobiektywizowanie istoty człowieczeństwa, ale również utożsamiano ją z biologicznymi właściwościami człowieka, co właśnie zarzucał Marks Feuerbachowi w swej *VI Tezie*. Zatem przytoczone pierwsze dwie interpretacje „gatunkowej istoty człowieka” mogą być przypisywane feuerbachowskiej inspiracji, jednak koncepcja naturalistyczna miała swoje źródło głównie w scjentystycznym marksizmie, charakterystycznym dla Engelsa czy Kautsky’ego, i to do tego nurtu nawiązywały naturalistyczne koncepcje „gatunkowej istoty człowieka” pojawiające się na łamach „Nowych Dróg”, które były oczywiście bliższe engelsowskiemu, a zatem i leninowskiemu materializmowi dialektycznemu (np. obecnym w filozofii Kuczyńskiego), niż darwinizmowi Kautsky’ego.

²⁹¹ K. Martel, *Dyskusja nad...*, op. cit., s. 137.

²⁹² S. Rainko, *Marksizm na tle historii*, „Nowe Drogi” 1983, nr 3, s. 7.

jak już wspomniano, była zbędna skoro to nie istota człowieka, lecz istota formacji społeczno-ekonomicznej stanowiła o godności ludzkiej, o człowieczeństwie. Rekonstrukcja systemu filozoficznej koncepcji człowieka z „Nowych Dróg”, zwłaszcza w kontekście niejasności w rozumieniu pojęć człowiek i jednostka ludzka, nie jest zatem prostym zadaniem.

Omawiając złożoną problematykę „społecznej koncepcji człowieka” w filozofii marksistowsko-leninowskiej warto rozpocząć od przybliżenia sporu o tłumaczenie marksowskich określeń *das Wesen den Menschen* lub *das menschliche Wesen*. Zdaniem Luciena Sève’a zwroty te były używane przez Marksa zamiennie, jako synonimy²⁹³. Ten francuski filozof wysnuł swoje wnioski na podstawie analizy kontekstów, w jakich stosowane były te wyrażenia, dystansując się tym samym od pojmowania ich w znaczeniu wynikającym z dosłownego tłumaczenia. Analiza tego semantycznego problemu zrodziła się z obopólnych zarzutów o *wypaczenie sensu sformułowania „das menschliche Wesen”*, jakie wysuwali wzajemnie przeciw sobie Schaff i Sève. Autor *Marksistowskiej teorii osobowości* w posłowniu do swojej pracy oskarżał Schaffa o to, że twierdził, iż na całej książce Sève’a,

„[...] ciąży wypaczenie kluczowego sformułowania «das menschliche Wesen», które ze względów językowych nie może znaczyć «istota człowieka» (to pojęcie musiałoby być wyrażone niemieckim terminem «das Wesen den Menschen»), lecz znaczy tyle, co istota ludzka, czyli ludzki byt jednostkowy”²⁹⁴.

Sedno tego sporu zawiera się w pytaniu o to, co jest fundamentalną konstrukcją teoretyczną filozofii człowieka Marksa: istota człowieka czy jednostka ludzka? Dla francuskiego filozofa istota człowieka nie jest tożsama z jednostkowym bytem ludzkim, ponieważ w duchu marksowskiej interpretacji istota (*Wesen*) nie istnieje w izolowanej, konkretnej jednostce, ale na zewnątrz niej, poza nią całą, w obiektywnych warunkach społecznych²⁹⁵.

„Epokowe odkrycie Marksa z lat 1945-1946 – argumentuje Sève – na którym opiera się cały dojrzały marksizm, polega na wykazaniu, że «człowieczeństwo», «bycie człowiekiem» nie jest czymś pierwotnym, lecz wtórnym, że ma ono swą rzeczywistą podstawę na zewnątrz jednostek, w całokształcie obiektywnych i

²⁹³ Spór ten Józef Tischner określał mianem sporu politycznego. Jednak ta polityczność nie wynikała wprost z błędnego tłumaczenia *VI Tezy o Feuerbachu*, która oczywiście była istotna dla określenia charakteru filozofii marksistowsko-leninowskiej (czy jest to filozofia jednostki ludzkiej, czy też filozofia społecznej rzeczywistości). Polityczny aspekt sporu o marksistowską koncepcję człowieka zaproponowaną przez Schaffa wynikał bezpośrednio z zarzutu, że autor niwelował rolę społecznych instytucji, szczególnie partii – co wypominał Kliszko – w rewolucyjnym procesie urzeczywistnienia komunizmu (J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 74-75).

²⁹⁴ L. Sève, *Marksizm a...*, op. cit., s. 148. Autor przytacza zarzut Schaffa na podstawie jego artykułu opublikowanego we Francji, A. Schaff, *Na temat francuskiego tłumaczenia „VI Tezy o Feuerbachu”*, „L’homme et la Societe” 1971, nr 19, s. 157-167, cyt. za. Ibidem.

²⁹⁵ Ibidem., s. 148-150.

historycznie zmiennych stosunków społecznych. Jest to prawdziwy przewrót kopernikański w tysiącletniej tradycji humanizmu, przewrót o kolosalnych skutkach teoretycznych i praktycznych”²⁹⁶.

Również w polskich dyskusjach o istocie człowieka w ujęciu przedstawianym przez Schaffa pojawił się wątek związany z błędną interpretacją koncepcji marksowskiej. Według Ładosza, pojęcie „człowiek” nie oznacza, jak to wynika z książki *Marksizm a jednostka ludzka*, jednostkowego bytu ludzkiego, pojedynczej osoby. Według terminologii marksistowskiej nie chodzi o człowieka jako o jednostkę lecz o gatunek określany słowem „człowiek”²⁹⁷. Schaff nie zgadzał się z tym stanowiskiem (podzielanym przez wielu uczestników spotkania) i podkreślał, że pojęcie człowiek oznacza byt jednostkowy i tylko wychodząc od takiej interpretacji można określić co się przez jednostkę ludzką rozumie; istotę jej można określić tylko przez analizę stosunku jednostki do społeczeństwa i do przyrody. Taka perspektywa poznawcza umiejscawiała człowieka, ujmowanego zarówno jako byt jednostkowy, jak i „gatunkowy” (rozumiany w sensie odwiecznej natury przyrodniczo-społecznej), w systemie ponadhistorycznych, ponadklasowych, uniwersalnych wartości etycznych; tylko takie ujęcie istoty człowieka mogło stanowić fundament dla rozważań z zakresu etyki²⁹⁸.

Zdaniem wielu polskich myślicieli marksistowsko-leninowskich materializm historyczny dawał ostateczną odpowiedź na pytania o „istotę człowieka”²⁹⁹ i zrywał radykalnie z tezami *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. Wyraźnie podkreślał to Rainko, dla którego te młodzieńcze koncepcje socjalizmu opierały się na pojmowaniu natury ludzkiej w sensie ponadhistorycznych i niezmiennych właściwości człowieczeństwa. Według niego „gatunkowa istota człowieka” to esencja człowieka, którą człowiek utracił w wyniku procesu alienacji, ale którą też ponownie odzyska, gdy zaistnieją sprzyjające ku temu warunki egzystencji. W ujęciu

²⁹⁶ Ibidem, s. 149.

²⁹⁷ *Dyskusja nad...*, dz. cyt., s. 98. W ontologicznej teorii bytu społecznego Lukácsa zamiast „gatunkowej istoty człowieka” operuje się pojęciem „ludzkiego gatunku” (G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, T. 3, tłum. K. Ślęczka, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 60).

²⁹⁸ Ibidem, s. 158-159. Dla Schaffa w znacznym stopniu problemy człowieka formułowane i rozważania na gruncie filozofii człowieka dotyczą problemów z zakresu etyki. Pisał: „dla filozofii człowieka charakterystyczne są te właśnie problemy [...]: jaki jest sens życia ludzkiego; jaką postawę należy zająć wobec nieuchronności śmierci osób bliskich i własnej; czy człowiek jest wolny w swych działaniach i w jakim sensie jest twórcą swego losu; [...] na czym polega odpowiedzialność człowieka za jego czyny, w szczególności zaś – odpowiedzialność moralna [...]” itd. Zatem uważał, że tylko filozofia człowieka może w całościowy sposób ująć etyczny problem jednostki ludzkiej (A. Schaff, *Filozofia człowieka...*, op. cit., s. 132-133). Takie pojmowanie filozofii człowieka skrytykował Arnošta Kolmana, według którego była ona niczym innym, jak tradycyjnie rozumianą etyką filozoficzną. O sporze tym wspominał Fritzhand zgadzający się z koncepcją Schaffa, zakładającą słusznie, że filozofia człowieka winna obejmować zarówno problemy etyczne, jak i problemy ściśle teoretyczne, podejmujące rozważania nad istotą „jednostki ludzkiej” i jej relacji ze społeczeństwem. Fritzhand w tak rozumianej filozofii człowieka wyróżniał dwa działy: etykę i antropologię filozoficzną. (M. Fritzhand, *W kręgu...*, op. cit., s. 237-243).

²⁹⁹ Janusz Kuczyński w bardzo ważnej dla polskiej, marksistowskiej filozofii człowieka książce stwierdza: „Klasycznym i nieprześcignionym rozwiązaniem problemu istoty jest «Kapitał»” (J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1976, s. 237-238).

Rainko odrzucenie tej antropologicznej perspektywy socjalizmu sprawiło, że istotą marksizmu stała się teoria historii i teoria ekonomiczna, a zwłaszcza teoria klasowej struktury społeczeństwa. Autor ten jednak nie udzielił odpowiedzi istotnej dla postawionego tutaj problemu, w jaki sposób pojmowana była istota człowieka na gruncie materializmu historycznego. Przedstawiając swoją koncepcję teorii marksistowskiej z perspektywy historycznej ewolucji, podkreślił bardziej odejście od problematyki człowieka w dojrzałym kształcie myśli Marksa, niż zmianę w postrzeganiu przez niego natury ludzkiej³⁰⁰. Zdecydowanie inaczej do zwrotu w poglądach Marksa podszli Jerzy Kamieniecki i Stanisław Opara, którzy wskazali na interesujące nas różnice w pojęciu istoty człowieka. W pierwszej połowie lat siedemdziesiątych autorzy ci przedstawili na łamach „Nowych Dróg” wnikliwą analizę pojęcia alienacji (pojęcia wokół, którego Schaff formułował marksistowską koncepcję jednostki ludzkiej³⁰¹), uchodzącego za kluczową kategorię w rozważaniach Marksa nad „gatunkową istotą człowieka”. Kamieniecki i Opara starali się tym samym dowieść, że marksowskiej koncepcji człowieka z 1844 roku nie można traktować jako tożsamej z koncepcją kształtującą się od przełomu lat 1845-1846. Ujęcie społeczno-historyczne, jak udowodniali, było „przewyciężeniem spekulatywnej koncepcji o gatunkowej istocie człowieka”³⁰², przejściem od idealistycznego heglizmu do naukowej perspektywy poznawczej (np. według Sève’a materializm historyczny i dialektyczny Marksa dał możliwość poznania człowieka jako realnego bytu, a nie bytu ideologicznego³⁰³). W łagodniejszy sposób pogląd ten przedstawił prawie dekadę wcześniej Ładosz, który prawdopodobnie dostrzegł to, co zauważali również i krytykowany przez niego Schaff czy Fritzhand³⁰⁴, mianowicie, że w tak spolaryzowanym sposobie postrzegania twórczości Marksa istniało niebezpieczeństwo rozwijania się rewizjonistycznych koncepcji humanizmu socjalistycznego, oderwanych od pojęcia człowieka ujmowanego w kontekście całościowo rozumianej teorii marksistowsko-leninowskiej i od wizji

³⁰⁰ S. Rainko, *Marksizm na tle historii*, „Nowe Drogi” 1983, nr 3, s. 6-9.

³⁰¹ Schaff konsekwentnie przeprowadzał swój wywód, w którym, jak widać w niniejszej pracy, określał byt jednostkowy na podstawie jego relacji z rzeczywistością społeczną. Kategoria alienacji służyła autorowi do przedstawienia procesu wyodrębnienia się jednostki z tej społecznej struktury, której był immamentną częścią i którą to sferę zaczynał postrzegać jako zewnętrzną - jako odrębny byt. Alienacja powstająca w skutek narastających sprzeczności w stosunkach społecznych sprawiała, według tego autora, że człowiek uświadamiał sobie własną odrębność – był to proces przechodzenia od nieświadomionej jedności człowieka z rzeczywistością społeczną, z jej obiektywnymi przejawami, do świadomości własnego „wyobcowania”. Zatem problemy etyczne, problemy antropologiczne wyłaniały się w tych okresach „wyobcowania”, poprzedzających przejście od jednej do drugiej formacji społeczno-ekonomicznej (A. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 10-11). Warto tutaj zwrócić na jeden fakt z ewolucji poglądów Schaffa. Jeszcze w 1961 roku, sięgając po pojęcie alienacja, zastrzegł: „niechętnie używam tego słowa za względu na jego obciążenia” (A. Schaff, *Filozofia...*, op. cit., s. 187).

³⁰² J. Kamieniecki, S. Opara, *Karola Marksa...*, op. cit., s. 168.

³⁰³ J. Kamieniecki, *Materializm historyczny a nauki o człowieku*, „Nowe Drogi” 1973, nr 1, s. 121. (L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris 1969, s. 211).

³⁰⁴ M. Fritzhand, *Spór o spuściznę filozoficzną młodego Marksa*, „Nowe Drogi” 1960, nr 1, s. 92.

socjalizmu jako konieczności dziejowej wynikającej z praw rozwoju społecznego. Ładosz deklarował, że „rozwój poglądów młodego Marksa i młodego Engelsa ma charakter ciągły, nie można wyznaczyć daty, od której począwszy byłoby zasadne nazywać ich poglądy dojrzałymi”³⁰⁵. Jednak rozwijając swoją myśl autor ten dowodził, iż brak tej cezury nie jest równoznaczny z tezą o niezmienności poglądów „klasyków”, przeciwnie zmiana ich poglądów była istotnie radykalna i jakościowa. „Marks w latach młodzieńczych przechodzi od idealizmu do materializmu, od rewolucyjnego demokratyzmu burżuazyjnego do komunizmu”³⁰⁶, podkreślił Ładosz. Bez wątplenia, teoretycy ortodoksyjnego nurtu marksistowskiego, wpadali w tej kwestii w swoisty paradoks argumentacyjny: nie zgadzali się na przeciwstawianie młodego Marksa Marksowi dojrzałemu, protestując zarazem przeciwko przedstawianiu jego koncepcji człowieka jako ciągłości, jedności w oglądzie filozoficznym. Paradoks ten był, jak się wydaje, następstwem niejednoznacznego pojmowania „gatunkowej istoty człowieka” i człowieka jako tworu obiektywnych warunków społeczno-historycznych, choć w obu tych konstrukcjach teoretycznych pojawia się, tak fundamentalny dla marksizmu, „człowiek uspołeczniony”. Jeżeli Schaffowi, który w swoich tezach wyraźnie dowodził, że człowiek jest wytworem społecznym³⁰⁷, zarzucano indywidualizm, to sedno tego zarzutu tkwiło w pytaniu o to, który byt jest pierwotny, jednostkowy czy społeczny oraz w pytaniu wynikającym z wcześniejszego - czy możemy poznać „istotę człowieka” wychodząc od konkretnej, indywidualnej jednostki. Pytania te są przywodzą na myśl problem tłumaczenia pojęć używanych przez Marksa, na które zwracał uwagę Sève. Generalnie, zgadzając się na tezę – której, jak już wiemy, Schaff bynajmniej nie kwestionował - że za pierwotny byt należy uznać społeczeństwo wyłaniające się - według ortodoksów radzieckich – ewolucyjnie ze świata zwierzęcego.

³⁰⁵ *Dyskusja nad...*, op. cit., s. 101.

³⁰⁶ *Ibidem..* Choć zarówno Ładosz, jak i Schaff podkreślali znaczenie młodomarksowskiej twórczości dla pojmowania marksizmu jako całości, to nie oznaczało to bynajmniej, że obaj rozumieli tę ciągłość twórczości tak samo. W przedstawionym stanowisku Ładosza widać wyraźnie, że przychylił się on bardziej ku poglądom, głoszącym, że „gatunkowa istota człowieka” nie stanowi kategorii materializmu historycznego. Z kolei Schaff udowadniał, że rozważania Marksa nad problemami ekonomicznymi i społecznymi nie oznaczały odrzucenia poglądów z okresu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, lecz próbą ich rozwiązania. Dlatego też na materializm historyczny należy patrzeć z perspektywy filozofii człowieka i sformułowanych pytań o „gatunkową istotę człowieka” i o alienację (A. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 20-24). Warto również zwrócić uwagę na stanowisko Kołakowskiego, które było bliskie poglądom Schaffa na tę kwestię. W *Głównych nurkach marksizmu* Kołakowski rozważając problem ciągłości czy też nieciągłości myśli Marksowskiej, stwierdził, że „można uważać Kapitał za dalszy ciąg pierwotnej intencji”, jednak już nie sformułowanych w etycznym kontekście, tylko ukazywanych jako konieczność rozwoju społecznego. Etyczny sens socjalizmu oznaczający „powrót człowieka do swej istoty gatunkowej” był celem, ale ten cel nie wynikał z samej istoty socjalizmu, ale z koniecznych praw dziejowych, odkrytych przez materializm historyczny (L. Kołakowski, *Główne nurty...*, T. 1, op. cit., s. 264).

³⁰⁷ Por. S. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 30-41, oraz tegoż referat przedstawiony podczas dyskusji nad tą książką, *Dyskusja nad...*, op. cit., s. 158-159.

„Jednostka ludzka – czytamy w artykule poświęconym projektowi KPZR - jako indywidualność jest wytworem społeczeństwa. W tej samej mierze, w jakiej społeczeństwo ludzkie w procesie opanowywania sił przyrody wyodrębniło się z pozostałego świata przyrody, ze społeczeństwa wyodrębniła się jednostka ludzka, kształtowało się jej indywidualne oblicze”³⁰⁸.

Przypomnijmy, że również u Schaffa jednostka ludzka była bytem wtórnym wobec bytu społecznego. Podobnie tę kwestię ujmował Płużański. Jednak w ich teoriach o konstytuowaniu się bytu jednostkowego podkreślana była rola świadomości: u Schaffa ta świadomość bycia jednostką pojawiała się w momencie zaistnienia sprzeczności w stosunkach społecznych i raczej stanowiła o określeniu się jednostki w swej odrębności względem społeczeństwa, czyli zaistnieniu stanu alienacji. Z kolei u Płużańskiego świadomość pojawiała się ewolucyjnie w procesie pracy, przez który to proces człowiek powstał jako byt jednostkowy w ramach bytu społecznego (ale też i szerszego bytu przyrodniczego): „Człowiek tworzy się i potwierdza w społeczności”³⁰⁹. Choć obaj wyraźnie nawiązywali do tak krytykowanych z pozycji marksizmu-leninizmu kategorii teoretycznych filozofii Marksa: alienacji i antropologicznej koncepcji pracy, to jednak w oparciu o te kategorie starali się ująć społeczną istotę człowieka, która konstytuowała się poprzez relację ze społeczeństwem. Ta relacja przejawiająca się pod postacią obiektywizacji konstytuowała człowieka, zatem stanowiła podstawę do poznania jednostkowego bytu ludzkiego i wniknięcia w jego istotę.

Obiektywną formą „istoty człowieka” była dla wielu, przywoływanych tutaj marksistów, zewnętrzna wobec jednostek rzeczywistość społeczno-historyczna.. Na stronach „Nowych Dróg” niejednokrotnie zastanawiano się czy jednak pojęcie „obiektywizacji” odnosiło się tylko do pewnych praw istniejących niezależnie od osoby ludzkiej („całokształt stosunków społecznych”), czy też prawa te mogły być traktowane jako ludzkie wytwory, co byłoby zgodne z koncepcją człowieka „pracy twórczej”, człowieka tworzącego swą rzeczywistość społeczną i siebie samego, będącego podmiotem procesów historycznych. W tym przypadku zrozumienie istotnych wyznaczników człowieczeństwa wymagało odniesienia do młodomarksowskiej koncepcji alienacji jednostki, która wyjaśniała antropologiczny sens teorii o obiektywizacji i alienowaniu się człowieka od twórców własnej pracy. Schaff przedstawiał to następująco:

„Człowiek działa i tworzy wszelkiego rodzaju dzieła (materialne i duchowe) myśląc. Każdy twór człowieka jest więc płodem jego świadomej działalności [...] i w tym sensie stanowi uzewnętrznienie i

³⁰⁸ *Komunizm*. Artykuł redakcyjny, „Nowe Drogi” 1961, nr 9, s.

³⁰⁹ T. Płużański, *Byt i sens*, „Nowe Drogi” 1983, nr 1, s. 133-135.

obiektywizację (tzn. istnienie niezależne od jakiegokolwiek umysłu) świadomej działalności ludzi. Obiektywizacja jest warunkiem koniecznym istnienia ludzi, społeczeństwa, porozumiewania się itd.”³¹⁰.

W takim ujęciu stosunki społeczne, które określają „istotę człowieka”, pojmowanego zarówno w sensie jednostkowego egzemplarza gatunku, jak i gatunku ludzkiego, są zobiektywizowanymi wytworami działalności człowieka. W tym procesie obiektywizacji ujawniać się miał społeczny charakter działania każdej jednostki ludzkiej, która współtworzyła to, co nazywamy „całością stosunków społecznych”³¹¹. Analogicznie zatem „osobowość człowieka stanowi wytwór wzajemnych oddziaływań zachodzących między jednostką a otaczającą ją społecznością [...]” i tylko przez tę zobiektywizowaną formę wzajemnych relacji jednostka ludzka staje się wartością, wartością „społecznie uwarunkowaną”³¹². Pojęcia indywiduum i osoby nie oznaczały atrybutu bytu autonomicznego względem bytu społecznego, a wręcz przeciwnie ich źródłem była rzeczywistość społeczna³¹³.

Na stronach „Nowych Dróg” konsekwentnie zmierzano do uzasadnienia twierdzenia, że natura ludzka jest tworem wspólnoty, a ludzki rdzeń jest uwarunkowany historycznie i społecznie. Nie dziwi więc, że niezależnie od tego czy podkreślano podmiotowość jednostki ludzkiej w kształtowaniu rzeczywistości społecznej, czy też tę rzeczywistość pojmowano jako obiektywne i niezależne względem działającego człowieka twory (można tutaj wymienić takie kategorie ekonomiczne jak towar czy pieniądz), kształtujące określone stosunki społeczne i wynikające z nich wartości, istota człowieka była zawsze „wniesiona” przez „obiektywne warunki społeczne”, zawsze wobec jednostki zewnętrzne. Bo choć u autorów piszących do „Nowych Dróg” wyraźnie można dostrzec różnicę w tym co rozumiemy pod pojęciem istoty ludzkiej: dla jednych odnoszącym się do bytu jednostkowego, dla drugich z kolei oznaczającym „całością stosunków społecznych”, to jednak w obu przypadkach natura właściwa człowiekowi, jego esencja sprowadzała się do tego, co wobec niego zewnętrzne. Nawet wskazując na podmiotową rolę człowieka w procesie historycznym – o czym będzie szerzej przy omawianiu zagadnień z zakresu materializmu historycznego – proces ten w istocie

³¹⁰ *Dyskusja nad...*, op. cit., s. 161.

³¹¹ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy humanizmu socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1975, nr 1, s. 49.

³¹² T. Płużański, *Byt...*, op. cit., s. 134.

³¹³ W „Nowych Drogach” można dostrzec, że marksistowsko-leninowskie koncepcje takich kategorii jak indywidualność i osoba zaczęły się pojawiać w kontekście sporów i polemik z personalizmem katolickim (T.M. Jaroszewski, *Personalizm katolicki...*, op. cit., s. 52-53) oraz z egzystencjalizmem (S. Żółkiewski, *Spór o filozofię...*, op. cit., s. 248). Co należy też podkreślić, marksiści nie rozgraniczali tak wyraźnie tych pojęć, jak miało to miejsce w filozofii personalistycznej, gdzie indywiduum było – jak np. podawał to Bierdiajew w 1931 roku – „kategorią naturalistyczno- biologiczną” lub jak pisał Jaroszewski egzemplarzem gatunku, egzemplarzem organizmu społecznego, natomiast osoba była bytem autonomicznym, „kategorią religijno-duchową” (M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2006, s. 61-62).

pozostawał obiektywny i zewnętrzny względem podmiotu. Współtworząc obiektywną rzeczywistość społeczną człowiek jednocześnie nie panował nad kierunkami jej rozwoju. Bez względu na rolę człowieka takie ujęcie problemu czyni z tej społecznej rzeczywistości byt niezależny. Trzeba jednak jeszcze zwrócić uwagę na jeden fakt. Autorzy piszący do „Nowych Dróg” nie podkreślali tylko tezy, że obiektywizacja stanowi podstawę egzystencji i rozwoju jednostki oraz że określa jej ludzkie właściwości, lecz także, że była pierwotna względem podmiotowej roli każdej jednostki³¹⁴. Kuczyński pojmował te społeczne, obiektywne uwarunkowania natury ludzkiej nawiązując do arystotelesowskiej koncepcji formy. „Pojęcie istoty młodego człowieka (a tym bardziej Marksa określenie istoty człowieka jako całokształtu stosunków społecznych) - pisał w „Nowych Drogach” z 1986 roku - ma charakter formalny. Sięgając do Arystotelesa, można by powiedzieć, że istota obejmuje formę człowieka”³¹⁵. Istotę, podkreślmy raz jeszcze, kojarzono nie z tym, co wewnętrzne, co obecne w każdej jednostce, co subiektywne, lecz z tym, co wobec każdej z nich zewnętrzne. Nie tylko ludzki byt jednostkowy postrzegany był jako egzemplarz gatunku, ale również to, co było istotne dla człowieka czyli jego byt osobowy nie odnosił się ani do indywidualnych właściwości jednostki, ani do natury człowieka, stałego rdzenia człowieczeństwa, tylko do „istoty społecznej”. Osobowy byt to byt społeczny, obiektywny i zmienny, byt historyczny. Osobowa istota poszczególnego człowieka nie mogła już być żadną metafizyczną „tajemnicą”³¹⁶ ani atrybutem autonomicznego bytu jednostkowego, miała być częścią obiektywnego bytu społecznego i jego nadbudowy, czyli określonego światopoglądu i ideologii, określonego systemu wartości akceptowanego przez daną formację społeczno-ekonomiczną.

Według myślicieli marksistowsko-leninowskich tylko tak ujęty człowiek mógł być punktem wyjścia dla jego wyzwolenia. Jak wynika z dyskusji nad książką *Marksizm a jednostka ludzka*, człowiek był niepoznawalny jako jednostkowy byt, jako taki byłby bowiem niczym innym, jak tylko abstrakcyjną jednostką, zdaniem Werblana jednostką odspołecznioną³¹⁷.

³¹⁴ T.M. Jaroszewski, *Humanizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 53.

³¹⁵ J. Kuczyński, *Młodość jako podmiot i przyszłość socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1986, nr 1, s. 144.

³¹⁶ Polemizując z chrześcijańskim personalizmem na łamach „Nowych Dróg” (*Personalizm katolicki a problem emancypacji człowieka*, „Nowe Drogi” 1959) oraz w książce (*Osobowość i wspólnota*) Jaroszewski dostrzegał w osobowości człowieka kojarzoną z „tajemnicą metafizyczną” czyniącą jej wartość przez związek z Bogiem wizję człowieka wyzwolonego z wszelkich więzów społecznych, z wszelkich determinujących ją czynników. Była to osobowość *niepoznawalna*, bo autonomiczna wobec poznawalnego świata materialnego, doczesnego (T.M. Jaroszewski, *Personalizm katolicki...*, op. cit., s. 540. Idem, *Osobowość i...*, op. cit., s. 67-74). Jednak nie tylko w chrześcijańskich pojmujących osobowość w sensie teocentrycznym, ale i, jak przekazuje Jaroszewski, u Kołakowskiego jednostkowy byt osobowy był niepoznawalny, bo ograniczony do świata wewnętrznych przeżyć jednostki, a przez to nie związany z obiektywną swą działalnością w przyrodzie i społeczeństwie. Kołakowski miał uważać, że” *nie sposób poznać naszego życia osobowego z zewnątrz*” (Ibidem, s. 86-89).

³¹⁷ *Dyskusja nad...*, op. cit., s. 61-62.

Także Jezierski uważał, że wychodzenie w analizach poznania i aksjologii od izolowanego człowieka jest błędne z punktu praktycznej przydatności rozmyślań nad alienacją jednostki, że należało wychodzić od badania makrostruktur społecznych³¹⁸, co było zgodne z wizją i uprawomocnieniem socjalizmu na gruncie materializmu historycznego. Abstrakcyjny, wyalienowany ze społecznych struktur człowiek nie jest członkiem danego narodu czy klasy, która to przynależność, określenie klasowe, narodowe, społeczne, ma w materializmie historycznym znaczenie dla wyzwolenia się jednostki poprzez emancypację klas społecznych. Choć jednostka odczuwała własne życie jako prywatne, to właśnie w tych indywidualnych, psychicznych przeżyciach, indywidualnych reakcjach na bodźce, było ono „poddane żelaznym i nieubłagalnemu, koniecznościowemu prawom”³¹⁹. Tylko jako podmiot zbiorowy mógł on jednak przewyciężyć swe upośledzenie³²⁰, bo ułomność człowieka miała swą przyczynę w ułomności stosunków społecznych, w tym co wobec niego zewnętrzne. Zatem Bauman podkreślał w twórczości Marksa to, co Kołakowski uważał za środek do urzeczywistnienia etycznego założenia socjalizmu, sformułowanego przez Marksa w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*. Tylko przeobrażenia w sferze stosunków społecznych, wynikające w konieczny sposób z praw dziejowych, a nie uniwersalna wizja etyczna, są realną podstawą do przewyciężania nędzy egzystencji i esencji ludzkiego bytu, przewyciężenia rozbieżności istniejącej między egzystencją a esencją człowieka.

Wydawałoby by się, że opisane tu zagadnienie istoty człowieka rozwiewa jakiegokolwiek wątpliwości związane z pojmowaniem natury ludzkiej jako historycznej, zmiennej i zewnętrznej. Jednak również zgodnie z założeniami materializmu dialektycznego i historycznego te przeobrażenia w sferze stosunków społecznych wyrażały rozwój, ewolucję ku pewnemu celowi, a w tym wypadku ku określonej wizji istoty człowieka, ku określonej wizji człowieczeństwa, wreszcie ku uzgodnieniu egzystencji i esencji człowieka. To w tej esencji miała być zwarta natura, istota człowieka, która mogła być zrealizowana przez jednostkę tylko w określonych warunkach historycznych. Warto podkreślić, że w myśli marksistowsko-leninowskiej dystansowano się od istnienia niezmiennych cech istoty ludzkiej, a człowieczeństwo było ujmowane w związku z zewnętrznymi, ustrojowymi i materialnymi zmieniającymi się uwarunkowaniami. Niemniej głoszenie przez marksistów, że w komunizmie człowiek zrealizuje swą własną „istotę gatunkową” przez co urzeczywistni się jego esencja, sprawiało, iż w tym nurcie filozoficznym pewne cechy ludzkie odnoszono do

³¹⁸ R. Jezierski, *Założenia ideowo...*, op. cit., s. 84.

³¹⁹ Z. Bauman, *Człowiek i historia w „Kapitale” Karola Marksa*, „Nowe Drogi” 1967, nr 5, s. 41.

³²⁰ Ibidem.

ponadhistorycznych, absolutnych atrybutów człowieczeństwa, do idealistycznego pojęcia natury ludzkiej. Niejednokrotnie taką interpretację wiązano z dziedzictwem młodomarksowskiego idealizmu. Wskazywał na to Rainko, który, przypomnijmy, na łamach „Nowych Dróg” z 1983 roku dowodził, że w myśli Marksa z okresu *Rękopisów* socjalizm był uprawomocniony „naturą ludzką rozumianą w pozahistoryczny sposób – jako zbiór niezbywalnych możliwości i uprawnień związanych z samym faktem człowieczeństwa, dla których historia może być jedynie miejscem realizacji”³²¹. W rozumieniu tego autora ewolucja myśli Marksa, miała dowodzić, że odrzucił on tę błędną, antropocentryczną koncepcję uzasadnienia komunizmu, na rzecz sformułowanych na podstawie analiz historycznych i ekonomicznych, naukowych fundamentów rozwoju dziejów ludzkości³²². Jednakże właściwy sens tego przekazu nie sprowadzał się do bezpośredniej polemiki z pozahistorycznie pojętą naturą człowieka z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, lecz polegał na podkreśleniu ewolucji myśli Marksa ku naukowemu uzasadnieniu socjalizmu. Można stąd wysunąć wniosek, że nie została odrzucona sama idea istoty człowieka, gdyż autor podtrzymywał wnikliwie, choć pozostające jeszcze pod wpływem wątków zaczerpniętych z Hegla i Feuerbacha spojrzenie na obraz człowieka, który wyłaniał się z tych wczesnych pism. Zauważał też, że niektóre konstrukcje teoretyczne, jak np. alienacja i związana z nią idea degradacji człowieka przyswiewcały późniejszej, już dojrzałej twórczości Marksa. Rainko, jak wielu innych autorów piszących do „Nowych Dróg” sprzeciwiał się raczej tendencjom jednostronnej interpretacji Marksa, antropocentrycznej lub naukowej.

Podjęmowane na łamach „Nowych Dróg” debaty dają świadectwo prób łączenia uzasadnień: historiozoficznego i antropocentrycznego, a wizja przyszłego ustroju społecznego zdaje się uwzględniać zarówno zewnętrzne, uwarunkowane historycznie, możliwości uzgadniania esencji i egzystencji człowieka, jak i „wewnętrzne”, niezmiennie, bo dotyczące ponadhistorycznej gatunkowej możliwości ludzkiego bytu. Dostrzec można to na przykład w stwierdzeniu Kuczyńskiego, że „sens życia” „[...] można mierzyć stopniem spełnienia możliwości własnych, danych wyjściowo przez historyczne warunki [...]”³²³. Nie wyzbył się takich implikacji również Jaroszewski, wierny rzecznik leninowskiej interpretacji marksizmu-leninizmu. Pisał, że „ureczywistnienie określonego ideału wyzwolenia człowieka, koncepcji życia jednostki ludzkiej, ściśle sprzęgnięte jest z walką o stworzenie właściwych po temu

³²¹ S. Rainko, *Marksizm na tle historii*, „Nowe Drogi” 1983, nr 3, s. 7.

³²² Ibidem, s. 7-8.

³²³ J. Kuczyński, *Młodzież jako podmiot i przyszłość socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1986, s. 143.

warunków społecznych”³²⁴. W obu przypadkach sugeruje się istnienie pewnego być może niezmiennego zespołu cech istoty ludzkiej, z jednej strony, z drugiej zaś zmiennych warunków społecznych, które miałyby w końcu pozwolić zrewidować ten ideał.

³²⁴ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy humanizmu socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1975, nr 1, s. 50.

3.2. „Ja” to „Ludzkość”

Ksiądz Józef Tischner w książce poświęconej toczącemu się przez dziesięciolecia istnienia Polski Ludowej dialogowi między myślą marksistowską a chrześcijańską pokazuje, że jest to spór toczący się głównie o człowieka, o jego godność i wolność. W *Polskim kształcie dialogu* odbija się przedstawiona w tej pracy ewolucja marksistowskiej filozofii człowieka i dyskusja o tym, jak należy rozumieć poszczególne kategorie antropologiczne, które mają fundamentalne znaczenie dla postrzegania miejsca jednostki w zbiorowości społecznej. Totalitarny wobec jednostki system kolektywistycznego rozumienia życia społecznego wyrasta z konkretnej koncepcji marksistowskiej filozofii człowieka i budowanego na niej fundamencie całego systemu wartości, będących w założeniu realizacją jego szczęścia i rozwoju. Tischner pisze, że:

„Różnice podstawowych horyzontów nadziei pociągają za sobą różnice w ujęciu wartości człowieka. Jedni i drudzy mówili: «człowiek jest wartością najwyższą», ale słowa te miały różne znaczenia. Inny jest świat podstawowych wartości socjalizmu, a inny świat wartości chrześcijaństwa, stąd inna też wartość człowieka w jednym i drugim świecie, mimo że tu i tam jest to «wartość najwyższa»”³²⁵.

Tymczasem z anytutopijnych utworów literatury pięknej wyłania się ponury obraz życia jednostki, które organizowano według wartości socjalistycznych, podczas gdy te same wartości w utworach utopijnych stają się wyznacznikiem urzeczywistnionej świetlnej przyszłości człowieka w komunistycznym społeczeństwie. Te literackie wzory kolektywnego życia ukazują, w jaki sposób wyobraźnia twórców, którzy krytycznie odbierali marksistowsko-leninowską wizję człowieka postrzegali sens funkcjonowania człowieka uspołecznionego przyszłości. Tego idealnego tworu, o którym tak szeroko zawsze debatowano wśród filozofów publikujących na łamach „Nowych Dróg”. Przyjrzyjmy się zatem niektórym z nich, by móc je porównać z filozoficzną wersją człowieka, którego chciał uformować system marksistowsko-leninowski, opisany wyżej z punktu debat ideologów „Nowych Dróg”.

Oto świadomy obywatel komunistycznego świata z powieści Iwana Jaremowa w swoim przemówieniu przenosi w narrację literacką tezy marksistowskiej teorii społeczeństwa i koncepcji człowieka:

³²⁵ Ks. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 115.

„Trzeba jednak pamiętać, że nowe stosunki społeczne nie są możliwe bez nowych ludzi, tak jak nowi ludzie bez nowej ekonomiki. Dopiero wtedy, kiedy pojęto tę prawdę, zrozumiano też, że najważniejszym zadaniem społeczeństwa jest wychowanie człowieka, jego fizyczny i duchowy rozwój”³²⁶.

Te słowa Dara Wiatra wpisują się ewolucję antropologii marksistowskiej, która od skrajnego materialistycznego ekonomizmu, uważanego za ostateczne rozwiązanie człowieczego tragizmu, przechodziła w stronę młodomarksowskich koncepcji związanych z takimi kategoriami, jak gatunek, praca twórcza, historyczne i społeczne możliwości rozwoju człowieczeństwa, a także pod presją sporów z chrześcijańskimi nurtami, sięgała w namyśle nad istotą człowieka do personalistycznej do kategorii osoby ludzkiej. Filozoficznych aspektów, które określały istotę komunistycznego człowieka, nie sposób odnaleźć w propagandowym obrazie nieustannie epatującym społeczeństwo za pomocą plakatu, filmu, reportaży w formie Kronik Filmowych, czyli za pomocą tych nośników propagandowej kreacji, po które chętnie sięgali kreatorzy modelu normatywnego³²⁷. Za pomocą tych środków przekazu trudno było oddać sens filozoficznych kategorii. W przypadku literackich obrazów możemy mówić o włączeniu się w filozoficzny dyskurs, gdyż na poziomie semantycznym, metaforycznym, jak i konstrukcyjnym występuje pogłębiony namysł nad pojęciami, którymi operowała marksistowska filozofia człowieka. Filozoficzny aspekt wytyczał nowe drogi kreacji literackiej, tworzącej wizję Nowego Człowieka i Nowego Społeczeństwa, jako integralnych części jednej całości.

„My to tytuł słynnej antyutopii Jewgenija Zamiatina, gdzie zaimek osobowy „my” zwraca uwagę czytelnika na ważną kwestię bohatera zbiorowego w powieściach realizujących wizję uspołecznionego człowieka, który zgodnie z antropologią Marksa w komunizmie odzyska swą społeczną istotę oznaczającą „powrót człowieka do samego siebie”, czyli uświadomienie sobie przez indywidualum, że jest „nosicielem zbiorowości”³²⁸. W *Mgławicy Andromedy* Iwana Jefremowa poszczególne wątki budowane są wokół takich bohaterów, jak: Erg Noor, Dar Wiatr, Mven Mas czy Veda Kong, którzy choć wyróżniają się odmiennymi

³²⁶ I. Jefremow, *Mgławica Andromedy*, tłum. L. Kaltenbergh, Warszawa, Iskry, 1965, s. 90. Warto przywołać dla porównania fragment poświęcony marksistowskiej koncepcji człowieka, który można znaleźć w akademickim podręczniku do filozofii marksistowskiej: „Problematykę wyzwolenia i uspołecznienia jednostek, rozwoju osobowości ludzkiej, kreowania nowego „pełnego” i „uniwersalnego” człowieka, całą problematykę rewolucji duchowej i moralnej wspiera bowiem marksizm na realnym gruncie walki społecznej, zmierzającej do społeczno-ustrojowego materialnego ich zabezpieczenia. Ten podstawowy rys Marksowskiej perspektywy emancypacji osobowości ludzkiej nie ma jednak charakteru wyłącznie jakiejś wąskiej socjotechnicznej propozycji. Ugruntowany jest on w samych podstawach Marksowskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa oraz koncepcji procesu historycznego” (*Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki do przedmiotu Podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii o socjologii*, Warszawa, PWN, 1979, s. 670-671).

³²⁷ Zob. M. Mazur, *O człowieku...*, op. cit., 2009.

³²⁸ L. Kołakowski, *Główne...*, op. cit., s. 123.

charakterami, temperamentem czy zainteresowaniami, jednak ostatecznie okazują się nie sumą różnorodnych jednostek, a całością zintegrowaną wokół wartości, które w Erze Zjednoczenia Świata za sprawą połączenia całej ludzkości, stały się wartościami uniwersalnymi poprzez totalne ujednoczenie, oznaczające zniesienie dotychczasowej różnorodności nawet w kwestiach kulturowych i językowych, czego dowodem jest symboliczna nazwa ostatniej epoki przemian określanej jako epoka Wspólnego Języka³²⁹. Warto zwrócić tutaj uwagę na ideę kolektywizmu wyrażoną przez zjednoczenie całości wokół wspólnego zadania, jakim jest dalsze rozszerzanie zasad nowego ustroju społecznego na inne planety Kosmosu oraz wkład w nieustanny rozwój ludzkości, bo „światłana przyszłość” nie jest ideą skończoną, a raczej oznacza ciągłe udoskonalanie warunków egzystencjalnych człowieka, jak i przekraczanie biologicznych ograniczeń ludzkich możliwości. Bohaterowie z powieści Jefremowa są zbiorowym podmiotem dziejów świata przedstawionego, bo także dzieje te są efektem wspólnych działań. Bohaterowie - jednostki tworzą w tym wszystkim sumę kolektywów, które wspólnym wysiłkiem pokonują trudności w realizacji dziejowego zadania ludzkości kroczącej drogą komunistycznego rozwoju. Tak oto lekarzy, przychodzących z pomocą swoim współbraciom, Jefremow opisuje w duchu idealnego kolektywizmu: „była to niezwykle zgrana grupa ludzi, zdolnych do walki z najstraszliwszym i niepokonanym wrogiem ludzkości – śmiercią”³³⁰. W scenie opisującej walkę o życie Rena Boza, naukowca śmiertelnie ранego podczas niebezpiecznego eksperymentu pokonania czasu, również zobrazowana została istota kolektywnej współpracy. Tam każda jednostka zaangażowana we wspólną pracę była bardzo istotnym trybikiem, ale jednak zanurzona była w całej zbiorowej maszynie ludzkiej, bo tylko w zbiorowości tkwiła siła mogąca dokonać niemożliwego: przygotowania w ciągu trzech godzin terenowej kliniki chirurgicznej, wyposażonej w wodę, prąd i sprężone powietrze. Co najważniejsze z perspektywy idei kolektywizmu, w opisie tej sceny nie ma słowa o technologicznych możliwościach, które mogłyby urealnić taki wyczyn. Sukces, który i dla obecnych czytelników jest nieosiągalną fantastyką, dzięki kolektywnemu zjednoczeniu nie był nierealną mrzonką³³¹. Również symboliczne przesłanie płynęło z opisu odbudowy satelity, pracy kierowanej przez Dara Wiatra, do której zgłosiło się wielu ochotników, którzy byli „[...] jak rój pszczół, pracownicy połyskujący niczym świętojańskie robaczki, gdy odbijające promienie skafandry wychylały się spod parasola”³³². Każdy z bohaterów podejmował się

³²⁹ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 43.

³³⁰ Ibidem, s. 188.

³³¹ Ibidem.

³³² Ibidem, s. 246.

trudnych i ważnych zadań i czynił to w zgodnej współpracy z innymi członkami swojego kolektywu.

Symbolika kolektywizmu wyraźnie zarysowana jest też w *Proximie* autorstwa Krzysztofa Borunia i Andrzeja Trepki. I w tej fantastycznej wizji komunistycznego społeczeństwa przyszłości bohaterowie wszystkie trudności pokonują tylko w jedności decyzji i postrzegają siebie jako „zgrany kolektyw”³³³. Ekspedycja kosmiczna opisana w powieści składa się z licznych zespołów, specjalizujących się w określonych dziedzinach, w których pracują biolodzy, zoolodzy, lekarze,. Wszyscy oni mają wysokie indywidualne kwalifikacje, umiejętności analityczne i decyzyjne, a jednak wszystkie ważne badania i działania realizują wyłącznie w zespołach, co daje im gwarancję sukcesu. Stwierdzenie narratora, że „przystąpiono kolektywnie do zbudowania przyrządu”³³⁴ mającego za zadanie tłumaczyć języki kosmicznych ludów, jasno podkreśla rangę podmiotu zbiorowego. Podobną rolę odgrywały zespoły uczestniczące w ekspedycji badawczej z powieści *W krainie purpurowych obłoków* Arkadija i Borysa Strugackich, w której niejednokrotnie podkreślano rolę wspólnych działań geologów lub astronautów.

Wprowadzenie bohatera zbiorowego ułatwia konwencja charakterystyczna dla powieści z gatunku science fiction, gdzie mamy podróże kosmiczne, których najczęściej uczestnikiem powinna być załoga. W utopiach kreślących wizję komunistycznego raju te załogi galaktycznych ekspedycji symbolizują kolektywny podmiot dziejów ludzkości. Załogi mogą być kilkusobowe jak w przypadku *Purpurowych obłoków* czy *Astronautów* Stanisława Lema, ale mogą też być małymi społecznościami, takimi mikrokosmosami komunistycznego społeczeństwa, jak w trylogii Siergieja Sniegowa *Ludzie jak bogowie* lub w *Obłoku Magellana* Lema. Załoga statku jest w tych utworach metaforą ludzkości, która w czasach komunizmu stanowi jedną całość ziemską. Arseniew, bohater *Astronautów*, wyrazi to w następujący sposób: „[...] ludzie zaczęli pojmować, że są towarzyszami wspólnego losu i że ta sama gwiazda niesie ich poprzez przestrzeń, że są załogą statku, jak my, i życia ich łączą się, jak nasze, bo zwrócone są w tę samą stronę [...]”³³⁵. Utwory pozostające na usługach ideologicznej propagandy nie wychodziły poza ten schemat opowieści o przygodach kolektywnych zespołów. Wyjątek stanowić może dzieło literackie Aleksandra Bogdanowa z 1908 roku *Czerwona Gwiazda*, a więc z czasów, które znały tylko rewolucyjne dążenia buntu 1905 roku i dalekie były od fizycznego doświadczenia realizacji komunistycznej utopii w praktyce. W powieści tej

³³³ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima*, Warszawa, Iskry, 1956, s. 108.

³³⁴ Ibidem, s. 363.

³³⁵ St. Lem, *Astronauty*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1972, s. 314.

główny bohater Leonid, zostaje zabrany przez Marsjan na ich planetę, gdzie poznaje wszystkie uroki komunistycznego społeczeństwa³³⁶. W tym przypadku nie mamy do czynienia z bohaterem zbiorowym być może dlatego, że utwór ten, choć za pomocą konwencji fantastyki naukowej promuje wizję komunistycznej przyszłości, jednak powstał przed czasami dyktującymi dopasowywanie dzieł literackich do wymogów poetyki realizmu socjalistycznego. Także w utworach będących polemiką z totalitarnym systemem i jego wizją człowieka i społeczeństwa symboliczną rolę odgrywał pojedynczy bohater-podróżnik, jak na przykład Lemowski Ijon Tichy z *Dzienników gwiazdowych* czy *Wizji Lokalnej*, utworów, w których to opisane zostały samotne przygody bohatera-jednostki w kosmicznych przestworzach. Możemy zatem przyjąć, że trzymanie się przez autorów literackich wizji komunizmu zasady budowania fabuły wokół przygód załogi galaktycznych wypraw dowodzi ideologicznych wpływów także na poziomie struktury większości z tych powieści.

Idea kolektywizmu wyłaniająca się z budowy fabularnej, dowodzi, że dominująca relacja pomiędzy poszczególnymi jej elementami opierała się na związkach teleologicznych. Wszystkie zdarzenia tworzące swoisty układ w świecie przedstawionym łączył nie tylko wspólny cel związany z kolejnymi zadaniami stojącymi przez rozwijającą się cywilizacją komunistyczną, ale też kolektywna relacja pomiędzy bohaterami, która spajała wszystkie wątki wokół jednego wspólnego celu. Te wszystkie elementy konstrukcyjne miały oczywiście wymiar propagandowy, a ich zadaniem było ukazywanie walorów życia człowieka w kolektywie. Jednak literatura, nawet ta o charakterze dydaktycznym, nie podejmowała problematyki kolektywizmu tylko na poziomie samych obrazów urealnianych uspołecznione postawy Nowego Człowieka. Była ona też zaangażowana w dyskurs filozoficzny podejmujący rozważania nad ideą kolektywnego człowieka w kontekście ontologicznym. Taki charakter przybierała wieloletnia dyskusja prowadzona na łamach partyjnego periodyku „Nowe Drogi”.

Spór, któremu poświęcono wiele uwagi w rozdziale wcześniejszym, zwraca uwagę na rozbieżności pomiędzy definicją człowieka, który jest wytworem społecznych stosunków, a pojmowaniem człowieka w kontekście gatunku, co łączy ontologię natury człowieka z uniwersalnymi przymiotami ludzkości. Warto zobaczyć, czy podobne rozbieżności ontologiczne pojawiały się w literackich kreacjach bohaterów. W taki spór, dotyczący pytań o istotę człowieka włączali się filozofowie już wcześniej. Tak było choćby w przypadku Nikołaja Bierdiajewa, który zerwał z marksizmem sprzeciwiając się kolektywnej koncepcji człowieka i

³³⁶ A. Majewska-Jamroziakowa, *Utopia a tragizm w powieści Aleksandra Bogdanowa „Czerwona Gwiazda”*, „Studia Rossica Posnaniensia” 1993, s. 41-46; W. Parniewski, *Utopia Aleksandra Bogdanowa „Czerwona Gwiazda”*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria 1990, nr 28, s. 133-158.

jego pogardzie dla wartości osobowych i wrócił na łono chrześcijaństwa, by rozwijać ideę człowieka w duchu chrześcijańskiego personalizmu³³⁷. Ten fakt historyczny dowodzi, jak ważnym punktem spornym między marksizmem a personalizmem na poziomie ontologicznym i metafizycznym stawał się problem osoby ludzkiej. Marksistowska idea społeczeństwa postrzegana była jako kategoria metafizyczna względem istoty człowieczeństwa. Bierdiajew ujmując ten problem następująco:

„Tragizm sytuacji człowieka polega na tym, że musi on żyć w porządku przyrodzonym i zobiektywizowanym, co oznacza, że oddziałuje na niego determinizm i to bardziej niż wolność. Społeczeństwo nie jest ani odrębną istotą, ani też organizmem. Pod tym względem całkowicie fałszywa jest metafizyka kolektywizmu, która postrzega w kolektywie społecznym realność stojącą ponad człowiekiem”³³⁸.

Utwór, który w utopijnej wizji komunistycznego społeczeństwa poruszał zagadnienie tragizmu człowieka wynikającego z relacji między jednostką a kolektywem, czy też między jednostkami – indywidualnościami, które przysparzają sobie wzajemnie cierpień, jest wizja przyszłości skreślona przez Bogdanowa w *Czerwonej Gwieździe*. Badacze zwracają uwagę na filozoficzno-antropologiczną płaszczyznę tej powieści, w której ten bolszewicki myśliciel, miał odwagę wyjść poza utarty schemat marksistowskiej koncepcji totalnego szczęścia człowieka kolektywnego³³⁹. Nie oznaczało to, że Bogdanow kwestionował ideę kolektywizmu i jego wpływu na polepszenie bytu materialnego i duchowego jednostki. Kolektyw w tym utworze zobrazowany został zgodnie z klasycznym utopijnym wyobrażeniem szczęścia społecznego jako szeroko pojętej unifikacji jednostek w sferze fizycznej czy też i temperamentu. Bogdanow jednak zastanawia się, czy ochronna funkcja kolektywu nie pozbawia człowieka jego potrzeby tragizmu, który stanowi integralną część życia ludzkiego. O tym spojrzeniu Bogdanowa przypomina Witold Parniewski, przybliżający polskiemu czytelnikowi tę komunistyczną utopię literacką:

„«Spokojne szczęście! Czyż może jednostka nie odczuwać niezwykle silnie i głęboko wstrząsów życia całości» [...] I czyż nie muszą wynikać dramatyczne sprzeczności z samego faktu ograniczoności poszczególnego istnienia w porównaniu z całością, której częstkę stanowi z «samego poczucia niemocy w dążeniu do całkowitego

³³⁷ L. Kołakowski, *Główne...*, t. 2 s. 498-500; N. Bierdiajew, *O przeznaczeniu...*, op. cit. N. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2003.

³³⁸ N. Bierdiajew, *Królestwo Ducha...*, op. cit., s. 32.

³³⁹ A. Majewska-Jamroziakowa, *Utopia a tragizm...*, op. cit., s. 43.

i pełnego zespolenia się z tą całością, pełnego rozplynięcia się w niej wraz ze świadomością i ogarnięcia jej swą świadomością?»³⁴⁰.

Kolektyw w wizji Bogdanowa jest ponadjednostkową całością. Przedstawiony obraz zmierzania człowieka ku pełnemu zespoleniu się ze społeczeństwem wiele ma wspólnego z wczesną antropologią Marksa, w której tylko tego rodzaju zjednoczenie oznaczało przywrócenie jednostce człowieczeństwa i powrót do doskonałej jedności. Według Leszka Kołakowskiego, nikt tak jak Bogdanow „nie wyraził w formie tak konsekwentnej «kolektywistycznego» ideału, łącznie z nadzieją na zupełny zanik osobowości w przyszłym społeczeństwie doskonałym»³⁴¹.

Lem, którego twórczość wymyka się jednoznacznej ocenie, gdyż i w utworach o charakterze utopijnym, sprawnie żongluje i miesza niejednoznaczными ideologicznie obrazami. Taką sytuację mamy na przykład w przypadku pochodzącego z odszyfrowanego wenusjańskiego raportu opisu ludzi. Wydaje się, że ów opis, umieszczony w powieści z przełomu lat 1950-1951, trafnie oddaje sens doskonałej jedności panującej w społeczeństwie komunistycznym. Ponieważ raport był dziełem kapitalistycznej cywilizacji Wenus, to prawdopodobnie i w okresie poprawności ideologicznej autor w utopijnym utworze przemycił antyutopijny obraz idei kolektywizmu. Ludzie w tym raporcie to „częstki jakiejś większej, jednorodnej masy, od której tylko chwilowo wyswobodzili się w postaci owych «kropel»»³⁴².

Stanisław Lem był pisarzem, któremu nieobca była refleksja filozoficzna. W przypadku utworów wychwalających wizję komunistycznej przyszłości często wychodził poza proste formy opisu sensu idei przyświecających rewolucyjnemu pochodowi ku nowemu ustrojowi społecznemu i oddawał się filozoficznej zadumie nad przedstawianym problemem. Zagadnienia związane z człowiekiem bardzo wyraźnie wybrzmiewały w tych utworach, a szczególnie w *Obłoku Magellana*, w którym czytelnik może zanurzyć się w filozoficznych, ontologicznych, a nawet i eschatologicznych rozważaniach Lema o jednostce ludzkiej. W kontekście definicji człowieka Lem operuje młodomarksowską kategorią gatunku ludzkiego, co wydaje się zaskakujące z uwagi na czas wydania *Astronautów* i *Obłoku Magellana*, który wyprzedził znacznie okres popularności tego pojęcia w polskiej myśli marksistowskiej. Warto zatem zastanowić się, jakie znaczenie tej marksowskiej kategorii antropologicznej przydaje autor *Bajek Robotów*. Przypomnijmy, że spór pomiędzy pojmowaniem „gatunkowej istoty

³⁴⁰ W. Parniewski, *Utopia Aleksandra...*, op. cit., s. 151. Jak podaje badacz przywołany fragment pochodzi z powieści Bogdanowa: A. Bogdanow, *Krasnaja Zwiezda*, [w:] *Russkaja fantastyczeskaja proza XIX – naczala XXwieka*, Moskwa 1986, s. 495-496.

³⁴¹ L. Kołakowski, *Główne...*, t. 2, op. cit., s. 525.

³⁴² St. Lem, *Astronauty...*, op. cit., s. 28.

człowieka” jako jednostki ucieleśniającej niezbywalne cechy człowieczeństwa, a skrajnie kolektywnym przekonaniem, że istota człowieka wyraża się poprzez „całokształt stosunków społecznych”, toczył się latami i dotykał zasadności postrzegania człowieka jako jednostki, choć żadna ze stron dyskusji nie kwestionowała tego, że jednostka nie jest bytem samoistnym.

W *Astronautach* Lem posługując się pojęciem „gatunek ludzki”, lub „ród ludzki” wpisuje się w propagandową ideę wspólnego wysiłku w realizację celów społecznych podejmowanych w imię szczęścia i dobra człowieka. Wyraźnie w tej narracji wybrzmiewa materializm historyczny:

„Od z górą ośmiuset tysięcy lat żyje na Ziemi gatunek ludzki. W czasie pełnej trudów i cierpień drogi pokoleń poznał on nie tylko sposoby opanowania sił przyrody, ale nauczył się także kierowania siłami społecznymi, które przez całe wieki udaremniały postęp, zwracając się przeciw człowiekowi. Epoka, wyzysku, nienawiści i walki skończyła się wreszcie kilkadziesiąt lat temu zwycięstwem wolności i współpracy narodów”³⁴³.

Użycie pojęcia „gatunek ludzki” w kontekście materializmu historycznego, a także samo określenie „ludzki” sugeruje, że poza sferą rozważań pozostaje istota człowieka rozpatrywana w kontekście tego, co osobowe, jednostkowe. Nawet gdy mowa o takich właściwościach jak umysłowość czy uczucia jednostki, to pojmowane są one tylko jako gatunkowa właściwość ludzi³⁴⁴, a nie jako cechy, które mogą być czymś indywidualnym, co świadczyłoby o różnorodności jednostek, kształtujących wielobarwny obraz społecznej egzystencji. Jarosław Ładosz na łamach „Nowych Dróg” twierdził, że pojęcie „człowiek” nie oznacza pojedynczej osoby, a „ludzkość” i tak powinno rozumieć się jako Marksowski termin „gatunek człowiek”. W *Astronautach* Lema pojawia się analogiczne stanowisko, ponieważ człowiek nie jest w niej bytem odrębnym. Bardzo wymownie oddaje tę tezę metaforyczny obraz jednostki uspołecznionej: „Bo ty chcesz być jak metal, który odzywa się pod uderzeniem [...]”³⁴⁵. Słowa te pojawiają się w rozmowie, w której jest mowa o tym, że każda jednostka stanowi niezbędną część całości, co pozwala jej żyć pełnią życia, też rozumianego jako egzystencja całego społeczeństwa. Pojedynczy człowiek może w tej sytuacji być tylko rezonansem determinizmu socjologicznego, który, zdaniem wybitnego sowietologa Józefa Marii Bocheńskiego, oznaczał, że „cała treść psychiki człowieka była zdeterminowana przez społeczeństwo”³⁴⁶.

³⁴³ Ibidem, s. 45.

³⁴⁴ Ibidem, s. 46.

³⁴⁵ Ibidem, s. 109.

³⁴⁶ J. M. Bocheński, *Filozofia bolszewicka*, Komorów, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, 2008, s. 33.

Do wyobrażenia istoty człowieka wyłaniającej się z *Astronautów* nawiązuje też narracja *Mgławicy Andromedy*, w której choć pojawia się bardzo wiele rozmyślań poświęconych człowiekowi, to jednak, jak w większości tych ideologicznych utopii, pojęcie „człowiek” w znaczeniu jednostki używane jest w niej tylko w propagandowym sensie, uzasadniającym potrzebę realizację komunizmu dla dobra szczęścia człowieka. Jeżeli natomiast przeanalizujemy konteksty, w jakich stosowane było dane pojęcie, to zanurzymy się w wielowymiarowej metaforze literackiego komentarza do marksistowskiej filozofii, która głosiła, że jednostkowy byt ludzki jest tożsamy z obiektywnym bytem społecznym. Ten ideologiczny horyzont sensu kategorii „istota człowieka” oddaje wizja stworzenia rzeźby ogarniającej w jednym dziele całe uniwersum ludzkiego gatunku: „Moim gorącym pragnieniem – ciągnął Kart San – jest zebrać i zgromadzić najczystsze ziarna przepięknej autentyki odczuć, form, barw rozproszonych w pojedynczych jednostkach i zamknąć je w jednym kształcie ludzkim”³⁴⁷. Janusz Kuczyński twierdził, że istotę człowieka należy rozumieć w duchu arystotelesowskiej formy, co w metaforyczny sposób zobrazował Jefremow, który w tym celu posłużył się opisem kreacyjnej pracy malarza, marzącego, by z różnorodnych kulturowo i etnicznie typów piękna kobiecego stworzyć jeden ideał. Poprzez tę scenę pisarz oddaje sens totalnego zaniku osobowości w kolektywnym społeczeństwie.

Negacja tego co jednostkowe i w propagandowych utopiach nie pozostawia złudzeń, że człowiek jako indywidualium nie istnieje, bo w zbiorowej pamięci jest bezimiennym elementem całości społecznej. Literatura w takiej dosłownej interpretacji marksistowskiej filozofii człowieka w swojej kreacji świata przedstawionego wychodzi jeszcze dalej od propagandowego obrazu kolektywizmu. Z jednej strony stara się pokazać, że społeczeństwo jest tym co daje możliwości zrealizowania najśmielszych marzeń i celów. Posąg człowieka jest metaforą kolektywu. To kolektyw nadaje siłę człowiekowi i sprawia, że może on osiągnąć rzeczy niemożliwe. Dar Wiatr z *Mgławicy Andromedy*, opisuje pomnik pierwszych twórców sztucznego satelity jako wyraz idei kolektywizmu: „Cała postać podana do tyłu, wypychająca kulę w niebo, wyrażała natchniony wysiłek. Stojąc na szczycie czerpała jakby swą siłę od innych postaci, odzianych w dziwaczne stroje, otaczających piedestał u stóp posągu”³⁴⁸. Na pierwszym planie mamy oczywiście człowieka stojącego prawie jak na „ramionach gigantów” i tym samym sięgającego gwiazd. Komunizm z jego ustrojem społecznym zwolnił człowieka z poczucia indywidualizmu, które skazywało go nie tylko na niepowodzenia, ale też i czyniło

³⁴⁷ I. Jefremow, *Mgławica....*, op. cit., s. 138.

³⁴⁸ Ibidem, s. 148.

bezbronny w samotnych zmaganiach z „bezlitosnymi żywiołami przyrody”³⁴⁹. A jednak człowieka z pomnika opisanego w utworze Jefremowa, nie można utożsamiać z jednostką, która osiągnęła swoje możliwości poprzez zaistnienie właściwych warunków społecznych. Powszechnie nie godzono się z tym, by pojedynczy człowiek był podmiotem historii ludzkości i jej cywilizacyjnych osiągnięć. Dlatego też skazywano go najczęściej na bezimienny niebyt w świadomości społecznej, bo, jak twierdził na łamach „Nowych Dróg” Zygmunt Bauman, tylko podmiot zbiorowy może spełnić rolę dziejowego wyzwolenia i rozwoju ludzkości.

O ile mówimy o zjawisku zapomnienia obecnym w świadomości komunistycznych społeczeństw, wskazujemy na przestrzeń historycznej pamięci, która była dla partyjnych włodarzy ważnym składnikiem propagandowej legitymizacji władzy, piszącej nowe dzieje opanowanych narodów, w których tożsamość narodową zastąpiono tożsamością internacjonalistycznego ruchu robotniczego. Bardzo dobrą literacką egzemplifikacją tego stanowiska socjalistycznych rewolucjonistów jest fragment pochodzący z utopii społeczno-technologicznej Lema *Obłok Magellana*:

„Co stanowiło podstawę naszego bytu na Ziemi? Co spajało nas najmocniej z innymi ludźmi? Kiedyś w starożytności, łączyły ludzi wspólne tradycje, obyczaje, więzy rodowe i narodowe, trudy przeszłości i kult jej najświetniejszych wydarzeń. A nas łączy najmocniej praca nad przyszłością. Jesteśmy rasą patrzącą daleko poza granice jednostkowego, osobistego życia. W tym jest nasza siła”³⁵⁰.

Jednak pamięć ma też wymiar ontologiczny, ponieważ pamięć jest ważnym elementem podmiotowości jednostki w społeczeństwie, stanowi o jej osobowej odrębności. Ze stron „Nowych Dróg” możemy wywnioskować, że problemy jednostki ludzkiej nie zostały wyrzucone poza nawias naukowych debat i polemik; marksistowska filozofia człowieka, a wraz z nią etyka normatywna są tego dowodem. Rozwijały się próbując zgłębiać z perspektywy marksistowskiego stanowiska badawczego różne aspekty określające fenomen jednostki ludzkiej. Ale „Nowe Drogi” to też dowód na to, że w pierwszym okresie rewolucyjnych przemian człowiek skazany został przez materializm dialektyczny na wieloletni niebyt; jego małe i wielkie potrzeby były nieistotne w obliczu potrzeb cywilizacyjnego „skoku do królestwa wolności”. Bierdiajew z przekonaniem pisał, że „Marksizm stawia problem społeczeństwa, ale nie stawia problemu człowieka”³⁵¹. Choć literatura służąca propagandzie w ukształtowaniu Nowego Człowieka poruszała z filozoficznym zacięciem wiele zagadnień marksistowskiej antropologii, to jednak i w tej narracji obecne było zjawisko zapomnienia, co oddawało nie

³⁴⁹ Ibidem, s. 134.

³⁵⁰ St. Lem, *Obłok Magellana*, Warszawa, Iskry, 1955, s. 205.

³⁵¹ N. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 133.

tylko ducha totalitarnej rzeczywistości, w której znalazła się jednostka ludzka, ale też dopełniało logikę filozoficznej koncepcji człowieka, wpisanej w komunistyczną wizję świata.

Symboliczny wymiar ma „Wyspa zapomnienia”, na którą po nieudanym eksperymencie udaje się Mven Mas z *Mgławicy Andromedy*. Sens metafory tej wyspy sprowadza się do tezy, że życie jednostki z wszelkimi jej osobistymi sprawami, zasługuje na zapomnienie z uwagi na mizerność indywidualnego czasu w obliczu wieczności czasu całego ludzkiego gatunku. Życie pojedynczego człowieka jest jak „jedno krótkie i natychmiast zapomniane mgnienie!”³⁵². Autor, wyrzuca poza ramy pamięci zbiorowej wszystko, co jest integralną częścią jednostkowego życia, uzasadniając ten zabieg etycznie, z uwagi na to, że w indywidualizmie upatrywano zło społecznego ładu. W tym kontekście Jefremow pisze o zapomnieniu następująco:

„Dopiero teraz Mven Mas zrozumiał, jak trafną nazwę ma ta wyspa. Była w niej jakaś głucha bezimiennność, pradawnego życia, egoistycznych spraw i uczuć człowieka! Spraw na zawsze zapomnianych przez potomków, jako że powstały jedynie z osobistych potrzeb i ulżenia życia społeczności, nie zdobyły go twórczym połotem sztuki.”³⁵³.

W powieści Jefremowa zapomnienie następuje z winy jednostki, która nie chce służyć rozwojowi ludzkiej cywilizacji i społeczeństwu i jest ono karą za odrzucenie służenia ludzkości będącego powinnością każdego człowieka. Powinność tę człowiek powinien realizować nie tylko jako podmiot, ale przede wszystkim jako ktoś, kto postrzega potrzeby całego społeczeństwa jako własne pragnienia, choćby nawet te ostatnie związane były z rozwojem wiedzy przyczyniającej się do postępu cywilizacyjnego.

Skoro materializm historyczny twierdził, że całe dzieje ludzkością są dziełem podmiotu zbiorowego, to zasadne było przekonanie, że należy kultywować pamięć o wszystkich dokonaniach, jako o dokonaniach bezimiennej zbiorowości. Przykładem takiej formy pamięci są *Astronauci*, będący nie tylko opowieścią o kosmicznej wyprawie na Wenus, ale też opowieścią o ludzkich osiągnięciach, które w kontekście marksizmu, jednostkowe dokonania skazały na zapomnienie. Dlatego ojciec jednego z bohaterów przypomina mu, że wielkie odkrycia to „mrówczy trud tysięcy bezimiennych badaczy”³⁵⁴. W powieści tej często dyskredytuje się rolę wielkich marzycieli, utopistów, którzy zdobywali się na odwagę by wyprzedzać nauki swoich epok. Dla narratora *Astronautów* postęp, a zwłaszcza międzyplanetarne podróże nie były „projektem wynalazcy-matematyka”, ani „kapryśną

³⁵² I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 201.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ St. Lem, *Astronauci...*, op. cit., s. 153.

fantazją jednostek”, lecz pracą tysiąca bezimiennych techników, chemików, fizyków, inżynierów³⁵⁵. Kluczową koncepcją marksistowską, która oddaje sens tej bezimienności poszczególnych członków społeczeństwa, może być koncepcja obiektywizacji, będąca zdaniem Schaffa wyalienowaną, niezależną od jednostki i społeczeństwa przestrzenią cywilizacyjnego dziedzictwa, określającego charakter i strukturę całej ludzkiej wspólnoty. To twierdzenie nawiązuje do Hegłowskiej idei „ducha obiektywnego”³⁵⁶, jako ogólnej natury człowieka, która w dialektycznym procesie zostanie ponownie wchłonięta przez jednostki, co opisuje ten filozof w rozważaniach poświęconych zagadnieniu „doświadczeń świadomości”³⁵⁷.

Ideę kolektywizmu, jako przestrzeni zapomnienia jednostkowych osiągnięć, realizuje załoga Astrobolidu, której przygody opisują w swojej kosmicznej trylogii Krzysztof Boruń i Andrzej Trepka. *Proxima* swym kolektywistycznym dydaktyzmem napiera na czytelnika z każdej wręcz strony tej opowieści o Nowym Człowieku i Nowym Społeczeństwie³⁵⁸. Jedną z uczestniczek galaktycznej wyprawy badawczej wyjaśnia załodze co oznacza współuczestniczyć w zbiorowym podmiocie rozwoju cywilizacyjnego:

„[...] Każdy z nas jest tylko zwykłym żywym człowiekiem. Ale te wszystkie sprawy, drobne i wielkie, te osobiste smutki i radości splatają się nierozzerwalnie z tym, co jest daleko ważniejsze. Dla ludzkości nie jest ważne, czy odkrycia dokona Mary Sheeldhorn, Dean Roche czy też Zoe Karlson. Ważne jest samo odkrycie – jako jeszcze jeden krok na drodze postępu, na drodze opanowania przyrody. I to powinno być podstawowym kryterium naszego postępowania”³⁵⁹.

Negacja jednostki, skazanie na zapomnienie jej indywidualnego, osobowego bytu staje się w tej wypowiedzi bardzo wyraziste poprzez wymienienie nazwisk poszczególnych

³⁵⁵ Ibidem, s. 57-58.

³⁵⁶ S. Avineri, *Hegla Teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa, PWN, 2009, s. 130.

³⁵⁷ Zob. M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków, Universitas, 2011, s. 2019-230.

³⁵⁸ W powieści *Proxima* zwraca uwagę podkreślanie idei kolektywizmu też na płaszczyźnie językowej utworu. W tym utworze bardzo często występuje słowo kolektyw i w swej językowej dominacji każe czytelnikowi postrzegać życie jednostki tylko w kolektywnym aspekcie. Kolektyw jest tutaj najmniejszym elementem komunistycznej całości społecznej. Koncepcja komunizmu wyłaniająca się z powieści Borunia i Trepki zwraca uwagę na rolę szeregu pojęć, które oddają charakter struktury społeczeństwa tej formacji ustrojowej. Jak wskazuje Lucjan Suchanek, obrazowanie społeczeństwa za pomocą słów-kluczy, jak na przykład Zinowiewowska komórka, to językowa forma obrazująca negację społecznej podmiotowości jednostki. Zinowiew patrzył na tę rzeczywistość z pozycji krytyka systemu, Boruń i Trepka to apologety zadaniowej komórki-kolektywu, ale wniosek autora *Dennych* wyżyn i tak nie pozostaje w sprzeczności z przekonaniem bohaterów *Proximy*. Suchanek pisze, że Zinowiew na podstawie swoich obserwacji dochodził do wniosku, że „społeczeństwo komunistyczne nie składa się z jednostek, lecz z komun, a jego podstawę stanowi kolektyw”. (L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s. 113). Warto jeszcze nadmienić, że uwypuklenie w powieści Borunia i Trepki kolektywizmu na poziomie językowym jest odosobnionym modelem narracji. Utwory Jefremowa, Siergieja Sniegowa czy Lema ujmują ideę komunistycznego kolektywizmu głównie poprzez ideologiczny kontekst. W tych utopijnych wizjach dominuje raczej retoryka podkreślająca ogólnoludzki wymiar, w której my-kolektyw, zostaje zastąpione zwrotem my-ludzie.

³⁵⁹ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima...*, op. cit., s. 219.

członków zespołu w formie statystycznego rachunku, w którym podmiotowość „ja” nie istnieje. U Jefremowa będzie mowa o tym, że to szczęśliwe społeczeństwo zostało zbudowane przez „miliardy bezimiennych pracowników i bojowników o lepsze życie”³⁶⁰. Ponadto bycie tylko człowiekiem jest niczym wobec tego, co ważne dla ludzkości; zapomnienie jest metafizyczną śmiercią bytu jednostkowego w pamięci społecznej i rozciąga się na zobojętnienie wobec śmierci fizycznej, która jest konieczna dla życia innych, a nawet i dla postępu cywilizacyjnego. W *Obłoku Magellana* jednostka sama skazuje się na śmierć w milczeniu, i tym samym staje się bezimiennym bohaterem, który poświęcił siebie by jego następcy mogli żyć w świetlanym komunizmie³⁶¹. Z kolei w *Astronautach* Lem stawia wprost pytanie „to znaczy, że on musi umrzeć?”, „Żeby inni mogli żyć”³⁶², a Veda Kong z *Mgławicy Andromedy* ryzykująca swoim życiem dla badań naukowych, zapyta w podobny sposób samej siebie: „Ale czyż uczonego musi tak bardzo dbać o własną osobę?”³⁶³. Bierdiajew uważał, że indywidualizm pojmowane w kontekście społeczno-biologicznym jest bytem skończonym, którego granice wyznaczają narodziny i śmierć. Z kolei osoba jako istota duchowa posiada nie tylko aksjologiczną wartość, ale przez to, że jest tworzona przez Boga ma wymiar wieczności³⁶⁴. W marksizmie skazanie człowieka na śmierć w życiu doczesnym i wiecznym nie wynikało tylko z monizmu materialistycznego, ale też z filozoficznej idei człowieka uspołecznionego, która skazywała na śmierć i sferę duchowej osobowości jednostki, bo zapomnienie dotykało każdej warstwy stanowiącej o samookreśleniu swojej wyjątkowości. W *Obłoku Magellana* wybrzmiewa ta totalność unicestwienia w kontekście ostatecznej konieczności bo „[...] są wspomnienia, które można zniszczyć tylko z całym człowiekiem!”³⁶⁵.

Lemowski *Obłok Magellana*, choć uchodzi za utopijną wizję komunizmu, jest też bez wątplenia pasjonującym studium o roli pamięci w zachowaniu osobowej odrębności. Okazuje się, że powieść ta niekoniecznie może być odczytana jako obraz świetlanej przyszłości, bo owa walka człowieka o swą pamięć to jedna z wielu rys, które uchylają czytelnikowi drzwi do antyutopijnego krytycyzmu wobec systemu. Do takich wniosków może prowadzić opis doznań bohatera, który pod wpływem muzyki Beethovena z lękiem zaczął odkrywać istotę swojego człowieczeństwa:

³⁶⁰ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 178

³⁶¹ St. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 284.

³⁶² St. Lem, *Astronauty...*, op. cit., s. 81.

³⁶³ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 256.

³⁶⁴ N. Bierdiajew, *O przeznaczeniu...*, op. cit., s. 62.

³⁶⁵ St. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 179.

„Myśli, cała pamięć, wszystko, czym byłem, pędziło gdzieś unoszone, aż pękł ostatni opór i stałem się bezbronny otwarty, i byłem jak łożysko straszliwego nurtu, który toczył się coraz głębiej i głębiej, żłobił, obalał brzegi, zawracał i uderzał ze zdwojoną siłą, a w tej burzy poczęło rozlegać się powtarzające, nieustanne wołanie – to mnie wołał nadludzki głos”³⁶⁶.

W tym fragmencie miesza się materializm historyczny z tym, co metafizyczne, co w ujęciu postsekularnym każe zwrócić uwagę na poszukiwanie przez człowieka swej osobowej tożsamości poza tym, co jest ludzkie. Materializm historyczny wybrzmiewa w słowach bohatera, w których charakteryzuje siebie jako jednostkę. Pojedynczy człowiek według antropologii marksistowskiej jest istotą bezbronną, która bezwolnie podaje się prawom rozwoju społecznego i przyrodniczego. Proces historyczny wyrażony został w metaforze wzburzonego nurtu. Jednak ten nurt, był też muzyką wdzierającą się w każdy zakamarek świadomości bohatera, która przywracała pamięć i burzyła „skromny ład codzienności”³⁶⁷. Kreacja głównego bohatera, który nie tylko jako narrator, ale jako podmiot opisujący osobiste przeżycia, uczucia, spostrzeżenia, każe patrzeć na ten proces budzenia się świadomości własnego „ja” w kontekście autonomii, a nie w kontekście człowieka uspołecznionego. Lem opisuje proces kształtowania się podmiotu osobowego, jednak w tym procesie wyraźnie zarysowuje się odrębny byt jednostkowy.

Każde uczucie, które możemy utożsamić tylko z tym co indywidualne i osobiste przywraca jednostce podmiotowość osoby. Miłość jest doznaniem bardzo intymnym i osobistym, dlatego też Lem czyni z tego uczucia impuls do odrodzenia się tożsamości jednostki, którą przedstawia następująco:

„Teraz wokół tego wspomnienia osiadają inne; inaczej jego powrót do życia miałby w sobie coś nieludzkiego, byłby jak automat, który zapomniałby naprawdę wszystko, byłby zjawiskiem przerażającym, bo straciłby indywidualność i słowo <j> byłoby w jego ustach tylko pustym dźwiękiem”³⁶⁸.

Utopie często starały się oddać w dosłowny sposób sens marksistowskiej filozofii człowieka, czym potwierdzały obawy wielu myślicieli, że jest to projekt ustroju negującego indywidualizm i skazującego jednostkę śmierć metafizyczną i fizyczną. To co dla utopistów było pozytywnym przejawem życia człowieka uspołecznionego, w perspektywie antyutopijnej ukazane było w kontekście innych akcentów, dlatego ten sam obraz odbierany był negatywnie. Niemiej i utopie starające się z jak najlepszej strony oddać sens społecznej koncepcji człowieka,

³⁶⁶ Ibidem, s. 193.

³⁶⁷ Ibidem, s. 192.

³⁶⁸ Ibidem, s. 266.

w tym literackim eksperymencie już nie były tak pozytywnym obrazem, jaki kreślili teoretycy na łamach „Nowych Dróg”. Dopiero jednak antyutopie wejść w prawdziwą polemikę z marksistowską wizją antropologiczną.

3.3. Obrona „Ja”

W 1932 roku Antonii Słonimski odbył podróż do Rosji, by zobaczyć twarze i oczy mieszkańców ziemi obiecanej wszystkim ludzi pracy. Relacja z tej podróży to „antyutopijny” głos w obronie człowieka. Słonimski ukazuje ludzi, rzeczy, sprawy, które znalazły się w orbicie oddziaływania wielkiego placu budowy świetlanej przyszłości. Autor ten w swojej relacji zawarł głęboką refleksję nad prawami jednostki w totalnie zorganizowanym systemie. Gdy opisuje zdarzenie wywozu bezdomnych z dworca na Ural i określa to symbolicznie „porwaniem nocą”, zastanawia się ironicznie, czy państwo czasami nie ma racji i stawia obok tej arbitralnej państwowej racji, głos protestu zwykłego pojedynczego człowieka.

„Ma rację taki człowiek, gdy przeklina państwo i władzę. Ta racja jednostki coraz mniej ma na świecie posłuchu i znaczenia. Ale nie jest to błaha racja.

Głosy pojedynczych ludzi, przeklinające swoje rządy, rosną w siłę. Słuchajmy głosów, kto wie, czy nie są one ważniejsze od najpiękniejszych haseł, kto wie czy nie mają one ostatecznej słuszności, gdy wołają o prawo do życia [...]”³⁶⁹.

Słonimski ponadto dodaje, że w tym państwie „świetlanej przyszłości” „kłopoty i cierpienia jednostki nie mają prawdziwej wagi. Autor widzi w tym bagatelizowanie spraw doczesnych wobec wielkich nadziei budowania sprawiedliwości powszechnej”³⁷⁰. Opozycja zachodząca między indywidualizmem a kolektywizmem ma bardzo mocno zarysowany aspekt normatywny i aksjologiczny, co starają się podkreślić pisarze, którzy przez literacki dyskurs starają się głosić prawdę o komunistycznym systemie i błędnej koncepcji antropologicznej.

Słonimski swoją relację oparł na formule dwugłosu; z jednej strony był to Entuzjasta, który skuszony świetlanymi opowieściami teoretyków i rewolucjonistów z twarzą przyklejoną do okna wagonu wyglądał z niecierpliwością krajobrazów społecznych, będących efektem wprowadzenia w życie racjonalnie opracowanych projektów. Z drugiej strony ten entuzjizm

³⁶⁹ A. Słonimski, *Moja podróż do Rosji*, Warszawa, Literackie Towarzystwo Wydawnicze, 1997, s. 74. Jak podaje wydawca, pierwotny druk relacji z podróży ukazywał się w odcinkach w „Wiadomościach Literackich” w roku 1932, numery 27-35. Pierwsze wydanie książkowe też pochodzi z tego samego roku. Wydawca zwraca uwagę, że specyfika zwiedzania Moskwy i Leningradu pod ciągłą kontrolą oficjalnych „przewodników”, miała wpływ na naiwność niektórych wniosków pisarza. Ta optyka się zmieniła i już w Słonimski 1936 ostrzegał Polskę i świat przed zagrożeniem ze strony totalitaryzmu sowieckiego. Jednak relacja pochodząca z 1932 roku nie jest naiwna, a raczej pełna czarnej ironii, w której dostrzegalna jest choćby śmieszność komunistycznej krytyki burżuazyjnego stylu życia, po rewolucji październikowej w karykaturalny sposób naśladowany przez proletariacki lud. Nie jest naiwna, bo tragizm egzystencjalny jednostki wybrzmiewa prawie z każdej strony tej opowieści, bo już w 1932 Słonimski dostrzega bezsensowne zachowania jednostek, będące efektem warunkowania przez bezsensowne zasady życia w Rosji Sowieckiej. Ponadto cała opowieść zyskuje na wyrazistości aksjologicznej, przez formułę wewnętrznego dialogu między entuzjastą a sceptykiem, towarzyszami podróży narratora.

³⁷⁰ Ibidem, s. 120.

studził Sceptyk, który był osobą o „baczym i przenikliwym spojrzeniu”. Sceptyk miał w sobie „coś nieprzyjemnego, ale nie można mu odmówić inteligentnego wyrazu twarzy”³⁷¹. Formuła tej literackiej opowieści jest też metaforą dyskursu, w który wchodzi utopia z antyutopią. Charakterystyka sceptyka oddaje to, jak odbierane są przez czytelników antyutopijne utwory, które w swej inteligentnej przenikliwości za pomocą nieprzyjemnych i przerażających obrazów oddają prawdziwy sens idei uspołecznionego człowieka. W tych obrazach tragizm jednostki jest konsekwencją utożsamienia jednostki ludzkiej z ludzkością jako integralną całością. Mariusz Mazur w wieloaspektowej pracy poświęconej idei Nowego Człowieka w propagandzie pochodzącej z 1944-1956 pisze, że kolektywizm jako integralny element kształtowania osobowości i mentalności jednostek, często był ukrywany pod pojęciem uspołecznienia³⁷². Niemniej nie można zaprzeczyć, iż uspołecznienie jako filozoficzna koncepcja człowieka uzasadniało ideę kolektywizmu prawdami ontologicznymi, zgodnie z którymi istotę ludzką określała rzeczywistość społeczna.

Utwory antyutopijne najczęściej analizuje się pod kontem kolektywizmu będącego wyrazem totalitarnego zniewolenia jednostki. Kolektywizm stanowi przeciwieństwo wolności, moralności, indywidualności. Kolektywizm w tych obrazach jest przedstawiany jako typ idealny, który zdaniem Szackiego w oczach nurtów indywidualistycznych, w swoim doskonałym wcieleniu jest często przedstawiany jako totalna „negacja znaczenia i uprawnień jednostki prowadząca niechybnie do jej zniewolenia”³⁷³. Z punktu widzenia filozoficznego to zniewolenie było konsekwencją określonej koncepcji antropologicznej; od strony praktycznych celów socjalizmu, kolektywizm był też ważnym wektorem socjotechnicznego kształtowania mentalności człowieka bezwolnie poddającego się procesom historycznym wytyczanym przez przywódców rewolucji. Michał Heller, pisał że wszystkie działania mające na celu „obróbkę materiału ludzkiego” oznaczały tworzenie „mieszkańca Utopii, człowieka, który będzie się uważał za komórkę organizmu państwowego”³⁷⁴. Powieści Aleksandra Zinowiewa, Jewgienija Zamiatina, Andrieja Płatonowa, Stanisława Lema, Janusza Zajdla i wielu innych pisarzy zaangażowanych w literacką krytykę komunistycznego totalitaryzmu, to utwory, w których różnorodność metafor miała oddać sens kolektywistycznego społeczeństwa, jako jednolitej masy.

³⁷¹ Ibidem, s. 6.

³⁷² M. Mazur, *O człowieku...*, op. cit., s. 426.

³⁷³ J. Szacki, *Indywidualizm...*, op. cit., s. 11.

³⁷⁴ M. Heller, *Maszyna...*, op. cit., s. 35.

Spółeczeństwo jest bez wątpienia ważną częścią świata człowieka, jednak tylko wtedy gdy ten ostatni jest świadomym i autonomicznym podmiotem wspólnoty. W refleksji myślicieli rewolucyjnych, którzy wiernie powielali Marksowskie motywy, proletariat jako kolektywny Prometeusz znoził tę jednostkową podmiotowość, co było konsekwencją materializmu historycznego oraz utożsamienia idei „uczłowieczenia” z uspołecznieniem³⁷⁵.

W propagandowym dyskursie skrajny kolektywizm niejednokrotnie przejawiał się w kontekście historiozoficznej eschatologii, zgodnie z którą realizacja świetlanej przyszłości wymagała podporządkowania się człowieka historycznym prawom rozwoju społecznego³⁷⁶. Kluczowe tutaj jest założenie, że podmiotem tych przemian może być tylko zbiorowość oraz że rewolucja nie jest aktem, a procesem pojmowanym w sensie linearnego ewolucjonizmu. W tej historiozofii wszystko jest dialektyczne, to znaczy jest ciągłą zmianą i ruchem³⁷⁷. Pisarze starali się oddać ten sens kolektywizmu w duchu marksistowsko-leninowskiej historiozofii poprzez sięganie do symboli związanych z podróżą.

Andriej Płatonow w utworze *Wykop*³⁷⁸ sięgnął po metaforę pociągu, który miał oddawać ideę zbiorowej podróży do socjalizmu. Aktywista realizujący zadanie kolektywizacji wsi w

³⁷⁵ Zob. L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1 op. cit., s. 419.

³⁷⁶ Leszek Kołakowski w swej monografii poświęconej nurtom marksizmu podkreśla, że w tej myśli obecny prometeizm będący w swej istocie prometeizmem gatunkowym. Teza ta oddaje sens debat z „Nowych Dróg” poświęconych „gatunkowej istocie człowieka” oraz utopijnych egzemplifikacji tego filozoficznego projektu Nowego Człowieka. Kołakowski podkreśla, że prometeizm gatunkowy jest negowaniem podmiotowości jednostki i jej indywidualizmu. Zdaniem tego myśliciela Marks uważał, że „nie myśleć o powstrzymaniu postępu gatunku na rzecz szczęścia indywidualnego; rozwój gatunku bowiem, choć przychodzi do skutku kosztem większości jednostek, w końcu zbiegnie się z rozwojem każdej jednostki; postęp całości zawsze realizuje się ze szkodą dla osobników [...]” (L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1, op. cit., s. 418).

³⁷⁷ J.M. Bocheński, *Filozofia bolszewicka...*, op. cit., s. 24-25

³⁷⁸ Płatonow swoją powieść *Wykop* (tytuł *Комлюван* tłumaczony też jest jako *Dół*) napisał na przełomie lat 1929 i 1930. Utwór powstał w kulminacyjnym okresie industrializacji i kolektywizacji w Związku Sowieckim. Jak podaje Richard Pipes, narzucenie szybkiego tempa przez wprowadzenie pierwszej pięcioletki w 1929 roku, miało na celu osiągnięcie światowego poziomu gospodarczego. Industrializacja była realizowana bez względu na koszty ludzkie, podobnie jak i kolektywizacja, która miała też wymiar ideologiczny, gdyż była „likwidacją ludzi” (Zob. R. Pipes, *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Warszawa, Świat Książki, 2008, s. 70-73). Ten mroczny i tragiczny moment historii postępu ludzkości zmierzającej do komunizmu opisuje właśnie Płatonow. Andrzej Stasiuk we wstępie do ostatniego polskiego wydania utworu Płatonowa pisze: „Nie napisano w XX wieku piękniejszej, straszniejszej i mądrzejszej książki o totalitaryzmie i utopii. Nie napisano niczego, co by dorównywało siłą wyrazu ani grozą *Dołowi* Andrieja Płatonowa. Apokalipsa dzieje się tu na wszystkich poziomach. Na poziomie obrazu, filozofii i języka. Słowa pękają, rozrywają się, ponieważ wypowiedane są w absolutnej próżni” (A. Stasiuk, *W Dole*, [w:] A. Płatonow, *Dół*, tłum. A. Pomorski, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2017, s. 9). Apokaliptyczny wymiar ma też tytuł rozdziału poświęcony utworowi Płatonowa w opracowaniu dwudziestowiecznych rosyjskich antyutopii autorstwa Katarzyny Dudy, która *Wykop* nazwała alegorią „mogiły narodów” (K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo Platan, 1995, s. 99). Autorzy pracy poświęconej biografii Płatonowa, Wiktoria i Rene Śliwowsy postrzeganie utworów tego pisarza jako antyutopii każą brać w interpretacyjny cudzysłów i swoją tezę popierają światopoglądową postawą Płatonowa, który był zaangażowany w sprawy swojego kraju i pragnął realizacji idei głoszonych przez komunizm. Nie był jednak pisarzem, którego by zadawały idylliczne opisy, chciał głosić prawdę i dlatego jego twórczość nie była bezkrytycznym opisem rzeczywistości. Mimo wewnętrznego przekonania, że jest pisarzem radzieckim, potrafił bezwzględnie wypowiadać się na temat zbrodni z okresu stalinizmu; wiara w państwo i komunizm nie uczyniła z niego

zadumie powie, że „пора уж целыми эшелонами население в социализм отпраивлять”³⁷⁹ [„Czas najwyższy pełne pociągi z ludnością do socjalizmu wyprawić [...]”³⁸⁰]. Podobnie wyrazi się Żaczew, inwalida, który w odniesieniu do baraku, w którym mieszkają robotnicy kopiący dół pod fundamenty wszechproletariackiego domu, powie, że „[...] в этом деревянном эшелоне до социализма не доедешь!...”³⁸¹ [„bo tym drewnianym transportem do socjalizmu się nie dojedzie!...”³⁸²]. Metafora pociągu nawiązuje do Marksowskiego określenia rewolucji jako lokomotywy dziejów³⁸³, po którą to metaforę sięgnął i Władysław Broniewski w wierszu *Słowo o Stalinie*, i w którym to, przypomnijmy, napisał: „«Rewolucja – to parowóz historii»» - powiedział Marks, zdziałał Lenin”³⁸⁴. Zatem „pędzi pociąg historii”, ale w antyutopijnych powieściach jest on wypełniony ludem, bo, zgodnie z materializmem historycznym, celem dialektycznego procesu dziejowego jest rozwój i postęp gatunku ludzkiego. Metafora Płatonowa nie ma bezpośrednio odniesienia do rewolucji, tylko raczej do linearnej eschatologii, z uwzględnieniem również idei postępu, która wpisuje się w stalinowski projekt industrializacji, wyrażony przez symbol wstawienia pieca do wspomnianego baraku drewnianego. Choć *Wykop* jest utworem dotyczącym bardzo mocno problemu jednostki w apokaliptycznym świecie budowy komunizmu, to te pojedyncze zdania-symbole oddają sens idei uspołecznienia, w której nie istnieje to, co jednostkowe.

niewrażliwego na ludzkie nieszczęścia. (W. i R. Śliwowski, *Andrzej Płatonow*, Warszawa, Czytelnik, 1983, s. 77-83).

³⁷⁹ А. Платонов, *Котлован*, Moskwa-Augsburg, Im Verden Verlag, 2003, s. 56. W przypadku ważnych dla analizy podjętej w rozprawie kontekstów językowych literatury rosyjskojęzycznej, cytaty przytaczane są w oryginale. W pozostałych przypadkach stosowane są polskie przekłady.

³⁸⁰ W tłumaczeniu Aleksandra Janowskiego słowo „эшелон” tłumaczone jest jako pociąg, lub wagon. Zob. A. Płatonow, *Wykop*, tłum. A. Janowski, Konin, Psychoskok, 2017, s.128, 144. Z ciekawych informacji warto przytoczyć opinię samego tłumacza, który zwraca uwagę na specyfikę własnego przekładu, mającego oddawać degradację języka i rosyjskie „tak się nie mówi”, starał się oddać w polskim „tak się nie mówi”. W dwóch innych tłumaczeniach powieści Płatonowa, autorstwa Andrzeja Drawicza i Adama Pomorskiego, „эшелон” oznacza transport, lub też stosuje się w formie nieprzetłumaczalnej „eszelon”. Zob. A. Płatonow, *Wykop*, tłum. A. Drawicz, Warszawa, Wydawnictwo Alfa, 1989, s. 137, 156; A. Płatonow, *Dół*, tłum. A. Pomorski, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2017, s. 152, 172.

³⁸¹ А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 64.

³⁸² А. Платонов, *Dół...*, op. cit., s. 172.

³⁸³ W bolszewickiej wizji dziejów sama rewolucja ma metaforyczne znaczenie. Jako czynnikowi napędzającemu dzieje ludzkości, a szczególnie jako czynnikowi, który konstytuuje postęp, rewolucji nadawano wiele znaczeń ideologicznych. Nie była ona tylko aktem politycznym, odnoszącym się do walki klas i świadomości politycznej proletariatu oraz zdobycia władzy, ale też przyczyniała się do przemian w sferze ekonomicznej, technicznej czy też kulturalnej. Twierdzi się, że po rewolucji obserwuje się „wyraźny proces jej dogmatyzacji, przejawiający się przede wszystkim w chęci nadania jej mocy tworzenia rzeczywistości [...]”. R. Stobiecki, *Metafora rewolucji w bolszewickiej wizji dziejów*, [w:] *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, red. K. Brzechczyn, M. Nowak, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 2007, s. 79-96.

³⁸⁴ W. Broniewski, *Słowo o Stalinie*, [w:]

https://poezja.org/wz/Broniewski_W%C5%82adyslaw%20aw/813/S%C5%82owo_o_Stalinie,

[dostęp: 18.03.2022]

Nawiązania do metafory dziejowej podróży ludzkości można odnaleźć w niektórych utworach Stanisława Lema, np. w opowiadaniach z *Dzienników gwiazdowych*, w *Powrocie z gwiazd*³⁸⁵ czy też w *Wizji Lokalnej*. Uspołecznienie człowieka wyrażone poprzez ideę zbiorowego podmiotu procesu historycznego zmierzającego do komunizmu najlepiej oddawały metafory opisujące życie w Kurdlandii. W tej krainie ludzkość nie podróżuje do świetlanej przyszłości jak u Płatonowa w pociągu, lecz w brzuchach Kurdli, jednak przesłanie obu pisarzy jest takie samo i jest ono komentarzem do marksistowskiej filozofii dziejów i wynikającej z niej koncepcji jednostki ludzkiej i jej szczęścia. Motyw zbiorowego marszu do komunizmu konstytuuje narrację opowieści o Kurdlandii, „państwochodzie”, którego cała struktura została podporządkowana wiecznie żywej i aktualnej idei „nacjomobilizmu”. Struktura „państwochodu” nie składa się z podmiotów jednostkowych, lecz z różnego rodzaju kolektywów, takich jak: „miastodonty”, „gminochody”, „departamenty”, „urbanistyczne wypasy”³⁸⁶, a wspomniana „nacjomobilistyka” to ideologia świetlanej przyszłości, która, jak sama nazwa wskazuje, zmobilizowała całe społeczeństwo, by zamieszkało w Kurdlach. Człowieczeństwo w tej mobilistycznej ideologii utożsamione zostało zarówno ze skrajnym ewolucjonizmem, jak i z historiozoficzną eschatologią, nawiązującą do feuerbachowskiej koncepcji Boga, będącego wyrazem zobiektywizowanych i wyidealizowanych cech ludzkich. W opowiadaniu Lema ta myśl filozoficzna wybrzmiała bardzo wyraźnie i ironicznie:

„Z zewnątrz naturalny, od środka kulturalny, czy skulturalizowany, miał stać się kurdel podstawową komórką państwa także i ze względu na czcigodną tradycję, mianowicie schedę podań, mitów i rytów, związanych ze strumiami i Człakami, z ich arką Noego i tak dalej. Ojcowie nacjomobilizmu postanowili jednak sprawę realistycznie, odwracając kurdla do góry nogami, a dokładniej mówiąc nie samego kurdla, lecz stosunek między nim a Człakiem. Dawniej bowiem stanowił istotę wyższą, a oni oddawali mu boską cześć; należało go tedy zdesakralizować, ażeby odtąd służył Człakom”³⁸⁷.

Polscy marksiści, jak można wywnioskować z „Nowych Dróg”, niejednokrotnie pojmowali ideę człowieczeństwa w kontekście niezbywalnych ludzkich właściwości, które wyróżniały człowieka ze świata przyrody i z przekonaniem twierdzili, że tylko społeczeństwo jako całość daje możliwość, by te wyalienowane cechy człowieczeństwa na powrót określały istotę człowieka realnego. W przytoczonym fragmencie z powieści Lema wszystkie mobilne osiedla zmierzały do świetlanej przyszłości, która oznaczała nie tylko społeczeństwo

³⁸⁵ St. Lem, *Powrót z gwiazd*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1975. Lem tę powieść napisał w 1960 roku. W 1961 roku pierwszy raz wydał ją „Czytelnik”.

³⁸⁶ St. Lem, *Wizja lokalna*, Kraków-Wrocław, Wydawnictwo Literackie, 1983, s. 104-105.

³⁸⁷ *Ibidem*, s. 105.

powszechnej sprawiedliwości, ale marksistowską wizję powrotu człowieka do pełni człowieczeństwa, jedności esencji i egzystencji. Partyjny periodyk niejednokrotnie legitymizował całą rewolucję socjalistyczną hasłami zaczerpniętymi z Marksowskiej filozofii człowieka ujmowanej w kontekście materializmu historycznego. Z kolei przełom w rozwoju filozoficznego namysłu nad naturą człowieka był dopełnieniem tej historiozofii o mocny akcent antropologiczny i w takim kontekście można też czytać metaforę Kurdlandii z *Wizji Lokalnej* Stanisława Lema.

Metaforyka nawiązująca do podróży, symbolizuje nie tylko ruch i zmienność procesu dziejowego, ale też służy do egzemplifikacji zakresu zniewolenia człowieka. Już w pierwszych stronach *Powrotu z gwiazd*, opowieści o powrocie z kosmicznej wyprawy Lem stawia wiele pytań o autonomię jednostki w społeczeństwie. Miejscem tych pierwszych scen jest dworzec, który posiada symbolikę powitań i pożegnań, natomiast u Lema Hala Bregga nikt nie wita, lecz jest on porywany przez bezosobowy tłum i przezeń niesiony w nieznanym bohaterowi kierunku. Hala będą nachodziły następujące refleksje: „Fala idących zagarnęła mnie: popychany, ruszyłem w tłoku przed siebie”, „[...] kolejny tunel tej nie wiadomo dokąd wycelowanej podróży [...]”, „Jakiś czas dałem się tak unosić bezwolnie białemu chodnikowi”. Cała otaczająca bohatera rzeczywistość jest wręcz przytłaczająca i będzie mu się kojarzyła z ruchem: „Trudno było oprzeć wzrok na czymkolwiek nieruchomym, bo cała otaczająca architektonika zdawała się złożona z samego właściwie ruchu, zmiany [...]”³⁸⁸. Natomiast, gdy zapyta o miejsce, w którym się obecnie znajduje, to z udzielonej mu przez zdziwionego przechodnia odpowiedzi dowie się, że jest to „polidukt”. Symbolika podmiotowości zbiorowej w marksistowskim sensie nasuwa się tutaj poprzez kontekst celu, do którego zmierzał bohater, a którym było egalitarne i dostatnie społeczeństwo Ziemi.

Cała powieść Lema mówi o tym, co specyficzne dla ludzkości i jak, twierdzi Jerzy Jarzębski, są to filozoficzne rozważania dotyczące uniwersalnych spraw człowieczeństwa³⁸⁹. Niemniej utwór ten jest antyutopią nie tylko w sensie ogólnoludzkich spraw, ale ma też wymiar pogłębionego namysłu nad bezosobową masą społeczną, która żyje w odrealnionym świecie powszechnego dobrobytu.

Wspomniany bezosobowy kształt społeczeństwa, w którym zniesiony został indywidualizm i różnorodność opisuje Lem w podróży Ijona Tichego na planetę zamieszkałą przez lud Indiotów. W *Podróży dwudziestej czwartej* mamy wiele metaforycznych nawiązań

³⁸⁸ St. Lem, *Powrót...*, op. cit., 9n.

³⁸⁹ J. Jarzębski, *Trudny powrót z gwiazd*, [w:] <https://solaris.lem.pl/ksiazki/beletrystyka/powrot-z-gwiazd/122-poslowie-powrot-z-gwiazd>, [dostęp: 18.03.2022].

do historiozoficznej eschatologii marksizmu, upatrującego przyszłość człowieka w kategoriach zmian jakościowych. U Lema podróż człowieka do świetlanej przyszłości będzie miała wymiar przemiany antropologicznej i będzie ona aktem rewolucyjnym. Pisarz w tym opowiadaniu sięga do formuł z utopijnych projektów, w których osią całej fabuły były racjonalne mity, według których wierzone, że sprawiedliwe społeczeństwo i szczęście człowieka można osiągnąć poprzez matematycznie opracowaną harmonię świata. Jeden z Indiotów konstruuje maszynę: „Dobrowolny Upowszechniacz Porządku Absolutnego”, powstaje też symboliczny „Dworzec Tęczowy”, w którym dokonuje się jakościowa (rewolucyjna) przemiana członków społeczeństwa Indiotów. Współczesny, budzący wiele kontrowersji filozof Slavoj Žižek pisał o „rewolucji u bram”, a Lem opisuje projekt „Dworca Tęczowego” i u obu będzie to opis drogi prowadzącej do radykalnej zmiany społecznej, z tym wyjątkiem, że polski pisarz ów radykalizm ujmie w symbolice tęczy. Władysław Kopaliński tłumaczy tę symbolikę między innym w kategoriach doskonałości oraz Kosmosu-Porządku. gdyż w mitologii greckiej tęcza symbolizowała ścieżkę między Niebem a Ziemią³⁹⁰. W opowiadaniu Lema tęcza będzie symbolem przejścia między rzeczywistością a utopią. Rewolucja lemowska nie jest aktem politycznego i zbrojnego przejęcia władzy, lecz aktem antropologicznym, w którym powstaje utopijny Nowy Człowiek, stworzony zgodnie z marksistowską koncepcją natury uspołecznionej. Tak oto opisany został dzień, w którym Machina do Rządzenia rozpoczęła w Dworcu budowę Porządku Doskonałego i Absolutnego:

„Jakoż rankiem pierwszego dnia Łuskwiny w powietrze uderzyły srebrne fanfary i z głuchym chrzęstem otwały się wrota Dworca. Tłumy poczęły wpływać do środka rzeką trzy razy szerszą od bitego gościńca, który łączy dwa nasze grody stołeczne, Debilię i Moronę. Przez cały dzień ciągnęły masy Indiotów, lecz nie ubywało ich na błoni, gdyż z głębi kraju napływały coraz nowe. [...] Tysiące, dziesiątki tysięcy, miliony wreszcie Indiotów wpłynęły do wnętrza Dworca Tęczowego, lecz z tych, co tam wchodzili nikt nie wracał”³⁹¹.

W tajemnicy owych zniknięć milionów obywateli kryła się istota nowego porządku społecznego, który sprowadzał się do unicestwienia tego czym do tej pory byli Indioci:

„Następną nocą kilku odważnych Tyrałów podkrađło się pod Dworzec. Powróciwszy opowiedzieli, że tylna ściana Dworca z wolna się odemknęła i z wnętrza wysypały się nieprzeliczone stosy lśniących krążków. Czarne automaty zakrzętnęły się koło nich rozwożąc je na polach i układając w rozmaite figury i desenie”³⁹².

³⁹⁰ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1990, s. 424-425.

³⁹¹ S. Lem, *Podróż dwudziesta czwarta*, [w:] Idem, *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa, Iskry, 1957, s. 217-218.

³⁹² Ibidem, s. 218.

Metafora rewolucyjnej przemiany obrazuje powstanie świata, o którym marzyło wielu utopistów. W tej wysnionej krainie szczęście utożsamiono z harmonią pojmowaną nie tyle w sensie etycznym, co raczej estetycznym. Wszelkie detale oryginalności i różnorodności musiały być poddane obróbce ujednolicenia, bo tylko jednorodność pozwalała stworzyć ład absolutny. W opowiadaniu Lema można dostrzec jego interpretację marksistowskiej idei zrealizowania pełni człowieczeństwa, które było możliwe dopiero w jedności tego, co jednostkowe z tym co ogólne, esencji z egzystencją. Harmonia społecznego ładu wymagała stworzenia Nowego Człowieka, który tylko w swym zespoleniu się ze społeczeństwem może być podmiotem komunistycznej przyszłości. Wszystko to, co ludzkie i co uznaje się za istotę człowieczeństwa, stoi na przeszkodzie w zrealizowaniu świetlanej przyszłości.

W przytoczonych egzemplifikacjach marksistowskiej antropologii ujmowanej w kontekście materializmu historycznego mocno wybrzmiewał problem pojmowania idei człowieka uspołecznionego jako koncepcji zakładającej totalne zniewolenie jednostki. Już w utopijnych obrazach dostrzegalna była skala zagrożenia autonomii i różnorodności osoby ludzkiej. Krążki wynoszone z Tęczowego Dworca to nic innego jak unifikacja zachodząca w rewolucyjnym procesie. Gdy myślimy o unifikacji, która oddaje sens idei człowieka uspołecznionego, to sięgamy wyobraźnią do utworu Jewgienija Zamiatina o wymownym tytule *My*. Jak pisze Katarzyna Duda, istnieje wiele interpretacji tego tytułu, od wykluczenia indywidualności przez pojmowanie społeczeństwa jako masy lub też specyficznej socjalności, będącej bezosobowym tłumem. „My” można też utożsamić z podmiotem zbiorowym³⁹³. Zdaniem Dudy w tej powieści „każde słowo obciążone jest semantycznie”³⁹⁴, co oddaje też sens relacji zachodzącej między literacką narracją i ideologicznym dyskursem. Tytuł antyutopii Zamiatina kieruje naszą uwagę ku „Nowym Drogom” i podejmowanym tam próbom definiowania pojęcia „człowiek”. Dla Schaffa była to jednostka ludzka, której istotę oczywiście określały zewnętrzne społeczne stosunki, ale dla ortodoksyjnych przedstawicieli marksizmu-leninizmu termin „człowiek” określał ludzi, był więc pojęciem uniwersalnym w sennie ogólnoludzkim. Wobec tego już na poziomie semantycznym tytuł „My” dotyka ontologii człowieka, natomiast ideologiczna płaszczyzna całej narracji dookreśla tę interpretację w duchu skrajnego kolektywizmu. Zaproponowana przez Zamiatina perspektywa poznawcza umiejscawia człowieka poza bytem jednostkowym, ponieważ w tym idealnie harmonijnym Państwie Jedynym nie istnieje autonomiczne „ja”, bo jak pisze w swym pamiętniku D-503,

³⁹³ K. Duda, *Antyutopie...*, op. cit., s. 41-42.

³⁹⁴ *Ibidem*, s. 67.

„nikt nie jest «jeden», ale «jeden z». Jesteśmy tak jednakowi [...]”³⁹⁵. Istotę Człowieka uspołecznionego wyraża Zamiatin w sformułowaniu „my wszyscy” (s.13) i nie odnosi się to określenie do gatunkowych aspektów natury ludzkiej, ale użyte jest w duchu ortodoksyjnej wykładni filozofii człowieka, ponieważ członków tego społeczeństwa nie określają ludzkie cechy, a specyfika struktury ustrojowej. Ich talenty, potrzeby, uczucia, światopogląd, umiejętność postrzegania rzeczywistości oraz wygląd są takie, jak konstytuuje to interes Państwa Jedynego. Wszystkie detale pozbawione są oryginalnej egzystencji co oddają „twarze nie zmrozone szaleństwem myśli...”, myśli jednostajnie promiennych, gdyż w tym społecznym obrazie wszystko jest bezosobowe i „ulane z jakiejś jednej, promiennej, uśmiechniętej materii” (s.9). Socjalistyczna idea człowieka uspołecznionego w zamiatinowskiej interpretacji jest totalną negacją nie tylko bytu jednostkowego, ale też człowieczeństwa i godności ludzkiej. Niewątpliwie metafora Dekalogu Godzinowego nie jest tylko literacką krytyką utopijnych marzeń o matematycznym szczęściu i absolutnej harmonii, ale też można ją odczytać jako komentarz do przekonania marksistowskich myślicieli, że istotą człowieka jest „całokształt stosunków społecznych”. D-503 pisze w swoim dzienniku:

„Ale Dekalog Godzinowy – każdego z nas na jawie przeobraża w stalowego sześciokołowego bohatera arcypoeMATU. Co rano, z sześciokołową punktualnością, o jednej i tej samej godzinie, w jednej i tej samej minucie – my, miliony, wstajemy jak jeden mąż. O jednej i tej samej godzinie, milionoistnie, przystępujemy do pracy – milionoistnie ją kończymy. Łącząc się w jedno milionorękie ciało w jednej i tej samej sekundzie – zgodnie z Dekalogiem – podnosimy łyżkę do ust – w jednej i tej samej sekundzie wychodzimy na spacer, idziemy do audytorium, do Sali ćwiczeń Taylorowskich, kładziemy się spać...” (s. 13).

W tym Dekalogu Godzinowym jest tylko schematyczny rozkład dnia, w którym bohaterowie muszą poruszać się z wielką precyzją, niczym śrubki w maszynie. Gdy bohater D-503 mówi o charakterze całości życia w Państwie Jedynym, to oddaje jego sens w formie alegorii „przebranego w liczbowy habit Dekalogu” (s. 13). Dla ortodoksyjnych marksistów indywidualne oblicze jednostki określone było przez strukturę społeczną, której ta jednostka była integralną częścią. Zatem Zamiatin, kreując w swej powieści społeczeństwo Państwa Jedynego, podporządkowuje się teozom marksistowskiej filozofii człowieka, gdyż utożsamia osobowe byty z ustrojowymi właściwościami.

W społeczeństwie „My” nie można również mówić o podmiotowości jej członków, gdyż ich tożsamość nie ma wymiaru indywidualnego bytu, lecz sprowadzona została do określeń numerycznych:

³⁹⁵ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 10. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

„W miarowych szeregach, czwórkami uroczyście wybijając takt, kroczyły numery – setki, tysiące numerów, w błękitnych junifach, ze złotymi blaszkami na piersi – numer państwowy każdego czy każdej. Ja – my, nas czworo – to jedna z niezliczonych fal w tym potężnym potoku” (s. 8).

W powieści nie doszukamy się antropologicznej perspektywy szczęścia powszechnego, gdyż dominuje w niej wizja materializmu historycznego, w której determinizm ujęty w metaforze fali i potężnego potoku, potwierdza tezę myślicieli marksistowsko-leninowskich, że nawet każde indywidualne życie poddane jest żelaznym prawom przyrody i historii i w tym aspekcie nie jest ono w rzeczywistości życiem własnym.

Można zauważyć, że przekładając te teoretyczne dywagacje na rzeczywistość literackiego świata pisarze otrzymywali gotowe konspekty dla stworzenia fabuły swoich utworów. Marksistowska filozofia człowieka, ujmowana w kontekście materializmu historycznego, odcisnęła wyraźne piętno na literackiej wizji społeczeństwa totalitarnego, którego istotą było unicestwienie jednostki i pozbawienie świata ludzkiego wszystkiego co ma znamiona człowieczeństwa. Opowieść o planecie Pinty Lema podróż do czeluści filozoficznych projektów świetlanej przyszłości, czego dowodzi sam początek historii z *Podróży trzynastej* Ijona Tichego. Oto bohater opowiadania z ciekawością pochyla się nad dziełem „Ogólna Teoria Protez” autorstwa Mistrza Oh (zwanym też Dobroczyńcą Kosmosu), który poświęcił swe życie nauce o spełnianiu życzeń mających na celu uszczęśliwić plemiona galaktyczne. Te teoretyczne rozważania o szczęściu powszechnym skusiły, jak i Słonimskiego, tak i Ijona Tichego, by udać z wizytą do krainy, w której utopijne projekty stały się programem politycznym, który, jak pisał Szacki, sprawia, że nierealne marzenia przyczyniają się do praktycznej walki o „przeobrażenie społeczeństwa jako całości”³⁹⁶. Metaforyka zrybienia, która dominuje nad całym opowiadaniem, pozwala odczytywać całościowy jego sens w kontekście radykalnej utopii dążącej zgodnie z ideologicznym projektem zwanym „ewolucją perswazyjną”, do ontologicznego przeformułowania natury ludzkiej. W utworze Lema ów ideał Nowego Człowieka to „baldury” i „badubiny”, które to jako doskonałe formy dopiero zostaną osiągnięte w przyszłości, zatem mówiąc językiem ideologii z „Nowych Dróg” zgodnie z eschatologiczną wizją rozwoju człowieka w socjalizmie. Do tej tezy nawiązuje stwierdzenie, że owe twory „to szlachetne, doskonałe w swej rybowatości formy, w które Pintyjczycy przekształca się z czasem zgodnie z nauką o ewolucji perswazyjnej”³⁹⁷. „Rybowatość” to cecha uspołecznionego człowieka przedstawionego z czarną ironią zgodnie, z którą bezsensowne

³⁹⁶ J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 158.

³⁹⁷ S. Lem, *Podróż trzynasta*, [w:] Idem, *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa, Czytelnik, 1976, s. 110.

wydają się dywagacje teoretyków w kwestii czy byt jednostkowy jest pierwotny, czy wtórny względem całości społecznej. W ustroju świetlanej przyszłości indywiduum nie ma prawa istnieć, wszyscy, którzy nie utożsamiają się z kolektywem uniemożliwiają budowanie komunizmu, czyli powszechnego szczęścia. W duchu tej ideologicznej prawdy wybrzmi mowa jednego z Pintyjczyków, twierdzącego:

„[...] że posiadliśmy najwyższe zrozumienie źródeł wszystkich trosk, cierpień i nieszczęść, którym podlegają istoty, gromadzące się w społeczeństwie. Źródło to mieści się w jednostce, w jej prywatnej osobowości. Społeczeństwo, zbiorowość jest wieczna, podlega prawom trwałym i niewzruszonym, tak jak im podlegają potężne słońca i gwiazdy. Jednostkę cechuje chwiejność, niepewność decyzji, przypadkowość postępów, a nade wszystko – przemijalność. Otóż my zlikwidowaliśmy całkowicie indywidualizm na rzecz społeczności. Na naszej planecie istnieje wyłącznie zbiorowość – nie ma na niej jednostek”³⁹⁸.

Lem w opowiadaniu tym stawia fundamentalne pytanie o to, w jakim sensie ustrój ten dokonał likwidacji indywiduum, gdyż i to społeczeństwo składało się z jednostek. Odpowiedź jest druzgocąca, istotą tego procesu jest unicestwienie osobowej strony człowieka, odebranie mu wszelkich czynników konstytuujących jego „ja”. Idea „najwyższej zamienialności społecznej”³⁹⁹ nie sprowadza się tylko do identyczności fizycznej, ale jej sens zawarty jest w pojmowaniu jednostek jako funkcji społeczeństwa. Zatem wszystko, co określa tożsamość osobową człowieka przestało mieć wymiar indywidualnej różnorodności i stało się tylko formą etatu społecznego jednostki. Obywatele komunistycznego społeczeństwa Pinty każdego dnia, jak wskazówki zegara, wykonują inny etat zawodowy oraz inny etat rodzinny. W tym świecie nie można zakorzenić się przez identyfikację z wykonywanym zawodem, gdyż jednego dnia pełni się funkcję władcy, a następnego dnia jest się ogrodnikiem, czy lekarzem. Z kolei niemożność wykształcenia się tożsamości rodzinnej wynika z etatowości ról matki, ojca, siostry, brata i wszystkich pozostałych związków więzi rodzinnej⁴⁰⁰. Ich życie nie ma linearnej ciągłości i trwania, co sprawia, że nie istnieje u nich pytanie „kim jestem?”, a zatem też nie może się u nich wykształcić samoidentyfikacja swego autonomicznego, czyli osobowego, bytu⁴⁰¹. Uspołecznienie w utworze Lema ma wymiar tragiczny, ponieważ w tej koncepcji

³⁹⁸ Ibidem, s. 117.

³⁹⁹ Ibidem, s. 119.

⁴⁰⁰ Ibidem, s. 120.

⁴⁰¹ Tożsamość związana z rodziną oraz z zawodami jest jedną z form autoidentyfikacji jednostki. Należy zaznaczyć, że ta forma samoidentyfikacji jest charakterystyczna dla tradycyjnych, przednowoczesnych, społeczeństw. Natomiast współczesność rozbija homogeniczność i trwałość postaci osoby i sprzyja manifestowaniu indywidualizmu, który wprowadza dysonans między subiektywną tożsamością a identyfikacją narzucaną przez społeczeństwo. Zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 18-19.

autoidentyfikacja rozplywa się w nicości, z punktu ontologicznego osoba ludzka nie istnieje. Dlatego padają ważne egzystencjalne pytania:

„Kimże jestem, ja sam, poza dzisiejszym etatem? Nazwiskiem, imieniem? Nie mam go. Twarzą? Dzięki zabiegom biologicznym, jakie przeprowadzono u nas przed wiekami, twarz moja jest taka sama, jak u wszystkich. Etatem? Ten zmieni się o północy. Cóż pozostaje? Nic. Zastanów się, co oznacza śmierć? Jest to utrata, tragiczna przez swą nieodwracalność. Kogo traci ten, kto umiera? Siebie? Nie, bo umarły to nie istniejący, a ten, kto nie istnieje, nie może niczego utracić. [...]”⁴⁰².

Uspołeczniiona istota człowieka w antyutopiach przedstawiana była za pomocą toposów związanych z liczbami i miarami, podkreślającymi bezosobowość jednostek ludzkich, co było konsekwencją twierdzenia marksistów, że są one tylko „wartością społecznie uwarunkowaną”⁴⁰³. Sens tego aksjologicznego założenia bardzo obrazowo przedstawił w swoich utworach Janusz A. Zajdel. W powieści *Limes inferior* obywatele Argolandu klasyfikowani są hierarchicznie według systemu testów określających ich poziom zdolności i aktywności intelektualnej. W tym ustroju istnieje siedem klas przydatności społecznej, od zera do szóstki⁴⁰⁴. Natomiast w *Paradyzji* pisarz w kontekście społecznia podejmuje problem człowieczeństwa w kolektywnym społeczeństwie. Bohater zaskoczony opisem praw i przywilejów przysługujących poszczególnym mieszkańcom Paradyzji, zaczyna dostrzegać, że jednostka ludzka nie musi oznaczać indywidualnego, osobowego bytu, jako że w świecie przedstawionym tego utworu jest wielkością matematyczną, „jak metr, kilogram czy sekunda! I służy do określania wartości SC...”⁴⁰⁵. Ów skrót oznacza Stopień Człowieczeństwa, który interpretowany w świetle marksistowskiej filozofii człowieka nie odnosi się do wartości antropologicznej rozumianej w duchu filozofii personalistycznej, lecz pojmowany jest jako stopień funkcjonalności społecznej. Ks. Tischner zwracał uwagę, że w chrześcijaństwie wartość człowieka ujmowana jest w ramach innego horyzontu etycznego, w którym podstawą czyni się relację pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, ewentualnie związaną ściśle z tym stosunkiem relację człowiek-Bóg. Ponadto wartość człowieka nie jest uzależniona od związku jednostki z kolektywem, bo „wartością jest samo indywidualne istnienie osoby”⁴⁰⁶. W tym rozumieniu człowieczeństwo odnosi się do całościowo ujmowanej osoby ludzkiej i jest ono wartością bezwzględną. Zajdel w swoim antyutopijnym obrazie ukazuje, że w marksistowskiej wizji uspołecznionej natury ludzkiej człowieczeństwo to tylko zamaskowana forma degradacji

⁴⁰² S. Lem, *podróż trzynasta...*, op. cit., s. 121.

⁴⁰³ T. Płużański, *Byt i ...*, op. cit., s. 134.

⁴⁰⁴ J.A., Zajdel, *Limes inferior*, Warszawa, Iskry, 1982, s. 33.

⁴⁰⁵ J.A. Zajdel, *Paradyzja*, Warszawa, Iskry, 1984, s. 78.

⁴⁰⁶ Ks. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 116-117.

człowieka. Ostrze satyry można w tym przypadku pojmować dosłownie, gdyż w Paradyzji jednostkę ludzką da się dzielić na mniejsze części niż jedność. Zatem człowieczeństwo nie jest wartością a wskaźnikiem przywilejów i praw przysługujących obywatelom, który to wskaźnik obliczany jest na podstawie ich użyteczności społecznej. Alvi, przewodnik po Paradyzji, wytłumaczy tę kwestię następująco: „[...] Na przykład ja posiadam aktualnie około półtorej jednostki, a ci, których wysyła się do pracy na Tartar, mogą posiadać po pół i mniej... To chyba jasne, że na pół jednostki ludzkiej przypada połowa praw i przywilejów!”⁴⁰⁷. Autor, chcący podkreślić jeszcze bardziej degradację człowieczeństwa, odniósł jego znaczenie do sfery egzystencji, a nie do tego co ma wymiar aksjologiczny i normatywny. Określony stopień człowieczeństwa gwarantował tylko minimum środków potrzebnych do biologicznego przetrwania:

„-A więc każdemu należy się jedna porcja obiadu dziennie?

- W zasadzie tak... To znaczy... jedna porcja na jednostkę. Jeśli ktoś ma S.C. wyższy od jedności, otrzymać może co pewien czas dodatkową porcję... Natomiast przy S.C. równym pół jednostki, dostaje obiad tylko co drugi dzień...”⁴⁰⁸.

To, co uderza w tym fragmencie to dosadne odniesienie do marksistowskiego pojmowania osoby ludzkiej w kategoriach ekonomicznych co, jak pisze Kołakowski jest to charakterystyczne dla Marksa z okresu *Kapitału*, w którym nastąpiło odejście od normatywnie ujmowanej antropologii⁴⁰⁹. Echo tej przemiany znalazło swoje odzwierciedlenie w sporze toczącym się na łamach „Nowych Dróg” pomiędzy orędownikami antropologicznego podejścia do istoty człowieka, a tą frakcją skrajnie ekonomiczną, dla której człowieczeństwo należało postrzegać w kontekście „całokształtu stosunków społecznych” określanych przez daną formację społeczno-ekonomiczną. Dlatego też oczywiste się wydaje, że w całej narracji zarówno obecnej w powieści Zajdla, jak i w utworach tutaj omówionych dominuje motyw odczłowieczenia, będący konsekwencją realizacji idei jednostki uspołecznionej, która była częścią bezosobowej masy, czyli jedyne go tworu pozwalającego się bezwolnie wieźć do komunizmu. W *Limes inferior* ta wizja konieczności dziejowej posiadała wyraźny aspekt układu politycznego z okresu dominacji ideologicznej Związku Radzieckiego, jednak ideologia i polityka w tamtym czasie były tożsame, więc Leninowska interpretacja marksistowskiej historiozofii przybiera w powieści wymiar uniwersalnego paradygmatu, określającego model

⁴⁰⁷ J.A. Zajdel, *Paradyzja...*, op. cit., s. 78.

⁴⁰⁸ Ibidem, s. 79.

⁴⁰⁹ L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1, op. cit., s. 261-262.

relacji międzyludzkich. Podmiot zbiorowy był bezwolny bo konstituowały bezosobowe jednostki:

„Ubezważnienie naszego społeczeństwa! – powiedział Sneer, zaciskając pięści. – Oglupienie, pozbawienie ludzkiego oblicza, zautomatyzowanie, zatomizowanie, rozbicie na pojedyncze elementy, kierujące się drobnymi, własnymi interesami. Rozbicie solidarności ludzkiej, pozbawienie poczucia przynależności do ludzkiego gatunku!”⁴¹⁰.

Ten opis zatomizowanego społeczeństwa przywołuje Marksowską koncepcję alienacji, która była fundamentalną kategorią antropologiczną. Wydaje się, że może ona też być fascynującym paradygmatem interpretacyjnym antyutopijnej filozofii człowieka. W alegorycznych wizjach odczłowieczenia alienacja to droga jednostki do osobowego „ja”, które jest wyeksponowane w całej narracji utworów przez wyobcowanie czy wyodrębnienie z jednolitej całości społecznej pojedynczego człowieka. Alienacja staje się nie tylko pojęciem badawczym, ale też motywem literackim. Dopiero z tego punktu widzenia można zrozumieć tragizm człowieka i człowieczeństwa zgotowany ludzkości przez filozofię marksistowską⁴¹¹. Inspiracją do takiego spojrzenia na literacką antropologię było twierdzenie Schaffa, że świadomość bycia jednostką pojawia się w momencie zaistnienia sprzeczności między „ja” a społeczeństwem, czyli przypomnijmy, w momencie zaistnienia stanu alienacji. Takie ujęcie problematyki jednostkowego bytu wynikało z marksistowskiego założenia, że jednostka ludzka jest tworem stosunków społecznych, czyli człowiek jako byt autonomiczny jest ontycznie wtórny.

Samotność autonomicznego bytu w przejmujący sposób przedstawił Płatnonow w kreacji głównego bohatera *Wykopu* Woszczewa. Już pierwsze zdanie utworu ma wymiar symboliczny w kontekście opowieści o budowie społeczeństwa kolektywnego. Historia Woszczewa zaczyna się od opisu jego samotnego życia, które wiódł wśród uspołecznionych jednostek:

„В день тридцатилетия личной жизни Вощеву дали расчет с небольшого механического завода, где он добывал средства для своего существования. В увольнительном документе ему написали, что он

⁴¹⁰ J.A., Zajdel, *Limes...*, op. cit., s. 169.

⁴¹¹ Można motyw alienacji porównać z motywem izolacji, któremu wiele uwagi poświęciła Stepnowska, przedstawiająca postawy autorów-fantastów wobec komunistycznej rzeczywistości w Związku Radzieckim. Badaczka ukazuje, jak postawy twórców, zarówno tych, którzy pokładali wielkie nadzieje w rodzącym się nowym ładzie społecznym, jak i tych, którzy podchodzili do tych zmian z rezerwą, stały się osobistą inspiracją do ukuć motywów literackich „izolacji i integracji, wyobcowania i wspólnoty”. (T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 60).

устраняется с производства вследствие роста слабосильности в нем и задумчивости среди общего темпа труда”⁴¹².

W przytoczonym fragmencie autor podkreślił tragizm jednostkowego życia oraz bezużyteczność pojedynczego istnienia człowieka ośmielającego się na refleksję i mającego skłonność do kontemplacji, które to cechy były nie do przyjęcia w socjalistycznym systemie pracy. Potrzeby i odczucia osoby okazały nie tylko nieistotne dla idei szczęścia powszechnego ale też stanowiły o słabości tego, co jednostkowe wobec siły kolektywnego wysiłku. Ten dokument zwolnienia mówi o sprowadzeniu człowieka do poziomu elementu procesu produkcji. W uzasadnieniu napisano o wycofaniu czy też usunięciu⁴¹³ Woszczewa z produkcji, czyli posłużono się zwrotami, które kojarzą się z infrastrukturą techniczną zakładów, a nie z istotą żywą.

W tej antytuopii indywidualne życie stawało się dla pisarza w metaforą osierocenia. W marksistowskiej interpretacji oznaczało alienację tej jednostki, która nie potrafiła stopić się ze społecznością. Natomiast w kontekście chrześcijańskim (a szczególnie personalistycznym) osierocenie oznaczało pozbawienie indywiduum osobowego wymiaru człowieczeństwa. Czytając utwór Płatonowa, czytelnik uczestniczy w tragizmie jednostki, w jej samotności i zbędności. Woszczew w swoim indywidualnym, czyli samotnym, istnieniu zastanawiał się, czy jest potrzebny światu, bo być może zapanuje świetlana przyszłość bez jego wkładu. Czyklin z kolei „не мог стерпеть быть отдельно на крыльце, когда люди стояли вместе снизу”⁴¹⁴ [„nie mógł znieść odosobnienia na ganku, kiedy ludzie stoją razem na dole [...]”⁴¹⁵]. W symboliczny sposób pisarz ukazał zderzenie tego, co indywidualne z kolektywną wspólnotą poprzez nawiązanie do osoby Chrystusa, który w oczach bohaterów był ucieleśnieniem samotności i wynikającego z niej smutku. Z perspektywy oświeconych ideologicznie obywateli komunistycznych Chrystus w swej samotności poddany był przypadkowości życia, bo „chodził smętnie” oraz bez celu. Czyklin wyraził swoje przekonanie o wyższości kolektywnego istnienia w słowach: „Христос ходил один неизвестно из-за чего, а тут двигаются целые кучи ради существования”⁴¹⁶. [„Chrystus chodził sam jeden nie wiadomo po co, a tu idą całe tłumy, żeby móc istnieć”⁴¹⁷]. W powieści opisano wiele takich odczuć, które wpisują się w marksistowską ideę człowieka uspołecznionego jako jedyne podmiotu świetlanej przyszłości. W tym duchu

⁴¹² А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 3.

⁴¹³ Zwrot „устраняется с производства” w tłumaczeniu Adama Pomorskiego oznacza „usunięcie z produkcji”, z kolei Aleksander Janowski przetłumaczył jako „wycofanie z produkcji”.

⁴¹⁴ А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 48.

⁴¹⁵ А. Платонов, *Дół...*, op. cit., s. 129.

⁴¹⁶ А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 40.

⁴¹⁷ А. Платонов, *Дół...*, op. cit., s. 111.

alienacja jest procesem wyzbywania się swej społecznej natury i skazywania się na tragizm osobistego życia. Zatrącenie człowieczeństwa to niewątpliwie też negacja tej autonomii, to zastąpienie człowieka bezosobowym tłumem, który w powieści zatracił ludzkie oblicze.

To, co osobowe i autonomiczne w człowieku będzie zagłuszane i skazywane na milczenie przez wszechobecny propagandowy hałas, który u Lema przybrał formę permanentnego szeptania. W Pancie cała przestrzeń publiczna wypełniona była specjalnymi szeptaczami, których zadaniem było podpowiadanie obywatelom właściwych przeżyć⁴¹⁸. Bohaterowie Płatonowskiej antyutopii atakowani pouczeniami z tuby radia odczuwali, że coś bezosobowego odbiera im prawo do podmiotowości i autonomii:

„Жачеву же, и наравне с ним Вощеву, становилось беспричинно стыдно от долгих речей по радио; им ничего не казалось против говорящего и наставляющего, а только все более ощущался личный позор. Иногда Жачев не мог стерпеть своего угнетенного отчаяния души, и он кричал среди шума сознания, льющегося из рупора:

— Остановите этот звук! Дайте мне ответить на него!..”⁴¹⁹.

W tym kolektywnie publicznym wyrażaniu radości i entuzjazmu cisza wraz z milczeniem stały się atrybutem osobowego bytu jednostki: „Опершись головами на руки, иные его слушали, чтобы наполнять этими звуками пустую тоску в голове, иные же однообразно горевали, не слыша слов и живя в своей личной тишине”⁴²⁰. Jeżeli sięgniemy do filozofii personalistycznej Bierdiajewa, który uważał, że osoba jest całością, aksjologicznym mikrokosmosem, to wyraźnie dostrzeżemy wyalienowanie Płatonowskiej jednostki z tej koherentnej całości. W narracji tej powieści realizacja uspołecznionej natury człowieka skazywała jednostkę na odarcie, z tego co autonomiczne i duchowe, co zakorzenia człowieka we wspólnocie. Proces uspołecznienia wbrew założeniom teoretyków marksistowskich skazywał jednostkę na egzystencjalne wyobcowanie z przestrzeni społecznej i osobistej: „Все равно жить для самого себя я не знаю как!..”⁴²¹.

Życie w społeczeństwie dobrobytu nie potrafił także bohater *Powrotu z gwiazd* Stanisława Lema. Hall Bregg, który w swych indywidualnych postawach i pragnieniach jako jedyny funkcjonował w rzeczywistej, ludzkiej przestrzeni. Pozostała część społeczeństwa ziemskiego z przyszłości zadowalała się złudzeniem istnienia w odrealnionej egzystencji, której tragicznym przejawem było zubożenie na drugiego człowieka. Bregg zaznajamiany z prawami tej społeczności dowiadywał się o swoim wyobcowaniu od innych w formie oskarżenia: „Jest pan sam. „Człowiek nie może żyć sam. Pana zainteresowania, to z czym pan wrócił, są wysepką w morzu

⁴¹⁸ St. Lem, *Podróż trzynasta...*, 1976, op. cit., s. 109.

⁴¹⁹ А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 26.

⁴²⁰ Ibidem, s. 27.

⁴²¹ А. Платонов, *Котлован...*, op. cit., s. 37.

ignorancji”⁴²². I tak jak bohaterowie *Wykopu* wskaże na swoją wewnętrzną ciszę, która jest przestrzenią osobistej odwagi i osobistych pragnień⁴²³.

Bycie autonomiczną jednostką przybiera często w utworach antyutopijnych wymiar wyroku i kary. U Płatonowa poczucie odrębności skazywało człowieka na samotność, przybierającą w kolektywnym społeczeństwie wymiar tragizmu wyobcowania. Tak odczuwał też swoje istnienie Hall Bregg. Z kolei Ijon Tichy wykazujący opór przed zrybieniem i za swą „zbrodnię zróżnicowania osobistego” został skazany na „dożywotnią identyfikację”, która dla każdego obywatela Panty byłaby wyrokiem trudnym do zniesienia, jak i dla każdego *Homo sovieticus*. Sens wyroku był następujący:

„Teraz mogę ci wyjawić, co oznacza wiszący nad tobą wymiar kary. Oznacza to największe nieszczęście, jakie może spotkać Pantyjczyka; a mianowicie wyjęcie spod losowania powszechnego i przejście na samotny byt indywidualny. Identyfikacja jest to akt zmiążdżenia osobnika przez obciążenie go okrutnym i bezlitosnym brzemieniem dożywotniej indywidualności⁴²⁴.

Lem nawiązał wyraźnie w tym opowiadaniu do zamiatinowskiego określenia „jednego z”, gdyż ów wyrok nie oznaczał skazania na bycie „jednostką wśród jednostek”, lecz na niebyt, bo indywidualne życie postrzegano jako istnienie „w pustce, większej od próżni międzyplanetarnej...”⁴²⁵.

To, czym może być ta pustka dla jednostki pragnącej zachować swą autonomię stara się ukazać Vladimir Nabokov w powieści *Zaproszenie na egzekucję*. Bohater utworu Cyncynat C. zostaje skazany na śmierć za bycie nieprzezroczystym. Metaforyka tej nieprzezroczystości nawiązuje do twierdzenia marksistów, że społeczna istota człowieka sprawia, że osobowy byt przestaje być metafizyczną tajemnicą. Jeżeli indywidualum określają zewnętrzne stosunki społeczne, na które składają się takie kategorie jak byt, świadomość czy ideologia, to można mówić o przezroczystości wszystkich członków zbiorowości. Cyncynat w takim sensie postrzegał swoje dotychczasowe życie: „Trzydzieści lat przeżyłem pośród widziadeł - materialnych, według świadectwa dotyku - ukrywając, że jestem żywy i rzeczywisty [...]”⁴²⁶ Bohater powieści jednak zachowuje swoje „ja”, które jest nie tylko realne na tle fikcyjności i ułudy otaczającej go rzeczywistości, ale to „ja” pochodzi z obszaru zakazanego i niedostępnego

⁴²² S. Lem, *Powrót...*, op. cit., s. 66.

⁴²³ Ibidem, s. 68.

⁴²⁴ S. Lem, *Podróż trzynasta...*, op. cit., s. 120.

⁴²⁵ Ibidem, s. 122.

⁴²⁶ V. Nabokov, *Zaproszenie na egzekucję*, tłum. L. Engelking, Warszawa, Biblioteka Polityki, 2010, s. 46.

dla innych. Wierny swemu osobowemu człowieczeństwu z przekonaniem stwierdzi, że „Nikt jednak nie zabierze mi siebie”⁴²⁷.

Alienacja jako proces powrotu do autonomicznego bytu i jego człowieczego wymiaru to jeden z ważniejszych motywów utworu *Zamiatina My. D-503*, w którym zrodziła się fascynacja do kobiety I-330, przez to ludzkie uczucie zaczął dostrzegać swoją autonomię, przestał być też wydestylowany i przejrzysty. Samoświadomość autonomicznego „ja” to spojrzenie na samego siebie w lustrzanym odbiciu, a nie w odbiciu milonoistnych obywateli Państwa Jedynego:

„Stoję przed lustrem. Pierwszy raz w życiu – właśnie tak: pierwszy raz w życiu – widzę siebie jasno, wyraźnie świadomie – z osłupieniem patrzę na siebie jak na jakiegoś <<niego>>. Oto ja-on: czarne brwi wykreślone na prostej; między nimi – jak blizna – wertykalna zmarszczka [...]”⁴²⁸.

Wyobcowanie z uspołecznionej natury to zrzucenie ideologicznej szaty – junify – i powrót do człowieczego wyglądu. Proces odkrywania na powrót swojego człowieczeństwa rozpoczął się właśnie od różnorodności fizycznej, od rąk, które były jakieś „małpie”, co nie było zgodne z ideologicznym twierdzeniem, że wszyscy są jednakowi, tak jak w przypadku symbolicznych szprotek w puszczy z opowiadania Lema⁴²⁹. Pisarze na przekór Marksowi, uważającemu, że alienacja jest wyzbyciem się przez jednostkę człowieczej istoty, stawiają tę tezę odwrotną i to w tym wyalienowanym życiu autonomicznego bytu starają się ukazać co jest istotą człowieczeństwa.

„Wszyscy zgodnie z Dekalogiem, siedzieli w audytoriach, tylko ja jeden... Było to w istocie szkaradne widowisko: wyobraźcie sobie ludzki palec odcięty od całości, od ręki – pojedynczy ludzki palec, przygarbiony, podskakujący, biegnie po szklanym trotuarze. Tym placem byłem ja. A najdziwniejsze – że ten palec nie ma ochoty tkwić na ręce, razem z innymi [...]”⁴³⁰.

Wyzwolenie ma w tym fragmencie inny kontekst niż to opisywali teoretycy z „Nowych Dróg”, dla których było ono możliwe tylko poprzez wyzbycie się przez człowieka indywidualnego życia, w postrzeganiu siebie nie jako abstrakcji, lecz jako bytu określanego społecznie i historycznie.

Gdy czytamy antyutopie wyraźnie widać, że kreacja świata przedstawionego podporządkowana była regułom gry proponowanym przez marksistowsko-leninowską wizję

⁴²⁷ Ibidem, s. 63.

⁴²⁸ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 50.

⁴²⁹ S. Lem, *Podróż trzynasta...*, op. cit., s. 116.

⁴³⁰ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 85.

świata. Precyzyjne oddanie filozoficznych zamysłów o świetlanej przyszłości, a szczególnie o społecznej istocie człowieka czyni z literatury przestrzeń dla szeroko pojętej problematyki antropologicznej⁴³¹. W marksistowskiej filozofii jednostkę konstituowało społeczeństwo, ale też i określony poziom rozwoju społecznego uważany był z punkt wyjściowy do realizacji ludzkich możliwości, do urzeczywistnienia człowieka „pełnego” i „uniwersalnego”. Idea pracy twórczej i materializmu ontycznego to dopełnienie antropologii marksistowskiej. W antyutopiach wyzwolenie to skazanie się na wyalienowanie z tego co kolektywne. Samotność ma ontyczny wymiar i ukazuje istotę człowieka jedynie w tym, co autonomiczne, co osobowe. Zwrócenie uwagi przez autorów antyutopii na samotne „ja” wpisuje się oczywiście w chór piewców wyższości kolektywizmu nad indywidualizmem, jednocześnie jednak wskazuje na brak zgodności autorów antyutopii co do oceny roli alienacji w tworzeniu jednostki pełnej, choć społecznie bezużytecznej. Paradoksalnie zatrzymanie się nad kwestią alienacji i samotności w zbiorowości stanowi nieśmiałą obronę „ja”, którą wbrew przyjętej ideologii antyutopie podjęły.

⁴³¹ Andrzej Kijowski postulował by literaturę postrzegano jako filozofię człowieka a pisarz winien być zaangażowanym w szeroko rozumianą kulturę twórcą, który wychodzi poza wąsko pojmowaną literaturę i szuka interdyscyplinarnych kontekstów. Ź. Nalewajk, *Pochwała podmiotu. Myśl krytycznoliteracka i antropologiczna w pismach Andrzeja Kijowskiego*, [w:] *(Nie)ciekawa epoka?...*, op. cit., s. 154-155.

RODZIAŁ IV

Nowy Człowiek w świecie materii i pracy

4.1. „Pełny człowiek” według „Nowych Dróg”

Kluczem, za pomocą którego można było według autorów piszących do „Nowych Dróg”, wniknąć w sens istoty człowieczeństwa, było również to co zewnętrzne, czyli „całokształt stosunków społecznych”, rzeczywistość społeczna, wyznaczająca ogół cech stanowiących o istocie ludzkiego świata i poszczególnych członków na niego się składających. Tym samym orzekano, że humanistyczne cele socjalizmu wyrażane są przez kategorie ekonomiczne i społeczne. Oparta więc na tym twierdzeniu wizja człowieka pełnego była zarazem materialistyczna i historyczna. Jednak wbrew temu stanowisku problem istoty człowieczeństwa dotykał i w marksizmie-leninizmie zagadnień etycznych i humanistycznych. Wczytując się w przekaz „Nowych Dróg”, można dostrzec, że w rozważaniach poświęconych celowi, ku któremu według historiozofii marksistowskiej zmierza człowiek oraz humanistycznemu wymiarowi ustroju socjalistycznego rozwijał się namysł filozoficzny i etyczny nad sensem człowieczeństwa. Filozofia marksistowsko-leninowska w sposób naukowy odkrywała również, co jest ostatecznym celem człowieka. Ten cel upatrywano we wszechstronnym i pełnym rozwoju natury ludzkiej, w jego powrocie do „gatunkowej istoty”. Jednak osiągnięcie przez człowieka doskonałości nie było utożsamiane tylko z samym rozwijaniem i udoskonalaniem jego ludzkich właściwości, z tkwiącymi w nim predyspozycjami, lecz z doskonaleniem świata, w którym żył. Za najważniejsze czynności zmierzające ku temu doskonaleniu uważano pracę twórczą, samoświadomość, racjonalność, wolność oraz uspołecznienie. Człowiek pełny powinien był podlegać też ciągłemu rozwojowi. Wizja ta była zgodna z materializmem historycznym i nawiązywała do heglowskiej tradycji. Dynamiczne ujmowanie bytu ludzkiego w sensie engelsowskim polegało na ukazaniu człowieka ewoluującego przez nieustanny ruch materii. Z kolei, ujmując dynamikę rozwoju człowieka w spójną całość z powyższymi jego istotnymi cechami, ewolucja, rozwój był „stawianiem się”, świadomym procesem urzeczywistnienia swej własnej, gatunkowej istoty. W procesie niebagatelną rolę według teoretyków marksistowsko-leninowskich miał odgrywać proces pracy, praktyczny aspekt tej działalności oraz kształtująca się w tym działaniu świadomość.

Powszechnie zgadzano się z główną tezą marksizmu-leninizmu, że warunkiem koniecznym do osiągnięcia przez człowieka szczęścia jest określony poziom cywilizacyjny. Człowiek „pełny”, „uniwersalny”, czyli był jednocześnie człowiekiem podlegającym ewolucji. To co kryło się pod takim postrzeganiem pełnego człowieczeństwa przybliżał czytelnikom „Nowych Dróg” między innymi Jaroszewski. Znajdujemy u niego odwołanie do twórczej działalności osoby ludzkiej, która realizuje się we wszystkich sferach życia jednostkowego i społecznego (działalności fizycznej, aktywności intelektualnej, udziale w życiu publicznym, w kulturze, w miłości i w zabawie). Człowiek „pełny” to „człowiek zaangażowany społecznie i zarazem odpowiedzialny, zdyscyplinowany wobec wymogów życia we wspólnocie, zgodnie współpracujący z innymi”⁴³². Jest on również – jak czytamy z kolei w artykule innego z działaczy partyjnych – istotą „racjonalnie i w szerokich kategoriach rozpatrującą zjawiska społeczne, wyznaczający i urzeczywistniający optymistyczną wiarę w przyszłość”⁴³³. W innym numerze organu teoretycznego KC PZPR również mamy w takim tonie przedstawiony wzorzec „nowego człowieka”, łączącego w sobie kulturę pracy z wartościami humanistycznymi, walczącego z konserwatyzmem, który swoją harmonijną całość uzyskuje poprzez pierwiastki wiedzy, ideowości, kultury⁴³⁴. W tych, jakże często powtarzanych koncepcjach „człowieka pełnego” wciąż pojawiały się analogiczne treści, które dopiero ujęte w spójną całość naświetlały tę ideę. Próbując dookreślić te pojęcia i tym samym przybliżyć, jak autorzy piszący do „Nowych Dróg” rozumieli socjalistyczne cele etyczne i humanistyczne należy wyeksponować wyraziście w tym kontekście znaczenie kategorii pracy, zwłaszcza jej ontologicznego i epistemologicznego aspektu, znaczenie społecznej istoty człowieka, jego podmiotowości we wspólnocie, oraz rolę świadomości i racjonalności człowieka w urzeczywistnieniu wolności. Przedstawiając jednak te właściwości człowieczej istoty należy mieć na uwadze problem ich spójności z założeniami materializmu dialektycznego i historycznego.

Rozważania nad koncepcją „człowieka pełnego” lub też „człowieka uniwersalnego”, czyli przedstawienie pojęcia istoty człowieka z perspektywy etycznej i humanistycznej warto rozpocząć zatem od krótkiego przybliżenia materialnego stanowiska antropologicznego, które według polskiego przedstawiciela lewicy chrześcijańskiej miało w konsekwencji niebagatelny wpływ na ukształtowanie się społecznej rzeczywistości, w której dominował hellerowski obraz człowieka. U schyłku lat osiemdziesiątych Leon Brodowski stwierdził na łamach „Nowych

⁴³² T.M. Jarosławski, *Teoretyczne podstawy...*, op. cit., s. 50-51.

⁴³³ J. Szydłak, *Aktualne problemy pracy ideologicznej*, „Nowe Drogi” 1974, nr 5, s. 17.

⁴³⁴ J. Żabicki, *Spoleczne funkcje...*, op. cit., s. 167.

Dróg”, że „marksiści są ontologicznymi materialistami”⁴³⁵, a w konsekwencji i kolektywistami. W tym przypadku materialistyczna teoria człowieka była czynnikiem degradującym jego miejsce i rolę w społecznej wspólnocie. Natomiast według apologetów materializmu dialektycznego i historycznego tylko powiązanie humanizmu z materialistyczną teorią człowieka mogło przyczynić się do urzeczywistnienia dobra najwyższego, jakim jest człowiek realny, o określonych historycznie, czyli nie ideologicznie i abstrakcyjnie, potrzebach i wartościach⁴³⁶. Materialistyczne postrzeganie świata przyrodniczego i ludzkiego, naturalistyczne, biologiczne uwarunkowanie ludzkiego życia, to czynniki, które obok stosunków społecznych, bo będących już wytworem „sztucznym”, właściwym ludziom, określają humanistyczne cele każdego człowieka.

Ontologiczny materializm przejawiał się w filozofii marksistowsko-leninowskiej w dwóch aspektach. W skrajnym engelsowskim i leninowskim materializmie człowiek pojmowany był jako funkcja ruchu materii. W „Nowych Drogach” potwierdzano to stanowisko, ten przyrodniczy, scjentystyczny aspekt postrzegania człowieka o „strukturze materialnej”⁴³⁷, gdzie materia człowieka to nie tylko „konkretne «ciało», jego narządy zmysłowe”⁴³⁸, ale i cały proces komunikacji, ekspresji duchowej, postrzegania świata zewnętrznego; wszystko to, nawet „ekspresja duchowa”, było działaniem materii, „wyższych czynności nerwowych zachodzących w mózgu”⁴³⁹. Walka z „Duchem” była konsekwencją materialistycznej teorii człowieka, jednak nie była tym samym co odrzucenie duchowości, stanowiącej istotę ludzkiego bytu. Dla marksistów monistyczne ujmowanie człowieka oznaczało odrzucenie teorii o dwóch jakościowo różnych bytach: niematerialnej duszy i materialnego ciała. Istniała tylko materia, podstawa przyrodniczej i społecznej rzeczywistości, życia cielesnego i duchowego człowieka. Jak w chrześcijaństwie duch jest bytem samoistnym, tak w filozofii marksistowsko-leninowskiej takim bytem może być tylko materia. W „Nowych Drogach” podkreślił to Dionizy Tanalski w następujący sposób: „może istnieć materia bez ludzi i ludzkiego myślenia, nie mogą zaś istnieć ludzie i ich myśli bez materii”⁴⁴⁰. Ludzki świat duchowy taki jak myśli, idee czy osobowość, jest wtórny wobec materii. Ten oczywisty dla materialistów fakt ontologiczny miał wynikać nie tylko z biologiczno-fizycznej istoty duchowości ludzkiej, lecz także łączył się z

⁴³⁵ L. Brodowski, *Personalizm socjalistyczny*, „Nowe Drogi” 1989, nr 10, s. 60. Również w tym artykule pojawia się koncepcja dialogu marksizmu z chrześcijaństwem, opartego na kategoriach historyzmu i personalizmu, który by prowadził ku modelowi socjalizmu opartego o demokrację i właśnie o personalizm.

⁴³⁶ J. Ładyka, *Humanizm a rozwój socjalistycznego społeczeństwa*, „Nowe Drogi” 1975, nr 3, s. 33.

⁴³⁷ W. Lebedziński, *Marksizm jako koncepcja wolności*, „Nowe Drogi” 1977, nr 10, s.110.

⁴³⁸ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy humanizmu socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1975, nr 1, s. 47.

⁴³⁹ Ibidem, s. 47.

⁴⁴⁰ D. Tanalski, *O czterech istotnych problemach filozofii marksistowskiej*, „Nowe Drogi” 1988, nr 5, s. 57.

założeniami teoriopoznawczymi, które sformułował Engels, a następnie powtórzył Lenin. Chodzi oczywiście o wyróżnienie przez Engelsa dialektyki obiektywnej, właściwej naturze oraz będącej jej odbiciem dialektyki subiektywnej, jako procesu zachodzącego w ludzkim umyśle. „Fakty materialne – przypominał Tanalski – istnieją wprawdzie i jako funkcję i swoje odbicie wywołują odpowiednie ludzkie myśli”⁴⁴¹. Zatem treścią duchowej sfery istoty człowieka jest materia, obiektywna rzeczywistość, a sięgając do Marksowskiej terminologii „całokształt stosunków społecznych”. Bo to co określa człowieka w jego swoistej gatunkowej istocie wykracza jednak poza ten bezpośredni akt poznawczy odbicia, ponieważ tylko jednostka ludzka w procesie swej działalności praktycznej w świadomy sposób poznawała prawa obiektywnej rzeczywistości i tworzyła ten specyficznie ludzki świat – społeczeństwo wraz z całą jego bazą i nadbudową. Świat, który zwłaszcza w wymiarze bytu materialnego określał osobowość człowieka i istotę człowieczeństwa; był dla apologetów stanowiska materialistycznego, powtórzmy to raz jeszcze, podstawą socjalistycznych treści humanistycznych. I choć pojawił się w „Nowych Drogach” głos sprzeciwu wobec koncepcji humanizmu opierającej się tylko na idei człowieka jako istoty społecznej, czyli określanej przez ten „sztuczny” ludzki świat i marginalizującej te potrzeby ludzkie, które wynikają z natury biologicznej człowieka, a będące punktem wyjścia do realizacji szczęścia ludzkiego w jego społecznym aspekcie⁴⁴², to jednak było to marginalne stanowisko, chociaż że sam Marks uważał, że człowiek musi wprawdzie zaspokoić swe potrzeby fizjologiczne

Na łamach omawianego periodyku partyjnego dominował w odniesieniu do człowieka aspekt ontycznego materializmu zdecydowanie związany z marksowską historiozofią, z materializmem historycznym, ukazującym dzieje ludzkości jako dzieje produkcji materialnej: w związku z tym jednostka nie była już wyłącznie częścią świata przyrodniczego, ani „konglomeratem specyficznie zorganizowanej materii”⁴⁴³, jej istota była głównie tym, co ją wyróżniało ze świata „tworów przyrody”⁴⁴⁴. Tą specyficzną ludzką cechą była aktywność produkcyjna, a nie jak uważano w krytykowanym przez marksizm idealizmie aktywność duchowa⁴⁴⁵. Skoro sfera duchowa człowieka była wtóra wobec materii, to również ludzka

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² P. Grieb, *Ideaty humanizmu a biologia człowieka*, „Nowe Drogi” 1988, nr 5, s. 63.

⁴⁴³ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne...*, op. cit., s. 48.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Niektórzy badacze podkreślają za Althusserem, że Marksowska koncepcja działalności produkcyjnej jako wyznacznika gatunkowego człowieka w istocie jest praktyką ekonomiczną, która tworzy ludzką rzeczywistość, czyli społeczeństwo będące niczym innym jak *złożoną siecią relacji ekonomicznych*. (M. Herer, *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, s. 159). Nie można oczywiście temu zaprzeczyć, zwłaszcza, w obliczu obrazu struktury społecznej, który kreślił Marks w *Kapitale*. Jednak strukturalistyczne podejście Althussera do teorii Marksa nie do końca jest zgodne z tym, co twórca socjalizmu naukowego miał myśli mówiąc o dialektycznym procesie konstytuującym poszczególne formacje

cywilizacja, zwłaszcza w jej wymiarze kulturowym i aksjologicznym, była przejawem rozwijającej się ludzkiej działalności materialnej. Myśl tę, znaną z *Tez o Feuerbachu* w „Nowych Drogach” następująco ujął Fritzhand:

„[...] tymczasem nie aktywność duchowa ludzi, lecz ich przekształcająca przyrodę materialna, społeczna działalność produkcyjna, stwarza świat ludzki, świat cywilizacji i kultury, a wraz z tym światem i samych ludzi jako ludzi, ze specyficznymi ludzkimi właściwościami i ze specyficznym ludzkim aparatem zmysłowym”⁴⁴⁶.

Człowiek wpierw, przekształcając przyrodę, a następnie rozwijając działalność produkcyjną i tworząc ludzką cywilizację, stwarzał samego siebie, jako byt konkretny, historyczny, uspołeczniony. Ta koncepcja człowieka założona w teorii materializmu historycznego, jak wynika z przekazu „Nowych Dróg”, była wielowątkowa. Jak widzieliśmy było to też stanowisko Ładosza, krytykującego próby budowania marksistowskiej filozofii człowieka. Dla niego istota człowieka to nic innego jak tylko określona treść uwarunkowana historycznie przez zewnętrzne czynniki – specyficzną formę społeczno-ekonomiczną. Był to człowiek podlegający prawom ewolucji wynikającej ze społecznej praktyki, człowiek mający istotę odpowiadającą danemu okresowi historycznemu, który wypierał abstrakcyjnie ujmowanego człowieka o określonych właściwościach ponadhistorycznych, wyposażonego w zespół atrybutów uniwersalnych i absolutnych swego gatunkowego człowieczeństwa⁴⁴⁷. Dla zwolenników tego nurtu jednostka ludzka kojarzona była z klasą społeczną, skoro – jak pisał Płużański w 1983 roku – „w materializmie historycznym Marksa heglowski abstrakcyjny człowiek-rozum zostaje zastąpiony przez człowieka konkretnego, robotnika [...]”⁴⁴⁸ – czyli człowieka należącego do „określonej formy społeczeństwa”⁴⁴⁹.

U podstaw koncepcji „pełnego człowieka” w teorii materializmu historycznego występowała idea pracy, a szczególnie idea „pracy twórczej”. Wynikało to bezpośrednio z istoty marksistowsko-leninowskiej historiozofii, według której praktyczna działalność

społeczno-ekonomiczne. Althusser podkreśla ten aspekt teorii Marksa, w którym mowa o nieświadomionych procesach zachodzących w strukturach społecznych, natomiast odrzuca jako ideologiczne wątki o historycznym rozwoju świadomości i tym samym urzeczywistnianiu się człowieka jako podmiotu tego procesu. (L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1, op. cit., s. 318-324; t. 2, s. 566-567). Warto też dodać, że dużą wagę do kwestii świadomości i podmiotowości człowieka w procesie historycznym przywiązywali autorzy piszący do „Nowych Dróg”. A strukturalistyczne interpretacje, mimo wiary w udzielenie przez Marksa ostatecznej odpowiedzi na pytanie, co kieruje rozwojem ludzkości i samymi ludźmi, uważane były za model marksizmu ahumanistycznego. Strukturalizm pojmując jednostkę tylko jako *wypadkową bezosobowych struktur społecznych*, choć nadawał marksizmowi „czysto” naukowy charakter, w konsekwencji oznaczał „śmierć człowieka” (M. Michalik, *Klasowe i ogólnoludzkie wartości i cele socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1988, nr 10, s. 30-31).

⁴⁴⁶ M. Fritzhand, *Spór o spuściznę filozoficzną młodego Marksa*, „Nowe Drogi” 1960, nr 1, s. 99.

⁴⁴⁷ J. Ładyka, *Humanizm a rozwój socjalistycznego społeczeństwa*, „Nowe Drogi” 1975, nr 3, s. 33.

⁴⁴⁸ T. Płużański, *Byt i sens*, „Nowe Drogi” 1983, nr 1, s. 136.

⁴⁴⁹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Warszawa 2004, s. 4.

człowieka, praca materialna, nadawała rys jego człowieczeństwu. W „Nowych Drogach” podkreślano tę tezę, że „istotą marksistowskiej filozofii jest wizja człowieka stwarzającego siebie i swój świat w procesie pracy”, jednak zarazem zastrzegano, że była to „wizja procesu doskonalenia materii dzięki aktywności poznawczej i twórczej człowieka”⁴⁵⁰. Dynamiczny proces doskonalenia się człowieka, zmierzania ku swej istocie był niczym innym jak tylko jego wysiłkiem nad przekształcaniem materii. Rozwój przemysłu, wzrastająca produkcja to rozwój człowieka, urzeczywistniające się jego człowieczeństwo, którego istota odarta została z dotychczasowej iluzji. Przedstawiciele partyjnych instancji tę teorię materializmu historycznego przyjmowali z niezachwianą wiarą i wyrażali przekonanie, że walka o człowieka oznacza walkę „o jego poziom życiowy, o wzmożenie produkcji”, zaś „troska o człowieka kierowała się w stronę stworzenia mu warunków pracy bardziej wydajnej”⁴⁵¹. W konsekwencji takiego pojmowania osobowości człowieka propagowano konieczność kształtowania nowej funkcji człowieka, jaką jest „celowość i potrzeba pracy w celu ciągłego zapewnienia reprodukcji materialnych podstaw egzystencji społeczeństwa i przyszłych pokoleń”⁴⁵². Taka koncepcja przekładała się również na przekazy ideologiczne i propagandowe, w których nieustannie powtarzano, że miernikiem człowieka, jego wartości i jego patriotyzmu jest praca. Wzorcem dla socjalistycznego ustroju był „budowniczy”, „człowiek jako twórca postępu”. „O istocie człowieka – donosił organ KC PZPR- można mówić przez opis tego, czego człowiek dokonał, czego dokonuje, a wreszcie – przez opis tego, czego dokonać może [...]”⁴⁵³. „Materialna filozofia pracy”, jakże często omawiana na łamach „Nowych Dróg”, opierała się na marksowskiej tezie, że byt wyprzedza świadomość. Człowiek jako część przyrody, świata materialnego, nie mógł realizować swej duchowej strony, ekspresji kulturalno-psychologicznej bez pośrednictwa materialnych środków⁴⁵⁴. Szczególnie w latach siedemdziesiątych, propagujących konsumpcyjny styl życia oraz model socjalistycznej konsumpcji, łączono materialny wymiar pracy z warunkiem urzeczywistnienia człowieczeństwa. Pojęcie osobowości i jej rozwój sprzęgnięto warunkowo z rozwojem potrzeb jednostki, w następstwie czego orzekano, że „materialne bogactwo społeczeństwa, [...] stanowi przesłankę, podstawę dla rozwoju bogactwa duchowego człowieka. [...]. A celem konsumpcji – jak udowadnia jeden z polskich marksistów - jest umożliwienie pełnego rozwoju pożądaných cech osobowości

⁴⁵⁰ E. Sajdak-Michnowska, *Problemy dialogu*, „Nowe Drogi” 1984, nr 11, s. 167.

⁴⁵¹ *Po uchwale Rządu z dnia 3 stycznia 1953 roku*, Artykuł redakcyjny, „Nowe Drogi” 1953, nr 1, s. 10.

⁴⁵² M. Miśkiewicz, *W sprawie kształtowania socjalistycznych stosunków między ludźmi*, „Nowe Drogi” 1966, nr 5, s. 251.

⁴⁵³ Z. Cackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1974, 18, cyt. za: A. Sztylka, *Młodość wartością socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1986, nr 8, s. 68.

⁴⁵⁴ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy...*, op. cit., s. 47.

człowieka”⁴⁵⁵. Wynikająca z tych słów konkluzja, że przez rozwój konsumpcji zrealizowany zostanie socjalistyczny ideał „człowieka pełnego”, wydaje się być raczej niezgodna z Marksowskim sensem idei antropologicznej. Według Baumana, Marks widział rozwój istoty człowieka nie w nabywaniu społecznego produktu, lecz w jego tworzeniu, w „pracy twórczej”⁴⁵⁶.

Pełny i wszechstronny rozwój człowieka, łączony w marksowskim humanizmie z koncepcją „pracy twórczej”, nie do końca zarówno według Marksa, jak i samych autorów piszących do „Nowych Dróg” oznaczał tylko działalność produkcyjną. Gdy zwracano uwagę na to, „że trzeba pracować w socjalizmie – a także, jak czytamy w książce Schaffa – to, że fakt ten „[...] jest przykrą koniecznością”, dochodzono do wniosku, iż praca wraz z postępowaniem technicznym ewoluuje w swym procesie wytwarzania w stronę większej specjalizacji, czyli dalszego podziału pracy, co nie pozwalało człowiekowi na pełny i wszechstronny rozwój osobowości⁴⁵⁷. Samo „doskonalenie materii” nie było wystarczającym warunkiem dla urzeczywistnienia humanistycznych celów socjalizmu. Tak sformułowana teza łączyła się już wyraźnie z krytyczną uwagą o występowaniu w socjalizmie alienacji procesu pracy; z uwagą, która unaocniła problemy ewentualnego podważenia zasadności przeobrażeń rewolucyjnych opartych o marksistowską filozofię człowieka i filozofię pracy⁴⁵⁸. Werblan wskazywał w związku z tym, że pesymizm przebijający z omawianej pracy Schaffa o jednostce ludzkiej, brał się stąd, że „nic nie wydaje się przemawiać za tym, aby można było urzeczywistnić ideę człowieka uniwersalnego, wolnego od przywiązania do określonego zawodu i nie krępowanego implikacjami podziału pracy, który czyni człowieka dodatkiem do maszyny, więźniem określonej technologii itp.”. Jego uwaga, że nie zanoszą się na to, aby człowiek komunizmu był uniwersalny⁴⁵⁹, miała dramatyczny wydźwięk. Według uczestników spotkania, na którym oceniano książkę Schaffa, jej autor nie rozumiał socjalistycznej koncepcji pracy niewyalienowanej, stanowiącej autoekspresję człowieka; wskazywali oni, że Schaff nazbyt

⁴⁵⁵ H. Chołaj, *O zespoleniu się polityki społecznej i ekonomicznej*, „Nowe Drogi” 1977, nr 2, s. 62-63. Z zagadnieniem konsumpcji wiąże autor niniejszego artykułu również pojęcie własności osobistej. Wskazuje, że „celem własności osobistej jest jej konsumpcyjne przeznaczenie” i w tym konsumpcyjnym przeznaczeniu mieści się idea zaspokojenia egzystencjalnych i duchowych potrzeb człowieka. Ibidem, s. 61.

⁴⁵⁶ Z. Bauman, *Człowiek...*, op. cit., s. 43.

⁴⁵⁷ A. Schaff, *Marksizm...*, op. cit., s. 80. Schaff wskazywał w swojej książce na występowanie w socjalizmie kilku płaszczyzn alienacji, związanych z kategorią pracy. Omawia alienację produktu pracy i alienację procesu pracy, a także ich wpływ na realizację humanistycznych założeń ustroju komunistycznego.

⁴⁵⁸ Dla Tischnera marksizm jest niczym innym jak „filozofią ludzkiej pracy”, w której kategoria pracy została pojęta jako podstawowy paradygmat antropologii. (ks. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 56-69.) Jak już w niniejszej pracy wykazano, również marksiści traktowali to pojęcie jako sedno filozofii człowieka. (T. Płużański, *Byt...*, op. cit.)

⁴⁵⁹ *Dyskusja nad książką...*, op. cit., s. 63.

abstrakcyjnie traktował kategorie rewolucji technicznej i cywilizacji, natomiast samego pojęcia alienacji nie określał historycznie. Zarazem starano się zwrócić uwagę na inną propozycję, pozostającą w opozycji do tej „pesymistycznej wizji”, postrzegającej pracę produkcyjną w socjalistycznym ustroju jako „swego rodzaju przekleństwo, ciężar i niewolnictwo”. Mówiono o dychotomicznym zestawieniu pracy produkcyjnie pojętej i pracy w sensie marksowskiej idei „wolnej twórczości”. Zarówno Werblan, jak i Wiatr dowodzili, że socjalistyczny proces produkcji jest w taki sposób organizowany, by „człowiek nie był dodatkiem do maszyny”, ale aktywnym i współdecydującym uczestnikiem procesu zarządzania. Akcje organizowane przez partyjno-państwowe instytucje miały na celu zainteresowanie jednostek „szerszymi ekonomicznymi i technicznymi problemami produkcji”, wprowadzającymi do fizycznego procesu pracy intelektualny wysiłek, uważano bowiem, że ten aspekt należy już uznawać za świadectwo „twórczej pracy” o „bardziej pełnoludzkim charakterze”⁴⁶⁰. W takim znaczeniu pojmowano też kategorię „twórczej pracy” w następnych latach. Proces zmierzający do zrealizowania marksowskiego ideału oznaczał dla pomysłodawców takich akcji, także piszących w „Nowych Drogach”, integrację wysiłku umysłowego z fizycznym. Dla jednych łączenie pracy o charakterze intelektualnym i charakterze fizycznym oznaczało wykonywanie jednocześnie dwóch zawodów. Taka wizja związana była z założeniem, że rozwój cywilizacyjny kształtuje jednostki o wielostronnych możliwościach, co winno przekładać się na stwarzanie im możliwości różnorodnego wykorzystywania swoich potencji, a nie w ślad za modelem kapitalistycznym pojmowanie zawodowej aktywności w sposób jednowymiarowy⁴⁶¹. Dla drugich jednak ta swoista „intelektualizacja pracy” polegać miała na nasycaniu prostych czynności (a więc i automatycznej pracy przy produkcji taśmowej) elementami namysłu, wyboru i decyzji⁴⁶². „Socjalizm – jak zauważał Wiatr - stwarza sytuację jakościowo nową, potencjalnie pozwala zdealienować każdą pracę, nawet najbardziej mało atrakcyjną w sensie wyładowania sił twórczych tkwiących w człowieku”⁴⁶³. W rozumieniu tego autora sferą, w której socjalizm daje perspektywę niewyalienowanej pracy, jest w szczególności sfera polityki, formułująca model samorządu, łączącego pracę zawodową z działalnością o charakterze społecznym (wspominany przez Wiatra proces zarządzania był takim aspektem komunistycznej

⁴⁶⁰ Ibidem, s. 65-66.

⁴⁶¹ J. Lipiec, *Praca i ideologia*, „Nowe Drogi” 1988, nr 2, s. 104- 105. Autor proponuje, by ideę „bogactwa uczestnictwa w pracy” realizować w następujący sposób: człowiek może łączyć dwa zawody, dzieląc swój dzień pracy. W takim trybie mógłby realizować swe różnorodne predyspozycje. Człowiek będący uczonym, mógłby również pracować jako ogrodnik; bibliotekarka, jeżeli ma taką potrzebę, może równocześnie wykonywać prace sprzątaczkę itp. Wyzwolona praca oznacza w tym przypadku różnorodność czynności zawodowych człowieka.

⁴⁶² K. Słomczyński, W. Wesołowski, *Kierunki przemian struktury klasowej*, „Nowe Drogi” 1976, nr 11, s. 44-45.

⁴⁶³ *Dyskusja nad książką...*, op. cit., s. 80.

formuły samorządu społecznego, o którym będzie jeszcze mowa w kolejnych rozdziałach, poświęconych społeczeństwu i państwu socjalistycznej formacji).

Kolejnym argumentem wskazującym na możliwość urzeczywistnienia w procesie pracy komunistycznej wizji „człowieka uniwersalnego”, człowieka wszechstronnie rozwiniętego, miała być teza, że cywilizacyjny postęp technologiczny „wymaga pracownika o szerokim profilu wykształcenia i rozległych horyzontach wiedzy ogólnej”⁴⁶⁴. Powoływano się tutaj na badania przeprowadzone przez Bogdana Suchodolskiego i na system socjalistycznej oświaty z zakresu kształcenia w szkołach zawodowych. W procesie rozszerzania edukacji o wiedzę ogólną (zwłaszcza, jak pokaże dalsza analiza, nacisk na ideologiczno-polityczną wiedzę humanistyczną zmierzającą do utożsamiania osobowości z ideologią i określonym światopoglądem) miała być realizowana właśnie ta idea. Nie tylko jednak udział w zarządzaniu społecznym produkcją i oświata miały potwierdzać realizację w społeczeństwie budującym socjalizm koncepcję „pracy twórczej”. Pod koniec lat siedemdziesiątych wskazywano ponadto, że również szeroko pojmowana kultura jest czynnikiem wpływającym na proces przekształcania pracy ludzkiej w pracę bardziej twórczą⁴⁶⁵. Między innymi dla Brodowskiego kształtowanie postaw twórczych obywateli wiązało się głównie z ich uczestnictwem w kulturze⁴⁶⁶.

Plużański zastrzegał, że konstytuowanie się człowieka w procesie pracy to nic innego jak tworzenie szeroko rozumianej kultury⁴⁶⁷. Za istotę materializmu historycznego uznawał nie tylko działalność produkcyjną, ekonomiczną, ale też wszelką aktywność „duchową”. Teza, że człowiek jest tym tylko, co tworzy, zaczynała nabierać innego znaczenia. O ile w twórczości Marksa z okresu *Rękopisów* natura człowieka ujmowana była w kontekście antropologicznie rozumianej pracy, o tyle w okresie pisania *Kapitału* gdy Marks zaczął rozpatrywać pracę produkcyjną, będącą procesem społecznym⁴⁶⁸, natura ta przejawiać się już miała w obiektywnych warunkach jego egzystencji. Człowiek ukazany jako twórca rzeczywistości w *Kapitale* Marksa, był jednak wizją „pozytywnego ideału ludzkiej osobowości – jako właśnie - osobowości twórczej”⁴⁶⁹. Zwłaszcza w rozumieniu Baumana, który przedstawiał tę obiektywizację nie jako wyalienowany, pozaludzki twór, ale jako określony, indywidualny wyraz osobowości człowieka, twierdząc, że: „osobowość twórcza [...] to osobowość, która

⁴⁶⁴ Ibidem, s. 64.

⁴⁶⁵ J. Żabicki, *Społeczne funkcje społecznych ośrodków kultury*, „Nowe Drogi” 1979, nr 7, s. 166.

⁴⁶⁶ L. Brodowski, *Problemy...*, op. cit., s. 150.

⁴⁶⁷ T. Plużański, *Byt...*, op. cit., s. 132.

⁴⁶⁸ J. Kamienicki, S. Opara, *Karola Marksa koncepcja alienacji*, „Nowe Drogi” 1973, nr 9, s. 153- 174.

⁴⁶⁹ Z. Bauman, *Człowiek...*, op. cit., s. 43.

wyraża się, utrwała, „odciska” w świecie przez to, co tworzy [...]”⁴⁷⁰. W takim samym kierunku zmierzały myśli Schaffa, który w obiektywizacji widział nie tylko wyraz praktyki materialnej i duchowej poszczególnych jednostek ludzkich, ale również postrzegał ją jako konieczny warunek relacji społecznych⁴⁷¹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że to marksistowsko-leninowskie przedstawienie ludzkiej działalności jako czynnika konstytuującego sferę społecznej komunikacji oraz stwarzającego samo społeczeństwo, jest powtórzeniem heglowskiej koncepcji pracy wpływającej pozytywnie na relacje międzyludzkie⁴⁷². W tym sensie „praca twórcza” czyniła z człowieka podmiot tej obiektywnej ludzkiej rzeczywistości. Podkreślał to Suchodolski, który uważał powszechne utożsamianie twórczej działalności człowieka z działalnością artystyczną za powierzchowne ujmowanie tego zagadnienia. Oczywiście artystyczna aktywność człowieka mieściła się w pojęciu „pracy twórczej”, ale tylko jako jej forma. Istotą twórczej działalności człowieka było przede wszystkim to, że czyniła go ona podmiotem procesu dziejowego, aktywnym jego uczestnikiem⁴⁷³.

W ostateczności starano się nadać materialistycznej teorii człowieka, osobową, ludzką twarz. Podjęli się tego głównie autorzy sięgający w odważny i często nowatorski sposób do twórczości młodego Marksa, tacy, jak: Schaff, Jaroszewski, Płużański czy Kuczyński. Od przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych próbowali oni, nie tyle kwestionować to ortodoksyjne stanowisko ideologii marksistowsko-leninowskiej, ile skonstruować taką koncepcję jednostkowego bytu ludzkiego, która w pewnym przynajmniej zakresie przedstawiałaby człowieka bardziej jako aktywny podmiot procesu dziejowego niż jego przedmiot. Tadeusz Płużański postawił materializmowi historycznemu „metafizyczne” pytanie o istotę i sens ludzkiego bytu oraz podjął się próby połączenia „metafizycznych” problemów z materialistyczną koncepcją istoty człowieka. Co więcej, uważał, że materializm historyczny nie powinien być postrzegany jako teoria, poza której obrębem pozostają „pytania graniczne ludzkiego istnienia”⁴⁷⁴, lecz jako teoria nie tylko stawiająca takiego typu pytania, ale ukazująca

⁴⁷⁰ Ibidem, s. 43.

⁴⁷¹ *Dyskusja...*, op. cit., s. 161. .

⁴⁷² Por. S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 116-118.

⁴⁷³ B. Suchodolski, *O socjalistycznej...*, op. cit., s. 88.

⁴⁷⁴ Do tego typu pytań Bocheński zaliczał właśnie pytania o sprawy jednostki ludzkiej, jak pytania o śmierć, cierpienie, miłość i zawarte w ich istocie pytanie o sens życia ludzkiego. Brak takich pytań wynikał według niego, jak zauważał też i Brodowski, z materialistycznej i kolektywistycznej antropologii, gdzie szczęście człowieka nie sprowadzało się tylko do ziemskich spraw, ale utożsamiane było głównie ze szczęściem ogólnospołecznym, kolektywnym. (J.M. Bocheński, *Lewica...*, s. 123-124). Jednak według przekazu „Nowych Dróg” już w latach pięćdziesiątych dostrzegano, że „metafizyczne” pytania o sens życia są nieodłączną cechą człowieczej natury. W związku z tym zalecano by ludzie ze świata kultury starali się przedstawić laicką drogę w poszukiwaniu odpowiedzi na te egzystencjalne pytania. „Chodzi o to, by (...) zaspakajać „psychiczny głód” ludzi współczesnych, by nie musieli oni pożywiać się wątpliwej wartości strawą religijną”. By człowiek swych dociekaniach etycznych

empirycznie dowiedzioną prawdę o ich realnej, ziemskiej istocie. Materializm historyczny – dowodził na łamach „Nowych Dróg” - posiada „zdolność powrotu z ze świata abstrakcji na ziemię codziennej empirii”⁴⁷⁵. Jednak według tego autora te „metafizyczne” rozważania wymagają sięgnięcia do filozofii heglowskiej, będącej źródłem dialektycznego pojmowania bytu. Zarówno w heglowskiej, jak i bez wątpienia w engelsowskiej teorii bytu źródło ruchu znajduje się w samej rzeczywistości, jest jego istotą. Tezę tę uczynił Płużyński kluczem do zrozumienia istoty i sensu życia człowieka. W oparciu o dwie kategorie – pracę i dialektykę, dowodził, że człowiek jako byt jednostkowy „nie «jest», lecz «staje się»⁴⁷⁶. W podobnym duchu pisał Jaroszewski, twierdząc, że „osobowość «staje się» w dialektycznym procesie komunikacji międzyludzkiej”⁴⁷⁷. Również dla Baumana cechą natury ludzkiej jest stawaniem się, w rezultacie rewaluacji biologicznej, nie mającej nic wspólnego z działaniem „Boskiej Opatrzności”⁴⁷⁸. Teza ta prowadziła do negacji engelsowskiego rozumienia materialistycznej istoty człowieka, skoro „stawanie się” nie miało być utożsamiane z ruchem materii, ale z działaniem człowieka.

„Stawanie się” miało się dokonywać na dwóch aspektach: na płaszczyźnie ludzkiego działania (pracy) oraz stosunków społecznych. Obie tworzyły spójną całość marksistowsko-leninowskiej koncepcji rozwoju człowieka, który kształtował się w procesie pracy w kolektywie, a nie indywidualnie. W antropologii materializmu historycznego praca miała wszak stanowić fundament pojmowania samego „stworzenia” człowieka i jego ewolucji, a w etycznym kontekście była „cnotą” poprzez, którą człowiek mógł urzeczywistnić swą istotę, swe szczęście. Analizując myśl marksistowsko-leninowską na podstawie „Nowych Dróg”, możemy tę formę stawania się bytu człowieka rozumieć jako nieustający proces doskonalenia się, uzyskiwania samoświadomości i wolności, proces, który został zapoczątkowany ontogenezą jednostki utożsamioną z pracą. Człowiek stanowił tutaj przyczynę - był „autorem świata człowieka i siebie samego”⁴⁷⁹, sięgając po określenie Kuczyńskiego był twórcą (*Homo creator*)⁴⁸⁰.

i estetycznych „obywał się bez Boga” (T.M. Jaroszewski, *O program laicyzacji życia społecznego*, „Nowe Drogi” 1958, nr 6, s. 105-106).

⁴⁷⁵ T. Płużański, *Byt...*, op. cit., s. 130.

⁴⁷⁶ Ibidem, s. 132.

⁴⁷⁷ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy...*, op. cit., s. 50.

⁴⁷⁸ Z. Bauman, *Człowiek...*, op. cit., s. 44. Bauman w tym samym artykule pojmuje misję społeczeństwa socjalistycznego jako kształtowanie takich stosunków społecznych, które miały „umożliwić realizację przyrodzonych potencji ludzkiej osobowości”.

⁴⁷⁹ D. Tanalski, *O czterech istotnych problemach filozofii marksistowskiej*, „Nowe Drogi” 1988, nr 5, s. 59.

⁴⁸⁰ J. Kuczyński, *Homo...*, op. cit.

Ta koncepcja samokreacjonizmu istoty ludzkiej, świadomości własnego „ja” była mocno zaakcentowana, między innymi, w twórczości Płużańskiego, u którego odnajdujemy marksowskie rozumienie pracy jako czynnika „antropotwórczego”⁴⁸¹. Samoświadomość swojego człowieczeństwa, istoty własnego bytu oraz sam fakt pozostawania jednostką osobową człowiek miał uzyskiwać poprzez działanie twórcze. Istotnym elementem procesu autokreacji człowieka przez pracę było jednak założenie o pierwotnym, nieuświadomionym działaniu jednostki ludzkiej. Człowiek był świadomy jednej tylko płaszczyzny swego działania, mianowicie dążenia do przekształcania przyrody, „uczłowieczania” jej, nie uświadamiał sobie natomiast tego, że w tym działaniu stwarzał samego siebie, ewoluował, wykraczał poza świat przyrodniczy, tworzył ludzką cywilizację i samego siebie. Płużański pisał:

„Świadome i celowe działanie człowieka na przyrodę w procesie pracy nie zakłada celu «dodatkowego», jakim jest tworzenie człowieka, ani nie dostrzega sensu stąd wynikającego, a przecież ów cel realizuje się mimo początkowego braku uświadomienia go sobie przez człowieka, który okazuje się jakby «produktem ubocznym» społecznego procesu pracy”⁴⁸².

Zatem, jak widać, ontyczny materializm okazywał się niewystarczający dla sformułowania odpowiedzi na pytanie, kim lub czym jest człowiek, ani tym bardziej, co jest treścią człowieczeństwa. W namyśle, który śledzimy na stronach „Nowych Dróg”, ontologiczna odpowiedź zostaje uzupełniona epistemologiczną tezą o poznawaniu dokonującym się poprzez działanie w procesie ludzkiej pracy oraz materialistyczną dialektykę. Istota człowieka wiąże się ze samoświadomością bycia człowiekiem, samoświadomością własnego „ja”.

Z czasem coraz mocniej akcentowano epistemologiczne działanie w procesie konstytuowania się osobowego człowieka: świadomość człowieka była zawsze wtórna wobec bazy, wtórna wobec niej była zatem także samoświadomość bycia człowiekiem. Nie była ona jednak w tym przypadku tylko odbiciem bazy, bo człowiek miał uzyskiwać świadomość bycia jednostką ludzką poprzez działanie na przedmiot, tj. na przyrodę. „Samowiedza jednostki – czytamy w artykule Jaroszewskiego z lat siedemdziesiątych i o czym nie możemy zapominać – subiektywne «przeżywanie swego ja» – jest zawsze czymś wtórnym wobec działania, nie może być czynnikiem konstytuującym osobowość”⁴⁸³. Samoświadomość człowieka nie mogła być więc sprowadzana jedynie do wyznaczników własnej tożsamości. Należało ją wiązać ze świadomością zależności jednostki ludzkiej od świata zewnętrznego. Charakterystycznym

⁴⁸¹ T. Płużański, *Byt...*, op. cit., s. 132-133.

⁴⁸² Ibidem, s. 133.

⁴⁸³ T.M. Jaroszewski, *Teoretyczne podstawy...*, op. cit., s. 49.

elementem koncepcji „stawania się” człowieka, konstytuowania się go jako świadomego bytu w procesie pracy twórczej i przekształcania przyrody, a co za tym idzie przekraczania zastanej rzeczywistości, miała być świadomość własnych determinantów. Przekształcając przyrodę, człowiek miał odkrywać prawa dziejowe i tym samym nadawać swojemu działaniu rozumny kierunek⁴⁸⁴. W związku z tym podkreślano jednak, że „«stawanie się» osobowości nie może być procesem żywiołowym. Nie nastąpi ono samo przez się, bez świadomego, planowego wysiłku”⁴⁸⁵. Jednostka, przekształcając przyrodę w świat „uczłowieczony”, miała nie tylko panować nad przemianami rzeczywistości naturalnej czy społecznej, ale miała również panować nad losem własnym⁴⁸⁶.

Gdy mowa o wolności, zwłaszcza o wolności jednostki, nie wolno zapomnieć o jednym: wolność nie jest dla autorów piszących w „Nowych Drogach” wartością absolutną ani uniwersalną. Wolność można pojmować jako wolność klasową, historyczną, jako wolność, która może oznaczać tylko wiedzę o tych determinujących człowieka czynnikach – czyli jako engelsowską uświadomioną konieczność, a nie wolność od tej konieczności, nie wolność od społeczeństwa, kolektywu. Można tylko określić zakres wolności, ale nie uzyskać jej pełni⁴⁸⁷. Wobec tego nasuwa się pytanie co lub kto wyznacza ramy wolności? Czy jest to obiektywna względem ludzkiego bytu materia, skoro człowiek emancypował ze świata przyrody podporządkowując ją swojej woli i uczłowieczając ją? Czy jest to zdecydowanie jego własny, ludzki świat, twory jego ludzkiej działalności? Pojmowanie wolności jako „uświadomionej konieczności” wiąże się jeszcze z pytaniem o rolę rozumu w procesie poznawania czynników warunkujących ludzkie działanie oraz o jego rolę w świadomym, a więc wolnym kierowaniu życiem? Jaką w tym wszystkim rolę odgrywa wolna wola? Czy człowiek posiada wolną wolę? Bez wolności, zdaniem Marksa i parafrazujących jego myśl autorów piszących w „Nowych Drogach”, człowiek nie może zrealizować swej twórczej istoty, nie urzeczywistni się „pełnia człowieczeństwa”. Jakże trafna w stosunku do socjalizmu wydaje się uwaga Marksa, że „wolność tak dalece stanowi istotę człowieka, że realizują wolność nawet jej przeciwnicy zwalczając jej realność”⁴⁸⁸.

Pełnym człowiekiem wydaje się ten, który może posługiwać się wolną wolą. Ta ostatnia stanowiła ważne zagadnienie dla autorów piszących do „Nowych Dróg”. Rozważania o wolnej woli i wolności mają w tym periodyku wyraźne implikacje ideologiczne i polityczne,

⁴⁸⁴ T. Płużański, *Byt...*, op. cit., s. 132.

⁴⁸⁵ Z. Bauman, *Człowiek...*, op. cit., s. 44.

⁴⁸⁶ D. Tanslaci, *O czterech...*, op. cit., s. 59.

⁴⁸⁷ W. Lebedziński, *Marxizm jako koncepcja wolności*, „Nowe Drogi” 1977, nr 10, s. 106-107.

⁴⁸⁸ L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1, op. cit., s. 117.

jak w przypadku sporu o pojęcie jednostki ludzkiej. Sedno dywagacji sprowadzało się oczywiście do podkreślenia nadrzędności woli kolektywu nad wolą jednostki. Szczególnie w początkowym okresie rozwoju marksistowsko-leninowskiej filozofii człowieka, kiedy wolną wolę odnoszono do błędnie pojmowanej natury człowieka i nie próbowano dociec istoty tego zagadnienia w kontekście determinizmu. Takie podejście było charakterystyczne dla publikowanych na stronach „Nowych Dróg” polemik z personalizmem i egzystencjalizmem. Zdaniem Schaffa w obu doktrynach filozoficznych w istocie chodziło o nadanie wolności człowieka absolutnego znaczenia. Zarówno w personalizmie ujmującym człowieka jako istotę duchową, jak i w egzystencjalizmie postrzegającym jednostkę jako „wiązkę wolnej woli”, sprowadzano w konsekwencji „obraz świata do autonomicznych i niezależnych od siebie bytów jednostkowych”⁴⁸⁹. Według myślicieli marksistowsko-leninowskich w koncepcji wolności woli odnoszącej się do duchowej strony bytu człowieka zawarty był tragizm losu ludzkiego. Uznanie woli człowieka za wolną w tym teocentrycznym sensie było nie tylko „przejawem słabości człowieka”, ale również sprowadzało wolność człowieka do jego rozwoju duchowego, niezależnego od realnego, „fizycznego” bytu jednostki. Wolność to właściwość autonomicznej osoby (istniejącej poza przestrzenią społeczną), natomiast człowiek pojmowany jako jednostka kolektywna podporządkowuje się wymogom życia społecznego. Źródło tragizmu upatrywali marksiści w tym, że człowiek miał akceptować swoją społeczną i polityczną niewolę, gdyż wolność była autonomiczna względem bytu ziemskiego, czyli zdaniem materialistów była pozorna⁴⁹⁰. Istotą wolności, tym co nadawało jej realny wymiar, w myśli marksistowsko-leninowskiej był bunt człowieka, jego sprzeciw na „dehumanizujące”, zniewalające go warunki społeczne. Ten bunt to wezwanie do przebudowy ekonomicznych, politycznych, społecznych struktur, od których zależy wolność człowieka⁴⁹¹. Zatem to nie w człowieku należy szukać istoty wolności, ale w tym co wobec niego zewnątrz, w materialnym świecie przyrodniczo-społecznym⁴⁹².

Niewątpliwie akt buntu wobec istniejącej rzeczywistości był zarazem aktem woli człowieka by tę rzeczywistość zmienić. Nie mogli temu zaprzeczyć nawet i marksiści, szczególnie orędownicy leninowskiej interpretacji rozwoju dziejów. Jednak tę tezę przyjmowali z pewnymi zastrzeżeniami, wpadając w swoisty paradoks. Generalnie za Marksem przyjmowano, że wyzwolenie człowieka oznaczało „wyzwolenie społeczne i narodowe”.

⁴⁸⁹ *Dyskusja...*, op. cit., s. 157.

⁴⁹⁰ T.M. Jaroszewski, *Personalizm katolicki a problem emancypacji człowieka*, „Nowe Drogi” 1959, nr 11, s. 54-56.

⁴⁹¹ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁹² K. Grzybowski, „*Mater et magistra*”, „Nowe Drogi” 1961, nr 10, s. 69.

Zgodnie z tą przewodnią ideą ludzkiej emancypacji, zakładano, że „tylko w społeczeństwie i przez społeczeństwo możliwy jest wolny, wszechstronny rozwój i szczęście jednostki”⁴⁹³. Innymi słowy podmiotem wolności nie czyniono człowieka, lecz kolektyw, społeczeństwo, klasę, natomiast w przyszłości, jak przewidywał Kuczyński miał to być „podmiot uniwersalny”, ludzkość⁴⁹⁴. Bauman z kolei uzasadniał, że człowiek może uwolnić się od ślepej konieczności, gdy jego wola staje się „składnikiem zbiorowego czynu historycznego”, składnikiem „zbiorowej woli”⁴⁹⁵. Stąd też, gdy autorzy piszący w „Nowych Drogach” podjęli próbę nadania zagadnieniu wolnej woli człowieka marksistowsko-leninowskiego znaczenia, nie chodziło im o nic więcej, jak o dowiedzenie, że szczęście człowieka sprzęgnięte jest z pomyślnością społeczeństwa. Ich rozważania nad tym problemem ściśle wiązały się z deterministycznym pojmowaniem istoty człowieka i rozwoju dziejów, niezależnym od woli ludzi. Ten fakt niejednokrotnie był przypomniany na stronach „Nowych Dróg”, a analiza wątków z nim związanych wiodła wprost do tez Stalina wyłożonych w pracy *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*⁴⁹⁶. W szerszym kontekście dotyka raczej problemu teorii rozwoju społecznego.

W obliczu powyższych uwag nie dziwi, że marksiści-leniniści głosili tezę, że wolna wola człowieka jest realnie limitowana przez warunki społeczno-ekonomiczne i przyrodnicze. Jeden radziecki uczonec w opublikowanym w „Nowych Drogach” w 1981 roku artykule *Historyzm marksizmu*, dowodził, że człowiek jak najbardziej posiada wolną wolę, ale nie może w rzeczywistości przezwyciężyć tego co znajduje się poza jego wolą – obiektywnych praw rozwoju społeczeństwa. „W ostatecznym wyniku – twierdził ten autor – nastąpi bezwarunkowo niezależne od roli człowieka „skorygowanie” wybranej przez niego wcześniej drogi”, co oczywiście nastąpi tylko w sytuacji gdy „droga jest błędna”, czyli sprzeczna z obiektywnymi tendencjami rozwojowymi⁴⁹⁷. Błędny wybór oznaczał w ostateczności nie tylko niemożność zrealizowania założonych celów, ale mógł mieć również tragiczne w swej konsekwencji skutki dla jednostki, a nawet związanej z nią grupy ludzi. Taki pogląd nieobcy był i polskim filozofom marksistowsko-leninowskim. Ich zdaniem człowiek zyskiwał wolność tylko wtedy, gdy jego „wolne wybory” przyczyniały się do rozwoju społeczeństwa. „Gdy zatem mówimy o wolności jako możliwości wyboru na podstawie znajomości rzeczy – to, jak dodają socjaliści - mamy na względzie wybór spośród humanistycznych, postępowych dobrze służących ludziom wartości,

⁴⁹³ S. Popow, *Podstawowe cechy socjalistycznego humanizmu*, „Nowe Drogi” 1975, nr 7, s. 41.

⁴⁹⁴ J. Kuczyński, *Marksizm i uniwersalizm: nowe myślenie*, „Nowe Drogi” 1987, nr 11, s. 98.

⁴⁹⁵ Z. Bauman, *Człowiek...*, op. cit., s. 42.

⁴⁹⁶ J.W. Stalin, *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1952.

⁴⁹⁷ J.M. Żukow, *Historyzm marksizmu*, „Nowe Drogi” 1981, nr 1-2, s. 249.

wzorców i postaw praktycznych”⁴⁹⁸. Stąd też, to co ich zdaniem było sprzeczne z wartościami socjalizmu i z uznanymi w oparciu o nie słusznymi celami społecznymi i politycznymi, w rzeczywistości prowadziło do ograniczania wolności człowieka. Wolny wybór nie oznaczał wyboru z wielości alternatywnych możliwości, ale musiał być „podporządkowany prawom i wytyczonym celom działania”⁴⁹⁹.

Człowiek poprzez wiedzę naukową oraz swe predyspozycje intelektualne mógł przezwyciężyć własne, irracjonalne zachowania oraz zapanować nad procesami społeczno-przyrodniczymi. Zgodnie z marksowskim podejściem, wiedza naukowa pojmowana była jako działalność twórcza, prowadzącą człowieka ku poznaniu i tym samym nadająca jego życiu naukowy charakter⁵⁰⁰. Jednak, jak dowodzą „Nowych Drogach”, wiedza, którą człowiek zyskiwał nie była pozbawiona ideologicznego kontekstu, zatem poznanie nie miało znamion dobrowolności. I nie chodziło tutaj tylko o metodologiczny aspekt poznania, o określenie naukowych metod dochodzenia do prawdy, a raczej o to, że w ostateczności wnioski wyrażają postawy światopoglądowe⁵⁰¹. Samodzielna wiedza na temat rzeczywistości nie przyczynia się do wzrostu wolności. Ten z kolei leninowski akcent nadawał inne znaczenie indywidualnemu poznaniu, w gruncie rzeczy zaprzeczając Marksowskiej idei epistemologicznej. Nauka Lenina o wnoszeniu do kolektywu świadomości z zewnątrz oraz o prymacie partyjności w nauce to koncepcje, które na wskroś przenikały marksistowsko-leninowskie zapatrywanie się na problem jednostkowego poznania. Ostatecznie partyjne spojrzenie na tę kwestię nie zmieniało się na przestrzeni ponad czterdziestu lat wydawania „Nowych Drog”. W poszczególnych numerach periodyku partyjni działacze z przekonaniem głosili, że „bez znajomości marksizmu-leninizmu, bez podstawowych odkrytych przezeń prawd człowiek jest ślepy, jeśli idzie o sprawy społeczne: nie umie słuszenie ocenić zjawisk, z którymi się spotka, wykonać zadań, które stają przed nim [...] działa pod wpływem chwilowych bodźców”⁵⁰². Ciekawe jest to, że w istocie i dywagacje prowadzone przy okazji sporu o jednostkowy byt ludzki, prowadziły w konsekwencji do podobnej konkluzji. Czyż Bauman nie dostrzegał w jednostkowym, samodzielnym bycie tragizmu ludzkiego losu, źródła tego co irracjonalne, zniewalające? Nie dziwi zatem, że w imię szczęścia człowieka odmówiono jednostce nie tylko możliwości samodzielnego i alternatywnego dochodzenia do wiedzy o prawach rozwoju, ale też samodzielnego określania swych potrzeb.

⁴⁹⁸ W. Lebedziński, *Marksizm...*, s. 111.

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ B. Suchodolski, *Nauka i człowiek*, „Nowe Drogi” 1967, nr 1, s. 45.

⁵⁰¹ T.M. Jaroszewski, *Twórczy i rewolucyjny charakter myśli leninowskiej*, „Nowe Drogi” 1980, nr 4, s. 115.

⁵⁰² R. Werfel, *O ściślejszą więź teorii z praktyką*, „Nowe Drogi” 1954, nr 1, s. 77.

Tylko poprzez świadomość swej społecznej istoty człowiek mógł uczestniczyć jako podmiot w procesie kształtowania stosunków międzyludzkich, czyli owych obiektywnych uwarunkowań określających jego własną istotę. „Powinnością człowieka - powtórzmy słowa Płużańskiego – jest samorealizacja własnej «istoty gatunkowej», czyli swego pełnego uspołecznienia, swego rozumu i wolności”⁵⁰³. Oznacza to postrzeżenie sensu własnego bytu jednostkowego jako integralnego z sensem zbiorowości, realizującego się i wzbogacającego tylko wtedy, gdy uczestniczy w tworzeniu tego, co nazwać możemy „dobrem ogólnym”. Choć Płużański umieszczał w centrum swoich przemyśleń konkretną jednostkę ludzką i przedstawiał jej istotę w sposób nowatorski dla tradycji marksistowsko-leninowskiej, to nie zrywał z materializmem historycznym. Zmierzanie jednostki do własnej „istoty gatunkowej” to nic innego, jak urzeczywistnianie obiektywnego sensu ogólnospołecznego. Istota ta miała się realizować tylko w zgodności celów jednostkowych, osobistych i ogólnych; a zgodność ta miała być wyrazem zarówno przeobrażeń w strukturze stosunków społecznych, jak i procesu wychowawczego, który miał prowadzić do „kształtowania i rozwijania cech społecznie pozytywnych”⁵⁰⁴. Do takiej idei socjalizmu, opartej na idei wspólnego dobra, nawiązywał przedstawiciel polskiej lewicy chrześcijańskiej Leon Brodowski. Uważał, że socjalizm winien być oparty na demokratycznej platformie dialogu, którą określał mianem „wieloświatopoglądowego personalizmu społecznie zaangażowanego”⁵⁰⁵, zmierzającego do przewycięzania zarazem indywidualizmu odrzucającego nadrzędność dobra wspólnego, jak i kolektywizmu podporządkowującego człowieka zbiorowości. Personalizm społeczny (realizowany w ustroju socjalistycznym) miał się opierać na zasadzie prymatu dobra wspólnego oraz na zasadzie otwarcia się każdego człowieka na życie innego człowieka, czyli na odrzuceniu utylitarystycznej koncepcji dobra wspólnego i materialnego pojmowania tego dobra⁵⁰⁶. Brodowski w swojej koncepcji socjalizmu jako ustroju sprawiedliwości społecznej wychodził od spirytualizmu (uważanego przez Jaroszewskiego za błędną podstawę ontologiczną humanistycznej perspektywy wyzwolenia człowieka⁵⁰⁷) bo jak twierdził, tylko spirytualizm w przeciwieństwie do ontycznego materializmu warunkującego społeczny kolektywizm, mógł być istotą „personalizmu socjalistycznego”⁵⁰⁸. Dobro wspólne, jak podkreślał, oznacza wartości transcendentne i moralne, które konstytuują wspólnotę opartą na

⁵⁰³ T. Płużański, *Byt...*, op. cit., s. 136.

⁵⁰⁴ Ibidem, s. 137.

⁵⁰⁵ *Problemy dialogu*, „Nowe Drogi” 1984, nr 11, s. 153.

⁵⁰⁶ Ibidem, s. 154.

⁵⁰⁷ T. M. Jaroszewski, *Humanizm socjalistyczny...*, 53.

⁵⁰⁸ L. Brodowski, *Personalizm socjalistyczny*, „Nowe Drogi” 1989, nr 10, s. 60.

poszanowaniu godności każdego człowieka. W istocie koncepcja socjalizmu i dobra wspólnego proponowana przez Brodowskiego, mogła stanowić podstawę ważnego dla budowy socjalizmu dialogu chrześcijaństwa i socjalizmu, lecz, jak podkreślano na łamach „Nowych Dróg”, dialog ten nie był możliwy w kwestiach doktrynalnych; wręcz przeciwnie, poszukiwanie wspólnych cech pomiędzy marksizmem a chrześcijaństwem uważano za bezsensowne⁵⁰⁹.

Zgodnie z leninowską teorią o wnoszeniu świadomości socjalistycznej z zewnątrz, człowiek nie uświadamiał sobie sam, że idea urzeczywistnienia komunizmu oznacza również (i wymaga) realizacji indywidualnych pragnień i potrzeb. Człowiek społeczeństwa budującego socjalizm był jeszcze człowiekiem mentalnie określonym przez kapitalistyczne egoistyczne społeczeństwo obywatelskie – był „człowiekiem okresu przejściowego”. Dlatego też jednostka musiała być wychowywana w duchu idei socjalistycznych, przystosowywana do aktywnego realizowania zadań społeczno-państwowych, zadań obiektywnie uwarunkowanych, a nie określanych z praktycznych punktów widzenia. Jej wybory często musiały być warunkowane również przez działania administracyjne i propagandowe. Jak czytamy w „Nowych Drogach”:

„[...] można w drodze zachęty ekonomicznej i moralnej oddziaływać na wolę i wyobraźnię młodego absolwenta, aby dobrowolnie skorzystał z sugestii i propozycji, ale ostatecznie – w imię interesu ogólnospołecznego i ogólnopaństwowego – musi się czasami uciec do postępowania administracyjnego”⁵¹⁰.

W kształtowaniu postaw ludzkich zgodnych z ideami socjalizmu zalecano na łamach partyjnego periodyku, by stosować perswazję i propagandę wykorzystującą środki emocjonalnego oddziaływania⁵¹¹, w skrajnych jednak przypadkach możliwe było wykorzystywanie środków nacisku administracyjnego.

W przypadku płaszczyzny edukacyjno-oświatowej dominowała nieustannie leninowska narracja, kładąca nacisk na kolektywny model wychowywania człowieka socjalizmu. Świadectw stosowania się do leninowskich dyrektyw dostarcza w tym zakresie wiele programów wychowawczych i edukacyjnych omawianych i propagowanych na łamach „Nowych Dróg”. IX Nadzwyczajny Zjazd partii z 1981 roku, wiążąc w ślad za Leninem przyszłość socjalizmu z aktywnością młodzieży, formułował w swoim programie „odnowy socjalistycznej” zasady stworzenia takiego systemu wychowania, który by gwarantował skuteczność w kształtowaniu Nowego Człowieka. Gwarancję tę partia upatrywała m.in. w

⁵⁰⁹ *Problemy...*, op. cit., s. 174.

⁵¹⁰ M. Maneli, *Zgodność interesów...*, op. cit., s. 87.

⁵¹¹ M. Dobrosielski, *Niektóre problemy pracy ideologicznej*, „Nowe Drogi” 1968, nr 9, s. 64.

„kolektywach rówieśników”⁵¹², natomiast rodzina, choć włączana w system „edukacji permanentnej” i pouczana o właściwym przebiegu procesu wychowawczego, postrzegana była jako źródło niemarksistowskiego, zwykle chrześcijańskiego, zatem błędnego światopoglądu. Stanowisko takie wyrażone zostało m.in. podczas zorganizowanej w 1986 roku z inicjatywy Wydziału Polityki Kadrowej KC PZPR oraz redakcji „Nowych Dróg”. Jeden z prelegentów zauważał w jej trakcie, że;

„[...] człowiek, któremu „nie można nic zarzucić”, może być bardzo uczciwy pod względem zawodowym i pod względem politycznym, starając się realizować jak najtrafniej i jak najrzetelniej linię partii, ale przy tym wszystkim może mieć jednak system wartości wcale niekomunistyczny. Niekiedy podłoże tego jest głębsze niż niespójne poglądy czy brak konsekwencji. Co określa oblicze pracownika, a zwłaszcza kierownika administracji, czy też aparatu politycznego partii? Przede wszystkim więzi rodzinne, małżeńskie”⁵¹³.

Szeroko pojmowana socjotechnika lub proces wychowywania, który w rozumieniu Schaffa oznaczał „całokształt stosunków społecznych”, czyli totalny model oddziaływania na każdą jednostkę, obejmując niekiedy każdą przestrzeń jej życia, prywatną, społeczną, polityczną, i miały dać „nowy typ człowieka”⁵¹⁴. Poprzez „wychowywanie społeczeństwa w ogóle”⁵¹⁵ realizować miało się, zgodnie z wytycznymi rewolucyjnego działania Lenina, kształtowanie Nowego Człowieka”. Założeniem więc programowym eksponowanym na łamach „Nowych Dróg” nie było wyłącznie stworzenie ustroju, który miałby zagwarantować „mechaniczne zrównanie ludzi”⁵¹⁶ w zakresie warunków ekonomicznych, społecznych i kulturalno-edukacyjnych, ale również dostosowanie mentalne każdej jednostki do formuły ustrojowej socjalizmu, określenie jej moralnego oblicza.

⁵¹² Referat Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wygłoszony przez tow. Stanisława Kanię, „Nowe Drogi” 1981, nr 8, s. 42-45.

⁵¹³ Polityka kadrowa partii. Dyskusja redakcyjna, „Nowe Drogi” 1986, nr 4, s. 75.

⁵¹⁴ Dyskusja nad..., op. cit., s. 57.

⁵¹⁵ M. Maneli, *O zgodność interesów...*, op. cit., s. 85.

⁵¹⁶ Określenie zapożyczone z książki Tadeusza Płuzańskiego, który sprzeciwiał się pojmowaniu przez Kierkegaarda socjalizmu tylko jako idei równości ludzi. Dla polskiego myśliciela marksistowskiego zniesienie wyzysku społeczno-ekonomicznego jest czymś więcej niż realizacją egalitaryzmu. Jednak pojęcie *mechanicznego zrównania ludzi* możemy rozumieć jako praktykę uspołecznienia środków produkcji oraz jako proces uniformizacji postaw społecznych (T. Płuzański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1977, s. 125).

4.2. *Homo creator i sens życia*

Podjęcie przez pisarzy-utopistów marksistowskiej idei „człowieka pełnego” czy też „człowieka uniwersalnego” wpisuje się w pola problemowe fantastyki, w której zdaniem Lema bohater może i nie jest nadczłowiekiem, ale na pewno jakąś wyższą formą ewolucji *Homo sapiens*⁵¹⁷. Utopijna wizja człowieka komunistycznego raj, będąca formą literackiego unaocznienia filozoficznych koncepcji to niewątpliwie kreacja na miarę super bohatera, którego za Kuczyńskim nazwiemy *Homo Creatorem*, a za Sniegowem stwierdzimy, że stał się Bogiem. Nowy Człowiek w powieściach opiewających świetlaną przyszłość komunizmu był wyższą formą *Homo sapiens*, którą uzyskał nie przez proces ewolucyjny, ale przez rewolucję społeczno-ekonomiczną, przekształcającą jakościowo świat ludzki i samego człowieka, który za sprawą tego determinantu przekraczał granice natury swojej i przyrody. W tym kontekście tak przedstawi człowieka przyszłości Lem w fabularno-ideologicznym wstępie do *Obłoku Magellana*, będącym pamiętnikarską notatką skreśloną przez bohatera-narratora w drodze powrotnej na Ziemię po dziesięcioletniej wyprawie poza granice układu słonecznego:

„Lecz oto człowiek w swojej drodze już jest pomiędzy gwiazdami poznał przestrzeń i czas, i gwiazdy same, które go wydały. Nic nie może mu się oprzeć. Tym staje się większy, im większe napotyka przeszkody. W nim jest wszystko: wielkość i słabość, miłość i okrucieństwo, to co ograniczone, i to co nie ma granic. Bo nawet gwiazdy starzeją się i gasną, a my pozostaniemy”⁵¹⁸.

Przenikają się tutaj dwie konwencje: fantastyczna i teoretyczno-filozoficzna, co jest typowe dla literatury science fiction. Jak podaje *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej* cudowność jest kategorią charakterystyczną dla tego gatunku i obejmuje ona wszystko, co z perspektywy aktualnego stanu wiedzy wydaje się nieprawdopodobne, ale jest też literackim eksperymentem śmiałych teorii naukowych, które nie są tylko formułowane przez futurologię. Cudowność w science fiction pojmowana jest jako refleksja nad możliwościami i granicami praw nauki, nad „zuchwałymi hipotezami, które obrażają zdrowy rozsądek, prawdopodobieństwo czy przyzwyczajenia, a nawet wyobraźnię i to nie za sprawą nieokiełzanej fantazji, lecz najściślejszej analizy i najbardziej bezbłędnej logiki”⁵¹⁹. Na kreację Nowego Człowieka przyszłości komunistycznej można patrzeć w kategoriach cudowności, jako na efekt śmiałej wyobraźni, która choć była zakorzeniona w marksistowskiej filozofii

⁵¹⁷ S. Lem, *Fantastyka...*, t. 2, op. cit., s. 254.

⁵¹⁸ St. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 14.

⁵¹⁹ R. Caillois, *Od baśnie do science fiction*, tłum. J. Lisowski, [w:] Idem, *Odpowiedzialność i styl*, Warszawa 1967. Cyt. za: A. Niewiadomski, A. Smuszkiewicz, *Leksykon...*, op. cit., s. 257.

człowieka, to bez wątpienia przekraczała ludzkie możliwości. Tym samym literatura utopijna utożsamiała postęp ekonomiczno-społeczny i technologiczny z jakościowymi przemianami w sferze antropologicznej, co eksponowało ideę komunizmu jako ustroju powszechnej szczęśliwości, bo tragizm ludzkie istnienia wynikający z fizycznych ograniczeń został pokonany. Przesłanie płynące z literatury zaangażowanej w ideologiczny projekt nie miało czarować tylko wizją świetlanej przyszłości, ale też jej zadaniem było podnosić „wiarę w potęgę natury ludzkiej”⁵²⁰ i złożyć hołd „wielkości człowieka”, który zgodnie z ontogenezą w pracy twórczej, doskonalił otaczając go rzeczywistość i siebie samego. Jakub Sadowski wspominał o bolszewickiej wizji nowej ludzkości, która zakładała projektowanie „cech biologicznych i psychologicznych wymarzonego «nowego człowieka»” oraz o wpisaniu tego projektu w całościową wizję przestrzeni, którą należało włączyć w „materię haseł i manifestów społeczno-politycznych”, czyli nadać jej semantyczny kontekst⁵²¹.

Tężyzna, piękno, młodość, siła i długowieczność to cechy wyróżniające ludzi przyszłości komunistycznej. W wielu powieściach przewijał się topos atletycznego człowieka z epoki starożytnej. *Mgławica Andromedy* wprost nawiązywała do tego starożytnego ideału w stwierdzeniu: „Troska o zdrowie ludzkości w ciągu tysięcy lat dokonała tego, że przeciętny mieszkaniec planety stał się podobny do bohaterów starożytnych, nienasyconych w swych czynach, miłości i poznaniu świata”⁵²². W innym fragmencie możemy przeczytać, że „Krótce rozkwitało jej młodzieńcze uczucie łączące w sobie bohaterską ofiarność kobiet czasów starożytnych z mądrą odwagą epoki współczesnej”⁵²³. Aby ten topos wpisać w teorię dziejów zgodnych z materializmem historycznym, a tym samym i legitymizować konieczność komunizmu, to doskonałość fizyczna i etyczna człowieka możliwa była dopiero na odpowiednim poziomie rozwoju cywilizacji istot rozumnych. Detale tej historiozoficznej antropologii Jefremow zawarł w następującym opisie:

„Trzeba było stu pokoleń przodków, żyjących w warunkach zdrowia, higieny i dostatku, aby linie ciała kobiety, tego najpiękniejszego tworu Ziemi, nabrały owej doskonałości, której miarą jest harmonijne połączenie wdzięku i siły”⁵²⁴.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na inny fragment tego samego utworu, utrzymany w duchu tej historiozoficznej retoryki:

⁵²⁰ I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 124.

⁵²¹ J. Sadowski, *Rewolucja...*, op. cit., s. 83.

⁵²² I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 161.

⁵²³ Ibidem, 127.

⁵²⁴ Ibidem.

„Im trudniejsza i dłuższa była droga ślepej ewolucji od dzikiego zwierzęcia do istoty myślącej, tym bardziej podziwu godna jest doskonałość wyższych form życia, a tym samym i ich piękno- myślą Dar Wiatr. – Już od dawna ludzie Ziemi zrozumieli, że piękno polega na instynktownym wykształceniu przez istoty myślące celowości budowy swych organizmów i przystosowywaniu się do określonych przeznaczeń. [...] Nasza kultura przez długi czas była opanowana przez technicyzm i dopiero z nastaniem ustroju komunistycznego weszła na drogę doskonalenia samego człowieka”⁵²⁵.

Nawiązanie w kwestii estetyki i subtelności z czasów *Iliady* mocno zaakcentował Jefremow w kreacji postaci kobiecych, które na przekór utopijnym schematom, wykazywały szczególną troskę o swój zewnętrzny wygląd: były zadbane i pełne wdzięku, co podkreślały doborem pięknych strojów, jak czyniła to na przykład Veda Kong, która na wygłoszenie komunikatu dla braci z innych planet ubrała strój noszony w „dobie kultury kreteńskiej”⁵²⁶. Podobnych wyborów dokonywały i pozostałe bohaterki *Mgławicy Andromedy*. Nawiązania do estetyki piękna człowieka z epoki starożytnej możemy też odnaleźć w utworze Siergieja Sniegowa o bardzo wymownym dla tego rozdziału tytule *Ludzie jak bogowie*, w której jedna z bohaterek została porównana do „greckiej bogini”⁵²⁷. I w tej powieści panuje kult pięknego i silnego ciała oczywiście także w opisie mężczyzn: „Obaj byli niewysocy, mierzyli po metr dziewięćdziesiąt jeden [...] – barczyści i młodzi [...]”⁵²⁸. Sami mężczyźni nie stronili od upiększających zabiegów, jak w przypadku genialnego kompozytora André, który nieustannie zmieniał wygląd i strukturę swoich włosów, czego, jak przystało na epokę cudownych technologii, nie czynił przez zabiegi fryzjerskie, lecz przez ingerencję w swą naturę: „usunął kasztanowe kędziory, którymi obdarzyła go natura, i wyhodował czarne proste włosy”⁵²⁹.

W obu tych utopiach piękno fizyczne i estetyka wynikały z ogólnego przesłania filozofii marksistowskiej, która była przesycona ideą doskonałości człowieka, ale też było to związane z nawiązywaniem sztuki socrealistycznej do klasycyzmu, czego dowodem są literackie obrazy autorstwa Jefremowa i Sniegowa. Jednak ideał piękna dominujący w literaturze socrealistycznej, do której należy zaliczyć też i powieści fantastycznonaukowe zaangażowane w dyskurs propagandowy, był też pojmowany inaczej. Przykładem może być choćby trylogia *Borunia i Trepki*, w której kobieca maniera upiększania się miała wymiar zła etycznego, co

⁵²⁵ Ibidem, s. 53. Tak na marginesie tego wątku warto zwrócić uwagę, że w przytoczonym fragmencie wybrzmiewa też propagandowy dyskurs, uzasadniający trudny okres budownictwa socjalistycznego, w którym przyszło żyć ludziom po rewolucji październikowej. Ponadto zawarta w tym tekście retoryka bardzo mocno koresponduje z dyskusją wokół marksistowskiej filozofii człowieka, podczas której, przypomnijmy, uważano za prawomocne pomijanie spraw człowieka na pierwszym etapie realizacji zadań rewolucji.

⁵²⁶ Ibidem, s. 38.

⁵²⁷ S. Sniegow, *Ludzie jak...*, op. cit., s. 50.

⁵²⁸ Ibidem, s. 20.

⁵²⁹ Ibidem, s. 21.

wyraźnie korespondowało z poglądami Campanelli wyłożonymi w *Mieście słońca*. W *Zagubionej przyszłości* kanon piękna kobiecego jest zdecydowanie inny. Młoda mieszkanka kapitalistycznej Celestii tak opisz komunistki, kobiety-astronautki, które przybyły w Astrobolidzie: „[...] one nie są może brzydkie, ale chyba przyznasz, że niezgrabne. Jakieś... Jakby męskie [...]”⁵³⁰. W takim ujęciu przedstawiano kobiety w prasie i propagandowych plakatach z epoki socrealistycznej, o czym pisze Mariusz Mazur, wskazujący na standardowy wygląd kobiety-robotnicy, czyli umorusanej i w drelichu, czy też kobiety o cechach dwupłciowości, bo cechy kobiece przytłaczane były przez męską muskulaturę dłoni, roboczy kombinezon i bezpłciową twarz⁵³¹. Literatura fantastycznonaukowa choć wyraźnie korespondowała z takimi obrazami, to jednak w swym utopijnym dyskursie kreowała o wiele bardziej pozytywny, również w sensie estetycznym, wizerunek piękna, które utożsamiano z etycznymi i intelektualnymi walorami człowieka przyszłości komunistycznej. Potęga rozumu i wiedza naukowa, zgodnie z filozofią pracy twórczej, kształtowały nie tylko osobowość jednostki, ale też przyczyniły się do przekraczania fizycznych granic ludzkiego ciała i w pewnym aspekcie i życia.

Piękno może być synonimem młodości, która w literaturze fantastycznonaukowej uczyniona została aktem cudowności naukowego postępu w komunistycznej cywilizacji. Bohaterowie powieści Borunia i Trepki są skrojeni na miarę tej epoki, bo w wieku stu pięćdziesięciu lat zachowują młodzieńczy wigor. Na stronach *Zagubionej przyszłości* pada deklaracja: „jesteśmy na drodze do tego, aby prawie utożsamić pojęcie życia z pojęciem młodości”⁵³². Kosmonauci-komuniści dokonują też rzeczy wydawałoby się niemożliwej; poddają procesowi odmładzania zniedołężniałego pięćdziesięciosiedmioletniego filozofa trzytygodniowej kuracji przywracającej młodość⁵³³. Ten motyw ma bardzo mocno zaakcentowany wydźwięk ideologiczny, gdyż szybka starość według utopistów następuje głównie w niesprzyjających rozwojowi człowieka ustrojach społecznych, na przykład w kapitalistycznej Celestii.

Kiedy u Siegowa mowa jest o młodości padają nieadekwatne do rzeczywistości ludzkiej kondycji lata życia, bo i tam w okolicach sześćdziesiątki uchodzi się za młodą osobę. Nie inaczej sprawa ma się z ludźmi przyszłości z powieści Jefremowa, w której ponad stuletni mężczyzna pozostaje w sile człowieczych możliwości.

⁵³⁰ K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona przyszłość*, Warszawa, Iskry, 1983, s. 290.

⁵³¹ M. Mazur, *Obraz nowego...*, op. cit., s. 487.

⁵³² K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona...*, op. cit., s. 289.

⁵³³ Ibidem, s. 251.

W świetle powyższych rozważań w naturalny sposób nasuwa się problem nieśmiertelności, który w przypadku konwencji literatury fantastycznonaukowej mógłby być kolejnym cudownym aspektem unaoczniającym postęp cywilizacyjny komunizmu. Choć i w tych śmiałych fantazjach nie udało się pokonać śmierci, ale za to w przeciwieństwie do myśli marksistowsko-leninowskiej, która pomijała ją milczeniem⁵³⁴, wiele utworów utopijnych zwróciło uwagę na problem tragizmu życia człowieka, który stanowi integralną część jego egzystencji. Oczywiście podstawowe motywy związane ze śmiercią, po które chętnie sięgali pisarze i które posiadały jednak pozytywny odbiór, dotyczyły cywilizacyjnych możliwości przesuwania granic ludzkiego życia czy też pokonywana przedwczesnego nadejścia jego kresu na skutek chorób czy też wypadków. W powieści Jaremowa w przypadku dwóch osób (Nizy i Rena Boza) udało się w medyczny sposób przenieść je ze świata umarłych do świata żywych. Takich samych cudów dokonywali lekarze z komicznej trylogii *Borunia i Trepki*. W *Zagubionej przyszłości* lekarze komuniści przywracają do życia jednego z głównych bohaterów - Bernarda Kruka, któremu za sprawą cudów dokonywanych przez naukę udaje się ująć śmierci. Podobnie było z młodą Zoe, która podczas podróży do Proximy, postanowiła pokonać drogę między Astrobolidem, a planetą, na której jej towarzysze prowadzili badania, w indywidualnym kostiumie transportowym. Podczas upadku w strefę wysokiego napromieniowania Zoe umarła, jednak postęp medyczny nie pozwolił i w tym przypadku śmierci powiedzieć ostatniego słowa. W oby zdarzeniach pisarze operowali narracją w granicach możliwości nauki, ponieważ tylko w przypadku śmierci klinicznej, a nie biologicznej upatrywali szanse na powrót bohaterów do życia. Niemniej przykład Zoe posiadał znamiona cudowności, gdyż obawiano się już w jej przypadku śmierci biologicznej i jedyną nadzieją była wiara w działanie „odżywczej substancji, zatrzymującej na około piętnaście godzin rozkład nawet najsubtelniejszych komórek”⁵³⁵.

W innym klimacie śmierć przedstawia Lem, który może z powodu swojego medycznego wykształcenia i filozoficznej osobowości, ujmując te kwestie z naukową rozwagą i zarazem głęboką refleksją. Śmierć, jak dowodził Bierdiajew, została w marksizmie pokonana lub wyparta przez wiarę w mit przezwyciężenia tragizmu ludzkiego życia⁵³⁶. Mit ten bardzo wyraźnie został przedstawiony w *Obłoku Magellana* Lema, który sięgał do społecznego aspektu istoty człowieka. W tym sensie ów mit opiera się na negacji śmierci jednostki na rzecz wiecznej cywilizacji ludzkości. Człowiek pokonuje śmierć tylko przez świadomość swej wieczności w trwaniu gatunku ludzkiego. Na tragiczne stwierdzenie, że śmierć jest

⁵³⁴ Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek wobec przyszłości*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, tom XXXII, zeszyt 2, s. 15.

⁵³⁵ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima...*, op. cit., s. 208.

⁵³⁶ M. Bierdiajew, *Królestwo...*, op. cit., s. 87.

zaprzeczeniem życia jeden z bohaterów odpowiada zgodnie z doktryną materializmu historycznego: „Jednostki – tak, ale nie gatunku”⁵³⁷. Materializm historyczny wpisuje śmierć w ideę Postępu, której istotą jest ewolucyjna zmienność, następowanie po sobie wyższych form biologicznych i technicznych. Bierdiajew interpretuje taką postawę następująco:

„Optymistyczna i pozbawiona tragizmu teoria postępu, którą podzielają marksiści, stanowi nie mającą wyjścia ze swych ostatecznych sprzeczności tragedię śmiertelności czasu przekształcającego ludzi w środki dla przyszłości”⁵³⁸.

W krytycznym stanowisku Bierdiajewa wybrzmiewa antyutopijna perspektywa ujmowana problemu śmierci, w której nie ma żadnej nadziei wpisanej w życie jednostkowego istnienia. W utopijnym obrazie starano się jednak to co nieuchronne i ostateczne ukazać w pocieszającej perspektywie. Jednak warto spojrzeć na słowa z utopijnego utworu jako na oznaki kapitulacji wobec tragizmu jednostkowego życia, które może w wizji materializmu historycznego mieć optymistyczny wymiar:

„[...] Nieśmiertelności nie ma. Wszyscy wiemy to i wszyscy tak myślimy. Ale teraz, w tej chwili, jest nieśmiertelność. Bo czuję twoją rękę, to jest wyjaśnienie i odpowiedź. Dotykam twojej ręki, jakbym znał wszystkich zapomnianych, zagubionych, wszystkie tęsknoty ludzi, wszystkie światy, ich początek, dzieje i koniec... A cóż innego, jeśli nie to właśnie jest nieśmiertelnością?”⁵³⁹

Najbardziej charakterystyczną cechą tego fragmentu jest oczywiście utożsamienie nieśmiertelności z dziejami ludzkości, z człowiekiem pojmowanym w kontekście gatunku, a nie indywiduum. Potwierdza to Lem twierdzeniem, że „w skali geologicznej człowiek żyje jak motyl-jednodniówka”⁵⁴⁰. Jednostka, której uczucia zostały tutaj mocno wyeksponowane i która rozpoczyna swoje rozważania od tego, co stawia ją w bezwzględnej skończoności osobistego istnienia, poprzez bliskość drugiego człowieka, poprzez antropologię zmysłów, utożsamia się z dziedzictwem ludzkości, ze swą gatunkową istotą. Osobiste odczucia są tylko częścią całości, są czymś typowym, a nie indywidualnym i niepowtarzalnym. A jednocześnie Lem wysuwa te osobiste doznania jednostki na plan pierwszy, co zmienia optykę odbioru, bo choć mamy nawiązanie do materializmu historycznego, to jednak ważny w tym jest człowiek jako indywiduum.

⁵³⁷ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s 320.

⁵³⁸ M. Bierdiajew, *Królestwo...*, op. cit., s. 88.

⁵³⁹ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s 255

⁵⁴⁰ *Ibidem*, s. 111.

Lem nie kpi otwarcie z takiego podejścia do śmierci i, jak widać na podanym przykładzie, w swym literackim dyskursie pozostaje w ramach oficjalnej doktryny. Jednak wprowadza do niej pewien dysonans, twierdząc, że nieśmiertelność czyni z człowieka istotę boską, która jest negacją wszystkiego co człowiecze. Takim sposobem z jednej strony w krytycznie nawiązuje do idei życia wiecznego w chrześcijaństwie, ale z drugiej strony w tak sformułowanej tezie skupia się na jednostkowym człowieku. Pojawia się twarde stwierdzenie: „ja – nie dam sobie odebrać śmierci”⁵⁴¹. Ta deklaracja nie jest jednak zaprzeczeniem koncepcji marksistowskiej, która wypychała sens śmierci poza jednostkowy byt. W tych słowach śmierć jest czymś, co dotyka indywidualnie, z czym tylko indywidualnie można się zmierzyć.

W twórczości utopijnej Lema przenikał się antropologiczny pesymizm z ideologicznym optymizmem, bo uważał, że ludzie są niedoskonali, ale też, dając zadość marksistowskiej filozofii człowieka, w jej duchu twierdził, że są jednocześnie nieograniczeni⁵⁴². To cywilizacja komunistyczna otwierała przed ludźmi nowe możliwości rozwoju, o których pisali cytowani w poprzednim rozdziale teoretycy marksizmu-leninizmu. Także i w świecie literackiej fantazji cudowne kreacje bohaterów powinny być pozostać w zgodzie z marksistowską antropologią a sens życia musiał być z punktu ideologicznego racjonalnie uargumentowany. Sami zaś autorzy utopiści skłaniali się ku materializmowi dialektycznemu i historycznemu, interpretując istotę człowieka w kategoriach społeczeństwa, materializmu i procesu pracy.

Intrygującą tezę odnośnie antropologii komunistycznej postawił Józef Maria Bocheński, który zauważał, że nie jest ona materialistyczna, jak twierdzili sami teoretycy marksizmu-leninizmu, a raczej spirytualistyczna. Brodowski, jak już wspomnieliśmy, na łamach „Nowych Dróg”, postulował by kształtować socjalizm personalistyczny w oparciu o spirytualizm, który definitywnie odrzucany był przez przedstawicieli marksizmu-leninizmu. Niemniej Bocheński był zdania, że według komunistów „w człowieku istnieje świadomość zwana duchową, wyższa – jakościowo wyższa – od świadomości zwierzęcej”⁵⁴³. Nie należy oczywiście wyolbrzymiać tej tezy, ale też nie można jej pomijać w rozważaniach poświęconych szeroko rozumianej marksistowskiej filozofii człowieka, a szczególnie trudno to czynić spoglądając na tę koncepcję z perspektywy literackich wizji przyszłości, w których ważnym aspektem propagandowym była kreacja bohaterów będących odzwierciedleniem idei pełnego człowieka. W tych założeniach, jak wynika z historiozofii marksistowskiej wyłaniającej się ze stron oficjalnego periodyku Komitetu Centralnego PZPR, rozwój duchowy człowieka, nie był

⁵⁴¹ Ibidem, s. 322.

⁵⁴² Ibidem, s. 219.

⁵⁴³ J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa, AWM, 1996, s. 229.

kwestionowany, a łączony z rozwojem materialnej przestrzeni życia, jako przestrzeni koniecznej do nieograniczonej ekspresji duchowej strony życia jednostki ludzkiej. Eschatologiczny wydzźwięk tej wizji jest bardzo wyraźny, jednak odnosi się on tylko do sfery doczesności komunistycznej, bo ta duchowość nie ma wymiaru metafizycznego, ani nie dotyka kwestii autonomii osoby. Możemy skwitować to słowami Bocheńskiego, że „sytuacja jest tu szczególnie niejasna. Trwa walka między «dialektyczną» tendencją hegeliańską a prymitywnym marksizmem”⁵⁴⁴.

Określenie „prymitywny marksizm” odnosi się bez wątpienia do ortodoksyjnego materializmu engelsowskiego, który pozostawał też aktualną koncepcją antropologiczną w myśli Lenina. Takie spojrzenie znalazło odzwierciedlenie na łamach „Nowych Dróg”. Najbardziej wykładnia Engelsa została podkreślona w filozoficznych sporach Lenina z empiriokrytykami rosyjskimi, do których zaliczyć można Bogdanowa czy Anatola Łunczarskiego twórców „socjalistycznej religii” funkcjonującej pod nazwą Bogotwórstwa i postulującej by nowym Bogiem uczynić ludzkość, a szczególnie proletariat. Lenin w tej, jak to określił Kołakowski, „filozoficznej wyprawie” podkreślał, że nawet i sfera duchowa człowieka jest w swej istocie materialna, bo „człowiek myśli za pomocą mózgu, który jest wszakże cielesnym obiektem”⁵⁴⁵. Skrajny materializm antropologiczny najmocniej wybrzmiewał w utworach antyutopijnych, a szczególnie w *Wykopie* Płatonowa, co było konsekwencją próby ukazania tragizmu człowieczeństwa, pozbawionego tego, co duchowe i mistyczne. I choć propagandowa fantastyka w znacznej mierze skupiała się na społecznych aspektach jednostki i sens życia utożsamiała z marksistowską kategorią pracy twórczej, to jednak, jak przystało na literaturę zobowiązaną do prawomyślności ideologicznej, nie mogła pominąć nawiązań do ontycznego i epistemologicznego materializmu.

W obszarze materialnej antropologii najłatwiej pisarzom było dokonać egzemplifikacji marksistowsko-leninowskiej teorii poznania, która pozostawała w silnym korelacji z materialnym pojmowaniem tego, co duchowe w człowieku, co właśnie w przenikliwy sposób dostrzegł Bocheński. Jednak w powieściach traktujących o komunistycznym społeczeństwie i komunistycznym człowieku dominowała narracja w duchu bardziej materializmu historycznego, niż materializmu dialektycznego. Diamat jako kategoria antropologiczna pojawia się sporadycznie i raczej w formie teoretycznych parafraz, czyniących zadość doktrynalnym wymogom, jakie winny spełniać komunistyczne utopie. Najbardziej charakterystyczne nawiązania do diamaty odnajdujemy w *Obłoku Magellana* Lema, który

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 229.

⁵⁴⁵ Zob. L. Kołakowski, *Główne...*, t. 2, op. cit., s. 531-547.

powtarza teorię odbicia Engelsa, jako związek dialektyki obiektywnej i dialektyki subiektywnej i czyni to w nad wyraz ortodoksyjny sposób, sprawiając, że literacka narracja staje się odbiciem ideologicznej retoryki. Narrator stwierdza: „Zagadki, jakie stawia przed nami świat, pokonuje człowiek pracą umysłu odzwierciedlającego ład natury jako prawidłowość przemian materialnych, toczących się jednakowo w głębi gwiazd i ciał ludzkich”⁵⁴⁶. Nasuwa się porównanie tego literackiego fragmentu ze słowami Engelsa: „dialektyka mózgu jest tylko odbiciem form ruchu świata realnego – zarówno przyrody, jak i historii”⁵⁴⁷. W „Nowych Drogach” znajdziemy wiele parafraz tego cytatu, co dowodzi, że pogląd ten był ważnym aspektem antropologii marksistowsko-leninowskiej.

W innym znaczeniu do diamaty nawiązuje Jefremow. W utworze tego radzieckiego prekursora zideologizowanej science fiction dialektyka ujmowana jest w kontekście jedności praw i bliżej jej do materializmu historycznego. Opisując ustrój komunistyczny, autor ten wprost nawiązuje do antropologii, a to co polityczne i społeczne utożsamia z biologiczną budową ludzkiego mózgu. Aby to móc sobie uzmysłwić warto wniknąć w dłuższy fragment, poświęcony fenomenowi uniwersalności diamaty i histomatu:

„Powiedźcie, czy to nie przypomina wam ludzkiego mózgu? Badawcze instytuty to ośrodki doznań. Rady to ośrodki skojarzeniowe. Wiecie, że istotą życia jest ścieranie się przeciwieństw, cykliczność eksplozji i nagromadzeń, pobudzanie i hamowanie. Główny ośrodek hamulcowy to Rada Ekonomiki, która reguluje wszystkie procesy według realnych możliwości organizmu społecznego. To wzajemne oddziaływanie sprzecznych sił jest podstawą harmonijnej pracy. Tak właśnie jest zorganizowany nasz mózg i nasze społeczeństwo”⁵⁴⁸.

W tych słowach wyraźnie dostrzec można skrajny materializm ontologiczny, w którym ztraca się istotę człowieczeństwa. Generalnie można powiedzieć, że w tak sformułowanej ontologii nie ma już mowy o prawdziwym człowieku i do niektórych utopii wkradać będą się takie wątpliwości. Nie dotyczą one tylko antropologicznego materializmu, ale całej idei Nowego Człowieka. Jednak te zastrzeżenia najmocniej wybrzmiewają w kontekście powyższych tez. W *Dalekiej Tęczy* Strugaccy w jednym z dialogów ukazali marzenie o idealnym Nowym Człowieku, który swoją doskonałość miał utożsamiać z precyzją maszyny, będącej bardziej komputerem niż istotą nie tylko myślącą, ale i posiadającą uczucia i wrażliwość na otaczający ją świat:

⁵⁴⁶ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 237.

⁵⁴⁷ Cyt. za. L. Kołakowski, *Główne...*, t.1, op. cit., s. 391.

⁵⁴⁸ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 177.

„Pozbyć się wszystkich swoich słabości, namiętności, wybuchów emocji... Nagi rozum plus nieograniczone możliwości doskonalenia organizmu. Badacz, który nie potrzebuje przyrządów, który jest sam sobie przyrządem i sam sobie pojazdem. [...] Doskonale to sobie wyobrażam. Człowiek-Flyer, człowiek-reaktor, człowiek-laboratorium. Odporny na wszystko, nieśmiertelny...”⁵⁴⁹

Według Gorbowskiego w tej wizji Nowego Człowieka nie było już w ogóle mowy o człowieku. W przekonaniu tego bohatera nie ma nawet możliwości stworzenia takiej chłodno kalkulującej istoty, wbrew dialektycznie myślącym fizykom, ponieważ nieuchronna „sprzeczność między logiką maszyny a systemem moralności i wychowania”, zawsze przyniesie porażkę logice maszyny⁵⁵⁰.

W obliczu tego skrajnie ontologicznego materializmu i wobec przemysłów bohatera powieści Strugackich, które rozwiną autorzy antyutopijnej literatury, warto trochę ocieplić obraz marksistowskiej idei Nowego Człowieka, bo przecież diamat jest też nauką o psychice ludzkiej. Bocheński w pracy *Filozofia bolszewicka* w rozdziale zatytułowanym *Psychika*, podkreśla, że dla tego nurtu filozoficznego wszystko co psychiczne musi być przejawem materii⁵⁵¹. Refleksja polskich myślicieli marksistowsko-leninowskich rozwijała się w takim zakresie problemowym, a jej celem była walka z „Duchem”. Jednak nie pretendowali oni do walki pojmowanej w takim sensie, jaki wyłonił się z przywołanego fragmentu *Dalekiej Tęczy* Strugackich.

Generalnie materialna antropologia wynikała w naturalny sposób z całościowej kreacji rysu psychologicznego bohaterów, u których nie występowała duchowość w sensie metafizycznej i autonomicznej duszy tożsamej w chrześcijaństwie z pojęciem człowieka, z jego „ja”⁵⁵². Tym niemniej negacja przez marksizm istnienia duszy ludzkiej nie oznaczała pozbawienia człowieka sfery duchowej, która w literackich wizjach „człowieka pełnego” niejednokrotnie przyczyniła się do pełni szczęścia.

Nie każda powieść utopijna niosła takie wyraźne przesłanie o roli duchowego życia w komunistycznym ustroju. *Mgławica Andromedy* Jefremowa wybijała się w tym aspekcie zdecydowanie na tle innych utworów fantastycznonaukowych. Stanowiła przykład utopii wręcz sielankowej, w której duchowość uznawana była za specyfikę komunistycznego raj. Ponadto w powieści autor operował bardzo często pojęciem duszy i sięgał do takich sformułowań, które mają w tradycji wymiar metafizyczny. Jednak nie można nadto dosłownie przekładać tych skojarzeń, lepiej raczej spróbować na nie spojrzeć z perspektywy materializmu dialektycznego

⁵⁴⁹ A. i B. Strugaccy, *Daleka Tęcza*, tłum. E. Madejski, Warszawa, Wydawnictwo Alfa, 1988, s. 52.

⁵⁵⁰ Ibidem, s. 49.

⁵⁵¹ J.M. Bocheński, *Filozofia...*, op. cit., s. 30

⁵⁵² Zob. *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour, tłum. Bp. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum, 1990, s. 239.

i zastanowić się, na ile trudne było postrzeganie człowieka tylko w wymiarze materialnego bytu.

Niejednego czytelnika mogą zaskoczyć przemyślenia jednej z bohatererek, Nizy, młodej uczestniczki badawczej wyprawy kosmicznej, która pochylając się nad pogrążonym w zamyśleniu biologiem pomyśli: „Zdawało się, że dusza jego uleciała w bezkresną dal, ku miłej rodzimej planecie [...]”⁵⁵³. W tradycji mitycznej oraz w większości religii ulatywanie duszy ma wymiar eschatologiczny, a sam ten zwrot w polskiej kulturze swym rodowodem sięga do piętnastowiecznej pieśni⁵⁵⁴. W przypadku utworu Jefremowa nie możemy tej figury retorycznej traktować w sensie symbolicznym i semantycznie utożsamiać jej z tak rozumianą tradycją. Autor wielokrotnie powracał do tego typu sformułowań, bo sferę indywidualnych odczuć i przeżyć z reguły odnosił do tego co duchowe. Zatem pojawiały się zwroty typu: „w głębi duszy”⁵⁵⁵, „gwiazdy dusz ludzkich” (s. 211), „nadmiar sił ciała i ducha w człowieku” (s. 228), „młodociana dusza” (s. 211) czy też „w duszy pozostała trwoźna pustka” (s. 242). Jednak nie były to określenia będące tylko synonimami psychicznej sfery ludzkiego istnienia. Gdy pojawia się w utworze negatywnie nacechowane określenie „klatka-dusza” (s. 242), pojęcie duszy utożsamiane jest z indywidualum, z chrześcijańskim znaczeniem osobowego „ja”. W myśli marksistowskiej, co przypomniana w powieści Jefremow, „ja” było słabe i bezbronne, nie tak jak człowiek zanurzony w całości społecznej. Kształtowanie w człowieku radości z tego co ogólne jawi się jako droga prowadząca do „zwycięstwa nad osamotnieniem duszy” (s. 194). W całej powieści obok pojęcia duszy, przewijają się także rozważania o duchowości utożsamianej z szeroko pojmowaną kulturą, a nie z metafizyczną stroną ludzkiego istnienia.

Kultura duchowa i towarzyszące jej piękno w niektórych utworach poświęconych wyobrażeniom Nowego Człowieka, miały niebagatelne znaczenie, może nie tyle w sensie antropologicznym, ile w sensie emocjonalnym. Tak było u Jefremowa, Sniegowa czy Lema, który w *Obłoku Magellana* uczynił z dźwięków utworu Beethovena przestrzeń kształtowania się osobowego „ja”. Powieść *Ludzie jak bogowie* rozpoczyna się od wydarzenia kulturalnego, jakim był koncert muzyki André Szerstiuka. Warto spojrzeć na tytuł symfonii z perspektywy materialnego podejścia do tego, co duchowe: „Harmonia gwiezdnych sfer. Symfonia na dźwięk, światło, ciepło, ciśnienie i ciężenie. Część pierwsza – Wir światów. Część druga – Ludzie i Niebianie. Część trzecia – Wieczne jak życie”⁵⁵⁶. Prezentowany utwór był oczywiście

⁵⁵³ I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 79.

⁵⁵⁴ Zob. T. Michałowska, „Dusza z ciała wyleciała”: próba interpretacji, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 2, s. 3-26.

⁵⁵⁵ I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 21.

⁵⁵⁶ S. Sniegow, *Ludzie...*, op. cit., s. 15.

na miarę fantastycznego świata przyszłości, czyli artysta tworzył nie tyle muzykę co odrębny świat, w którym goście doznawali nie tylko dźwiękowych wrażeń, ale wielu innych fizycznych odczuć, które nie zawsze odbierali jako przyjemne dla ludzkiego organizmu. Oto próbka dłuższego opisu wrażeń wywoływanych u widzów podczas „słuchania” koncertu:

„Najpierw zapadaliśmy się. Siedzieliśmy nieruchomo w fotelach trzymając się kurczowo oparcia, a jednocześnie na łeb, na szyję pędziliśmy w dół. Stan nieważkości nastąpił gwałtownie, że zakłuło mnie w sercu. Myślę, że inni widzowie nie czuli się lepiej. Później zabrzmiała delikatna melodia, w powietrzu zaszybowwały kłębiaste, różnobarwne obłoczki i grawitacja powróciła”⁵⁵⁷.

Można pokusić się na stwierdzenie, że w tych opisach przeżyć duchowych, jakich doznawali słuchacze symfonii André, Jefremow bardzo obrazowo oddał sens materialistycznego twierdzenia, że treścią tego, co duchowe w człowieku są doznania obiektywniej rzeczywistości. Podobne myśli niejednokrotnie formułowali na łamach „Nowych Dróg” ortodoksyjni marksiści-leniniści. Muzyka jest bez wątpienia przeżyciem duchowym, natomiast w opisie przytoczonym powyżej dominują wrażenia wręcz fizyczne jak zapadanie, klucie w sercu czy stan nieważkości. Jako ideologiczny komentarz do tego fragmentu mogą posłużyć słowa Lenina interpretującego materialistyczne podejście Engelsa do heglowskiej idei ducha: „nie rozwój ducha wyjaśnia rozwój przyrody, ale na odwrót – ducha wyjaśnić należy z przyrody, z materii...”⁵⁵⁸. Dlatego też i bohater powieści *Ludzie jak bogowie* tworząc swoją symfonię sięgał do przyrodniczych determinantów ludzkich przeżyć duchowych, bo w tym dziele operował „skokami świetlistej zorzy”, „kolorowymi chmurkami”, „zimnym płomieniem”, „lodowatym wichrem”, „falami ciepła”, „uderzeniem mrozu”⁵⁵⁹. Należy podkreślić, że przeżycia widzów nie wynikały z emocjonalnej interpretacji utworu, lecz to wirtuoz celowo wywoływał u swoich słuchaczy określone fizyczne odczucia.

Sztuka stawała się w synonimem tego, co duchowe w człowieku, w życiu ludzkim, co nie dziwi skoro jak podają „Nowe Drogi” świat duchowy to nic innego jak myśli czy idee. Sztuka też stanowić miała tę siłę, która nie tylko miała zaspokajać tę „metafizyczną” potrzebę wpisaną w ludzkie istnienie, ale też jej zadaniem, wynikającym nie tyle z teorii diamentu, co z propagandowej polityki, było kształtowanie emocjonalnej sfery człowieka, jak to powie jeden z bohaterów *Mgławicy Andromedy*, a co badacz raczej określi jako ideologiczne kształtowanie świadomości Nowego Człowieka. W powieści Jefremowa ta rola sztuki opisana jest następująco:

⁵⁵⁷ Ibidem, s. 13-14.

⁵⁵⁸ W. I. Lenin, *Marks, Engels, Marksizm*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1949, s. 42-43.

⁵⁵⁹ S. Sniegow, *Ludzie...*, op. cit., s. 14.

„Najważniejszym obowiązkiem sztuki jest rozwijanie emocjonalnej strony psychiki człowieka. Ona tylko bowiem, sztuka posiada zdolność nastrojania umysłu, przygotowania go do percepcji najbardziej skompilowanych treści. Któż nie zna czarodziejskiej łatwości pojmowania, rodzącej się z wrażeń estetycznych, jakich dostarcza muzyka, barwy i kształty?... A jak zamyka się dusza ludzka, gdy ktoś do niej chce wdrzeć się brutalnie, przemocą!”⁵⁶⁰.

Sztuka w tym utworze była nie tylko formą „percepcji świata”, ale poprzez zawarte w niej piękno utożsamiane z celowością przekształcania świata czyniono z niej sens życia, który wpisany był w całościowo ujmowany materializm historyczny. Sztuka i piękno w tym nurcie filozoficznym utożsamiano z działaniem człowieka nie tyle w sensie filozofii estetyki⁵⁶¹, co z pokonywaniem i przekształcaniem przyrody, by uczynić z niej przestrzeń nie tylko opanowaną, ale w znacznej mierze przekształconą zgodnie z założonymi celami ludzkich pragnień. W każdym z omawianych utworów utopijnych sens *Homo creatora* najlepiej oddawały opowieści o niewyobrażalnych przeobrażeniach w sferze klimatu ziemi; z powieści Jefremowa dowiadujemy się o przekształcaniu pustyni w ogrody, o roztopieniu lodowców celem poszerzenia pasa podzwrotnikowego⁵⁶², w świecie opisanym przez Lema w *Astronautach* ludzie dokonują podobnych cudownych przemian w przyrodzie, by uczynić ją przyjazną człowiekowi, zatem nawadnia się Saharę, ludzie kierują chmurami deszczowymi i tak sterują

⁵⁶⁰ I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 136-137.

⁵⁶¹ Z uwagi na ważną rolę piękna w przestrzeni człowieka w świecie przedstawionym *Mgławicy Andromedy*, warto kilka słów poświęcić poglądom estetycznym w myśli marksistowskiej. Stefan Morawski w *Pamiętniku Literackim* operując nomenklaturą zideologizowaną pisze o marksistowskiej doktrynie estetycznej, która była zaniechana w badaniach, często do tego stopnia, że nie pojawiały się żadne monografie poświęcone poglądom estetycznym środowiska socjalistycznego z czasów Marksa i Engelsa. Do tego w świecie zachodnim uważa się powszechnie, że w marksizmie nigdy nie istniała doktryna estetyczna. Natomiast jeżeli już podejmuje się kwestię sztuki i piękna w tym nurcie filozoficzno-ideologicznym, to najczęściej są to refleksje krytyczne kierowane wobec polityki socrealistycznej zrodzonej w Związku Radzieckim i zdaniem autora w stereotypowy sposób powielanej w krajach satelickich. Autor stara się nadrobić te braki i stawia między innymi pytania źródła, rolę i miejsca estetyki w życiu społecznym czyniąc tym zadość marksistowskiemu podejściu do kategorii piękna i sztuki. V. St. Morawski, *Z dziejów marksistowskiej doktryny estetycznej: (rozważania typologiczne)*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 2, s. 335-354. Aby lepiej zrozumieć pojęcie piękna wyłaniające się z powieści Jefremowa warto sięgnąć do pracy Wojciecha Tomasika o literaturze i „propagandzie monumentalnej” z epoki socrealizmu. Tomasik w tym opracowaniu przywołuje literacki opis Nowej Huty pióra Mariana Brandysa, który porównuje ją do dzieła sztuki. Opis ten w pewnym zakresie koresponduje z estetyką świata przedstawionego *Mgławicy Andromedy*. Przypomnijmy, że piękno tam nie tylko było utożsamiane z klasycyzmem, ale przede wszystkim oznaczało celowe przekształcanie przyrody przez człowieka. Dominujący z punktu filozoficznego był materializm historyczny, a z punktu ideologicznego socrealizm. Tomasik o tej industrialnej sztuce pisze następująco: „Nowa Huta jest «dziełem sztuki», bo organizuje gigantyczną przestrzeń w «cud harmonii i ekonomiki» Myliłby się jednak ten, kto wiązałby tę wysoką ocenę z walorami estetycznymi budowli. Piękno tkwi nie w wyglądzie stalowni, lecz w funkcji, do której spełnienia została powołana”. Piękno tych funkcji to nie tylko produkcja, ale też przestrzeń człowieka, w której kształtują się nowe relacje międzyludzkie jak i relacje człowiek-maszyna. W. Tomasik, *Inżynieria dusz...*, op. cit., s. 7-8. W tę opinię wpisują się koncepcje więzi społecznych propagowane przez periodyk „Nowe Drogi”. Zakład pracy czyniono tym miejscem, w którym kształtowano więzi zrywające z tradycyjnymi relacjami rodzinnymi, sąsiedzkimi czy narodowymi.

⁵⁶² I. Jefremov, *Mgławica...*, op. cit., s. 44.

masami powietrza, że zwalczają mróz⁵⁶³. Z kolei w *Obłoku Magellana* Lem oddaje sens tych działań w formie dłuższych wypowiedzi, które stylistycznie nawiązują do retoryki wypowiedzi ideologiczno-teoretycznych:

"Jesteśmy władcami przyrody [...], Na Ziemi jesteśmy w otoczeniu spełniającym w mgnieniu oka każde zachcenie, każdy kaprys. Pokonujemy góry i burze, przestrzeń we wszystkich kierunkach stoi przed nami otworem. A człowiek chce być właśnie zawsze na samej granicy możliwości, tam gdzie zbadane i pokonane styka się z nie zdobytym, groźnym [...]. Bo dzikość górskich okolic Ziemi nie jest całkiem naturalna. One istnieją tylko dlatego, że myśmy sobie tego życzyli, bośmy je zachowali nienaruszone. A więc mimo ich całą dzikość, one także stanowią część «ucywilizowanego» otoczenia"⁵⁶⁴.

„Ucywilizowanie” przyrodniczego środowiska w totalny sposób zostało zrealizowane w świecie przedstawionym powieści *Ludzie jak bogowie*. U Sniegowa wszelkie zjawiska atmosferyczne zostały do tego stopnia pokonane, że były już sztucznie wywoływane celem zapewnienia rozrywki dla pokoleń żyjących w komunistycznym społeczeństwie. Bohater z niecierpliwością oczekuje uczestnictwa w święcie Wielkiej Burzy Letniej, podczas której latano awionetkami pomiędzy sztucznie wywołanymi chmurami burzowymi i bez strachu wpadano w samo epicentrum błyskawic.

„W głębi duszy każdego z nas kryją się dzicy przodkowie, czciciele grzmotu i błyskawicy. Różnimy się jedynie tym, że oni bałwochwalczo padali na kolana przed niebieskim żywiołem, a ja chciałbym się zmierzyć z siłami przyrody”⁵⁶⁵.

Nowy Człowiek wyłaniający się z tego fragmentu dokonał „skoku do królestwa wolności”, bo pokonał żywioł przyrody, którą twórczo przekształcając przekraczał zastaną rzeczywistość i tym samym uzyskiwał świadomość własnych determinantów. U Jefremowa, Sniegowa czy Lema pojawił się śmiały obraz człowieka o boskich przymiotach. Dla Kuczyńskiego proces ten będzie kreacją człowieka i jego cywilizacji. W książce *Homo creator* (również i w antycypujących ją artykułach publikowanych na łamach partyjnego periodyku) pisze tak:

„Wzrastające tempo przemian cywilizacyjnych i społecznych w połączeniu z rewolucją naukowo-techniczną i ruchami rewolucyjnymi prowadzi do powstania nowej rzeczywistości; i nie jest to już tylko odmienna sytuacja polityczna społeczna, kulturowa, lecz inna rzeczywistość – nowy świat człowieka”⁵⁶⁶.

⁵⁶³ S. Lem, *Astronauta...*, op. cit., s. 20.

⁵⁶⁴ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 105-106,

⁵⁶⁵ S. Sniegow, *Ludzie jak...*, op. cit., s. 46.

⁵⁶⁶ J. Kuczyński, *Homo...*, op. cit., s. 41.

Filozof zaznaczy w dalszej części tego wywodu, że jedynym trafnym określeniem dla wspomnianego nowego świata jest formuła Engelsa o „przejściu z królestwa konieczności do królestwa wolności” i dodaje, że jest to nie tylko świat panowania nad prawami dziejowymi i przyrodniczymi, ale jest to także „świat nowych relacji między człowiekiem i rzeczami, nawet między myślą i bytem”⁵⁶⁷. Te nowe relacje niejednokrotnie powracały też i na łamach „Nowych Dróg”, szczególnie w kontekście pracy twórczej, „człowieka uniwersalnego” czy realiów pracy produkcyjnej, która w dalszym ciągu sprowadzała człowieka do roli dodatku do maszyny. Innym aspektem tej nowej relacji była kwestia posiadania, która zdaniem wielu teoretyków, ale też i bohaterów powieści Jefremowa, czyniła z człowieka niewolnika rzeczy⁵⁶⁸.

U Jefremowa zobaczymy, że o wolności i świadomości mówiono do młodzieży, która przebywała w „szkole trzeciego cyklu”, gdzie przechodziła proces wychowania i kształcenia człowieka wartościowego dla utopijnej rzeczywistości. Okres procesu wychowania przewidziany był na kilkadziesiąt lat⁵⁶⁹. W owym czasie, jak mówiła Veda w swoim wystąpieniu, młody adept staje się człowiekiem nowego społeczeństwa, którego:

„[...] musi obowiązywać dyscyplina pożądań, woli i myśli. Dzięki poznaniu praw przyrody i praw kierujących rozwojem społeczeństwa nasze pragnienia osobiste przekształciły się w świadomą wiedzę. Gdy mówimy: «Chcę», wypowiadamy myśl, która się wyraża słowami: «Wiem, że to jest możliwe»”⁵⁷⁰.

Jefremow swoje rozważania odnosi już do człowieka przyszłości, w pełni ukształtowanego, który był świadomym członkiem społeczeństwa a jego pragnienia oraz cele były tożsame z dążeniami ogółu, o czym marzył Marks w swojej filozofii człowieka. W *Mgławicy Andromedy* świadomość praw dziejowych sprawia, że człowiek podejmuje tylko decyzje, które były zgodne z wartościami całości społecznej. Zauważmy, że w „Nowych Drogach” dyskredytowano samodzielną wiedzę, mówiąc o niej, że nigdy nie była pozbawiona indywidualnych błędów. Literatura była oczywiście świadoma egoistycznych predyspozycji każdego człowieka, starała się jednak mimo wszystko ukazać pełnię szczęścia jako wyższy poziom kultury. Veda ujęła to w następujący sposób:

„Wraz ze wzrostem kultury słabła dążność do wulgarnej utożsamiania szczęścia z posiadaniem, do łapczywego zwiększania własności.

Staramy się was przekonać, że szczęście polega na rezygnacji z własnych pragnień, na niesieni pomocy innym, na wewnętrznym zadowoleniu jakie daje praca. Pomogliśmy wam się uwolnić spod władzy małych dążeń

⁵⁶⁷ Ibidem, 42.

⁵⁶⁸ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 44.

⁵⁶⁹ Ibidem, s. 173

⁵⁷⁰ Ibidem, s. 179.

i małych rzeczy i przetransportowaliśmy wasze wysiłki na równi ze smutkami na płaszczyznę wielkiej twórczości”⁵⁷¹.

W bardzo wielu poruszonych tutaj wątkach przewijała się idea twórczości, jako integralnego czynnika konstytuującego istotę człowieka. Dla marksistów twórczość utożsamiano z pracą, będącą fundamentalnym paradygmatem antropologicznym dla tego nurtu filozoficznego. Praca twórcza jak pamiętamy miała też związek z takimi kategoriami jak „człowiek pełny” czy „człowiek uniwersalny”, który miał być ukoronowaniem pełni szczęścia, tak poszukiwanego i realizowanego w tym co społeczne i materialne w istocie ludzkiej. Niezwykle obrazowo i trafnie ten proces podsumował Ks. Tischner: „Człowiek jako istota materialna jest najbardziej plastycznym tworzywem dla pracy. Praca ucłowiecza małpę i nadal czyni człowieka pełnym”⁵⁷².

Jak pisze Heller w komunizmie „praca stała się kategorią moralną”, ale oczywiście w sensie relatywnym, bo pracowitość nie była wartością uniwersalną, gdyż jej moralna ocena zależna była od celu podejmowanych działań, które musiały służyć budowie komunizmu⁵⁷³. W znakomitej pracy *Maszyna i śrubki* badacz konstatuje:

„Stosunek bolszewików do pracy był od pierwszych dni po przewrocie październikowym pochodną ich naczelnego celu, jakim było stworzenie człowieka nowego typu. Pracę uważali za działanie twórcze (budowa nowego świata) i wychowawcze (tworzenie nowego człowieka dla potrzeb nowego świata). Wynika z tego, że kto źle pracuje, ten przeszkadza w budowie komunizmu, czyli raję na ziemi”⁵⁷⁴.

W tym opisie Heller mówi o pracy pojmowanej zarówno w sensie moralnym, jak i w sensie działań propagandy ideologicznej, której celem było mentalne kształtowanie człowieka na miarę komunistycznej przyszłości. O ile jednak badacz nie wspomina o pracy w kontekście filozofii człowieka, to wyraźnie i takie ujęcie jest dostrzegalne przytoczonym fragmencie, gdyż marksistowska ontogeneza człowieka mówi, że tworzy on samego siebie w procesie twórczego przekształcania otaczającej go rzeczywistości. „Nowe Drogi” niejednokrotnie podkreślały tę tezę i podejmowały na swoich stronach wiele ciekawych interpretacji tej ważnej w marksizmie kategorii antropologicznej, ewoluując tym samym od skrajnie materialistycznego pojmowania procesu pracy do pogłębionych rozważań nad dialektycznym procesem kształtowania się w człowieku świadomości własnego „ja” poprzez uspołecznioną pracę, czego dowodem może być choćby koncepcja samokreacji opisywana przez Płuzańskiego. Literacką

⁵⁷¹ Ibidem, s. 179.

⁵⁷² K. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 119.

⁵⁷³ M. Heller, *Maszyna...*, op. cit., s. 114.

⁵⁷⁴ Ibidem.

egzemplifikacją tej kreacyjnej roli pracy, w procesie której powstał człowieka może być choćby jedna z rozmów pomiędzy bohaterami z pierwszej części trylogii Borunia i Trepki:

„-Praca... praca... Kiedyż wreszcie nadejdą czasy, w których zniknie praca?...

Nigdy – odrzekła Rita z uśmiechem – Człowiek bez pracy nie byłby człowiekiem. A zresztą, czy można długo wytrzymać nie pracując? Dla mnie moja praca to wielka przyjemność.

- [...] Jeśli mówiłem, że chciałbym, by nie było pracy, to miałem na myśli nie pracę dla przyjemności, lecz pracę z obowiązku, z konieczności [...]”⁵⁷⁵.

Kontekst tej rozmowy nie odnosi się tylko do idei samokreacjonizmu człowieka w procesie pracy, lecz nawiązuje również do problematyki pojmowania pracy w społeczeństwie komunistycznym, o czym bardzo żywo dyskutowali polscy myśliciele marksistowsy na łamach „Nowych Dróg”. Schaff wywołał ten spór twierdzeniem, że i w epoce świetlanej przyszłości prawdopodobnie czeka jednak człowieka przykra konieczność pracy. W literaturze też możemy odnaleźć podobne tezy. Od Jefremowa dowiemy się, że „marzenia o słodkiej beczynności rajy nie wytrzymały próby historii, ponieważ są sprzeczne z naturą człowieka-bojownika”⁵⁷⁶.

W przywołanym fragmencie z *Zagubionej przyszłości* podkreślona została cywilizacyjna przemiana w podejściu do pracy, która w okresie kapitalistycznego wyzysku była nie tylko koniecznością podyktowaną zaspokojeniem biologicznych potrzeb człowieka, ale ponadto prowadziła do alienacji, co przyczyniało się do degradacji istoty człowieka, do ubożenia jego natury. Kołakowski pisze o tym dehumanizującym procesie tak:

„Marks widzi naturę wyzysku w akcie, w którym robotnik sprzedaje siłę roboczą, to znaczy wyzbywa się siebie samego – przez co zarówno proces pracy, jak jego wytwory stają się obce mu i wrogie, wyzuwają go z człowieczeństwa, miast je afirmować”⁵⁷⁷.

Bohater powieści Borunia i Trepki będzie interpretował to marksowskie stanowisko antropologiczne w kontekście wolności, w której praca staje się osobistym pragnieniem i wyborem podyktowanym dążeniem do zaspokojenia własnej przyjemności, a nie realizacją określonych interesów.

Niemniej w sporze o pracę w komunistycznej przyszłości podstawowym problemem była kwestia pracy fizycznej w kontekście idei pracy twórczej. Pisarze, tworząc wysoce ucywilizowane światy, ów dylemat mogli z łatwością rozwiązać. W ich wyobraźni obywatele nie trudnili się pracami fizycznymi, ani w swoim życiu zawodowym, a tym bardziej domowym.

⁵⁷⁵ K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona...*, op. cit., s. 278.

⁵⁷⁶ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 180.

⁵⁷⁷ L. Kołakowski, *Główne...*, t.1, op. cit., s. 263.

Bohaterowie ci i to prawdziwe wzory „człowieka uniwersalnego”, którego istotą była tylko praca twórcza. Fantastyka naukowa to cudowny świat wyzwalaający człowieka nie tylko ze strachu i głodu, ale też z dehumanizującej i ograniczającej ludzki potencjał twórczy pracy fizycznej. Lem w *Obłoku Magellana* stwierdzi, że żyjemy „w epoce coraz powszechniejszej twórczości umysłowej”⁵⁷⁸, która była możliwa dzięki skonstruowaniu fantastycznych urządzeń wyręczających człowieka z przykrych i koniecznych obowiązków, co stworzyło przestrzeń dla ludzkiej kreatywności. Dlatego też jeden z profesorów z powieści Lema ostudzi zapał młodego astronauty, pragnącego samodzielnie kierować rakieta, ponieważ „człowiekowi nie przystoi wykonywanie pracy, którą może spełnić automat”. Powie wręcz, „że to niegodne”⁵⁷⁹. Z kolei w *Astronautach* bardzo ważną rolę odgrywał Mózg, prototyp komputera. Jedną z tych cudownych maszyn nazywała się bardzo wymownie, mianowicie „Marax”. Można było jednak żywić obawy, czy ta maszyna ostatecznie nie uczyni człowieka zbyt technicznym, o co zapytało jedno z dzieci oglądających „Maraxa” podczas wycieczki poświęconej zwiedzaniu statku kosmicznego Kosmokratora. Profesor opisujący „Maraxa” uspokoił młodego człowieka i w swej odpowiedzi nawiał do idei pracy twórczej, której nigdy maszyna nie będzie w stanie wykonać. Takie mechaniczne mózgi nie są od człowieka mądrzejsze, a tylko szybsze i tym pomagają ludziom w ich trudach ciągłego stawiania problemów i ich rozwiązywania. Profesor Czandarsekar stwierdził, że „maszyna nie potrafi myśleć twórczo. Nie może «wpaść na pomysł»”, dlatego też „maszyna taka nie usuwa człowieka, lecz pomaga mu – i to jest jedyna droga postępu”⁵⁸⁰.

Trochę inna wizja pracy pojawiła się w *Mgławicy Andromedy*. Utopia ta jak najbardziej realizowała ideę człowieka twórczego i uniwersalnego, jednak u Jefremowa praca fizyczna odgrywała bardzo ważną rolę w życiu bohaterów, a co najważniejsze uczyniono z niej istotny czynnik kształtujący młodzież, która musiała w swym okresie edukacji odbyć „trzyletni okres prac Herkulesa”, podczas których „określano zdolności i zamiłowania młodych ludzi”⁵⁸¹. Zgodnie z mitem o Herkulesie młodzież zobowiązana była do wykonania dwunastu różnych prac, od zadań w kopalniach, budowie drogi, przeprowadzenia badań zoologicznych, prac porządkowych, czy też przygotowania choreografii tańca z minionych epok⁵⁸². Ciężka praca fizyczna była też formą terapii, która pozwalała zmierzyć się człowiekowi z różnymi

⁵⁷⁸ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 156.

⁵⁷⁹ Ibidem, s. 33.

⁵⁸⁰ S. Lem, *Astronauci...*, op. cit., s. 95.

⁵⁸¹ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 174.

⁵⁸² Ibidem, s. 149.

problemami, jakie niosło życie, jak choćby zawód miłosny, który sprawił, że Dar Wiatr, kierownik stacji kosmicznych, zgłosił się do prac w kopalniach tytanowych.

W opisie tych najcięższych prac Jefremow zrywa z utartym obrazem strudzonego i zmęczonego człowieka, który na skutek pracy pozbawiony jest wszelkiej radości, jakie może nieść życie:

„Pracownicy tego tak bardzo oddalonego od reszty świata zakładu górniczego nie wyglądali bynajmniej na ponurych anachoretów, jakich spodziewał się tu zastać. Witały go wesołe twarze, nieco zmęczone wskutek ciężkiej pracy”⁵⁸³.

Ten wątek koresponduje z opinią sformułowaną przez Mariusza Mazura, że „praca uznana została za podstawowy cel i sens życia ówczesnego człowieka. Tym samym wszystkie inne pola aktywności schodziły na plan dalszy”⁵⁸⁴. Bez wątpienia jest to trafne stwierdzenie, jednak mając na uwadze marksistowską wizję człowieka uniwersalnego i twórczego, należy zaznaczyć, że propagowany wzorzec musiał być aktywny na wielu płaszczyznach życia. Jak pamiętamy u Jefremowa bardzo ważną rolę w egzystencji ludzi z epoki komunizmu odgrywało piękno i sztuka, dlatego też nie dziwi, że operatorka elektrycznego wytopu z kopalni tytanowych jest też utalentowaną pianistką, która z wielką ochotą wykonuje symfonie dla swoich kolegów z kopalni. Bohaterowie z *Mgławicy Andromedy* w nadzwyczajny sposób odzwierciedlają ideę Józefa Lipca postulującego na łamach „Nowych Dróg” by działalność zawodową człowieka epoki komunistycznej pojmować jako aktywność wielowymiarową odznaczającą się różnorodnością profesji, które wprowadzą harmonię pomiędzy pracą fizyczną a intelektualną.

Zadanie wykreowania „człowieka uniwersalnego” zostało w literaturze fantastyczno-naukowej niewątpliwie w pełni zrealizowane. I choć w większości tych utworów nie ma nawiązań do pracy fizycznej, to jednak wszyscy bohaterowie realizują się na wielu płaszczyznach swojego życia. Generalnie należało uczynić zadość marksowskiej idei pracy twórczej, dlatego też postacie wyłaniające się z kart tych utopijnych powieści są utalentowanymi i zaangażowanymi naukowcami lub wysoko wykwalifikowanymi specjalistami, np. pilotami statków kosmicznych. Jeżeli opisywane są wyprawy kosmiczne, to z reguły te mikro-społeczeństwa miały odzwierciedlać sens pracy w komunistycznej przyszłości. W obu utopijnych utworach Lema mamy kreacje wybitnych obywateli, którzy osiągnęli szczyty zarówno w sporcie jak i nauce. W *Astronautach* główny bohater jest pilotem i

⁵⁸³ Ibidem, s. 151-152.

⁵⁸⁴ M. Mazur, *O człowieku...*, op. cit., s. 404.

alpinistą, którego wyuczony zawód to inżynier konstruktor. Z kolei w *Obłoku Magellana* bohater ma wykształcenie medyczne oraz odbył studia z zakresu kosmodromii i mechanurystyki. Ponadto wziął udział w olimpijskim biegu maratońskim, który to wygrał w spektakularny sposób⁵⁸⁵. W *krainie purpurowych obłoków* Strugackich również znalazł się wszechstronny bohater. Był nim „Włodzimierz Siergiejewicz Jurkowski, wybitny geolog i doświadczony astronauta”⁵⁸⁶, który również pisał wiersze. Z kolei Zoe, jedna z młodych uczestniczek wyprawy opisanej w *Proximie* zapytana czy chciałaby się rozwijać swój talent taneczny i poświęcić się zawodowo tej sztuce, odpowie: „Bardzo lubię tańczyć, ale to jest dla mnie tylko rozrywka. Koniecznie muszę być lekarzem – dokonać odkryć, które postawią dalszą tamę śmierci...”⁵⁸⁷. Sfera artystycznej lub sportowej aktywności miała czynić zadość wizji człowieka nie tylko poświęcającego się pracy, ale również cieszącego się w pełni życiem, bo uważano, że:

„Psychika ludzka nie wytrzyma długotrwałych i wielokrotnych podnieć. Nasi przodkowie omal nie zgubili ludzkości, nie liczyli się bowiem z tym, że człowiek musi często odpoczywać. My zaś przesadzaliśmy w swych obawach o psychikę; nie rozumieliśmy, że podstawowym warunkiem wypoczynku jest praca. Konieczna jest nie tylko ciągła zmiana rodzaju zajęć, ale i regularne przyzorywanie pracy. Można by powiedzieć, że szczęście polega na ciągłym przeplataniu się pracy i wypoczynku, trudności i przyjemności”⁵⁸⁸.

Praca stała się tutaj wyraźnie całą przestrzenią ludzkiego życia, co dobitnie dowodzi figura człowieka uniwersalnego, będącego wszechstronnie utalentowanym i wykształconym, któremu poświęcone były utwory rozpościerające przed czytelnikami wizję szczęścia idealnego. Praca przynosiła ten rodzaj sensu, który dawał poczucie wewnętrznego spełnienia, ale też była też formą działalności człowieka przyczyniającego się do rozwoju pomyślności całej ludzkości. Lem ujmował to następująco: „Świat jest dla ciebie o tyle, o ile ty jesteś dla świata, i wszystko, cokolwiek robisz – słyszysz? – wszystko! – musi cel swój i sens znajdować nie w sobie, lecz poza tobą”⁵⁸⁹. I w tych słowach nie chodzi o wymiar transcendentny, lecz o społeczny wymiar pracy.

Ontogeneza człowieka w społecznym procesie pracy i ontologia materialistyczna miały uwolnić człowieka z tragizmu jego egzystencji. Jednak idea szczęścia w tym na wskroś materialnym świecie nie była pozbawiona pewnych wątpliwości, które każą zastanowić się czy faktycznie monistyczne ujmowanie człowieka i jego rzeczywistości potrafi dać ostateczne

⁵⁸⁵ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 44-57.

⁵⁸⁶ A. i B. Strugaccy, *W krainie...*, op. cit., s. 22.

⁵⁸⁷ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima...*, op. cit., s. 110

⁵⁸⁸ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 229.

⁵⁸⁹ S. Lem, *Astronauta...*, op. cit., s. 109.

odpowiedzi na to, co jednak tajemnicze i niedookreślone w naturze człowieka. Taką problematykę można znaleźć w literaturze uważanej powszechnie za ideologicznie prawomyślną, jak choćby w *Obłoku Magellana* Lema. Jak podaje Paweł Okołowski w antropologii tego pisarza bardzo wiele poglądów jest zbieżnych z tezami Marksa, m.in., z materializmem historycznym. Lem twierdził, że ludzkie życie podporządkowane jest determinizmowi społecznemu, który zawsze pozostaje ponadindywidualną siłą sprawczą⁵⁹⁰. Z drugiej strony choć był zagorzałym ateistą, to jednak szanował religijne prawa moralne⁵⁹¹. W jego utworach pojawia się czasem coś, co sprawia, że świat przedstawiony nie jawi się jedynie jako czysta emanacja samej materii.

Wewnętrzne monologi głównego bohatera *Obłoku Magellana*, jego rozważania o kosmicznej próżni, o kosmicznej nieskończoności przybierają wymiar tego, co transcendentne, co wykracza poza materialistyczne pojmowanie świata. Człowiek musi się uporać z tą próżnią i nieskończonością. Można zastanowić się nad tym, czy rozważania o samotności człowieka w tej próżni, czy zaduma nad nieskończonością kosmosu nie wskazuje na dramat człowieka po „śmierci Boga”, dramat wynikający z przemilczenia przez teorię marksistowską, tego co niewytłumaczalne, transcendentne.

Urzeczywistnienie utopijnej wizji nie jest końcem wszelkich problemów, nie jest końcem Historii. Pokonanie nieosiągalnego, przekroczenie boskich granic nie oznaczało zniesienia transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Materialistyczna koncepcja świata i człowieka zamieniła to, co duchowe w nicłość: „Nie – [...] My nie jesteśmy w niebie. Niebo kończy się z białymi chmurami [...] My jesteśmy w próżni”⁵⁹². W powyższym cytacie mamy, niejednokrotnie pojawiającą się sugestię, że życie toczy się czasem w izolacji i pustce, która nie tylko wyzwala w człowieku lęki, poczucie bezsilności, poczucie samotności, ale stawia go wobec nieskończoności wszechświata. Może ta nicość, ta pustka kosmiczna, to pewien aspekt „śmierci” Boga, głoszonej przez wyznawców materialistycznej religii, jaką był marksizm. Bohater Lema w swoich rozważaniach niejednokrotnie wkracza w sferę duchowości, która wydaje się odbiegać od ujmowania tego, co duchowe tylko jako funkcji materii. W słowach: „to co stanowi najistotniejszą treść naszego życia, leży w istocie poza jego granicami fizycznymi!”⁵⁹³ Lem przenosi się jednak w sferę transcendencji. Właśnie to specyficzne dla literatury utopijnej rozważanie o tym, co pozostaje człowiekowi, który jest świadomy, że

⁵⁹⁰ P. Okołowski, *Głos...*, op. cit., s. 48-49.

⁵⁹¹ Ibidem, s. 164-165.

⁵⁹² S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 214.

⁵⁹³ Ibidem.

istnieje tylko jako materialny byt w pustce kosmicznej, każe zweryfikować marksistowską ideę szczęścia ostatecznego w komunistycznym raju ziemskim. Marksistowski *Homo creator* może i kreuje siebie i swoją rzeczywistość, jest panem ziemskiej przyrody i kosmicznych przestworzy, przekroczył granice tego co boskie, jednak nie odkrył tajemnicy ludzkiego istnienia. Człowiek, władca świata, paradoksalnie został bez odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne:

„Człowiek próżno jednak wsłuchiwał się w noc, pragnąc usłyszeć wszystko odkupującą muzykę niebios; zwątpił i powstał przeciwko niebu, zburzył sklepienia raju, przekroczył skłamane granice i wstąpił w czarną pustkę, a chociaż prócz gorejących mgławic, dążących z jednej nieskończoności w drugą, niczego nie napotkał na swej drodze, szedł dalej, poszukując nie muzyki sfer, lecz odpowiedzi na pytania: gdzie się narodził, czym jest i co ma czynić, żeby jego życie stało się niezbędne dla świata”⁵⁹⁴.

Można więc odnieść wrażenie, że i dla zagorzałych ateistów materialna wizja świata nie była wystarczająca, a niektórzy całkiem otwarcie dostrzegali jej ograniczenia, jakby wiedzieli, że rzeczywistości nie da się zredukować tylko do materializmu dialektycznego i materializmu historycznego. Wspomniany badacz filozoficznego systemu Lema uważał, że szczególnie jego eschatologia przyczyniała się do pęknięć w konsekwentnym naturalizmie⁵⁹⁵. W książce *Głos Pana Lema* Paweł Okołowski przywołuje ciekawą wypowiedź Jerzego Jarzębskiego, autora licznych posłowi do powieści pisarza: „Ten ateista bardzo mocno jednak optował za jakąś świecką wersją transcendencji, za jakimś bytem umieszczonym poza znanym nam światem, który jest niezbędny, aby ten świat zyskał jakiś sens”⁵⁹⁶. Natomiast Płatonow, choć wierzył w socjalizm, to jednak w materialnym i pełnym trudu pracy dla przyszłości świecie, nie potrafił odszukać sensu ludzkiego istnienia. Zapisy z tych powieści miały stać się świadectwem tragizmu ludzkiego życia bez tego co duchowe. Ciekawą rzecz napisał jezuita i publicysta Stanisław Załęski w artykule poświęconym rosyjskiemu nihilizmowi, różniącemu się znacznie od socjalizmu, który był „kwestią głodu materialnego”. Nihilizm jawił mu się jako „symptomat głodu duchowego”⁵⁹⁷. Antyutopijna polemika z materialistyczną antropologią to również literacka droga poszukiwania sensu życia i tym samym próba zaspokojenia tego egzystencjalnego głodu, który niezależnie od wszelkich zdobyczy techniki i możliwości kreowania świata, dotknąć musiał w nieunikniony sposób Nowego Człowieka.

⁵⁹⁴ Ibidem., s. 289-287.

⁵⁹⁵ P. Okołowski, *Głos...*, op. cit, s. 181.

⁵⁹⁶ J. Jarzębski, *Przyzwoitość (Etyka Lema)*, „Tygodnik Powszechny”, 9.04.2006, cyt. za, P. Okołowski, *Głos...*, op. cit., s. 181.

⁵⁹⁷ St. Załęski, *Geneza nihilizmu w Rosji*, „Przegląd Powszechny”, t. 29, 1891, s. 226-235, cit. per, *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne*, pod red. B. Szlachty, Kraków, Ośrodek Myśli Politycznej, 2000, s. 45.

4.3. Poszukiwanie sensu człowieczeństwa

Antyutopijne spojrzenie na głód egzystencjalny dotykający jednowymiarowego człowieka to opowieść o beznadziejności ludzkiego istnienia, zdominowanego przez to, co materialne. Marksistowskie kategorie antropologiczne stają się płaszczyzną sporu pomiędzy wizją utopijną i antyutopijną, w którym chodzi przede wszystkim o zachowanie człowieczeństwa z jego wielowymiarową sferą wyrazu istnienia. W marksistowskiej wizji Nowego Człowieka idea „pełnego człowieka” obiecywała jednostce nadzieję na urzeczywistnienie człowieczego szczęścia i godności. Dlatego też, jak zauważa ksiądz Józef Tischner, w dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a marksizmem (a także pomiędzy utopią i antyutopią) należy „zacząć od uchwycenia sensu nadziei, której myśl marksistowska daje wyraz, której usiłuje bronić i którą stara się nęcić zmęczone i często wygłodniałe masy”⁵⁹⁸. Dalej tę myśl rozwijał następująco:

„Człowiek jest istotą, która aby żyć, potrzebuje jakiejś nadziei. Człowiek żyje różnymi nadziejami. Jedne nadzieje kierują go ku Bogu, inne ku drugiemu człowiekowi, jeszcze inne pojawiają się na linii jego stosunku do świata przedmiotów, rzeczy, materii. Każda z tych nadziei zawiera w sobie obietnicę jakiegoś ocalenia dla człowieka, w każdej więc kryje się jakaś idea ludzkiego cierpienia – myśl o tym, które z różnego rodzaju cierpień jest największym nieszczęściem. Która z tych trzech nadziei jest, zdaniem marksistów, nadzieją podstawową?”⁵⁹⁹.

W tych rozważaniach Tischner dochodzi do wniosku, że w marksizmie granicą horyzontu dla ludzkości jest ziemia (*terra*), która uznana została za jedyne niebo. Natomiast „nadzieja socjalizacji jest nadzieją «teryzującą»”⁶⁰⁰.

Jedną z powieści antyutopijnych, w której *terra* staje się granicą horyzontu bohaterów jest *Wykop* Andrieja Płatonowa. To tutaj w Płatonowskiej opowieści o nadziei „teryzującej” zawarta jest apokaliptyczna metafora o zagładzie ludzkiego istnienia, zarówno w sensie ostatecznym, bo śmierć jest wszechobecna, jak i symbolicznym, bo ideologia i system totalitarny zabijają w żywej istocie ludzkiej wszelkie aspekty człowieczeństwa. W metaforze „uziemienia”, budowanej wokół przygotowywania fundamentów pod „ogólnoproletariacki dom” odnajdujemy groteskowe zestawienie tego co niebiańskie i ziemskie. Niebiański kontekst wynika z samego projektu domu, który miał „wystrzelić nad całym prywatnym i podwórkowym miastem”⁶⁰¹, w którym to w niedalekiej przyszłości za sprawą postępu planowano wybudować

⁵⁹⁸ Ks. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 110.

⁵⁹⁹ Ibidem.

⁶⁰⁰ Ibidem, s. 112.

⁶⁰¹ A. Płatonow, *Wykop...*, tłum. A. Drawicz, op. cit., s. 21.

wieżę, „do której zejdą się pracujący wszystkich krajów na wieczne, szczęśliwe osiedlenie”⁶⁰². Z opisu projektu domu proletariackiego wyłania się monumentalność socrealistycznego zamysłu architektonicznego, który wpisywał się w semantyczny kontekst utopii. O literackich przedstawieniach przestrzennego „ucieleśnienia” myśli utopijnej obszernie pisze Sadowski. Badacz zwraca uwagę na architektoniczne „manifesty urzeczywistnianej utopii”, które były wszechobecne nie tylko w literaturze czy sztukach plastycznych, ale dominowały też w przestrzeni urbanistycznej⁶⁰³. W tej architektonicznej koncepcji zawarta została cała idea materializmu historycznego i związana z nim wizja człowieka przyszłości jako *homo creator*, który sięga po atrybuty boskie. Sadowski ujmuje to następująco:

„Umieszczenie ideału wysoko ponad przestrzenią bytowania człowieka, dążenie ku niemu, « ku zasnutym mgłą wysokościami », stanowi, po pierwsze, akt niezgody na pokorę wobec tego, co przez naturę dane; po drugie – akt heroicznego «wydzierania» przyrodzie tego, co niedostępne; po trzecie wreszcie – akt ujarznienia przyrody, narzucania jej swojej woli. Wszystkie trzy czynniki sprawiają, że człowiek nabiera cech kreatora opisywanego kosmosu. Ze *stworzenia* przeistacza się w *stwórcę*”⁶⁰⁴.

Ta architektoniczna monumentalność i strzelistość to symbolika pokonania przez człowieka sfery *sacrum* i sprowadzenia jego szczęścia do poziomu horyzontu życia doczesnego, ziemskiego. Jest w tym nawiązanie do symboliki Wieży Babel⁶⁰⁵, która, jak podaje *Słownik teologii biblijnej*, odsyła do ludzkiej pychy⁶⁰⁶. Władysław Kopaliński dodaje, że Wieża Babel symbolizuje „bramę do nieba, która ma wprowadzić ludzi do siedziby bogów”. Ponadto wieża jako taka jest też określeniem samego Boga i tym samym dla człowieka jest synonimem zbawienia i nadziei⁶⁰⁷. Wbrew pozorom projekty architektoniczne z *Wykopu* nie zwiastują nadziei na urzeczywistnienie świetlanej przyszłości, lecz raczej są rodzajem klątwy, bo Babel, to „przedsięwzięcie zmierzające do katastrofy”⁶⁰⁸, którą opisuje Płatonow w swoim utworze.

Budowa wspólnego domu to bez wątpienia zmierzanie do tragicznego finału utopijnego marzenia. Duda pisze, że w powieści Płatonowa następuje nadanie innego sensu pojęciu „budowania”, które w istocie oznacza rujnowanie, a sam wykop, zamiast stać się podwaliną pod przyszłą wspólnotę komunistycznej utopii, przemienia się w alegorię „zbiorowej mogiły”

⁶⁰² A. Płatonow, *Wykop...*, tłum. A. Drawicz, op. cit., s. 30.

⁶⁰³ J. Sadowski, *Rewolucja...*, op. cit., s. 85.

⁶⁰⁴ Ibidem, s. 89.

⁶⁰⁵ Według Sadowskiego wizja „wszechproletariackiego domu” w największym stopniu nawiązuje do biblijnego pierwowzoru. (Ibidem, s. 91).

⁶⁰⁶ *Słownik teleologii...*, op. cit., s. 61.

⁶⁰⁷ S. Kopaliński, *Słownik...*, op. cit., s. 461.

⁶⁰⁸ Ibidem.

narodu⁶⁰⁹. Ale antyutopijna kronika Płatonowa ukazuje też wymiar wspomnianej „teryzującej” nadziei, bo człowiek pozbawiony transcendentalnego horyzontu owej nadziei poszukuje sensu w materialnym ziemnym wykopie. Woszczew przystępujący do pracy przygotowującej plac pod „kamienną pracę”, która miała dotychczasowy świat na zawsze unicestwić „pod strukturą”, w swoich przemyśleniach obnaża tragizm ludzkiego bytu uwieszonego w ziemskich granicach istnienia:

„Na wykoszonym pustkowi pachniało zmarłą trawą i wilgocią obnażonych przestrzeni, przez co czuć było wyraźniej powszechny smutek istnienia i melancholię daremności. Woszczew otrzymał łopatę i ścisnął ją tak mocno, jakby chciał wykopać z ziemskiego prochu prawdę [...]”⁶¹⁰.

Jak widzimy w powyższym cytacie horyzont ziemski czyni życie człowieka tragicznym. Za Bierdiajewem dopowiemy, że marksizm czyni je „tragicznym wewnątrz”⁶¹¹. Nie tylko Woszczew, ale i inni bohaterowie powieści Płatonowa, którzy zostali pozbawieni *Królestwa Ducha*, poszukują nadziei w pogłębiającym się wykopie stającym się alegorią tragizmu ludzkiego życia. W obliczu śmierci dziewczynki Nastii, Czyklin nie szukał odpowiedzi poprzez zwrócenie wzroku ku niebiańskim sferom, ale w owym dole, w którym nieskończoność została zastąpiona przez skończoność (doczesność). Pisarz w opisie tych zmagania z ziemską materią ukazał bezsens trudu człowieka poszukującego prawdy i odpowiedzi ostatecznych, jako tych, które zdaniem ideologów zostały wyczerpująco udzielone przez marksizm-leninizm. Czyklin w obliczu tragedii staje się jednak bezbronny i już tylko w ziemnym wykopie szuka nadziei na zrozumienie tajemnic ludzkiego istnienia:

„Zaczął ryc ziemię, ale grunt był już zmarznięty; trzeba go było ciąć na kawały i wyrzucać całymi zmartwiałymi grudami. Głębiej było cieplej i bardziej miękko; Czyklin przenikał w caliznę cięciami żelaznej łopaty i wkrótce zniknął w zacisznym łonie ziemi niemal na całą wysokość. Lecz i wówczas nie spoczął na laurach, atakując glinę z flanki i obustronnie poszerzając ziemską ciasność. Aż wreszcie ugodziwszy w samorodny złom kamienia łopata zgięła się od siły ciosu. Wtedy Czyklin cisnął razem ze styliskiem na powierzchnię dnia (Sic!-BB) i przyłgnął twarzą do obnażonej gliny.

Tak działając chciał zatracić swój umysł”⁶¹².

⁶⁰⁹ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 111.

⁶¹⁰ A. Płatonow, *Wykop...*, tłum. A. Drawicz, op. cit., s. 22.

⁶¹¹ N. Bierdiajew, *Królestwo...*, op. cit., s. 87.

⁶¹² A. Płatonow, *Wykop...*, s. 157.

Bez wątpienia Tischner miał rację, twierdząc, że „z teorii, że człowiek powstał z ziemi, marksizm robi ideologię, która chce przywiązać człowieka do ziemi”⁶¹³. *Wykop* Płatonowa znakomicie oddaje cały tragizm tego ziemskiego horyzontu nadziei człowieka.

Pozostając w obszarze rozważań o nadziei, warto zwrócić uwagę też na ziemski kontekst samego raju. O idei raju bardzo wiele pisał Bierdiajew, który postrzegał go w kontekście biblijnej idei dobra i zła. Uważał, że dla raju zawsze punktem odniesienia staje się piekło, jako że ludzkie życie przebiega między tymi dwiema sferami pozaziemskiej rzeczywistości. Idea raju też jest wpisana w historię ludzkiego istnienia, które rozpoczęło się w raju i tam też powinno się zakończyć. „Początkowa przeszłość i końcowa przyszłość mieszczą się w idei raju”⁶¹⁴ - pisze Bierdiajew, postrzegając ideę raju w sensie religijnym, mistycznym, eschatologicznym. Biblia składająca obietnicę raju odzyskanego mówi o powrocie człowieka do jego pierwotnej doskonałości i o przemienieniu przez Boga w czasach ostatecznych ponownie ziemi w ogród Eden, który stanie się nowym rajem⁶¹⁵. *Eden* to też tytuł jednej z pierwszych antyutopijnych powieści Lema wydanej w 1959 roku. Świat przedstawiony w tym literackim obrazie jest jednak zaprzeczeniem idei rajskiego ogrodu, nawet tego, w który miała przemienić się ziemia po zapanowaniu komunizmu. Wygląd planety Eden jasno nawiązuje do idei utopijnych. Nic dziwnego, że bohaterowie urzeczeni jej pięknem zoczyli z drogi swego lotu, by bliżej przyjrzeć się czystemu blaskowi emitowanemu przez Eden⁶¹⁶. Awaryjne lądowanie ziemskiej ekspedycji nawiązywało do związku raju z piekłem. Statek kosmiczny wbił się mocno w głąb planety, co sprawiło, że załoga zmuszona była do wydrążenia tunelu by wydostać się na powierzchnię. Jednak statek uwięziony w mrocznych zakamarkach wykopu to negacja człowieczeństwa, bo „powrót w głąb gliniastego wykopu miał w sobie coś upokarzającego – jak robaki - pomyślał[...]”⁶¹⁷ Cybernetyk, jeden z członków załogi.

W rzeczywistości planeta nie była rajskim ogrodem, czego moglibyśmy oczekiwać sięgając do powieści Lema. Ogród z tego utworu był niczym z mrocznych powieści grozy; rośliny w nim „przypomniały wielkie, zeschłe pająki”, grunt jego był grząski i unosiły się nad nim opary. „Kiedy nadchodził wiatr, cały gąszcz wydawał głuchy, nieprzyjemny szelest, nie ów miękki szum ziemskiego lasu, ale jak gdyby przesypywania tysięcy i tysięcy szorstkich

⁶¹³ Ks. J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 130.

⁶¹⁴ N. Bierdiajew, *O przeznaczeniu...*, op. cit., s. 286.

⁶¹⁵ *Słownik teleologii...*, op. cit., s. 850-851.

⁶¹⁶ Mamy tutaj literacką metaforę obrazującą z jaką łatwością człowiek dawał się zwodzić ideologicznej ułudzie, która znalazła pożywkę w naiwności ludzkich pragnień, będących owym różowym szkiełkiem selektywnie interpretującym głoszone prawdy.

⁶¹⁷ S. Lem, *Eden*, Warszawa, Iskry, 1959, s. 24.

papierków”⁶¹⁸. Utwór Lema nie jest opowieścią o Edenie wyobrażanym jako idealny, pełen harmonii świat obfitujący w płody natury, o którym mówi Biblia i do którego zmierzał komunizm. Jednak ogród z powieści Lema to obraz ukazujący wypaczenia idei komunizmu, która ze „światlanej przyszłości” uczyniła piekło ludzkiego istnienia. Planeta Eden to cmentarzysko, pełne wszechobecnego zniszczenia, zniewolenia i degradacji człowieczeństwa. Niejednokrotnie w powieści pojawiały się stwierdzenia, że „obraz był przerażający”⁶¹⁹, czy też, że „zachodzą tu rzeczy potworne”⁶²⁰. Orliński pisze, że planeta Eden, posłużyła Lemowi do „alegorycznego przedstawienia krytyki ustroju totalitarnego”, w którym „dokonano straszliwego eksperymentu społecznego”⁶²¹, który nie jest tylko wynaturzeniem żyjących na planecie istot, ale też posiada znamiona eksterminacji.

W podobną metaforykę rajy komunistycznego wpisuje się też *Powrót z gwiazd* Lema. Powieść ta mówi o światlanej przyszłości w innym kontekście, niż wcześniejsze utwory pisarza. Tym razem Lem obrazuje świat, w którym została w pełni zrealizowana zasada „każdemu według potrzeb”. Świadomość poglądów Lema każe unikać religijnych analogii, jednak trudno nie spróbować spojrzeć z takiej perspektywy na metaforykę tego utworu. Jeżeli odniesiemy tytuł utworu do idei urzeczywistnienia szczęścia na ziemi ów powrót z gwiazd możemy utożsamiać z biblijną symboliką, a szczególnie ze Starym Testamentem, w którym, jak podaje *Słownik teologii biblijnej* gwiazdy symbolizowały między innymi „światłość przyszłego zbawienia (Iz 60, 1nn, Ml 3, 20)”⁶²². Powrót z gwiazd do ziemskiego kraju powszechnego dobrobytu, w którym człowiek może w pełni cieszyć się życiem, bo wszelkie troski dnia codziennego i wszelkie lęki zostały wyeliminowane, nie jest dla bohatera powrotem do raju. Światlana przyszłość przedstawiona została tutaj jako przestrzeń społeczna, w której życie pozbawione było wszelkich znamion realności. Zarówno świat zewnętrzny, jak i sami członkowie tego społeczeństwa posiadali znamiona sztuczności oraz fikcyjności, a ich język został semantycznie dostosowany do tej odrealnionej rzeczywistości, co sprawiało, że Bregg

⁶¹⁸ Ibidem, s. 34.

⁶¹⁹ Ibidem, s.135.

⁶²⁰ Ibidem, s. 222.

⁶²¹ W. Orliński, *Co to są...*, op. cit., s. 76. Niektórzy badacze postrzegają przesłanie powieści Lema w kontekście genetycznych eksperymentów. Wspomina o tym między innymi Jarzębski, który choć mówi o politycznym przesłaniu powieści, to jednak te kwestie bioinżynieryjne traktuje jako osobną problematykę, która zawsze pasjonowała Lema, a nie jako alegorię totalitarnego systemu społecznego i antropologicznego. (Zob. J. Jarzębski, *Smutek Edenu* [w:] *Postawia prof. Jarzębskiego*, źródło: <https://solaris.lem.pl/ksiazki/beletrystyka/eden/70-poslowie-eden>, [dostęp: 06.05.2022]. Fantastyczne motywy są bez wątpienia plastyczną formą literackiej ekspresji oddającej istotę totalitarnych systemów wobec człowieka. Ukazuje to Tatiana Stepnowska na przykładzie *Psiego serca* Bułhakowa. Badaczka utożsamia brutalność medycznego eksperymentu przeprowadzonego na psie Szariku z brutalnością „społecznego eksperymentu modelowania probolszewickiej świadomości” (Zob. T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 111).

⁶²² *Słownik teologii...*, op. cit., s. 316.

nie potrafił ani porozumieć się ze spotykanymi ludźmi ani się odnaleźć w tej nowej Ziemi. Kiedy dopytywał, co oznacza real, to otrzymał odpowiedź, że jest to coś, co się ogląda, ale nie jest to ani forma teatru, ani kina, bo [...] tam byli prawdziwi ludzie. Real jest sztuczny⁶²³, ale ludzie tego nie można zrozumieć. Tego złudzenia doznał bohater niejednokrotnie, co oddaje, między innymi, taki opis, w którym mocno wybrzmiewa zwątpienie w możliwości poznawcze zmysłów: „W oddali szło kilku ludzi; nie byłem jednak pewien, czy nie są to tylko lalki, i nie chciałem ich gonić”⁶²⁴. Należy oczywiście zasygnalizować, że ten sztuczny świat był alegorią etycznych wizji przyszłości, w której całkowite zniesienie zła odzierało człowieka z jego istoty, kształtowanej przez moralną postawę wobec tego, co złe i dobre.

Utopia komunistyczna rozpościera przed człowiekiem kuszącą wizję dostatku i odpoczynku ale w takiej perspektywie pojawia się dysonans w postrzeganiu pracy i idei człowieka jako twórcy. *Homo creator* (paradoksalnie) jawi się jednak w niektórych antyutopiach nie jako twórca, lecz jako wytwór. Co więcej jest wytworem skrajnego konsumpcjonizmu, skuszonym utopijną wizją świetlanej przyszłości. Tego rodzaju osobowość można wpisać w konsumpcyjny model „kiełbasiano-wódczany”⁶²⁵, krytykowany na łamach „Nowych Dróg”, nawet jeszcze w latach siedemdziesiątych, kiedy to konsumpcjonizm był lansowany jako jeden z elementów socjalistycznego wzorca stylu życia.

Atmosferę konsumpcyjnego modelu życia w epoce powszechnego dobrobytu świetnie antycypowały już utwory autorstwa Teodora Jeske-Choińskiego oraz Władysława Reymonta, którzy w swoich powieściach utożsamili nowy etos pracy nie z tworzeniem a z rujnowaniem. Materialistyczna koncepcja szczęścia człowieka niszczy całkowicie etyczny wymiar celu ludzkiego życia, takiego o jakim pisali starożytni filozofowie. Sokratejska *eudajmonia*, którą przeciwstawił *hedoné*, przyjemności, miała wieść człowieka do doskonałości moralnej⁶²⁶. Natomiast *hedoné*, z którą wierne ideologii tłumy utożsamiały wolać absolutną w zaspokajaniu swoich potrzeb, prowadziła do życia tu i teraz, bez refleksji nad dniem jutrzejszym. Plastycznie tę ideę oddał w swojej, analizowanej tutaj wielokrotnie antyutopii Jeske-Choiński, pokazując, czym może skończyć się kuszenie ludu nośnymi hasłami komunistycznej ideologii, którym ulegali nie tylko prości ludzie, ale i intelektualiści, a zwłaszcza zdemoralizowana i przestępcza część społeczeństwa. Wiarę w tę komunistyczną nadzieję ujmuje tak:

⁶²³ S. Lem, *Powrót...*, op. cit., s. 32.

⁶²⁴ Ibidem, s. 44

⁶²⁵ J. Pajetka, *Kierunki kształtowania struktury konsumpcji. Dyskusje i Problemy*, „Nowe Drogi” 1970, nr 3, s. 138.

⁶²⁶ T. Ślipko, *Historia etyki*, Kraków, Petrus, 2010, s. 17-19.

„Doktryny socjologiczne Marksa, Lassalle’a Bebla, przeszły obok nich [prostych ludzi -BB], jak przechodzi brzęk muszelek leśnych obok wysokopiennych sosen. Nie wsiąkły w ich mózgi, niezrozumiałe dla niuch. Wyssali oni z nich tylko to, czego pragnęło ich ubóstwo, ich żądza użycia życia i chciwość; zrozumieli tylko najgrubsze, najjaskrawsze hasła, przemawiające do ich głodnych wiecznych apetytów, rzucające się same w oczy”⁶²⁷.

W utworze *Po czerwonym zwycięstwie* te nadzieje nie zostały zrealizowane, a dosłowne i proste interpretowanie przez lud komunistycznych wizji świetlanej przyszłości zamieniało dotychczasową wspólnotę w zdemoralizowany świat przestępców. Pełną chaosu i zniszczenia atmosferę panującą w mieście, w którym każdy sięgał po to czego pragnął zgodnie z hasłem „każdemu według potrzeb” i w którym „zbrodnia gospodaruje” (s. 35) Jeske-Choińskie oddaje w następujących obrazach-słowach:

„Kiedy wolność, to wolność [...] Prawiliśta na wiecach, że kiedy zwyciężymy to będzie wszystko po równości dla każdego, wspólne. To my też sobie teraz bierzemy, co się nam podoba, bo zwyciężyliśmy, bo tłuklim razem wami burżujów galanto” (s.37).

Jednocześnie w tej rzeczywistości pojawia się ważny jej element: „wyrostek z gębą urodzonego zbója”, który w podobnym duchu uzasadnia swoje grabieżcze działania:

„[...] Kiedyście nas potrzebowali, to obiecywaliście nam domy, ziemię, wszelakie dobro, a teraz to nam żałujecie trochę gałganów i srybła. Możebyście jeszcze poszczuli na nas szpiclów i stojących? Dobra nasza, że tych psów już nie ma. Do roboty, towarzysze!” (s.38).

Po czerwonym zwycięstwie przynosi także obraz degradacji etosu pracy, który był wykpiwany przez leniwych członków społeczeństwa. Postacie, które pisarz scharakteryzował jako osoby pracowite, byli ludźmi szanującymi tradycyjne wartości i odznaczającymi się godnością wobec siebie i każdego człowieka. Z kolei karykatury „nowych ludzi”, z których składała się masa awanturniczych krzykaczy, to postacie reprezentujące margines społeczny liczący tylko na własne przyjemności. W atmosferze powszechnego przekonania o nieskrępowanej niczym wolności, o nastaniu czasów permanentnego karnawału i instytucjonalnego dbania o byt, społeczeństwo uważało, że czasy pracy minęły bezpowrotnie wraz z wygnanymi burżujami. Garstka obywateli szanujących kult pracy i świadomych jej roli w mnożeniu dobrobytu była nie tylko wykorzystywana, ale też poniżana i dręczona. Jeden z bohaterów, majster introligatorski Kulesza, oburzony karnawałowymi zabawami podczas czasu pracy, kiedy to tańczono, rzucono piłką i za nią skakano, pełen rozczarowania takimi postawami

⁶²⁷ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym zwycięstwie. Obraz przyszłości*, Warszawa-Lwów-Poznań 1909, s. 57. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

powie: „Do miski, do talerzyków to są pierwsi, ale robota im śmierdzi, łajdaki” (s. 143). Jednak u młodych zdegenerowanych zwolenników rewolucyjnych zmian takie upomnienia wywoływały tylko „urągłiwy śmiech” a wraz z nim pełne pogardy słowa:

„Przypomniały mu się czasy burżujskie Aha! Czem skorupka nasiąkła, tem trąci zawsze. To se haruj, głupi trupie, kiedyś taki łakomy na robotę. Starzy są od tego, żeby prawowali na młodych, a młodzi od tego, żeby używali życia” (s. 143).

W wątkach związanych z pracą niejednokrotnie pojawiała się powszechne oburzenie wobec administracyjnego kierowania wszystkich obywateli do zakładów i przydzielania im zatrudnienia przy określonych zajęciach. W swoich argumentach wyrażających sprzeciw wobec takich posunięć nowej władzy sięgali po marksistowską koncepcję pracy, która w komunizmie nie miała już być koniecznością, a przyjemnością dającą człowiekowi radość i spełnienie. Dlatego też bycie „wolnym socjalistą” oznaczało dla wielu pracę „z przerwami, z wypoczynkiem, z zabawą” (s. 148). W oczach przywódcy Utopijskiego takie postawy były niegodne socjalisty, a jego rewolucyjny kompan Książka skwituje, że za wiele mówiło się „ciemnemu tłumowi o raju ziemskim”, bo dla niego rajem jest „próżniactwo, używanie życia bez pracy” (s. 153). Dlatego też, by zrealizować komunizm, przywódcy rewolucji wolność zamienili na totalny nadzór nad społeczeństwem.

O ile w powieści Jeske-Choiński pokazał powołany w obliczu hulaszczego i zbrodniczego zachowania wyzwolonych tłumów zarząd nowego państwa socjalistycznego opracował program nie tylko nadzoru nad wspólnym majątkiem i przymusowo-ochotniczej pracy na rzecz tego wspólnego dobra, o tyle Reymont przedstawił, czym w oczach zarażonych ideologią mas jest nowe życie. Animizacja zastosowana przez tego pisarza stała się zabiegiem, który pozwolił poruszone w utworze problemy przedstawić w krzywym zwierciadle. Świat zwierząt stanowiących bohaterów *Buntu* pozbawiony był ludzkiego trudu o zabezpieczenie bytu; świat zwierzęcy nie był też twórczy. Reymont, sięgając po animizację, próbował dowieść, że te tłumy wierzące, iż wszystko jest dozwolone nie muszą się o nic martwić, bo bezrefleksyjnie wierzą, że obiecany raj zaspokoi ich każdą potrzebę. Pisarz, niewątpliwie chciał przestrzec przed tym, do czego taka wiara może doprowadzić. Stąd retoryczne pytanie: „Huragan rwie dęby z korzeniami i rozmiata po świecie, ale czy potrafi je zasadzić, żeby dalej rosły i zieleniały?”⁶²⁸. Podobnie jak w powieści *Po czerwonym zwycięstwie*, w *Buncie*

⁶²⁸ W. Reymont, *Bunt...*, op. cit., s. 96.

Reymonta mamy poruszony problem pracy i idei raju; bo praca była konieczna dla zaspokojenia egzystencjalnych warunków życia, a raj ziemski miał samoistnie te potrzeby zaspokoić.

„Bowiem idea przeniknęła już do mas i szerzyła się jak pożar. Odwieczne cierpienia uprawiały serca pod zasiew wiary i ślepego posłuszeństwa temu, który im ukazywał kraj obiecany. A do porywającej idei dołączyła się i ta granitowa pewność, że życie na wolności to nieskończone lata zapełnione jeno żarciem, mnożeniem się i wypoczynkiem”⁶²⁹.

Takie pojmowanie idei świetlanej przyszłości niosło w sobie zapowiedź katastrofy, gdyż nie praca, jej wykonywanie towarzyszyło masom zwierząt. Dla nich sensem istnienia okazało się rujnowanie i zniszczenie, bo „tam gdzie przepłynęła, pozostawały tylko kamienie, szkielety drzew i goły stratowany step. I pozostawała śmierć”⁶³⁰.

W obu powieściach marksistowska idea pracy została wykreowana w odmienny sposób niż w większości utworów antyutopijnych. Jednak wszystkie te wizje były zgodne z koncepcjami wiodącej ideologii, czego dowodzą również „Nowe Drogi”, na łamach których Schaff zwrócił uwagę, że socjalistyczna koncepcja pracy jest tylko utopijnym marzeniem i w tej sferze pozostanie na zawsze. Z kolei obraz raju, w którym zamiast anielskich istot, dominują przestępcy i wszelkiego rodzaju niegodziwcy, oddaje rzeczywistość porewolucyjnych czasów, które świetnie sportretował Bułhakow w *Psim sercu*. Tatiana Stepnowska pisze o tym następująco:

„Nie jest dziełem przypadku, że Bułhakow uczynił obiektem doświadczeń człowieka prymitywnego i niegodziwego, bowiem to właśnie dla ludzi pokroju Szarikowa demagogia bolszewików otwierała szerokie pole popisu, dając im bezkarność w wykorzystywaniu swoich stanowisk i niejednokrotnie ujście dla ich sadystycznych skłonności”⁶³¹.

W takim klimacie artystycznej kreacji świata przedstawionego pisarze ukazują nową rzeczywistość z perspektywy socjologicznej i etycznej, w której starano się dowieść, że deprecjacja etosu pracy miała szerszy kontekst, gdyż był on częścią powszechnego kryzysu moralnego i kryzysu wartości⁶³². Wobec tego, jak zauważa Lucjan Suchanek, antropologiczna koncepcja marksizmu naruszająca „godność ludzkiej pracy” prowadzi do „depersonalizacji osoby ludzkiej”⁶³³. Ksiądz Tischner napisze z kolei, że „dla ideologii socjalizmu człowiek był najdoskonalszą «siłą wytwórczą». Jego wartość jest wartością w horyzoncie sił wytwórczych.

⁶²⁹ Ibidem, s. 68.

⁶³⁰ Ibidem, s. 103.

⁶³¹ T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 112.

⁶³² Zob. L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s. 139.

⁶³³ L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s. 139.

Właściwym wykładnikiem natury człowieka jest jego praca⁶³⁴. Utożsamianie wartości osoby ludzkiej z ceną siły wytwórczej jest immanentną cechą antyutopijnej interpretacji w duchu marksowskiej antropologii. Wokół paradygmatu pracy negującego człowieka jako wartość najwyższą pisarze kreowali świat przedstawiony. Ten zaś był wielkim, bo obejmującym całą społeczność, obozem pracy przymusowej.

Z niepokojem diagnozował wizję państwa i społeczeństwa opartego na strukturze związanej z podziałem pracy, Janusz Zajdel. Obawiał się, że sytuacja taka może stać się źródłem deprecjacji wartości człowieka i utożsamiania go jedynie z jego „kategorią pozycji socjalnej”⁶³⁵. Miejscem akcji powieści *Limes inferior*, jak i *Paradyzji* stają się kombinaty-państwa. W *Limes inferior* takim kombinatem jest „Argoland”, którego obywatele przechodzili specjalną klasyfikację, szeregującą ich w społeczności poziomach od 0 do 6 na podstawie testów na inteligencję. Zaliczenie do odpowiedniej klasy społecznej wiązało nie tylko z otrzymaniem obowiązkowego zajęcia, ale też z materialnymi korzyściami. Jednak istotą całej opowieści jest zobrazowanie, jak ów system pozbawia ideę pracy jej antropologicznego znaczenia - praca, która nie była już dobrem osobowym a ogólnospołecznym, sprawiała, że pozycja socjalna niektórych z obywateli nie wynikała bezpośrednio z ich predyspozycji zawodowych, ale z umiejętności odnajdowania się i funkcjonowania w „Argolandzie”. Bohater z powieści Zajdla jest niczym zinowiewowski *Homo sovieticus*, którego dialektyczny sposób myślenia jest „metodą oszukiwania”⁶³⁶, opartą na oportunizmie. Zinowiew opisuje społeczeństwo radzieckie i siebie, będącego dzieckiem tego społeczeństwa następująco:

„[...] cechami radzieckiego społeczeństwa są: nieokreśloność, płynność, zmienność, wieloznaczność we wszystkim. Składa się ono z galaretowatych jednostek i samo przypomina galaretę. Jest to społeczeństwo kameleonów, będące w całości gigantycznym kameleonem”⁶³⁷.

Jednostka ukształtowana przez takie otoczenie socjalne jest tylko „zagadką”, „możliwością o szerokim zakresie”, jak powie o sobie bohater, który uważa, że to kim jest zależy jedynie od otaczających go osób⁶³⁸.

⁶³⁴ J. Tischer, *Polski...*, op. cit., s. 115-116.

⁶³⁵ Jak zauważa Suchanek „kategoria pozycji socjalnej” jest bardzo ważnym paradygmatem w koncepcji antropologicznej Zinowiewa. W literackiej twórczości tego pisarza zobrazowana została degradacja etycznych wartości przez wręcz pierwotną walkę członków społeczeństwa o własne korzyści, które są proporcjonalne do zajmowanej pozycji w hierarchii socjalnej. Badacz Tę antropologiczną koncepcję utożsamia bardziej z poglądami Hobbesa, niż z filozofią Marksa. Niemniej literackie obrazy Zinowiewa były satyrą na rzeczywistość społeczną, która została ukształtowana w oparciu o ideologię marksistowsko-leninowską. Zob. L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s.134-139.

⁶³⁶ A. Zinowiew, *Homo...*, op. cit., s. 58.

⁶³⁷ Ibidem, s. 69.

⁶³⁸ Ibidem., s. 69.

Zajdel, kreując swojego sympatycznego bohatera Sneera, koresponduje z Zinowiewowską charakterystyką. Sneer świetnie funkcjonuje w strukturze Argolandu jako tak zwany *lifter*, który swój wysoki poziom inteligencji wykorzystuje do nielegalnej profesji, polegającej na pomaganiu innym w uzyskiwaniu wyższych klas klasyfikacji. Sam pozostając „czwórka” cieszy się pełnią wolności, ponieważ jego klasa „nie predysponowała go do otrzymania obowiązkowego zajęcia”⁶³⁹. Sneer, dzięki swoim umiejętnościom, zapewnił sobie życie nie do końca zgodne z etyką, ale na pewno możliwe do pogodzenia z marksistowską wizją komunistycznej przyszłości:

„Faktu, iż powodzi mi się w tym świecie lepiej i żyje znacznie wygodniej niż innym posiadaczom tejże klasy, Sneer nie uważał za rzecz zdrożną: wedle bowiem założeń systemu społecznego, w którym przyszło mu narodzić się i istnieć, idea «maksimum wygody i wolności przy minimum wysiłku i obowiązków» była perspektywicznym celem, stanem przewidywalnym na przyszłość dla obywateli wszystkich klas” (s. 8-9).

Ta etyczna ambiwalencja nie powinna być oceniana w odniesieniu do jednostki, bo jest ona istotą samego systemu i jego wynaturzenia, o czym też pisał Zinowiew. W *Limes inferior* ta zwyrodniała struktura społeczna, która w znacznej części wynikała z idei społecznego podziału pracy, oceniana była jako twór uwłaczający godności człowieka. To system zmusił jednostkę do brania udziału „w tragicznej farsie, niegodnej ludzkiej istoty parodii życia społecznego” (s. 107). Społeczeństwo zbudowane na „komórce socjalnej” składało się z zubożniałych na bliźniego automatów, niezauważalnie przemieniających każdego człowieka w identyczny automat (s. 93). Z kolei „Klucz”, który jest w powieści formą współczesnej karty płatniczej, na której przechowywane są punkty przyznawane obywatelowi przez „Argoland”, zgodnie z klasyfikacją klasową i pełnionymi obowiązkami, należy postrzegać jako symbol totalitarnego przymusu i zniewolenia. Zgubienie przez bohatera „Klucza” sprawia, że dostrzega on „perfidię systemu przymusu”, któremu podlega. Konstatuje ten fakt następująco:

„Jak łatwo przywołać do porządku każdego, kto choć o cal wyłamie się z przypisanych mu ramek. Dopóki jesteś w porządku, respektujesz wszystkie, głupie i mądre, zarządzenia administracyjne, nie buntujesz się, pracujesz, kiedy ci każą, a kiedy cię zwolnią, nie protestujesz, dopóki jesteś potulnym barankiem w tej owczarni, dostajesz minimum tego, co niezbędne do egzystencji. Ale spróbuj tylko wystawić rogi! Bez Klucza zdechniesz, samotny pośród milionów ludzi, goniących za własnym interesem” (s. 71).

Z kolei kiedy bohater trafia do grona „nadzerowców”, czyli obywateli o wybitnych zdolnościach intelektualnych, i z przyjemnością delectuje się urokami życia po tej lepszej i

⁶³⁹ J.A. Zajdel, *Limes...*, op. cit., s. 8. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

ładniejszej stronie systemu, zastanawia się, jakie cechy, poza inteligencją, wchodzą w kryterium klasyfikacji jednostek. W swoim „rachunku sumienia” zastanowi się, czy oprócz „walorów umysłowych” nie bez znaczenia dla uzyskania wyższej pozycji w strukturze społecznej jest też „brak skrupułów moralnych” i „konformizm wobec dowolnego układu warunków dającego osobiste korzyści” (s. 163).

W drugiej powieści Zajdel kontynuuje rozważania nad utożsamieniem wartości człowieka z jego pracą na rzecz wspólnego dobra, a nawet potęgą *Paradyzji*, która zależy „od rzetelności pracy każdego obywatela”⁶⁴⁰. Praca w tym utworze posiada wszystkie oblicza, jakie dała jej ideologia marksistowsko-leninowska; jest ona kategorią antropologiczną, edukacyjno-wychowawczą, egzystencjalną, nadzorującą. Wszystkie te aspekty tworzą swoisty konglomerat systemu stymulującego pożądane postawy obywateli. Praca stanowi fundamentalną kategorię oceny człowieka, a właściwie określenia poziomu jego człowieczeństwa, które nie jest pojmowane w sensie aksjologicznym, tylko w sensie wymiernych wartości ekonomicznych. SC czyli stopień człowieczeństwa można podnieść przez pracę, co najczęściej zapewnia jednostce minimalne środki konieczne do życia.

Istota tego systemu została zobrazowana na przykładzie historii jednego z bohaterów, pisarza, którego nazwisko Nikor Orley Huxwell i opowiadanie, które napisał *Nowy, równie Wspaniały, ale o ileż tańszy Świat*, to przykład symbolicznej interseksualności wpisującej twórczość Zajdla i jego antyutopijne diagnozy w kulturowy dialog toczący się wokół problematyki racjonalnie opracowanego szczęścia i zniewolenia przez ideologiczne kłamstwo. Nikor za brak pokory w myśleniu i głoszenie prawdy o istocie „Paradyzji” naraził się „nowym bogom” i trafił do symbolicznego Tartaru, który i w powieści mieścił się w dolnych partiach „Paradyzji” i był miejscem najcięższych prac, podobnie jak jego mityczny pierwowzór. Literat-heretyk skazany został na dziesięcioletnią, „ciężką harówkę w kopalni złota i arsenu”⁶⁴¹. Po powrocie do świata „Paradyzji” obiecał sobie, że będzie panował na własnym językiem, by już nigdy nie wrócić na dół, do Tartaru, co też stało się jego celem na resztę życia.

„Paradyzja za wszystkimi niegdyś uciążliwymi ograniczeniami i niewygodami wydawała mu się najlepszym miejscem we Wszechświecie. Paradyzyjscy socjolodzy mogliby powiedzieć, że czasowe oddelegowanie do «trudniejszej pracy» przyniosło oczekiwane efekty wychowawcze”⁶⁴².

⁶⁴⁰ J.A. Zajdel, *Paradyzja...*, op. cit., s. 36.

⁶⁴¹ Ibidem, s. 61.

⁶⁴² Ibidem, s. 60.

Praca w górniczym Tartarze „przywracała pełne prawa jednostki” i „dawała szansę na zwiększenie SC”⁶⁴³, będącym minimum socjalnym. Ta opowieść to alegoryczny obraz człowieka pozbawionego godności w procesie pracy, która nie była urzeczywistnieniem idei twórczego i kreatywnego wyzwalań potencjału ludzkiego, lecz środkiem zniewolenia i zdegradowania wartości człowieczeństwa.

Aby podkreślić ten wynaturzony obraz pracy warto pochylić się nad Płatonowskim *Wykopem*, w którym, jak pisze Duda, autor ten, poprzez groteskę zburzył mit klasy proletariatu i mit pracy. Badaczka, analizując ten wątek powieści zwróciła uwagę na obraz robotnika-kopacza, który był daleki od normatywnego wzorca robotnika-rewolucjonisty. Choć przygotowywanie wykopu to metafora budowania utopii, to jednak monotonne i męczące do granic możliwości sił fizycznych prace ziemne nie są ideą twórczej działalności człowieka⁶⁴⁴. Można dodać, że w porewolucyjnym czasie praca nie stała się sposobem kształtowania świadomego człowieka, lecz okazała się jego zagładą. W teorii marksistowsko-leninowskiej wiele uwagi poświęcano zagadnieniu wydajności człowieka, którą uważano za pozytywny aspekt socjalistycznych przemian. Możliwość brania na barki człowiecze ponadludzkiego trudu była konsekwencją przekonania, że powołaniem człowieka jest przekształcanie materii i wytwarzanie dóbr, w konsekwencji czego w powieści Płatonowa pojawia się refleksja o malejącym człowieku a rosnącej budowie: „Dom człowiek zbuduje, a sam się zrujnuje. Kto wtedy będzie żył?”⁶⁴⁵. Opisy fizycznego wyniszczenia ciał robotników mają unaocznić, że materialistyczna antropologia i kult postępu pozbawiają człowieka witalności i tym samym ludzkiego oblicza:

„[...] spod skóry, obciążone nią jak wyszczerbione noże, sterczały krzywe, ostre kości goleni. Na widok tych bezbronnych kości Woszczew poczuł gorzką nerwowość; czekał, aż kości przebiją nietrwałą skórę i wyjdą na wierzch; dotknął swoich nóg w tych samych kostnych miejscach i powiedział do wszystkich:

- Fajrant! Już czas, bo umordujecie się, umrzecie i kto wtedy będzie ludźmi?”. (s. 33)

Woszczew, gdy po raz pierwszy trafił do baraku brygady i przyglądał się śpiącym już jej członkom, nie znalazł na twarzach pracowników zmorzonych snem „beztroskiego szczęścia człowieka zaspokojonego” (s.23). Barak zapełniali ludzie wyniszczeni pracą: „chudzi jak umarli”, a „każdy istniał bez żadnej nadwyżki życia” (s.24).

Charakteryzowanie żywych ludzi za pomocą cech, które znamionują śmierć, to nie tylko hiperbola podkreślająca zgubną rolę pracy ponad siły. Ten zabieg stylistyczny miał też

⁶⁴³ Ibidem, s. 61.

⁶⁴⁴ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 102.

⁶⁴⁵ A. Płatonow, *Dół...*, op. cit., s.22. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

uwypuklać materialistyczny pogląd na naturę ludzką. Duda uważa, że na kartach *Wykopu* toczy się „spór o wyższość materializmu nad wartościami duchowymi”⁶⁴⁶. Bohaterowie głośno wyrażają swoje sądy na temat sensu życia i szczęścia i czynią to zgodnie z hasłami ideologii socjalistycznej, która głosiła, że szczęście „bierze się z materializmu” (s. 16) i kiedyś w końcu „historycznie nastąpi” (s. 38). Jednak nie tylko Woszczew poszukiwał sensu w tej materialistycznej pustce. Podobnie czynili pozostali bohaterowie, a ich wewnętrzne przemyślenia ukazują niewątpliwie tragizm ich istnienia, bo stracili siebie, bliskość drugiego człowieka oraz Boga. Pruszewski powie: „wciąż mi się wydaje, że kogoś straciłem i nie mogę odnaleźć...” (s. 54).

Marksistowskie postrzeganie procesu pracy i wytwarzania dóbr jako płaszczyzny dla kształtowania się relacji międzyludzkich przedstawia Płatonow między innymi w obrazach bohaterów troszczących się o materialne artefakty jako substytut bliźniego:

„Dawniej, podczas życia zmysłowego i pozorów szczęścia, Pruszewski obliczyłby wytrzymałość podłoża mniej dokładnie – ale dziś czuł nieodpartą chęć troszczenia się o przedmioty i konstrukcje, żeby w umyśle i w pustym sercu zastąpiły mu przyjaźń i przywiązanie do ludzi. Skupienie nad techniką spoczynku przyszłej budowli zapewniało Paruszewskiemu bliską rozkosz obojętności jasnej myśli – a elementy struktury budziły zainteresowanie piękniejsze i trwalsze niż towarzyskie wzruszenia z kolegami o tych samych poglądach” (s. 43).

Z kolei fizyczna bliskość drugiego człowieka bez tego, co duchowe staje się tylko relacją bezosobowej materii. Woszczew pragnął widzieć sens „w materii innego, bliźniego człowieka” w pobliżu, którego chciał się znaleźć (s. 37). Ludzka potrzeba duchowej bliskości w *Wykopie* zobrazowana została poprzez ukazanie baraku wypełnionego wtulonymi w siebie podczas snu członkami brygady: „Zasnął, nieznanym tym ludziom z zamkniętymi oczami, zadowolony, że noc spędzi koło nich [...]” (s. 24).

Andriej Płatonow zobrazował w *Wykopie* wszechobecne osamotnienie człowieka w tłumie, człowieka obdartego z sensu życia, z tego co określa człowieczeństwo. Ta samotność związana jest z brakiem sensu życia, którego jednak nie dostarczyła realizowana utopia komunistyczna. Pisarz kreując bohaterów dowodził znaczenia pierwiastka duchowego i religijnego w indywidualnym życiu człowieka. Socjalizm chlubił się tym, że przezwyciężył tragizm ludzkiego życia, a jednak mamy w nim nadal tragizm, który jest wpisany w człowieczeństwo. Płatonow zderza materialistyczne pojmowanie człowieka z jego duchową

⁶⁴⁶ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 104. Obraz człowieka pracy *Wykopie* diametralnie odbiega od marksowskiej wizji. Bauman pisze, że „według Marksa socjalistyczny człowiek będzie wykonywał różne zajęcia użyteczne dla wspólnoty w spokoju ducha i radości, dając po prostu upust wrodzonemu popędowi twórczemu; praca będzie czynnością autoteliczną, nie instrumentalną”. (Z. Bauman, *Socjalizm...*, op. cit., s. 64).

istotą. Materializm człowieczeństwa w tej powieści również podkreśla dramat ludzkiego istnienia. U Płatonowa mamy też pojęcie duszy, która stawia pytania o sens życia, o człowieczeństwo. Dusza dla tego autora to świadomość, to podstawa bytu osobowego, indywidualnego.

Zarówno u Płatonowa, jak i u Zamiatina spór pomiędzy tym co materialne, a tym co duchowe rozgrywa się w sferze zmysłów, gdzie ludzka fizyczność uświadamiać ma, że człowieczeństwo to coś więcej niż ciało. W utworach tych pisarzy zmysły często służą do ukazania prawdziwej istoty człowieczeństwa. W Płatonowskim *Wykopie* życie materialne odepchnęło życie zmysłowe, a wraz z nim całą osnowę człowieczeństwa. Jeden z bohaterów całuje martwą kobietę, by poczuć ludzkie, ciepło. Tak oto Czyklin, „nawet w obcym umarłym człowieku czuł coś bezgranicznie ciepłego i bliskiego, kiedy zdarzało mi się go całować albo jakoś jeszcze głębiej z nim wiązać” (s. 77). Umarli dla tych, którzy pozostali w tym nieludzkim świecie realizowanej utopii, stawali się swoistą figurą pamięci o utraconym człowieczeństwie. Czyklin, zabezpieczając zwłoki martwej kobiety, powie: „Niech Się coś przyszczędzi z człowieka” (s. 78). Nasuwa się tutaj skojarzenie z Platońską ideą, że zmysły są narzędziem duszy⁶⁴⁷, co wpisuje się w antyutopijną strategię kreowania antysystemowych bohaterów. Zmysły są tutaj nośnikiem sensów, w których zawarte zostają doświadczenia poszczególnych postaci, a zwłaszcza tragizm jednostki w obliczu totalnego przeformułowania odwiecznych wartości. Zmysły odczarowują w jakimś stopniu dogmatyczny mit Nowego Człowieka.

To co zmysłowe łączy się również z motywem miłości, która, jak zauważa Stepnowska, na przykładzie *My Zamiatina*, przyczynia się do odsłaniania przed bohaterem prawdy o otaczającej go rzeczywistości, o jej okrucieństwie i dramacie ludzkich istnień⁶⁴⁸. Kwestia miłości kojarzyć się też może z szeroko pojmowaną rewolucją obyczajowości, która była integralnym elementem kształtowania mentalności Nowego Człowieka, oddanego tylko i wyłącznie sprawie urzeczywistniania utopii⁶⁴⁹. Choć w rzeczywistości eksperyment w sferze obyczajów nie był realizowany na taką skalę, o jakiej marzyli skrajni wizjonerzy świetlanej przyszłości, w której swoboda seksualna miała przyczynić się do negacji rodziny i intymności, uznawanych za części tego, co kształtuje indywidualne oblicze jednostki, a tym samym nie przyczynia się do zaistnienia totalnej harmonii życia kolektywu, to tym bardziej te intymne aspekty były ważnym elementem świata przedstawionego antyutopii. Jeżeli spojrzymy na utwór Zamiatina z perspektywy antropologii zmysłów, to dostrzeżemy, że to, co intymne i

⁶⁴⁷ R. Sendyka, *Antropologia zmysłów*, „Autoportret” 2011, nr 3, s. 21.

⁶⁴⁸ T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 87.

⁶⁴⁹ Zob. J. Sadowski, *Rewolucja...*, op. cit.

zmysłowe przyczynia się do wykształcenia w świadomości jednostki przekonania o własnej wyjątkowości i inności, świadomości osobowego, a nie kolektywnego bytu. Na rys psychologiczny postaci wielkie wpływ mają zmysły. To one zmuszają do stawiania wielu pytań egzystencjalnych i stają się narzędziem, które przywraca człowieczeństwo w totalitarnym systemie społecznym. „Zmysły uchylają drzwi do oceanu informacji”⁶⁵⁰ i otwierają drogę do tego, co zostało zanegowane przez komunistyczną inżynierię społeczną.

Antyutopia Zamiatina jest opowieścią o odkrywaniu przez człowieka swojego „ja”, przywracaniu człowieczeństwa przez to, co zmysłowe: dotyk, drżenie ust. W tej powieści zmysły prowadzą do tego, co duchowe, wyzwalają nie tylko uczucie miłości, ale też zmuszają do stawiania pytań o to, co jest prawdą. To w duszy zapisują się zmysłowe doświadczenia człowieka, a dusza odzwierciedla tę indywidualną historię na kartach twarzy i w każdej zmarszczce zapisane jest wspomnienie, zaś w oczach jest zawarta oryginalność każdej jednostki. Czytamy o tym we frazie: „[...] ludzkie głowy są nieprzejryste, mają tylko małe okienka: oczy. [...] Przede mną – dwa straszne w swej ciemności okna, a w środku nieznanne obce życie. Widziałem tylko ogień – płonie tam jakiś własny „kominek”, są jakieś postacie podobne do ...”⁶⁵¹. Z kolei w *Wykopie* bohaterowie, z których w materialistycznym świecie uleciała ta człowiecza ciepłota, patrzyli na świat „pustymi wyblakłymi oczami”⁶⁵².

Autorka *Heretyków i prawomyślnych* uważa, że w utworach pisanych w socrealistycznej konwencji „apsychologiczne kreacje postaci literackich” można powiązać z brakiem duszy⁶⁵³. Jeżeli spojrzymy na bohaterów-„heretyków” z antyutopijnych utworów, to wyraźnie można dostrzec, że pisarze, obdarzając ich osobową duszą, nacechowali swe postacie jednocześnie bogactwem życia wewnętrznego, w którym rozgrywały się tragiczne konflikty, przepełnione refleksjami ze sfery religii, filozofii czy etyki. To w tym wewnętrznym świecie duchowego namysłu nad własnym istnieniem i miejscem w świecie dokonywało się swoiste przewartościowanie poglądów na socjalizm, które z jednej strony przywracało poczucie własnej godności, ale też skazywało na tragizm wynikający z totalnego systemu, który nie pozwalał na bycie indywiduum, na bycie osobą z autonomiczną duszą. Bierdjajew uważał, że utopie jeżeli chcą być zrealizowane, to nie unikną skażenia w konsekwencji czego, ani nie będą doskonałe ani harmonijne, co przyczyni się do wzrostu tragizmu ludzkiego życia poprzez pogłębianie się jego wewnętrznego przeżywania. Jedni szukają pocieszenia w fałszywej

⁶⁵⁰ R. Sendyka, *Antropologia zmysłów*, „Autoportret” 2011, nr 3, s. 20.

⁶⁵¹ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 26.

⁶⁵² A. Płatonow, *Dół...*, op. cit., s. 85.

⁶⁵³ T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 50.

mistyce, jaką jest i symboliczna obiektywizacja socjalistycznej idei, inni dostępują prawdy i odnajdują drogę do autentycznej mistyki, która jest „duchowa i oznacza doświadczenie duchowe”⁶⁵⁴.

Gdy spróbujemy spojrzeć na te kwestie z perspektywy postsekularnej to czytelnikowi ukazują się pęknięcia, które uchylają jednostce drzwi do innej rzeczywistości, które odkrywają przed nim nowe idee i wartości i tym samym przyczyniają się do zwrotu bohatera ku duchowości pojmowanej w aspekcie religijności. Takiego zwrotu doświadczył D-503, bohater antyutopii *My* Jewgienija Zamiatina. Sekularyzm dokonał desakralizacji rzeczywistości religijnej. W powieści Zamiatina dochodzi do ponownego odczarowania tym razem tego, co racjonalne, czyli świeckie, co też przyczynia się do odzyskania przez bohatera osobowości, która uosobiona jest w tym, co transcendentne, o czym mówi fraza: „Żle z wami. Widocznie wytworzyła się wam dusza”⁶⁵⁵. Sakralne odniesienie możemy dostrzec w opisie owej duszy, która jest przedstawiona w metaforze ognia, będącego jednym z symboli Ducha Świętego. Człowiek, który nie posiada duszy jest bezosobowy, ponieważ wszelkie doświadczenia nie kształtują jego indywidualnego rysu. Materia odbija a ogień wchłania doświadczenia ludzkiego życia, czyniąc każdego niepowtarzalnym indywiduum. To dusza rzeźbi ludzką materię nadając rysy twarzy.

To, co duchowe w człowieku sprawia, że jego życie ludzkie pełne jest nadziei pojmowanej w aspekcie transcendentnym, tym samym ma ono sens. Każdy, czyniąc cokolwiek także dla dobra wspólnego, jest świadomy, że ten trud to praca mająca sens w kontekście życia wiecznego, a nie, jak w przypadku komunistycznej utopii, tylko poświęceniem własnej energii dla szczęścia przyszłych pokoleń. Bohaterowie Płatonowa lękali się, że nie zazną szczęścia w budowanym wspólnym domu. Pop z kolektywizowanej wioski powie ze smutkiem: "nie czuję już uroku stworzenia - pozostałem bez Boga, a Bóg bez człowieka..."⁶⁵⁶.

Dużo uwagi miejscu Boga i religii w życiu jednostki poświęcił Jeske-Choński, który w swej powieści zestawia poglądy marksistów inspirujących się tezami Feuerbacha z potrzebą serca człowieka, z jego odczuciem związku z transcendentnym Bogiem. W utworze *Po czerwonym zwycięstwie* zrealizowanie w porządku doczesnym powszechnego szczęścia miało usunąć potrzebę owych złudzeń, którymi lud karmiła od tysiącleci religia. Nowy Człowiek miał tkwić w sprawach ziemskich, a nie duchowych dlatego też jego celem stawało się nie tak zwane "udoskonalenie, wzlot ku nieznanemu niebu, jeno zdobycie na ziemi możliwie największej

⁶⁵⁴ N. Bierdajew, *Królestwo...*, op. cit., s. 88-91.

⁶⁵⁵ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 73.

⁶⁵⁶ A. Płatonow, *Dół...*, op. cit., s.119.

sumy rozkoszy”⁶⁵⁷. Jednak w odczuciu ludu religia była ważną częścią ich istnienia, była ona „przymierzem pomiędzy człowiekiem a Bogiem, treścią ich życia [...]”(s. 86). Natomiast nowy porządek społeczny, którego fundamentem była materialistyczna koncepcja istoty człowieka, odbierał jednostce ludzkiej jej punkt umiejscowienia w kosmogonii chrześcijańskiej. Jeske-Choiński zauważał, że rzesze niepomne na obietnice świetlanej przyszłości, będą widziały tylko, że „nowy porządek zamyka im ucieczki ich dusz, przystanie ich serc strapionych, zabiera im całą poezję ich życia” (s. 86). Dlatego też lud, wbrew zakazom i ryzykując własną wolność, a nawet życie szukał Boga, wyrzuconego z przestrzeni i codzienności jego dzieci. Tak więc: „Kłęcząc na ulicy, tuląc się do milczących murów świątyń, modliły się pobożne tłumy łkaniem bezsilności. Z tego cichego, tłumionego łkania wznosiła się do nieba skarga duszy ludzkiej, wypędzonej z rajy socjalistycznego przez nasycony żołądek, przez wyzwolone zmysły” (s. 92).

W Utopijskim, widzącym te modlące się tłumy, zrodziło się nie tylko zwątpienie w możliwość urzeczywistnienia na ziemi rajy i racjonalnego Nowego Człowieka, ale też doświadczał on uczucia lęku, które przypominało mu o jego własnej duszy, o tym, że i on jest częścią ludu Bożego. Tocząca się we wnętrzu bohatera walka pełna była wątpliwości, czy słuszne było „wypędzanie Boga” z życia ludzi i czy oni- rewolucjoniści nie są „fanatykami swoich doktryn?” (s. 158). Jednak jako ktoś uważający siebie za „wyznawcę światopoglądu przyrodniczego” zagłuszył ową tęsknotę duszy, mówiąc do siebie: „Ale nie pozwól zapanować nad sobą słabości, boś ty silny, bo ty wiesz, że przeznaczenie człowieka kończy się na ziemi” (s. 159).

Z innej perspektywy na tę materialistyczną racjonalność patrzył już bohater powieści Edmunda Wnuka-Lipińskiego. Jeden z Ekspertów, lekarz Profesor Nemecek, służący systemowi z wielkim zaangażowaniem, między innymi czyniąc wiele złego pojedynczym jednostkom. Starał się, by ich mentalność była na miarę jednomyślności ideologicznej. Kiedy przychodzi schyłek jego życia bohater ten zaczyna interesować się sprawami transcendentnymi. Patrząc na jego życie można powiedzieć, że osiągnął wszystko, bo od wielu lat należał do elity i był „członkiem najwyższej, znanej mu klasy”. Okazało się natomiast, że w perspektywie zbliżającego się kresu nie mógł się pogodzić z tym, co ostateczne. W swoim gabinecie zaczął nieoczekiwanie stawiać pytania i poszukiwać nadziei, zastanawiając się:

„Czy śmierć istotnie jest końcem wszystkiego? [...] Jego racjonalny umysł nie mógł pogodzić się z myślą, że to już koniec, że dalej nie ma nic, nawet ściany, tylko nicość, pustka i rozkład. Jego doświadczenie życiowe,

⁶⁵⁷ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 85. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

myśli, radość i niepokoje, słowem, cały kapitał psychiczny, który skrzętnie ciułał przez całe swoje długie życie miałby się teraz zmarnować⁶⁵⁸.

Jako typowy wytwór czasów materializmu pragnął jednak wyłącznie w racjonalny sposób zrozumieć tajemnice tego, co mistyczne, co metafizyczne w ludzkim bycie: "Jeśli śmierć jest osobliwym progiem, przejściem do następnej, niepojętej kasy, to wówczas.... Tak, wówczas podstawową sprawą jest znalezienie kryteriów promocji do tej szczególnej klasy"⁶⁵⁹.

Jednak nie potrafił zdobyć się na to, by obudziła się w nim wyobraźnia i dusza, która jest tym „kryterium promocji”, bez którego, jak zauważa Stepnowska „nie ma miłosierdzia, nie istnieje współczujący, litościwy i myślący człowiek, a jest tępy i bezwzględny wykonawca, doskonałe narzędzie w ręku rządzących”⁶⁶⁰. Nemecek pozostał takim bezwzględnym wykonawcą i był przekonany, że jego winy są tylko wynikiem okoliczności zewnętrznych, a jego próby odroczenia zagłady Strefy, winny się liczyć w uzyskaniu jego promocji do Nieba⁶⁶¹.

Tylko wraz z obudzeniem w sobie duszy człowiek może uzyskać wrażliwość na otaczającą go rzeczywistość. Tak było w przypadku Niemowy, który dołączył do zwierząt podążających ku rajskiej krainie: „Płakał nad ludźmi. Obudziła się w nim dusza i człowiecze nieszczęścia zatargały sercem”⁶⁶². Dusza to świadomość dobra i zła, na które też marksizm znalazł ostateczne rozwiązanie i wierzył, że uda mi się zrealizować doskonały ład moralny, w którym Nowy Człowiek będzie mógł odsłonić swą dobrą naturę.

Świat przedstawiony w powieściach negujących filozofię marksistowską jest innym wyobrażeniem komunistycznego rajku na ziemi, niż w przedstawieniach utopijnych, w których świetlana wizja przyszłości, choć realizowana była w życiu doczesnym, to jednak niosła obietnicę nadziei nie tylko dobrobytu na miarę rajskiego Edenu, ale też doskonałości człowieczej zawartej w idei *Homo creatora*. Z kolei w antyutopiach świetlana przyszłość jawi się czytelnikowi jako mroczna rzeczywistość, która oddaje sens Tischnerowskiej nadziei „teryzującej”⁶⁶³. „Pełny człowiek” realizujący się jedynie w wymiarze ziemskim traci własne człowieczeństwo i skazuje siebie na pełne zubożenie istnienia. W bezosobowym materialnym świecie poszukiwanie sensu życia jest drogą do odzyskania świadomości własnej

⁶⁵⁸ E. Wnuk-Lipiński, *Rozpad połowiczny*, Warszawa, Czytelnik, 1988, s. 25.

⁶⁵⁹ Ibidem, s. 26.

⁶⁶⁰ T. Stepnowska, *Heretycy...*, op. cit., s. 93.

⁶⁶¹ E. Wnuk-Lipiński, *Rozpad...*, op. cit., s.211-212.

⁶⁶² Wł. Reymont, *Bunt...*, op. cit., s. 111.

⁶⁶³ J. Tischner, *Polski...*, op. cit., s. 111-112.

odrębności i wyjątkowości, za co przychodzi bohaterom zapłacić cenę najwyższą – wyobcowania lub utraty tożsamości. Bohaterów pozbawia się jej często przez zabiegi medyczne mające na celu zniszczyć ich osobowości, czyli tego co sprawia, że są wrażliwością i niepokorni wobec otaczającej ich rzeczywistości. Niestety nawet komuniści nie mogli zaprzeczyć, że ich człowiekowi ziemskiemu potrzebna jest etyka i moralność, dlatego zadali sobie wiele trudu by stworzyć ją na miarę potrzeb Nowego Człowieka świetlanej przyszłości.

ROZDZIAŁ V

Etyka i moralność Nowego Człowieka

5.1. Etyka i moralność w „Nowych Drogach”

Idea komunizmu i traktujące o niej pisma klasyków marksistowskich zawierają wyraźny przekaz aksjologiczny, postulujący w kontekście wartości określone cele. Nie możemy inaczej odebrać słów Tadeusza M. Jaroszewskiego, który w „Nowych Drogach” stwierdza, że:

„kultura socjalistyczna wyrastająca z odwiecznych marzeń ludzi uciemnionych o likwidacji nie tylko nędzy materialnej, lecz również nędzy moralnej, o nowym sprawiedliwym społeczeństwie wolnym od wyzysku i nierówności, w którym szanowane będą godność człowieka pracy, jego prawa podmiotowe – powinna być nie tylko otwarta na wartości moralne, lecz także zaangażowana w walkę o ich aktualizację”⁶⁶⁴.

Na podstawie tej wypowiedzi i szeregu jej podobnych można określić postulowany przez autorów tego partyjnego periodyku zespół wartości i norm moralnych. Przy okazji analizy cytowanego fragmentu nasuwa się szereg pytań, na które przyjdzie poszukać odpowiedzi w marksistowsko-leninowskiej myśli etycznej. Zacząć wypada od postawienia pytania co było przedmiotem namysłu etycznego marksistów? Przeprowadzona wcześniej analiza założeń filozofii człowieka pozwala przyjąć tezę, że przedmiotem marksistowsko-leninowskiej etyki uczyniono ideę szczęścia człowieka, a dokładnej ideę jego samorealizacji. Również z tych samych założeń wynika, że sposób na osiągnięcie przez człowieka szczęścia, rozumianego jako powrót do jego istoty znajdującej się poza nim samym, w zewnętrznej i obiektywnej względem niego rzeczywistości, konkretnie w rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Zatem – zapewne wbrew opinii marksistów – namysł etyczny nie miał charakteru antropologicznego⁶⁶⁵, gdyż nie w człowieku szukano odpowiedzi na pytania o dobro oraz zło i nie w doskonaleniu natury człowieka upatrywano drogę do uzyskania pełni człowieczeństwa. Dla wszystkich marksistów-leninistów publikujących w „Nowych Drogach” treść tych pytań odnosiła się do struktury społeczno-ekonomicznej, a zatem przedmiotem namysłu etycznego socjalistów była rzeczywistość społeczna, której doskonalenie było warunkiem do osiągnięcia szczęścia przez człowieka oraz jego doskonałości etycznej. Lenin głosił, że „moralność służy do tego, aby społeczeństwo ludzkie wznosiło się wyżej, aby wyzwoliło się z wyzysku”⁶⁶⁶. Jednak w

⁶⁶⁴ T.M. Jaroszewski, *Partia a wartości kultury socjalistycznej*, „Nowe Drogi” 1984, nr 1, s. 69.

⁶⁶⁵ Za wyjątkiem Schaffa, który przypomnijmy, podczas sporu o jednostkę ludzką podkreślał, że rozważania nad człowiekiem są fundamentem dla myśli etycznej.

⁶⁶⁶ W. Lenin, *Zadania Związków Młodzieży...*, op. cit., s. 301-302.

kontekście treści zawartych w interesującym nas partyjnym periodyku ten społeczny charakter etyki nie zawsze dotyczył reguł życia społecznego. Często namysł etyczny przybierał postać skrajnie materialistyczną, co uznawano za jedynie prawomocne podejście w marksizmie-leninizmie, który miał ambicję, by udzielać ostatecznej odpowiedzi na odwieczne problemy natury moralnej, znosząc tragizm wynikający z walki dobra ze złem. Z czasem punkt ciężkości w namyśle etycznym przesunął się w stronę przedmiotu formalnego. Marksistowski historyzm jawi się tutaj jako tradycja humanistycznej myśli społecznej, w której zostały zawarte zasady moralne socjalistycznej etyki społecznej, normy przyszłego społeczeństwa komunistycznego. W tym normatywnym zasięgu etyki socjalistycznej mieściły się zagadnienia związane z absolutyzmem etycznym i doświadczeniem moralnym człowieka. Jednak zanim zaczęto rozważać moralne aspekty życia jednostki i społeczeństwa, marksizm-leninizm w swych badaniach podejmowanych w zakresie etyki skupiał się na problemie genealogii norm.

Uważano, że zagadnienia dotyczące kwestii przeznaczenia człowieka, a tym bardziej perspektywy komunistycznego rozwoju społecznego nie wymagają wartościowania i etycznego kontekstu. Również wszechogarniający charakter deskryptywnego materializmu historycznego nie tylko ukazał rzeczywisty charakter wartości moralnych, ale także wytyczył realną drogę do urzeczywistnienia humanistycznych celów ludzkości. W efekcie przez wiele lat w myśli marksistowskiej marginalizowano rozważania nad postulowanymi wartościami i normami moralnymi w ramach etyki⁶⁶⁷. Z takiego dziedzictwa intelektualnego wyrósł w polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej spór o status i funkcje etyki normatywnej, a także przyjmowane w jej ramach systemy norm moralnych. Pokłosiem tego sporu były liczne publikacje poruszające problemy etyki i moralności, uwzględniające różnorodność poglądów prezentowanych przez poszczególnych autorów publikujących w „Nowych Drogach”. Ich opinie nawiązywały często do treści zawartych w przemówieniach działaczy oraz w programach PZPR i KPZR. Poglądy na temat genezy, funkcji, typologii i hierarchii socjalistycznej moralności odnoszono zwykle do zagadnienia omawianego już w niniejszej pracy, mianowicie do koncepcji człowieka, ujmowanej w kontekście takich kategorii, jak: praca, alienacja, gatunek, a szczególnie kolektyw.

Rozwój marksistowskiej etyki, a ściślej etyki normatywnej w Polsce związany był z działalnością naukową Marka Fritzhanda, który w artykule napisanym do „Nowych Dróg” w

⁶⁶⁷ Maria Ossowska prezentująca myśl etyczną Marksa wskazywała, że postulowana przez przedstawicieli naukowego socjalizmu wstrzemięźliwość etyczna budzi wiele zastrzeżeń wynikających choćby z wypowiedzi o charakterze oceniającym i postulatycznym, które odnajdujemy w twórczości Marksa w postaci jawnej i ukrytej (M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 260-261).

ramach cyklu *Dzieje marksizmu w PRL* stwierdził, iż „ze śpiączki, w jakiej etyka marksistowska w Polsce pogrążona była do 1956 r., zbudził ją dopiero obszerny artykuł niżej podpisanego, zamieszczony w „Myśli Filozoficznej” w 1956 r.”⁶⁶⁸. Artykuł Fritzhanda poświęcony elementarnym normom moralnym⁶⁶⁹, w którym aprobował absolutny wymiar norm etycznych w systemie wartości socjalistycznych, uderzał nie tylko w przekonanie, że socjalizm będący naukowo dowiedzionym kierunkiem rozwoju dziejów nie potrzebuje aksjologicznego uzasadnienia, ale także w relatywizm zasad moralnych. Niejednokrotnie podkreślał to Lenin w powszechnie znanym przemówieniu skierowanym do młodzieży z 1920 roku⁶⁷⁰. Czy jednak Fritzhand zdobył się na odrzucenie marksistowsko-leninowskiej tezy o klasowości norm moralnych? Czy myśl socjalistyczna, z którą mamy do czynienia na stronach „Nowych Dróg” przed 1956 rokiem nie podejmowała problemów etycznych? Zapewne wielu apologetów marksistowsko-leninowskiej myśli społeczno-politycznej twierdziłoby, że zawsze było w niej miejsce na problemy natury moralnej, jednak tezę tę należy przyjmować z uwzględnieniem kilku zastrzeżeń. Nie był to namysł filozoficzny, zatem nie można było mówić o etyce w klasycznym znaczeniu, pojmowanej jako filozofia moralności. Marksizm w początkowym okresie nie podejmował pogłębionego namysłu nad zagadnieniami z zakresu aksjologii, deontologii, eudajmonologii, a w szczególności nie zajmował się istotą cnoty, która w etyce utożsamiana była z doskonałością moralną człowieka. To zagadnienie konsekwentnie pozostawało poza zakresem socjalistycznej etyki. Generalnie na próżno szukać w „Nowych Drogach” z tego okresu jakichkolwiek artykułów poświęconych moralnym zagadnieniom, zwłaszcza ujmowanych w filozoficznym aspekcie. Najczęściej były to propagandowe, nasycone ideologicznym przekazem wtrącenia w licznych w owym czasie publikowanych wystąpieniach partyjnych dygnitarzy. Z jednej strony te odwołania do moralności, miały na celu dyskredytować jej rolę w stosunku do roli przypisywanej walce klasowej w rewolucji socjalistycznej. To nie moralność, nie normy i wartości etyczne miały mieć moc wartościującą i oceniającą, lecz klasa, walka, rewolucja socjalistyczna, konieczność dziejowa⁶⁷¹. Z drugiej strony wypowiedzi ludzi partii zawierały wiele nakazów moralnych, które kierowane były do określonych grup zawodowych, a w szczególności do działaczy społecznych propagujących

⁶⁶⁸ M. Fritzhand, *O etyce marksistowskiej*, „Nowe Drogi” 1987, nr 5, s. 79.

⁶⁶⁹ Tytuł przywołanego tutaj artykułu z „Myśli Filozoficznej” brzmi właśnie *O elementarnych normach moralnych*.

⁶⁷⁰ Lenin, *Zadania Związków...*, op. cit., s. 288-307.

⁶⁷¹ *Na miejsce marksistowskiego kryterium walki klasowej i wierności interesom mas pracujących pojawiają się różne mętne, abstrakcyjne kryteria „moralne”, mające stanowić ponadklasowy sprawdzian słuszności drogi naszej rewolucji (Wzmóźmy twórczy wysiłek w pracy ideologicznej, Artykuł redakcyjny, „Nowe Drogi” 1955, nr 10, s. 4).*

wzorzec Nowego Człowieka. Zatem kształtowano moralno-normatywne zasady ludzkiego postępowania. Powszechnie odwoływano się do określonych ideałów postaw moralnych i kształtowano ethos społeczeństwa komunistycznego. Społeczeństwa, którego nie określały tylko przeobrażenia w sferze struktury społeczno-ekonomicznej, ale też normy i wartości komunistyczne. W świetle tych uwag można zgodzić się z Fritzhandem, że etyka marksistowska pozostawała w uśpieniu, oczywiście przyjmując, że chodzi o filozoficzny aspekt etycznego namysłu, o pogłębione rozważania poświęcone propagowanym normom i wartościom. Natomiast nie można zarzucić teoretykom marksistowsko-leninowskim, że nie podejmowali próby zdefiniowania moralności komunistycznej, ani nie określili co rozumieją pod pojęciem etyki komunistycznej. Dowodzi tego zamieszczona w „Nowych Drogach” krytyka artykułu o. Tadeusza Ślipko. W niniejszym tekście odnajdujemy definicję etyki komunistycznej, pochodzącą z książki *O komunistycznej moralności. Zbiór artykułów* wydanej w 1952 roku, co wskazuje, że i przez „odwilżą” marksiści-leniniści podejmowali próby etycznych rozważań, rozwijali myśl etyczną, która koncentrowała się głównie na moralnych obowiązkach jednostek wobec kolektywu, twierdząc, że „etyka komunistyczna to nauka o obowiązkach człowieka pracy wobec socjalistycznego społeczeństwa”⁶⁷². Natomiast wiele trudności nastęrcza udzielenie szerszej odpowiedzi na pytanie jak samą etykę pojmowano. Można jedynie przypuszczać, że stanowisko przyjmowane przez „ortodoksyjnych” myślicieli w stosunku do założeń teoretycznych marksistowskiej etyki normatywnej, nawiązywało w kwestiach fundamentalnych do powszechnie uznawanych wtedy przesłanek komunistycznej myśli etycznej.

Jak już zasygnalizowano etyka marksistowska opierała się na filozoficznych zasadach materializmu historycznego, zgodnie z którym moralność uznawano za zjawisko społeczne, historycznie uwarunkowane. Zatem powszechnie marksiści-leniniści podzielali przekonanie, że normy moralne są zmienne, a teoria moralności mówi o tym co jest, a nie o tym co być powinno. Etyka marksistowska opierała się na obiektywnym i zmiennym porządku społecznym. Materializm historyczny, bo o niego w istocie chodzi gdy mowa o teorii moralnej, odgrywać miał tak jak w przypadku badania prawidłowości rozwoju społecznego, wyłącznie rolę wyjaśniającą i odkrywać prawa rządzące porządkiem moralnym. Ładosz formułował to jednoznacznie w stwierdzeniu, że:

⁶⁷² A. Danowski, *Nieporozumienia na temat moralności*, „Nowe Drogi” 1958, nr 4, s. 156-158; Artykuł o. T. Ślipko opublikowany był w „Homo-Dei – Przegląd Ascetyczno – duszpasterski” 1957, nr 5, s. 693-700;

„[...] marksistowska nauka, teoria... - niczego nie postuluje i nie ustanawia ideałów. Ona odkrywa normy, oceny i wartości, właściwe moralności komunistycznej [...] badając rozwój życia społecznego, postępowania, ideały i hasła rewolucyjnych grup klasy robotniczej [...]”⁶⁷³.

Życie moralne zakorzenione było w materialnym i społecznym bycie człowieka. Nie dziwi zatem, że etyka marksistowska określana jako etyka materialna, uważała, że moralność kształtuje się w procesie produkcji dóbr materialnych. Wraz z wyłaniającymi się z tej ludzkiej działalności stosunkami ekonomicznymi konstituowały się normy i wartości moralne, które były powoływane po to by przez regulowanie współżycia ludzi służyć istniejącym porządkom społeczno-ekonomicznym⁶⁷⁴. W istocie kategorie moralne nie są wartościami autonomicznymi, gdyż ich treść jest uwarunkowana ewolucją stosunków społeczno-ekonomicznych, a w konsekwencji zmienna. Dlatego też, celem dociekań marksistowsko-leninowskiej teorii moralności było poznanie pochodzenia norm i wartości, a nie pogłębiona filozoficzna refleksja nad ideami tych wartości, jak na przykład nad zagadnieniami dobra i zła.

Zgodnie z ekonomiczno-społeczną istotą moralności kategorii dobra i zła nie wiązano z naturą ludzką, tylko z rzeczywistością społeczną. Dzięki zaobserwowanym prawidłowościom marksiści uważali, że przewyciężyli ciężący dotychczas nad ludzkim życiem tragizm, będący skutkiem chrześcijańskiej koncepcji o „grzechu pierworodnym”. Konkluzja rozważań podejmowanych na stronach „Nowych Dróg” była następująca: „na gruncie teorii socjalistycznej nie istnieje zatem w ogóle zagadnienie przeznaczenia, pierwotnego okaleczenia czy naturalnej niedoskonałości duszy ludzkiej, nagrody lub kary dla człowieka”⁶⁷⁵. Uważali, że tragizm ludzkiego życia nie jest związany ani z samą naturą człowieka, ani tym bardziej z kwestią norm moralnych. Tak samo sprawa wyglądała z walorami moralnymi człowieka, z jego doskonałością. „Szczęście i walory moralne jednostki - zdaniem Soldenhoffa zależne są od - sytuacji panującej w społeczeństwie, [...] od obiektywnych czynników ekonomicznych i ustrojowych”⁶⁷⁶. Nie można osiągnąć doskonałości moralnej człowieka nie zmieniając społecznych warunków życia, nie przekształcając charakteru jego bytu materialnego oraz charakteru stosunków społecznych. Obiektywność procesu dziejowego i przeobrażeń na płaszczyźnie społecznych stosunków materialnych była uznawana za podstawowy czynnik przekształcający warunki życiowe ludzi, a więc zmieniające również ład moralny, w którym mieli trwać i rozwijać się. Etyka sama w sobie od tysiącleci szukająca

⁶⁷³ J. Ładosz, *Teoria moralności czy etyka normatywna*, „Argumenty” 1960, cyt. za.: M. Fritzhand, *O etyce...*, s. 83.

⁶⁷⁴ M. Fritzhand, *Moralność a polityka*, „Nowe Drogi” 1967, nr 4, s. 48.

⁶⁷⁵ D. Tanaslaki, *Złudzenia katolickiej metafizyki*, „Nowe Drogi” 1962, nr 10, s. 59.

⁶⁷⁶ S. Soldenhoff, *Czy potrzebny nam jest katechizm moralny*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s. 40.

odpowiedzi na pytanie, jakie powinno być życie, co jest dobrem i szczęściem człowieka, nie była dla marksistów „siłą” zdolną dokonywać oczekiwanych przeobrażeń społecznych dzięki uznawaniu przez jednostki określonych norm i powinności współżycia społecznego. Niepodobne było oczekiwać, że dzięki jej postulatом możliwe będzie dokonanie *rewolucji moralnej*. Potwierdzeniem tego są słowa jednego z artykułów wspomnianego już wcześniej Michalika, w którym autor wyraża opinię, iż na człowieka znacznie większy wpływ mają warunki w jakich żyje, niż jakiegokolwiek ideały etyczne (nawet marksistowskie):

„Osadzenie etyki w materialistycznym obrazie filozoficznym świata pozwala odrzucić taki intelektualizm etyczny, według którego wystarczy posiąść wiedzę o dobru, „nauczyć się rozpoznawać” co jest dobrem, a co złem, aby postępować moralnie dobrze. Etyka, refleksja, idee – a także odwołująca się do nich działalność wychowawcza – nie są w stanie zrównoważyć wpływu obiektywnych warunków okoliczności życiowych ludzi ani też przekształcić tych warunków”⁶⁷⁷.

Dzięki odkrytemu przez materializm historyczny obiektywnemu źródłu zła, czyli demoralizujących człowieka stosunków społecznych, możliwe staje się urzeczywistnienie etycznych celów ludzkości. Zdaniem jednego z marksistowskich etyków, kierowanie się w życiu człowieka takimi cnotami jak życzliwość czy uczynność możliwe jest tylko w określonych warunkach społecznych. Niezależnie od dobrej woli człowieka jego postawy moralne są limitowane przez obiektywne przeszkody⁶⁷⁸. Tylko rewolucja społeczna socjalna może dokonać zmian w porządku moralnym społeczeństwa, a tym samym umożliwi człowiekowi osiągnięcie przez niego samego moralnej doskonałości. Zdaniem Fritzhanda w przyszłości w komunizmie „natura ludzka ulegnie zasadniczej zmianie na lepsze”⁶⁷⁹.

Niewątpliwie marksiści-leniniści uważali, że obiektywne warunki społeczne ukształtują samoistnie socjalistyczną etykę i moralność. Jednak mimo wszystko w rozważaniach dotyczących moralności najczęściej miejsca poświęcano aksjologicznym ideałom socjalizmu, postulującym określony porządek moralny oraz wzorcom osobowym, wyrażającym nie tylko powinności i obowiązki, ale również i ukazujących człowiekowi wartości prowadzące do osiągnięcia pełni szczęścia, czyli pełni człowieczeństwa. Choć „naukowa legitymizacja” rewolucji socjalistycznej była niezwykle ważna dla uprawomocnienia kierowniczej roli partii, a zwłaszcza dla przeprowadzanych przeobrażeń rzeczywistości społecznej w oparciu o uchwalone przez nią liczne projekty, czego nie kwestionował żaden z autorów piszących na łamach „Nowych Dróg”, to jednak moralne uzasadnianie przybierające również formułę

⁶⁷⁷ M. Michalik, *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, s. 119-120.

⁶⁷⁸ S. Soldenhoff, *Czy potrzebny...*, op. cit., s. 42.

⁶⁷⁹ M. Fritzhand, *Marksizm a idea równości*, „Nowe Drogi” 1974, nr 3, s. 87.

humanistycznej argumentacji, zaczęło z czasem pojawiać się w publicystyce poświęconej filozofii marksistowskiej i programowi rewolucji socjalistycznej. Naukowy socjalizm nie tylko w tradycji „necessarystycznej”, będącej tak jak leninowska ortodoksja kontynuacją scjentystycznego podejścia Engelsa, ale również w samej twórczości dojrzałego Marksa (otwarciem dystansującego się od wartościowania), w odniesieniu do wartości przybierał formułę ambiwalentnej teorii; z jednej strony sprowadzano go tylko do materializmu dialektycznego i historycznego jako obiektywnej prawdy naukowej, z drugiej strony, nie tylko w hasłach ruchu rewolucyjnego czy programach przez niego formułowanych, ale również w niektórych problemach podejmowanych na gruncie samej teorii materialistycznej, jak choćby w namyśle nad emancypacją ludzkości, uwzględniano kontekst aksjologiczny.

„Wyraźne zaangażowanie ideologiczne marksizmu jako programu rewolucji socjalnej stało się nastawieniem o wielkiej, historycznej doniosłości, które rozciąga się już dzisiaj daleko poza fakty teoretyczne, zasilane przez coraz to nowe przejawy marksistowskiej praktyki. Odpowiedzi na pytania o etykę marksistowską powinny uwzględniać tę ważką okoliczność”⁶⁸⁰.

Humanistyczne treści występujące w formie jawnej i ukrytej w teorii marksistowskiej, których obecności niepodobne zaprzeczyć⁶⁸¹ stały się podstawowym wyznacznikiem rozwoju namysłu etycznego, eksponującego treści powinności i szukającego dla tych treści uzasadnienia w naukowo dowiedzionej wizji rewolucji socjalistycznej.

Właśnie ten ukryty humanistyczny sens treści moralnych marksizmu uważano za istotny, aczkolwiek pomijany dotychczas wątek, który nadawał „nową jakość” nie tylko rozwijającej się w Polsce filozofii moralnej, ale również spuściźnie klasyków myśli marksistowskiej. Humanistyczny aspekt etycznego namysłu znalazł na przykład swój wyraz w interpretacji (reinterpretacji) poglądów Lenina na kwestie etyki i moralności, której na łamach „Nowych Dróg” dokonały Emilia Żyro i Alicja Glińska. Autorki bez wątpienia podjęły się trudnego zadania, gdyż poglądy Lenina na kwestie moralności były jednoznaczne. Stanowisko pierwszej z wymienionych autorek zostało wyłożone w artykule *O leninowskim ujęciu moralności komunistycznej* pochodzącym z 1967 roku. Druga prawie dwie dekady później, bo w 1984 roku, opublikowała rozważania *O leninowskiej myśli etycznej*. Obie autorki ,

⁶⁸⁰ S. Soldenhoff, *Czy potrzebny...*, op. cit., s. 42.

⁶⁸¹ W jednej z książek poświęconych etyce Mieczysław Michalik bezpośrednio wystąpił z krytyką tezy, że w naukowym socjalizmie nie ma miejsca na ideały moralne. Autor sprzeciwiał się zwłaszcza Kautsky’emu dowodząc, że *poglądowi takiemu kłam cała działalność teoretyczna i praktyczna twórców marksizmu. Ich twórczość przesycona jest ideałami moralnymi, ocenami moralnymi procesów i zjawisk społecznych – zawiera ona nie tylko historyczne, ale i moralne uzasadnienie rewolucji socjalistycznej i komunizmu* (M. Michalik, *Etyka marksizmu i moralność socjalistyczna*, [w:] *Etyka*, red. H. Jankowski, Warszawa, PWN, 1980, s. 236).

odczytywały tezy Lenina w duchu humanistycznym i unikały akcentowania relatywistycznego stanowiska Lenina względem zasad moralnych. Walcząc o „właściwą interpretację leninowskiego kryterium moralności komunistycznej”⁶⁸², Żyro stanowczo odrzucała „interpretację pragmatystyczną” i dowodziła, że na podstawie całościowo pojmowanej myśli etycznej Lenina, uzasadniona jest tylko „interpretacja humanistyczna.” Postulatów normatywnych zawartych w pismach Lenina nie odnosiła zgodnie z jego zamiarem do sytuacji rewolucyjnej, lecz do moralnego porządku społeczeństwa. Nie utożsamiała ich z normami postępowania obowiązującymi w okresie walki klasowej, ale z normami organizującymi życie zbiorowe przeszłego społeczeństwa komunistycznego.

„Niepodobna kształtować ani rozwijać stosunków socjalistycznych i komunistycznych, pisała, nie wydobywając i nie ujawniając w pełni humanistycznych treści etyki marksistowskiej, nie traktując wychowania człowieka w duchu moralności komunistycznej, przekształcania stosunku jednostki do innych ludzi, do ogółu w myśl wymagań tej moralności jako jednego z najważniejszych aktualnie zadań społeczeństwa”⁶⁸³.

Z kolei Glińska, omawiając „moralną wizję człowieka i społeczeństwa przyszłości” nakreśloną przez Lenina zwracała uwagę na oceniający i opisujący charakter jego tekstów poświęconych postawom moralnym. Zauważała także, iż „normy wyrażają stanowisko Lenina w kwestiach, jaka powinna być moralność, bądź jak należy postępować, ale najczęściej zdania orzekające”⁶⁸⁴, zdania zatem o tym co jest, a nie o tym co być powinno. Jednak, według autorki „ta opisowa forma wypowiedzi była tylko pozorna. Odnosi się to szczególnie do kwestii etycznych dotyczących postaw rewolucjonisty lub etyki partyjnej, gdzie można dostrzec postulatowy charakter zasad moralnych. Ten postulatowy aspekt sądów etycznych autorka uznała za wkład Lenina do dorobku marksistowskiej etyki”⁶⁸⁵.

Szczególnie przedstawiciele marksistowskiej etyki normatywnej wywodzili postulaty aksjologiczne socjalizmu z humanistycznego kontekstu marksizmu i przeobrażeń socjalistycznych. Filozoficzny namysł nad ideałami przyszłego społeczeństwa komunistycznego, jego etycznym i aksjologicznym aspektem (zwłaszcza jeżeli chodzi o uniwersalny charakter wartości socjalistycznych), miał się łączyć z rozważaniami nad istotą samego marksizmu. Mieczysław Michalik, wskazywał, że już rozważania o wartościach i celach sformułowanych w programach socjalizmu ogniskują wokół aksjologicznej i

⁶⁸² E. Żyro, *O leninowskim ujęciu moralności komunistycznej*, „Nowe Drogi” 1967, nr 7, s. 44.

⁶⁸³ Ibidem, s. 46.

⁶⁸⁴ A. Glińska, *O leninowskiej myśli etycznej*, „Nowe Drogi” 1984, nr 11, s. 109.

⁶⁸⁵ Ibidem, s. 110.

normatywnej refleksji etycznej. W artykule utrzymanym w tonie charakterystycznym dla wypowiedzi austromarksistów czy neokantystów autor ten dowodził, iż:

„[...] spór o status moralnych wartości i celów społecznych w teorii marksistowskiej jest w istocie rzeczy sporem o humanistyczny charakter tej teorii – jego wykładnią lub zaprzeczeniem. Sprawę tę można więc przedstawić i w taki sposób: czy marksizm jest wyłącznie teorią objaśniającą świat, czy też aksjologią, wartościowaniem świata, systemem wartości czy i ideałów. Z czym wiąże się jego współczesna atrakcyjność? Z możliwościami teoretycznej analizy rzeczywistości czy też z głębią jej humanistycznej oceny i programowania?”⁶⁸⁶.

Wobec tak fundamentalnych pytań dla określenia etycznego charakteru socjalizmu przedstawiciele marksistowskiej etyki normatywnej nie udzielali jednoznacznej odpowiedzi. Prawdopodobnie przyjmowali to ambiwalentne stanowisko z „obawy przed abstrakcyjnymi, wyspekulowanymi ideałami, które jak uważali sami są w pełni zasadne”⁶⁸⁷? Co oczywiście niejednokrotnie było im zarzucane przez ortodoksyjnych marksistów-leninistów⁶⁸⁸. Niewątpliwie przedstawiciele etyki marksistowskiej świadomi tego problemu, starali się dowieść, że proponowana koncepcja namysłu etycznego pozostaje w swych fundamentalnych założeniach zgodna z marksizmem-leninizmem. Dlatego też, czytając ich teksty niejednokrotnie ma się wrażenie, że w centrum uwagi ich etycznych dociekań pozostawała kwestia odszukania spójności pomiędzy materialistyczną teorią a etycznym i humanistycznym aspektem socjalizmu. Przedstawiając swoją wizję marksistowskiej etyki normatywnej łączyli materialne i etyczne aspekty konstytuujące ład społeczny. Michalik ostrzegał uporczywie przed określaniem istoty socjalizmu tylko na podstawie koncepcji scjentystycznej lub etycznej, gdyż jest to niebezpieczne dla kondycji ładu społecznego. Zestawiając często te dwa skrajne stanowiska funkcjonujące w ramach nurtu marksistowskiego: opcję moralizatorską uzasadniającą marksizm poprzez zawarte w nim imperatywy aksjologiczne i etyczne (neokantyzm, socjalizm etyczny) oraz opcję neopozytywistyczną legitymizującą marksizm na podstawie teoretycznej analizy i scjentystycznego wartościowania, naukowo dowiedzionej konieczności dziejowej⁶⁸⁹, autor ten ukazywał, jak jednostronne i tym samym skrajne podejścia do warunków urzeczywistnienia świetlanej przyszłości niosą ze sobą skutki. Podkreślał, że radykalne stanowisko etyczne jest nie tylko pozbawione mocy sprawczej ale też z reguły może

⁶⁸⁶ M. Michalik, *Klasowe i ogólnoludzkie wartości i cele socjalizmu*, „Nowe Drogi” 1988, nr 10, s. 33.

⁶⁸⁷ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 31.

⁶⁸⁸ Na podstawie przekazu „Nowych Dróg” można wskazać, że głównym oponentem nowego ujęcia etyki komunistycznej, a w konsekwencji i odmiennego spojrzenia na marksizm oraz socjalizm był Ładosz. Oprócz niego należy jeszcze Mejbauma oraz Leszka Nowaka.

⁶⁸⁹ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 30.

przyczynić się do zafałszowania oglądu rzeczywistości, gdyż moralność oraz idee etyczne, zgodnie z tym co pisał Marks, są składnikiem „fałszywej świadomości”. Z kolei neopozytywistyczna interpretacja marksizmu w swej istocie jest mechanistyczna, a więc pozbawia człowieka podmiotowości w kształtowaniu socjalizmu⁶⁹⁰. Oba stanowiska (scjentystyczne i etyczne) w swej skrajnej wersji zostały zakwestionowane przez Fritzhanda. Wyrażał on przekonanie, że pozytywistyczna interpretacja marksizmu sprowadzała naukowe pojmowanie socjalizmu do przeciwstawienia go etyce i tym samym wykluczania przez niego wartości i ideałów etycznych. Dowodził także, iż redukcja marksizmu do etyki, jest sprzeczna z tezą Marksa, o tym, że ideał socjalizmu „niepodobna oprzeć [...] na postulatach etyki”⁶⁹¹. Dlatego etycy marksistowscy byli zdania, że pełny sens socjalizmu można uchwycić tylko ukazując go na punkcie styku materializmu historycznego z ideałami humanistycznymi.

Według Stanisława Soldenhoffa na gruncie marksizmu możliwe jest postrzeganie przyszłości socjalistycznej zarówno w perspektywie praw dziejowych, jak i etycznych celów. Marksizm ma „charakter koncepcji otwartej, [...] stwarza etyce marksistowskiej możliwości samookreślenia pozycji wyjściowych i rokuje jej równocześnie perspektywy rozwoju”⁶⁹². W dziełach klasyków marksistowskich oraz w programach ruchu rewolucyjnego zawarte są liczne postulaty etyczne wyrażane poprzez formułę naukowo dowiedzionych prawidłowości rozwoju społecznego, co sprawia, że walka o poszczególne ideały przybiera postać określonego działania, a nie jest tylko „utopijnym reformatorstwem”. Wyznaczone koniecznością dziejową cele są równoznaczne z postępowaniem moralnym ludzkości, ponieważ praktyczne działania w zakresie ekonomicznym i społecznym przekształcają obiektywne czynniki, urzeczywistniające ideały etyczne. Soldenhoff w swoich rozważaniach etycznych wyraźnie podkreślał dwa aspekty etyki marksistowskiej. Pierwszym z nich jest ten aksjologiczny kontekst socjalistycznych idei, drugim, bardziej istotnym, wiedza o obiektywnych czynnikach warunkujących te idee. To właśnie marksistowska teoria oglądu istoty wartości etycznych sprawia, że namysł etyczny nie jest spekulatywnym rozważaniem o ideałach, lecz rozważaniem o społecznych, politycznych i ekonomicznych drogach ich realizacji.

Zdecydowanie inną formułę miała marksistowska myśl etyczna proponowana przez Fritzhanda. Ten inicjator rozwoju etyki normatywnej na gruncie polskiej myśli marksistowskiej, podjął próbę rozgraniczenia jej charakteru od charakteru materializmu historycznego i opartej na nim etyki opisowej, także przecież stanowiącej punkt oparcia dla formułowania reguł czy

⁶⁹⁰ M. Michalik, *Etyka Marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, s. 114-115.

⁶⁹¹ M. Fritzhand, *Spór o spuściznę filozoficzną młodego Marksa*, „Nowe Drogi” 1960, nr 1, s. 100.

⁶⁹² S. Soldenhoff, *Czy potrzebny jest nam katechizm moralny*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s.41.

norm moralnych „Materializm historyczny - pisał - jest nauką o faktach i prawach rozwoju; to samo dotyczy etyki opisowej, natomiast etyka normatywna jest nauką o wartościach i normach; jej twierdzenia mają charakter normatywny a nie opisowo-wyjaśniający”⁶⁹³. Z wypowiedzi tej wynika, że cytowany autor akceptował postulatowy charakter namysłu normatywnego i przyznawał etyce normatywnej status pełnoprawnej dziedziny w obrębie filozofii marksistowskiej. Odchodził przy tym od utożsamiania marksizmu ze scjentyzmem. W jego ujęciu marksizm przestawał już być wyłącznie teorią wyjaśniającą rzeczywistość, odkrywającą prawidłowości rozwoju społecznego, stając się również teorią zawierającą aksjologiczny aspekt, który miał znaleźć odzwierciedlenie w namyśle filozoficznym nad powinnościami i zakazami socjalistycznego ładu normatywnego o charakterze moralnym. Również etyka w ujęciu Michalika w swej istocie miała charakter aksjologiczny, wartościujący, a w ostateczności normotwórczy. Pisał on w „Nowych Drogach”, że „etyka formułuje ideały i zasady moralne w sposób ogólny”, stając się podstawą do wychowania moralnego społeczeństwa socjalistycznego⁶⁹⁴. W tym ujęciu istota etyki kojarzona była z funkcją motywacyjną, aktywizującą masy społeczne do budowy komunizmu, postrzegana więc była jako element nadający naukowemu socjalizmowi aksjologiczny wymiar, wymiar humanizmu wyrażonego nie w kategoriach ekonomiczno-materialnych, ale w kategoriach wartości etycznych, ideałów zawartych w utopii komunistycznej. W artykułach polscy zwolenników etyki normatywnej publikowanych na łamach „Nowych Drog” można odnaleźć nawiązania do twórczości Jeana Jaurès’a, austromarksistów, a także teoretyków marksizmu sięgających do kantyzmu. I choć deklarowali, że „etycy marksistowsy wcale jednak nie wstydzą się koneksji młodego Marksa z etyką Kanta”⁶⁹⁵, to nigdy otwarcie nie utożsamiali swoich stanowisk z tymi etycznymi kierunkami intelektualnymi, lecz starali się dowodzić, że ich namysł aksjologiczny w myśli marksistowskiej nieodzownie łączy się z materialistycznym pojmowaniem rzeczywistości społecznej. Niewątpliwie materializm historyczny wraz ze sformułowanymi teoriami historiozoficznymi był punktem wyjścia dla rozważań nad wartościami moralnymi i humanistycznymi podejmowanych chociażby przez Soldenhoffa, Michalika, Jezierskiego, czy Fritzhanda. Uważali oni, że marksizm naukowy nie odrzuca etyki normatywnej, a zatem podejmowanie rozważań nad wartościami nie jest powrotem do utopijnego w swym charakterze socjalizmu etycznego. To materialistyczny ogląd rzeczywistości społecznej nadawał treść

⁶⁹³ M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 84.

⁶⁹⁴ M. Michalik, *Normy moralne i wzorzec osobowy*, „Nowe Drogi” 1977, nr 4, s. 32.

⁶⁹⁵ Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 86.

ogólnospołecznym ideałom humanistycznym i moralnym, czynił je bardziej realnymi do urzeczywistnienia.

W świetle tych uwag staje się jasne, że u podstaw etycznych koncepcji marksistów legły idee tradycji humanistycznej oraz twórczość młodego Marksa. W obrębie tych inspiracji pojawiły się śmiałe teorie, według których człowiek miał być punktem wyjściowym dla określania wartości i norm moralnych. Człowiek w tych moralno-etycznych namysłach jawił się jako p ideał wynikający z filozoficznej wizji Nowego Człowieka. Krytycznie do tej koncepcji ustosunkował się np. Waclaw Mejbaum, który wręcz utożsamiał etykę normatywną z „antropologią filozoficzną” (por. spór o definicję filozofii człowieka Schaffa). Zarzucał etykom normatywnym, zwłaszcza Fritzhandowi, pojmowanie człowieka jako pewnego ideału, „człowieka idealnego”, jako fundament dla namysłu etycznego⁶⁹⁶. Mejbaum, choć już u schyłku lat osiemdziesiątych nie kwestionował samego faktu istnienia etyki normatywnej, to jednak wskazywał, że fundamentalna dla tej etyki (a więc zapewne także dla szeroko pojmowanej filozofii człowieka) teza głosząca, że najwyższym imperatywem jest człowiek, sformułowana jest na niesprecyzowanym pojęciu „człowiek”⁶⁹⁷. Natomiast Leszek Nowak, który również zabrał głos w dyskusji nad etyką normatywną, stwierdzał z kolei, że dla tego rodzaju etyki nie ma miejsca w marksizmie, ponieważ swoje tezy może ona formułować tylko w oparciu o subiektywne wartościowania „jednostki moralisty”⁶⁹⁸. Z powyższych opinii wywnioskować można, że marksistowska etyka normatywna formułowała moralne i normatywne zasady postępowania w oparciu nie tylko o określony światopogląd, ale też o wynikającą z tego światopoglądu koncepcję człowieka. Tak widział to właśnie Schaff, uważający, że tylko w obrębie filozofii człowieka możliwe jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania etyczne, które odnoszą się do kwestii egzystencjalnych jednostki ludzkiej, a w szczególności do jej miejsca w społeczeństwie. Dlatego też istotą etyki normatywnej nie jest tylko człowiek ujmowany jako przedmiot jej namysłu, lecz jako podmiot określający co jest dobre a co złe moralnie, czyli formułujący zasady i normy etyczne. Zatem źródłem tych norm czyni się subiektywne doświadczenie empiryczne lub akt racjonalny czy też refleksję jednostki.

W tym punkcie można dostrzec kolejne sprzeczności występujące w marksistowskiej etyce normatywnej. Tym razem zachodziły one między tym co rzeczywiste, tym co istnieje, a tym co postulatywne, normatywne. Między przyjmowaniem za punkt wyjścia empirycznych

⁶⁹⁶ Swoją krytykę wobec etyki normatywnej przedstawił Mejbaum w 1972 r. na łamach „Faktów i myśli”, cyt. za: M. Fritzhand, *O etyce.....*, op. cit., s. 83.

⁶⁹⁷ W. Mejbaum, *Dawne spory....*, op. cit., s. 71-72.

⁶⁹⁸ M. Fritzhand, *O etyce.....*, op. cit., s. 83-84.

założeń, a normatywnym charakterem namysłu etycznego. Zwolennicy etyki normatywnej uważali, że w jej ramach należy formułować tezy, czyli teorię moralności na podstawie materiału opracowanego przez etykę opisową, gdyż tylko na takim fundamencie może ona ustrzec się sądów ahistorycznych, apriorycznych i absolutnych. „Etyka normatywna niczym się nie będzie różnić od jałowej bezsilnej moralności, jeżeli nie sprzymierzy się z etologią [...]”⁶⁹⁹, pisał Fritzhand uważając, że formułowanie tez etycznych winno opierać się na badaniu stanu moralnego społeczeństwa. Również w wypowiedziach Michalika pojawiał się ten empiryczny kontekst. Wyróżniał on dwie płaszczyzny formułowania zdań z zakresu etyki; opisowo-wyjaśniające oraz normatywno-postulatywne. Pierwsze opracowane były na podstawie badania społecznego doświadczenia, drugie budowano na podstawie wnikania w obiektywne prawidłowości rozwoju⁷⁰⁰. Czy jednak źródła przedmiotu etyki normatywnej upatrywali w prawach formułowanych przez materializm historyczny oraz w marksistowskiej teorii poznania? Czy na tej podstawie chcieli określać wartości i ideały moralne socjalizmu, stwarzając tylko pozorność normatywnego charakteru swego namysłu?

Ten problem był przewodnią ideą etycznej myśli Michalika, który próbując rozwiązać dylemat normatywności zdań etyki marksistowskiej, wkraczał w obszar dociekań nad kategoriami dobra i zła. Istotnym czynnikiem podważającym tezę, że moralne wartości powinny wynikać z doświadczenia był akt określenia na podstawie tegoż doświadczenia co jest moralnie dobre a co złe. Uważał, że „wyprowadzenie wartości i wyobrażeń moralnych z dostępnych «bezpośredniemu doświadczeniu» realiów życia niesie różne niebezpieczeństwa”⁷⁰¹. Nie chodziło tutaj o wyjaśnienie podstaw dobra i zła, gdyż takiego wyjaśnienia dostarczył materializm historyczny. Pojęcia dobra i zła w tym przypadku odnosiły się do narzędzi wartościujących, za pomocą których człowiek lub grupa społeczna dokonują moralnego wyboru. Zdaniem Michalika, punktem odniesienia nie można uczynić wartości określonych relatywnie. Są one nie tylko doraźne, ale również niosą ze sobą tzw. wypaczenia praktyki społecznej. W gruncie rzeczy o tym mówi materialistyczna teoria moralności, w której niejednokrotnie podkreślano zależność kondycji moralnej społeczeństwa i człowieka od obiektywnej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. W związku z tym zdecydowanie

⁶⁹⁹ M. Fritzhand, *O etyce, jej zadaniach i toczonych w niej sporach*, Warszawa 1961, cyt. za: M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 84.

⁷⁰⁰ M. Michalik, *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, s. 116-117.

⁷⁰¹ M. Michalik, *Klasowe...*, s. 31. Jak choćby o określenie czy ustrój ekonomiczny jest jedynym czynnikiem konstytuującym normy i wartości, czy też o jakie doświadczenie chodzi (ogólnospołeczne, klasowe, jednostkowe). Które z wymienionych doświadczeń mają wpływ na przemiany moralne. Jednak u Kanta ta empiryczna podstawa formułowania zasad życia moralnego społeczeństwa odnosiła się do rozróżnienia praktycznych reguł od prawa moralnego (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009, s. 3-4).

odrzucał formułowanie zasad i norm moralnych socjalizmu tylko na podstawie obiektywnych warunków ekonomicznych właściwych określonej etapowi rozwoju. W takim przypadku można mówić tylko o relatywistycznym dostosowaniu treści wartości do rzeczywistych warunków życia społecznego. Taka moralność, jak uzasadniał cytowany przez Michalika radziecki ekonomista, wyraża deformacje etyczne właściwe danemu etapowi rozwoju, czyli poziomowi stosunków ekonomicznych⁷⁰². Również Fritzhand, powołując się na leninowską teorię wnoszenia świadomości do ruchu robotniczego z zewnątrz, wykazywał, że moralność jako forma świadomości nie może wynikać z samego doświadczenia ruchu rewolucyjnego, że robotnicy nie mogą, ani świadomości socjalistycznej, ani zasad etycznych określać w sposób żywiołowy, czyli na podstawie samej praktyki ruchu rewolucyjnego⁷⁰³. Wynika z tego, że moralność, która opiera się na doświadczeniu, na empirycznych przesłankach posiada wiele braków. Jest nie tylko przejawem „fałszywej świadomości”, ale również – wbrew temu co głosił Lenin - nie może być podstawą do rozstrzygania o tym, co dobre, a co złe. Etycy normatywni byli przeświadczeni, że przy formułowaniu ocen moralnych oraz dokonywaniu wyborów moralnych musi istnieć punkt odniesienia w postaci ideału. Etyka, miała formułować ideały moralne i w oparciu o nie wartościować i oceniać co dobre, a co złe, wskazywać, jak postępować oraz do czego należy dążyć. Etyka jest namysłem aksjologicznym, nauką o wartościach, refleksją o sensie życia, powinnościach i słuszności moralnej⁷⁰⁴. A istotą tego filozoficznego namysłu powinno być odniesienie do najwyższej wartości, do absolutu⁷⁰⁵.

Przy takim założeniu pierwszym zadaniem było nadanie tym ideałom marksistowsko-leninowskiego charakteru, zwłaszcza, że przedstawiciele etyki normatywnej walczyli z etyką idealizmu. Zatem próbując uzasadnić te propozycje starali się w swoich dywagacjach iść drogą myślenia zgodnego z materializmem historycznym. Nie zawsze jednak byli w tym działaniu konsekwentni. Punktem wyjścia dla kreślonej w ramach etyki marksistowskiej istoty ideału

⁷⁰² M. Michalik, *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, s. 112-121

⁷⁰³ M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 84.

⁷⁰⁴ M. Michalik, *Etyka marksistowska...*, op. cit., s. 114-115.

⁷⁰⁵ Niegodzący się na takie wątki „idealizmu” oponenci normatywnego nurtu w marksistowskiej etyce (m.in. Mejbaum) dowodzili, że teza o wnoszeniu świadomości z zewnątrz nie uzasadnia u Lenina propagowania określonego systemu etycznego. Mejbaum pisał przecież w „Nowych Drogach”, że *Lenin miał rację twierdząc, że proletariat samorzutnie dochodzi jedynie do świadomości tradeunionistycznej oraz, że warunkiem koniecznym powodzenia komunistycznej akcji propagandowej i organizacyjnej jest istnienie – w potocznej świadomości proletariatu – pewnej potencjalnej gotowości do akceptacji marksistowskiej teorii procesu dziejowego.* (W. Mejbaum, *Dawne spory...*, op. cit., s. 68). Powszechnie uważano, że w centrum uwagi Lenina była walka polityczna i ideologiczna, a kształtowanie świadomości komunistycznej miało służyć klasie do wyartykułowania wspólnego stanowiska światowego proletariatu. Z drugiej jednak strony i sam Lenin nie przeczył, że mimo rewolucyjnego przewrotu w strukturze społeczno-ekonomicznej w świadomości społeczeństwa nadal funkcjonują wartości obce i wrogie socjalistycznemu sposobowi życia. Potwierdzeniem tego jest ideologiczna indoktrynacja prowadzona na szeroką skalę w latach rządów Lenina i Stalina. Podczas tych akcji dowodzone, że i moralność należy kształtować w procesie wychowawczym.

było odwołanie się do praw dziejowych, które w sposób naukowy określiły kierunek rozwoju społecznego. Wskazały do jakiego celu zmierza ludzka cywilizacja. Tego dowodzili między innymi Fritzhand, Michalik oraz Jankowski. Pierwszy z nich w uzasadnieniu tej tezy sięgał się do klasyków, zwłaszcza do Marksa, wskazując, że nie ustalali oni idei socjalizmu, a więc i systemu norm moralnych na podstawie analizy rzeczywistej moralności reprezentowanej przez proletariat, ale przez wyciąganie wniosków z analizy prawa dziejowego, z opisu formacji kapitalistycznej oraz z formułowanej na podstawie tych analiz misji proletariatu w walce o wyzwolenie ludzkości⁷⁰⁶. Zatem to co pojmowane jest w naszej obiegowej świadomości jako moralność komunistyczna, w obliczu tych tez nie jest moralnością rzeczywistego proletariatu, lecz postulowaną moralnością przyszłego społeczeństwa komunistycznego. W tym sensie za przedmiot etyki należy uznać normy moralne pojmowane jako ideały, które w obliczu tych postulatów nie mogą opierać się na doświadczeniu klasy robotniczej, ale na wnioskach wyciągniętych z historiozofii marksowskiego materializmu. Rozwijał tę myśl Michalik, który wprost wskazywał na potrzebę uwzględnienia roli samego ideału w doświadczeniu moralnym człowieka i społeczeństwa i dowodził w związku z tym, że również marksiści mogą pojmować ideał jako coś *wnoszonego w nasze doświadczenie*⁷⁰⁷, skoro ideał ten formułowany jest w oparciu o obiektywne prawidłowości rozwoju socjalizmu, czyli wyraża te zasady, które są zgodne z prawem konieczności dziejowej. Był przekonany, iż:

„[...] przy racjonalnym, materialistycznym pojmowaniu ideał jest formą wyrazu rzeczywistości, jej tendencji rozwojowej. Jest on rezultatem doświadczenia społecznego, jego swoistym syntetyzującym odzwierciedleniem, wiążącym teraźniejszość zarówno z przeszłością, jak i z przyszłością, akcentującym określone aspekty tego doświadczenia”⁷⁰⁸.

W istocie jednak Michalik operował kategoriami empirycznymi, uzupełniając historiozoficzne źródła ideałów. W przeciwieństwie do Fritzhanda dla określenia realności tych ideałów dostrzegał konieczność uwzględnienia aktualnych ludzkich potrzeb oraz świadomości moralnej społeczeństwa. Kluczem, za pomocą którego można wniknąć w sens racjonalnie wywiedzionych ideałów socjalistycznych, jest proces obiektywizacji doświadczenia. Z jednej strony chodzi o doświadczenie historyczne, w którym ideały wyrastały z potrzeb ludzkich, ale również zgodnie z materialistyczną interpretacją, odzwierciedlały warunki społeczne. Z drugiej strony jest to też doświadczenie związane z aktami spontanicznych ocen moralnych, czyli mowa tutaj o doświadczeniu moralnym kształtującego się społeczeństwa socjalistycznego.

⁷⁰⁶ M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 84.

⁷⁰⁷ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 32.

⁷⁰⁸ Ibidem.

Decydującą rolę w tym naukowym procesie określania ideałów odgrywać miała zdaniem Michalika etyka. Ona była predysponowana do dokonywania obiektywizacji na podstawie analizy rzeczywistości społecznej w połączeniu z takimi przesłankami jak filozoficzna koncepcja świata i człowieka.⁷⁰⁹ W takim zaś naświetleniu istoty ideału, przyznawano etyce normatywnej rolę arbitra nie tylko w wartościowaniu tego, co dobre i złe, określaniu, jakie są powinności i obowiązki moralne, ale również w stanowieniu o tej absolutnej wartości, koniecznej podczas podejmowania decyzji moralnej. Jednak choć etyka, będąc w istocie refleksją filozoficzną, nie formułowała tych ideałów w sposób dowolny, gdyż jej namysł opierał się na analizie rzeczywistości społecznej. Odwołując się do „leninowskiego kryterium moralności”, zasady, że „moralne jest to, co służy realizacji celu”, Henryk Jankowski pisał z kolei, że „moralne obowiązki wyprowadza się tu” z tego kryterium, „z celu założonego i aprobowanego w sensie moralnym i politycznym”⁷¹⁰. Zatem nie sama konieczność historyczna, ani interes klasowy, ani doświadczenie życia społecznego decyduje o tym, co jest dobre moralnie, ale moralnie uzasadniony cel. Etycy normatywni nieustannie powtarzali, że ich zadaniem jest formułowanie norm i zasad moralnych w postaci pożądanego ideału. Akceptacja „marksistowskiej teorii procesu dziejowego” i normy moralne wynikające z założonego celu to świadectwo istnienia i akceptacji w polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej teoretycznie opracowanego systemu ładu normatywnego i aksjologicznego; ładu, co najistotniejsze, nie rekonstruowanego z aktualnego stanu moralnego członków społeczeństwa budującego komunizm, ale wynikającego z pewnej wizji tego społeczeństwa, z ideałów moralnych z nim związanych.

W istocie w rozumieniu etyków marksistowskich nie naukowo udowodnione prawidłowości rozwoju społecznego a „humanistyczne koncepcje etyczne”, będące wizją ogólnego wyzwolenia człowieka, stworzoną w odpowiedzi na krzywdy rzeczywistej jednostki ludzkiej, są owymi ideałami, najwyższymi wartościami moralnymi⁷¹¹. W konsekwencji, etyka przy akceptacji moralnego aspektu rewolucji socjalistycznej, powinna nie tylko badać uwarunkowania moralności i wynikające z tych uwarunkowań jej zmiany (zdania opisowo-wyjaśniające), ale również winna, według wielu przedstawicieli tej dziedziny nauki, „określać powinności moralne”⁷¹², formułować systemy wartości oraz normy moralne (zdania normatywno-wartościujące). Jedynym źródłem nadającym tym normom charakter kategorii

⁷⁰⁹ M. Michalik, *Etyka...*, op. cit., s. 114-119.

⁷¹⁰ H. Jankowski, *Niektóre kwestie etyki marksistowskiej*, „Nowe Drogi” 1973, nr 11, s. 136.

⁷¹¹ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 39.

⁷¹² M. Michalik, *Etyka marksistowska...*, op. cit., s. 116.

uniwersalnych i „absolutnych” są wartości, o które walczyła ludzkość na barykadach rewolucji, wartości wyrastające ze sprzeciwu na ludzkie cierpienie i niedolę. Zdaniem autorów publikujących w interesującym nas partyjnym periodyku należą do nich, między innymi, wolność, braterstwo, równość, sprawiedliwość, pokój. Michalik uważał, że są to wartości zarówno uniwersalne, jak i „związane z programem socjalizmu”⁷¹³, który realizowany jest by znieść odkryte przez Marksa zagrożenie moralne – odczłowieczenie ludzkiego życia. Moralna wizja emancypacji człowieka zawarta była w tych wartościach i przełożona na praktykę społeczną, również w sensie etycznym. Bo jak niejednokrotnie akcentowano na łamach „Nowych Dróg” kształtowanie społeczeństwa socjalistycznego ma miejsce również w sferze świadomości, w której nieustannie trwa walka ideologiczna, także między wrogimi wobec siebie systemami etycznymi⁷¹⁴. Wobec tego należy kształtować postawy odpowiadające moralności socjalistycznej, przepojone tymi uniwersalnymi ideałami oraz wizją społeczeństwa przyszłości. Wizją, której według Marksa nie należy konkretyzować, ale bez której, zdaniem marksistowskich etyków normatywnych, niepodobna zrealizować ładu społeczeństwa socjalistycznego. Obok przeobrażeń ekonomicznych i cywilizacyjnych taki ład kształtują również postawy moralne socjalizmu jak: patriotyzm, internacjonalizm, ideologiczne zaangażowanie, rzetelna praca oraz elementarna uczciwość⁷¹⁵. Według interpretacji Fritzhanda, te zadania z zakresu moralnej praktyki społecznej służą „korygowaniu i przekształcaniu moralności obiegowej w zgodzie z potrzebami rozwoju społecznego i osiągnięciami nauki”⁷¹⁶. To „korygowanie” i „przekształcanie” nie ma się opierać na tylko „ustanawianych” systemach moralnych, „lecz na podstawie skrzętnej analizy twórczości klasyków marksizmu”⁷¹⁷.

Często w „Nowe Drogach” uzasadniano za Marksem, Engelsem i Leninem społeczno-historyczną względność moralności. Humanistyczne ideały socjalistyczne, a więc i wynikające z nich powinności molarne, winny być dostosowywane do warunków rozwoju społecznego. „Świadomi takiego uwarunkowania zasad moralnych nie traktujemy ich inaczej niż jako podlegającego wahaniom interpretacyjnym śladu ludzkich dążeń do społeczeństwa egalitarnego [...]”⁷¹⁸. Zasady moralności socjalistycznej, które są „oparte na etyce racjonalnej [...], są umowne i zmienne”⁷¹⁹. Ta umowność i zmienność odnoszona była w marksistowskiej

⁷¹³ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 39.

⁷¹⁴ H. Jankowski, *Teoria etyczna i problemy moralnego wychowania w Polsce Ludowej*, „Nowe Drogi” 1969, nr 1, s. 28.

⁷¹⁵ Ibidem, s. 29.

⁷¹⁶ M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 84.

⁷¹⁷ Ibidem.

⁷¹⁸ W. Loranc, *Społeczno-gospodarczy rozwój kraju a organizacja i treść wychowania*, „Nowe Drogi” 1971, nr 12, s. 55.

⁷¹⁹ T. Kielanowski, *Rozważania na temat moralności służby zdrowia*, „Nowe Drogi” 1956, nr 7-8, s. 49.

myśli etycznej najczęściej do sposobu pojmowania, do interpretacji ogólnoludzkich norm moralnych, co szczególnie było charakterystyczne dla teoretyków reprezentujących ortodoksyjne stanowisko marksizmu-leninizmu. W ich koncepcjach klasowego charakteru norm moralnych ta umowność interpretacji była bardzo wyraźna i jednoznaczna, skoro otwarcie głoszono, że nawet „ogólnoludzka norma <nie kradnij>... ma klasową treść. Wszak co jest kradzieżą dla feudałów czy burżuazji, nie jest nią dla chłopów czy robotników”⁷²⁰. Fritzhand przytaczający te słowa Ładosza i polemizujący z nimi, choć opowiadał się za istnieniem „jednobrzmiących i jednoznacznych” norm elementarnych, w swych uzasadnieniach nie był do końca konsekwentny. Nakazy moralnego postępowania w pojęciu tego autora nie miały charakteru bezwzględnie obowiązującego. Z jednej strony moralność czynu określał związkiem z nakazami praw dziejowych. Norma „nie kradnij” na przykład kapitalistycznych środków produkcji, z punktu klasowego interesu nie była postrzegana w kategoriach zła moralnego. Natomiast w kontekście tzw. „pospolitego złodziejstwa”, pojmowana była jako elementarna norma moralna, czyli oceniana w kategoriach dobra i zła.⁷²¹ Polscy etycy normatywni nie podważając fundamentalnej dla marksizmu-leninizmu przesłanki o klasowym charakterze moralności, jednocześnie głosili tezę o jej uniwersalności. W konsekwencji tak jak Fritzhand sprzeciwiali się „wulgaryzacji interpretacji zasady relatywizmu klasowego”⁷²². Ta dystynkcja miała być znakiem zasadniczego rozstawiania się przez zwolenników etyki normatywnej z prowadzącą ku relatywizmowi etyką czysto opisową.

Zwolennicy etyki normatywnej nie kwestionowali powszechności elementarnych norm moralnych, a wręcz upatrywali w nich wspólny punkt dla porozumienia się różnych grup społecznych. Mówiąc o sprawiedliwości i równości społecznej, demokracji, wolności i godności ludzkiej, prawdzie, pokoju, pracy oraz osobowości ludzkiej podnosili oni ich uniwersalny walor, zaznaczając jednak – jak Michalik – że są one „strukturalnie związane z programem socjalizmu, zawierają treści wyrażające charakter nowych stosunków społecznych. Stanowią więc również podstawę różnic ideologicznych”⁷²³. Wynikało z tego, że te uniwersalne wartości nie były jednak pozbawione relatywizmu interpretacyjnego. Ich normotwórczy charakter pozostawał w związku, marksistowską koncepcją człowieka. Normatywny przekład tej wizji na moralne kategorie ukazywały propagowane w socjalizmie wzorce osobowe. Podkreślanie różnic ideologicznych w pojmowaniu wartości humanistycznych miało również

⁷²⁰ M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 80.

⁷²¹ Ibidem, s. 81.

⁷²² H. Jankowski, *Niektóre kwestie etyki marksistowskiej*, „Nowe Drogi” 1973, nr 11, s. 140.

⁷²³ M. Michalik, *Klasowe i...*, op. cit., s. 38.

rolę w moralnym usankcjonowaniu praktyki wypaczania ich sensu. Uważano, że zanim powszechnie akceptowane wartości uzyskają swój walor powszechny i uniwersalny (co przewidywano, nastąpi dopiero w komunizmie), muszą być dostosowane do realiów aktualnego życia społecznego.

Na zmienność w pojmowaniu wartości moralnych miał wpływ nie tylko klasowy i ideologiczny relatywizm wobec norm moralnych, lecz także uwarunkowania historyczne, wynikające z rozwoju ekonomicznego, społecznego i politycznego. Fritzhand przedstawiał tę zasadę na przykładzie fundamentalnych dla socjalistycznego ustroju idei sprawiedliwości i równości, które na stałe wpisane były w wizję idealnego społeczeństwa, do której realizacji ustrój ten zmierzał. Propagator etyki normatywnej dowodził, że zasada zmienności nie oznacza całkowitego odrzucenia aksjologicznego kontekstu teorii marksistowskiej ani jej „absolutnego” znaczenia. Kategorie takie jak: zmienność i aksjologia czy normatywna etyka oraz ogólność czy konkret nie wykluczają się wzajemnie, gdyż zdaniem Frizthanda wartości istnieją w dwóch aspektach: idealnym i faktycznym: „równość jako stan rzeczy i jako ideał”⁷²⁴, mocna i słaba wersja sprawiedliwości”⁷²⁵. Słaba wersja sprawiedliwości to dostosowanie pojmowania tej zasady do warunków istniejących na danym etapie budownictwa socjalistycznego.

„W mocnej wersji to, co nie jest sprawiedliwe, jest niesprawiedliwe, a w słabej nie wszystko, co jest niesprawiedliwe jest niesprawiedliwe. Otóż nie stoi nic na przeszkodzie, aby posługiwać się wersją słabszą i głosić np., że w socjalizmie przez długi czas utrzymują się jeszcze nierówności, lecz choć nie są one sprawiedliwe, nie są one wszakże tym samym niesprawiedliwe”⁷²⁶.

Podobną argumentację odnajdujemy w tekstach Michalika, który również ujmował ideały etyczne w dwóch aspektach: jako ideały uniwersalne i perspektywiczne, obrazujące ogólną istotę ustroju oraz mające realne znaczenie, dostosowane do określonego etapu rozwoju społecznego. Uniwersalny wymiar miał wyznaczać cele i kierunki przemian społecznych, by w przekonaniu tego autora „nie ulec doraźności i pragmatyzmowi w określaniu zadań społecznych”. W tym kontekście relatywizm w pojmowaniu wartości moralnych wyrażony został w kategorii ewolucji, oznaczającej rozwój kondycji moralnej społeczeństwa, następującej wraz z rozwojem warunków ekonomiczno-ustrojowych i zmierzającej ku uniwersalnemu ideałowi ⁷²⁷. Natomiast akceptacja podejścia konkretnego do ideałów oznaczała, zdaniem Michalika, pojmowanie wartości z perspektywy określonego miejsca i

⁷²⁴ M. Fritzhand, *Marksizm a...*, op. cit., s. 77.

⁷²⁵ Ibidem, s. 76.

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 37

czasu. Jednak ta opinia nie była równoznaczna ze zgodą na ustabilizowanie się takiego stanu rzeczy. Etycy normatywni skłaniali się do przyznawania prymatu etycznym ideałom socjalizmu, gdyż widzieli w nich realną siłę krytycznego podejścia do rzeczywistości oraz siłą motywacyjną rewolucji socjalistycznej, wskazującą kierunek zmian zgodnych z celem⁷²⁸. Ujęcia Fritzhanda i Michalika, uwzględniające zmienność wartości moralnych wynikającą z rozwoju gospodarczego, ustrojowego i społecznego, należy uzupełnić tezą Soldenhoffa o „postępie moralnym” socjalizmu. Dla tego autora postęp wynikał tylko ze scjentyistycznego oglądu rzeczywistości społecznej, odkrywającego źródła zła i tym samym uzasadniającego potrzebę podjęcia praktycznych działań na rzecz ich wyeliminowania. O ile w twórczości Fritzhanda i Michalika sens „postępu moralnego” kojarzony był z ideałami komunizmu wyznaczającymi kierunek rozwoju moralnego jednostki, społeczeństwa oraz państwa, o tyle u Soldenhoffa wymiar ten miał marginalne znaczenie, skoro postęp dokonywać się miał z konieczności i wymagał jedynie poznania⁷²⁹.

Uznanie systemu ideałów etycznych wpisywanych w etykę normatywną lub tylko w etykę opisową nie łączyło się z uznaniem kodeksów moralnych. Oczywiście powstawało wiele takich kodeksów, szczególnie tzw. etyk zawodowych. Podejmowano też liczne próby hierarchicznego usystematyzowania wartości typowych dla socjalizmu, jak choćby ta zawarta w propozycji Fritzhanda, by w marksowskim systemie wyższe miejsce przyznawać sprawiedliwości niż równości⁷³⁰.

Etycy marksistowsy wielokrotnie zgłaszali jednak wobec prób formułowania kodeksów sprzeciw, widząc w nich tylko formalizm i instytucjonalizm, typowy, ich zdaniem dla kodeksu moralnego etyki chrześcijańskiej⁷³¹. Według Michalika zasady moralności socjalistycznej nie mogą być sprowadzane do „dekalogu”, choć jednostka powinna się z nim zaznajomić. Alternatywą dla norm wynikających z Dekalogu miała być moralność socjalistyczna tworząca „spójny system stanowiących wartości i zasad”⁷³² i one właśnie miały się układać w odpowiedni dla marksistów „kodeks”. Polemizujący z Michalikiem autorzy, tacy jak Jankowski uznawali tego rodzaju kodeks za „asekurantwo moralne”, w myśl którego

⁷²⁸ M. Fritzhand, *Marksizm...*, op. cit., s. 76.

⁷²⁹ Michalik dowodził, że program kształtowania rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego równoznaczny jest z osiągnięciem przez jednostkę ludzką *wyższego poziomu moralnego*, który choć uwarunkowany jest ukonstytuowaniem się socjalistycznych stosunków społecznych i socjalistycznego sposobu życia, to elementy stanowią w istocie *proces ucieleśnienia ideału i wzorców socjalistycznych w życiu jednostki* (⁷²⁹ M. Michalik, *Normy moralne i wzorzec osobowy*, „Nowe Drogi” 1977, nr 4, s. 27-28).

⁷³⁰ M. Fritzhand, *Marksizm...*, op. cit., s. 76.

⁷³¹ Takie zarzuty formułowali m. in. Michalik czy Soldenhoff. M. Michalik, *Sporu o etykę ciąg dalszy*, „Nowe Drogi” 1968, nr 3, s. 134; S. Soldenhoff, *Czy potrzebny nam jest katechizm moralny?*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s. 40-42.

⁷³² M. Michalik, *Normy...*, op. cit., s. 33.

jednostkę zwalnia się z obowiązku poszukiwania norm pasujących do danej sytuacji⁷³³. Jankowski był nawet przekonany, że na gruncie moralności socjalistycznej w występujących nader często sytuacjach konfliktowych zasady moralne mają charakter zmienny, a człowiek staje wobec konieczności wyboru pomiędzy wykluczającymi się wzajemnie normami. Człowiekowi potrzebna jest zatem bardziej racjonalność i refleksyjny namysł nad postawami moralnymi człowieka, niż kodeksy moralne. I za taką „koncepcją refleksyjnego ujęcia moralnych obowiązków”⁷³⁴ opowiedzieli się ostatecznie uczestnicy partyjnej narady nauk społecznych i humanistycznych z 1973 roku.

Zdaniem marksistów publikujących w „Nowych Drogach” refleksyjny namysł moralny lub idea etyki racjonalnej oparte być miały na wiedzy i świadomej akceptacji celów socjalizmu. Te kategorie nie odnosiły się do instynktu, nie opierały się na intuicyjnym poczuciu przyzwoitości. Zgodnie z marksistowsko-leninowską wykładnią „uzasadniania obowiązywania określonych nakazów czy zakazów”⁷³⁵; nie mogły o normatywnych postulatach stanowić subiektywne oceny, winny nią natomiast być obiektywne kategorie. Każda kategoria miała być poznawalna empirycznie, ujmowana w ramach etyki marksistowskiej i marksistowskiej teorii wartości, które miały ukazywać konieczność przestrzegania zasad ładu normatywnego społeczeństwa socjalistycznego. Przyjmowano, że podjęcie decyzji, jaka reguła ma zastosowanie do określonej sytuacji, jak postąpić w przypadku konfliktu dwóch wykluczających się norm, „zakłada nie tylko wiedzę empiryczną, lecz wymaga również właściwego interpretowania sensu możliwych reguł sprawiedliwości”⁷³⁶. W założeniu marksistowskich etyków moralna postawa miała być więc oparta na wiedzy etycznej; wiedza teoretyczna z zakresu systemu wartości moralnych powinna była natomiast służyć „umacnianiu moralności socjalistycznej oraz upowszechnianiu postaw moralnych, niezbędnych w społeczeństwie socjalistycznym”⁷³⁷. Rozumne podejście człowieka marksizmu-leninizmu do moralności i wynikających z niej własnych postaw nie oznaczało jednostkowego, indywidualnego namysłu etycznego, lecz było uwarunkowane edukacją opartą o marksistowskie pojmowanie wszystkich kategorii ze sfery życia codziennego i nauki.

Racjonalistyczny charakter moralności socjalistycznej rozumiany jednak bywał na dwa sposoby: z jednej strony kojarzono go ze świadomymi, wynikającymi z wiedzy teoretycznej, postawami moralnymi należycie przygotowanych, świadomych treści norm członków

⁷³³ H. Jankowski, *Niektóre kwestie...*, op. cit., s. 138.

⁷³⁴ Ibidem.

⁷³⁵ H. Jankowski, *Niektóre kwestie...*, op. cit., s. 136.

⁷³⁶ H. Jankowski, *Wokół hasła sprawiedliwości społecznej*, „Nowe Drogi” 1975, nr 10, s. 82.

⁷³⁷ M. Michalik, *Normy...*, op. cit., s. 32.

społeczeństwa socjalistycznego; z drugiej jednak strony kojarzono go z naukowym, nie tylko odkryciem, ale określeniem norm etycznych. Moralność socjalistyczna „wyraża się w naukowej znajomości świata i potrzeb ludzi”⁷³⁸; zasady moralne należało formułować na podstawie wiedzy teoretycznej. Zasady moralne miały być więc nie tylko odkrywane i formułowane za pomocą namysłu naukowego, za pomocą rozumu, ale także w racjonalny naukowy sposób dostosowywane do określonych sytuacji. Zdaniem Michalika tylko w takim sensie można było traktować moralność socjalistyczną jako spójny system, łączący obiektywne potrzeby społeczne z wartościami. System ten składał się z zespołu norm o charakterze moralnym, ideologicznym, politycznym oraz prakseologicznym i był podstawą do tworzenia moralnego wzoru „nowego człowieka”⁷³⁹. Dowodziło to, że kształtowanie społeczeństwa i człowieka przyszłości, a w konsekwencji i ustroju sprawiedliwości społecznej niemożliwe było do zrealizowania bez zasad moralnych i wartości etycznych. Stąd też wielu myślicieli pochyliło się nad ideologią marksistowsko-leninowską i starało się wywieść z niej to, co normatywne i aksjologiczne, by cele komunistycznej perspektywy ujmować również w etycznym aspekcie.

⁷³⁸ Ibidem., s. 30.

⁷³⁹ Ibidem., s. 33.

5.2. Jednostka etycznie poprawna

Człowiek jest z natury dobry. Jest to fundamentalne założenie wszystkich utopijnych projektów dążących do zrealizowania idei szczęścia powszechnego, świata bez zła. Wobec powyżej tezy bezzasadne wydawać by się mogło podejmowanie rozważań nad problemami etycznymi związanymi z ideą Nowego Człowieka, mieszkańca zrealizowanego już komunistycznego ustroju. Ustroju, w którym nie tylko problem dobra, ale również zła został ostatecznie rozwiązany. Właśnie z takim przekonaniem rozpoczynali społeczną rewolucję komuniści, kwestionujący sens etycznego działania, skoro nie w postawach moralnych, a w sferze postępu materialnego mogła się rozwijać idea dobra i szczęścia powszechnego. W przypadku powieści utopijnych opisujących wizję idealnego już społeczeństwa komunistycznego taka teza mogła być bardziej zasadna, bo świat przedstawiony był odbiciem etycznych ideałów. Jednak, jak widać, w dyskusjach podejmowanych przez teoretyków związanych z periodykiem „Nowe Drogi” wartości etyczne, a szczególnie zasady moralne, nie mogły się samoistnie tworzyć w oparciu o prawa rozwoju społecznego, gdyż kształtowanie człowieka na miarę komunizmu wiązało się z walką tego, co nowe, ze starymi wartościami kulturowymi. Etyczna doktryna marksizmu-leninizmu nie mogła nie rzutować na kreację świata przedstawionego literatury pięknej, podejmującej wyzwanie by nakreślić możliwą wizję świetlanej przyszłości. Świat przedstawiony bez wątpienia posiadał etyczny walor wartościujący, co przeczyło powszechnemu przekonaniu marksistów-leninistów, że realizacja idei komunizmu nie wymaga jakiegokolwiek wartościowania, gdyż urzeczywistnienia komunizmu nie wyznaczają wartości etyczne, a naukowy socjalizm. Słuszność tej zasady okazała się mocno dyskusyjna, bo trudno mówić o utopijnej „świetlanej przyszłości” bez namysłu nad ideą dobra powszechnego i bez wizji cnót moralnych członka społeczeństwa komunistycznego. Utopie literackie skupiały się na kreowaniu bohaterów zgodnie z moralnym obrazem człowieka przyszłości, któremu mimo wszystko poświęcono wiele uwagi w doktrynalnym dyskursie. Bohaterowie powieści fantastyczno-naukowych nadzwyczaj często reprezentowali walory moralne, jakie literatura propagandowa, w tym publicystyka chciały widzieć u idealnego komunisty. W tego typu literaturze fabuła najczęściej konstruowana była wokół bohaterów pozytywnych, będących wzorami godnymi naśladowania, z którymi edukowany i wychowywany czytelnik miał się utożsamiać. Pozytywność owych postaci nie tylko wynikała z ideału powszechnie propagowanego za pośrednictwem słowa i obrazu przez ideologię marksistowsko-leninowską, ale przede wszystkim brała się z ich reprezentatywności w stosunku do komunistycznego etosu etycznego i moralnego. Jak wielką rolę w

charakterystyce bohaterów i świata przedstawionego odgrywały etyczne koncepcje marksizmu-leninizmu świadczą choćby dwa wczesne utwory fantastyczno-naukowe Stanisława Lema *Astronauta* (1950-1951) oraz *Obłok Magellana* (1955), które nie tylko obrazowały bohaterów zgodnie z etyczną koncepcją Nowego Człowieka, ale rozbudowywały tę wizję o rozważania filozoficzne nawiązujące do założeń marksistowsko-leninowskiej etyki. Wpleciona w fabułę i w płaszczyznę refleksyjną powieści warstwa dyskursu ideologicznego odsyła czytelnika wprost do kanonu obowiązującej doktryny.

„Świetlana przyszłość” oraz „Istoty świetlane”⁷⁴⁰, by posłużyć się terminami zaczerpniętymi z literatury pięknej, które wypełniały strony powieści socrealistycznych, pojawiły się także w dwóch przywołanych powieściach Lema. Uznawane one były powszechnie za utwory zaangażowane ideologicznie⁷⁴¹, co było konieczne w epoce socrealizmu. Powieści te mają niewątpliwie charakter literatury utopijnej, która jak dowodził to Bronisław Beczko, z jednej strony krytykowanej przez system za brak realizmu, a z drugiej jednak docenianej za jej walory propagandowe, agitacyjne i wychowawcze. Literatura utopijna miała kusić fantastycznym obrazem przyszłego idealnego społeczeństwa. Ten idealizm nie przejawiał się tylko w pokazywaniu powszechnego dobrobytu, ale też w odwołaniach do wizji wszechogarniającego dobra w świecie, z którego wyeliminowano całkowicie zło. Oczywiście konwencja literacka opiera się zawsze na pewnych schematach. Dotyczy to zwłaszcza literatura fantastycznonaukowej mająca wiele wspólnego z baśnią⁷⁴². Stąd pewne motywy zła będą stanowiły element fabuły, co nie było sprzeczne z zasadami doktryny marksistowsko-leninowskiej i nie wpływało na idylliczny świat przedstawiony. Wojciech Kajtoch zwrócił uwagę, że problematyka zła odgrywała ważną rolę w ocenie prawomyślności przesłania powieści fantastycznonaukowych. W pracy poświęconej twórczości barci Strugackich pisał: „Jako dowód zwątpienia rozpatrywano każdy obecny w danym dziele motyw zła, jeśli nie było obok powiedziane, że to zło swoiste enklawom przyszłości burżuazyjnej”⁷⁴³. Był to najczęstszy motyw, po który sięgali twórcy, celem zobrazowania istoty dobra i zła moralnego, dopełniając tym samym etycznym wartościowaniem racje rewolucyjne, polityczne i społeczne.

W *Obłoku Magellana* zło zostało wymazane nie tylko ze świadomości, ale też z języka ludzi. Jawiło się jako kategoria archaiczna, która była wręcz skazana na niebyt w ontologicznym sensie. Pojęcia związane ze złem stały się słowami archaicznymi, tak jak to było

⁷⁴⁰ S. Lem, *Kobyszczyca*, [w:] Idem, *Cyberiada*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1978, s..

⁷⁴¹ Zob. Sz. Herbenda, *Mitologia...*, op. cit., s. 87-88. M. Brzóstowicz-Klajn, *Tomasz...*, op. cit., s. 119-121.

⁷⁴² A. Niewiadomski, *Literatura fantastycznonaukowa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, s. 18-19.

⁷⁴³ W. Kajtoch, *Bracia...*, op. cit., s. 119.

z określeniami zapomnianymi przez społeczeństwo wraz z znikaniem ich desygnatów. Bohater *Obłoku Magellana*, który podczas jednej z rozmów z Ter Haarem zapytał „Co to jest zbrodnia?” i otrzymał od niego wymijającą, pozbawioną jakichkolwiek faktów odpowiedź. Zaintrygowany tym i próbujący zrozumieć i zgłębić problem zbrodni poniósł epistemologiczną porażkę, ponieważ nie potrafił wyjaśnić komputerom, o co mu chodzi⁷⁴⁴. Ten brak wspólnego języka między bohaterem i komputerami możemy złożyć na karb nieznamomości ze strony tych ostatnich terminologii odnoszącej się do sfery zła. Wątek ten odsyła czytelnika do semantyki logicznej, gdyż ukazany przez Lema związek pomiędzy nieistniejącym złem a wyrazami go opisującymi jest relacją między wyrażeniami a rzeczywistością. Zatem nie mamy tutaj do czynienia tylko z przemianą kontekstów stosowania różnych określeń, o czym pisał Reinhart Koselleck w *Dziejach pojęć*⁷⁴⁵. Możemy zaobserwować to na przykładzie definicji demokracji czy wolności i tego jak te terminy formułowali komuniści. W przypadku natomiast wyobrażonych światów komunistycznej przyszłości wszelkie określenia związane ze złem zniknęły nawet ze sfery lingwistycznej. Ten motyw totalnego wymazania ze świadomości społecznej wszelkich przejawów zła pojawiać się będzie u wielu przywoływanych w niniejszej pracy pisarzy, co wynika wprost z utopijności propagandowej i doktrynalnej wizji komunistycznego społeczeństwa.

Kolejny motyw podkreślający moralną doskonałość nowego wspaniałego świata komunistycznego odnosił się będzie do pewnych artefaktów, podkreślających, że problem zła to przeżytek minionych czasów, które przyczyniły się do samoistnej zagłady. Zarówno w *Astronautach*, jak i w *Obłoku Magellana* bohaterowie zderzają się nie tyle z istniejącym złem, ile z jego relikdami, będącymi świadectwem komunistycznej tezy, iż zło społeczno-ekonomiczne prowadzi do całkowitej zagłady. W *Astronautach* czytelnik wraz z bohaterami kosmicznej wyprawy na Wenerę dowiadyuje się, że ustroje „ożywione wielkimi planami – niszczenia i panowania”⁷⁴⁶ ostatecznie zwracają się przeciw sobie samym, przeciw każdej żywej istocie, bo penetrowana planeta okazała się martwa i pełna tylko historycznych śladów dawnej cywilizacji i wojennych zniszczeń. Momenty ciszy i milczenia bohaterów wymownie wyrażają niedowierzanie, że wszyscy mieszkańcy Wenery zginęli. Natomiast słowa Roberta Smitha : „Zniszczyć siebie sądząc, że tym samym niszczy się cały świat – to wielka i straszna pokusa...”⁷⁴⁷ oddany jest sens propagandowych obrazów ideologicznych przeciwników

⁷⁴⁴ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 277.

⁷⁴⁵ R. Koselleck, *Dzieje...*, op. cit., s. 56.

⁷⁴⁶ S. Lem, *Astronauta...*, op. cit., s. 310.

⁷⁴⁷ Ibidem, s. 312.

komunistów. Podobne przesłanie wyłania się z penetracji lawirującego w przestrzeni kosmicznej statku Atlantydwów, którzy zatracili człowieczy wygląd i byli mumiami pokrytymi wielowiekowym pyłem. Owa historia jest częścią opisanych przygód w *Obłoku Magellana*, jednak pozostaje w kanonie prawomyślnego ideologicznie obrazowania problemu zła. I w tej powieści Lem powieła wcześniejsze opinie: „Udziałem ich – ciągnął Astrogator – stał się los podobny do tego, jaki chcieli zgotować innym”⁷⁴⁸. Owa powtarzalność tego rodzaju wniosków, jakie mamy w przywołanych fragmentach utworów Lema pochodzących z okresu socrealistycznego, jak też w twórczości innych pisarzy obecnych na stronach niniejszej pracy, ma symboliczny charakter⁷⁴⁹. Ta symboliczna powtarzalność ma wymiar uniwersalny bo korzysta ze schematycznego obrazu wroga, który ucieleśnia zło⁷⁵⁰.

Również *Mgławica Andromedy* Iwana Jefremowa odsłania przed nami te ideologicznie utrwalone schematy, bo i w tej powieści sięga autor po motyw z obrazowaniem zła za pomocą odkrywanych relikwów. Jedną z bohaterek, Veda Kong, pasjonująca się przeszłością i badająca duchowe dziedzictwo ludzkości, podczas prowadzonych wykopalisk archeologicznych, w których pokładała wielkie nadzieje na odkrycie kulturowych artefaktów, odkrywa magazyny broni. Odkrycie to, miało potwierdzać tezę o niszczycielskich zamiarach kapitalistycznego świata. Ponownie mamy do czynienia z motywem mówiącym, że młodzi obywatele

⁷⁴⁸ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 344.

⁷⁴⁹ Zob. B. Owczarek, *Poetyka powieści niefabularnej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 65. Owczarek wskazywał, że powtarzalność pewnych motywów jest zabiegiem symbolicznym. Badacz pokazuje ten zabieg na przykładzie motywu snu i śniegu w utworze Wiktora Woroszyńskiego *Sny pod śniegiem*.

⁷⁵⁰ Problem wroga w propagandzie komunistycznej analizowany był na wielu płaszczyznach. Michał Głowiński czy Jakub Karpiński ujmowali to zagadnienie na płaszczyźnie analizy językowej nowomowy. Obraz wroga obecny w propagandzie PRL omawiała autorka niniejszej rozprawy między innymi w artykułach *Toposy kontrrewolucjonistów w propagandzie komunistycznej czasów Polski Ludowej*, [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk-Toruń 2007, s. 297-310. oraz *Figura wroga socjalizmu w tekstach propagandy PRL (od gatunków dla dzieci do rozpraw naukowych)*, [w:] *Historia i polityka. Myśl polityczna i dyplomacja w XX wieku. Studia z historii myśli politycznej i idei*, Tom III, pod red. Patryka Tomaszewskiego, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 75-84. Warto pochylić się też Michała Hellera, że wróg był ważnym elementem systemu wychowania obywateli przez zaszczepienie w nich strachu. Opis jednego z typów wroga kreowanych przez władzę radziecką wpisuje się literackie motywy ukazujące problem zła na świecie. Heller pisze tak: „Sowiecki obywatel za granicą, na wrogim terytorium, rzeczywiście boi się nienawistnych wrogów. Obojętnie w jakim jest kraju – poza Związkiem Radzieckim żyją sami wrogowie”. Na poparcie tego stwierdzenia przytacza opinię marynarzy na temat Szwecji, która jest następująca: „(...) Szwecja to niedobry kraj. To państwo burżuazyjne, to monarchia”. Heller w kontekście tej historii dopowiada, że „nienawiść do wszystkich i wszystkiego rodzi strach, dlatego musi wpajana człowiekowi sowieckiemu” (M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Warszawa, Wydawnictwo Pomost, 1989, s. 104). Heller zauważa, że istotną rzecz w kontekście omawianej tutaj etyki marksistowsko-leninowskiej. Mianowicie wpajanie nienawiści do wrogów, strach przed wrogami jest integralnie związana z etycznym przesłaniem dobra powszechnego w komunizmie. Badacz przywołuje formułę Gorkiego w interpretacji filozofa G. J. Glezermana, która brzmi następująco: „Miłość do człowieka i nienawiść do wrogów ludzkości to dwie dialektycznie ze sobą związane strony humanizmu socjalistycznego...”. (J.G. Glezerman, *Roźnienie nowego człowieka. Problemy formowania licznosci pri socjalizmie*, Moskwa 1982, s. 244, cyt. za: M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 105). Zdaniem badacza owa formuła była odzwierciedlana w utworach literackich (zarówno w utopiach, jak i w antyutopijnym krzywym zwierciadle.).

komunistycznego raju nie znają pojęć ani rzeczy związanych z przemocą stosowaną wobec drugiego człowieka. Veda, spodziewa się, że w jednym z pomieszczeń penetrowanego „Schronu kultury”, znajdzie broń. Owo nieznane słowo wzbudzi zainteresowanie młodej asystentki Miiko, której podczas badań archeologicznych ukazuje się okrutny obraz ludzkości z dawnej epoki, uważających za materialne wartości swojej cywilizacji „środki masowej zagłady”⁷⁵¹. Z wielu rozmów prowadzonych podczas tych badań wyłania się zdemoralizowany obraz cywilizacji zachodniej i ludzi utożsamiających się z tym światem. Miiko zaznajamiająca się z dziedzictwem kultury Zachodu, z wielką irytacją deklaruje, że nienawidzi tej cywilizacji, ponieważ przedstawiciele owej starej formy społecznej „pyszni się techniką nie zważając na powszechne zdziczenie moralne”⁷⁵². W swoich pełnych smutku rozważaniach skonstatuje: „A gdzie są wartości w naszym pojęciu? Gdzie najważniejsze osiągnięcia duchowe rozwoju ludzkości? Nauki, sztuki, literatury?”⁷⁵³. W tych słowach zasygnalizowane jest też przesłanie powieści Jefremowa, w której nie tylko rozwój duchowy, ale również estetyka zostają utożsamione z ideą dobra.

Pozostając nadal na obszarze obrazów egzemplifikujących doktrynalne założenie, że zło jest efektem niesprawiedliwych ustrojów społecznych, warto zwrócić uwagę na formułę obrazowania przyjętą przez Krzysztofa Borunia i Andrzeja Terepkę w powieści *Zagubiona przyszłość*. Choć akcja tej powieści dzieje się już w epoce zwycięskiego komunizmu, to jednak pisarze ukazują zło kapitalizmu nie za pomocą reliktywów nieistniejącego już systemu, a opisują istniejącą w kosmosie enklawę potomków zbiegłych z ziemi zagorzałych obrońców kapitalistycznego systemu społecznego. W Celestii społeczeństwo żyje według reguł cywilizacji zachodniej, co pozwala autorom zobrazować istniejące zło na wielu płaszczyznach: ustrojowej, społecznej czy też indywidualnej- ludzkiej. Celestia, kosmiczny relikw kapitalizmu, jest przedstawiona jako przerażający świat pełen ludzkiego nieszczęścia i ludzkiej śmierci. Nędza niższych warstw społecznych Celestii przywołuje obrazy z warunków życia dziewiętnastowiecznej klasy robotniczej. Tak oto przedstawiono jeden z poziomów Celestii, który był przeznaczony dla najniższej warstwy jej społeczeństwa: „Okazało się jednak, że panujące na 74 poziomie złe warunki zdrowotne powodowały liczne choroby i dużą śmiertelność wśród dzieci”⁷⁵⁴. Bernard, jeden z bohaterów, który pojawia się w tej części swej sztucznej planety, zderza się z brutalną prawdą o jej charakterze. Bernard pytający o pobyt

⁷⁵¹ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 258.

⁷⁵² Ibidem, op. cit., s. 255.

⁷⁵³ Ibidem, s. 257.

⁷⁵⁴ K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona...*, op. cit., s. 34.

znanego filozofa Williama Horsedealera, nie tylko uzyskuje informację o numerze jego mieszkania. Zapytana kobieta udziela następującej odpowiedzi:

„-A kto by filozofa nie znał? To tam, dalej, pod numerem 58. Niedawno się sprowadził. Ale niech pan uważa, bo tam po drodze z sufitu kapie krew i może ubranie poplamieć.

- Krew?

- A cos pan myślał... Że mleko? Krew! Tak, panie szanowny. Tu wszędzie krew kapie, w całej Celestii... Ale tu najwięcej! To dobrze, bo inaczej były zaduch”⁷⁵⁵.

Krew należy uznać za symbol nie tylko powszechnego zła panującego w tym relikwie kapitalistycznych ustrojów, ale również i rodzącego się sprzeciwu uciskanych ludzi, bo czas, kiedy astronauta-komuniści odnajdują Celestię zbiega się z czasem rodzącej się na sztucznej planecie rewolucji, będącej dowodem, że prawa rozwoju społecznego są nieubłagalne, a świat dialektycznie zmierza ku utraconemu rajowi i etycznej doskonałości. Udowadniali to ortodoksyjni teoretycy marksistowsko-leninowscy, którzy na łamach „Nowych Dróg” niejednokrotnie podkreślali, że wartości moralne i etyczne nie są samoistnymi wartościami, które można kształtować. Urzeczywistnią się one w pełni dopiero na odpowiednim poziomie rozwoju społeczno-ekonomicznego. W powieści *Borunia i Trepki* przebrzmiewa genealogiczny aspekt namysłu etycznego, podkreślającego zakorzenienie moralności w materialnym bycie człowieka. *Astrobolid* prezentuje niewyobrażalne nawet dla współczesnych osiągnięcia technologiczne, z kolei *Celestia* jest opóźniona technologicznie, co skutkuje ubóstwem dóbr prowadzącym do nędzy egzystencjalnej i moralnej wielu obywateli. W tej narracji tezy Marksa i Engelsa, hasła *Manifestu komunistycznego*, przybierają formę literackiego przesłania wyrażonego w sugestywnie mówiących obrazach.

W kontekście założeń materializmu historycznego i niepodważalnych praw dziejowych oraz w obliczu przesłania całej powieści *Borunia i Trepki* ujawnia się metaforyczne znaczenie tytułu *Zagubiona przyszłość*. Ta metafora ma skłonić czytelnika do namysłu nad tragicznymi konsekwencjami wynikającymi z ucieczki przed tym, co, według praw rozwoju społecznego, jest nieubłagalne. Ucieczka przed komunizmem to nie tylko skazanie się na opóźnienia w sferze technologicznej, ale również przekreślenie etycznego aspektu komunizmu, którego celem była moralna doskonałość społeczeństwa i człowieka.

Jednak mimo całej tej otoczki propagandowej obiektywności etycznej, której orędownikiem był materializm historyczny ukazujący świat w czarno-białych barwach, nie sposób było pominąć namysłu nad człowiekiem, nawet w obliczu jego moralnej obojętności

⁷⁵⁵ Ibidem.

ontologicznej. Oczywiście, cały czas przypomina nam się tutaj obowiązująca ideologicznie teza z „Nowych Dróg”, że ani wartości moralne nie przyczynią się do osiągnięcia przez człowieka szczęścia, ani tym bardziej za sprawą etycznych zasad nie zrealizuje się sprawiedliwego społeczeństwa komunistycznego. Powyższe obrazy literackie dają temu świadectwo, gdyż zawsze przedstawiają dobro i zło moralne za pomocą charakterystyk ustrojów. W tych literackich egzemplifikacjach widzimy jak wielka była utopijność ideologicznego przesłania marksizmu-leninizmu. Jednak jeżeli mowa o etycznym wymiarze ideologii komunistycznej, to zawsze na horyzoncie musi pojawić się pogłębiony namysł nad człowiekiem i jego drogą do doskonałości, która jest kategorią etyczną. Otóż refleksja prowadzona na łamach „Nowych Dróg” burzyła uproszczone mniemanie o kategoriach etycznych humanizmu socjalistycznego i postawach moralnych człowieka. Utopijne przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, że kategorii dobra i zła nie należy wiązać z naturą ludzką uznawano za prawdę niepodważalną. Jednak jeżeli sięgniemy pamięcią do sporów i dyskusji w przywołanym periodyku, to na owym przekonaniu pojawia się rysa, co pozwala mniemać, że i w artystycznym wyrazie przebrzmiewały różne odcienie ideologicznych poglądów. Szarości pojawiające się w zdominowanych przez czarno-białe obrazach ładu moralnego wносиły w literacki świat przedstawiony dynamikę i narrację zdolną wyrazić jednostkowe doświadczenie moralne. Kreacja niektórych bohaterów opierała się na problemach natury psychologicznej i moralnej, co czyniło przesłanie powieści bardziej realistycznym, bo ujmowało człowieka wielowymiarowo, jako istotę złożoną, w której miesza się dobro ze złem⁷⁵⁶.

Niemniej, by uczynić zadość fundamentalnym tezom etyki marksistowsko-leninowskiej, której ani autorzy piszący do „Nowych Dróg”, ani pisarze nie mogli lekceważyć i pomijać, topos dobrego komunisty musiał być jednak budowany na przekonaniu, że natura ludzka jest z natury dobra. Na tym kanonie kreowano bohaterów, którzy wpisywali się w stereotypowy wizerunek Nowego Człowieka. Literackie egzemplifikacje starały się utrzymać w swojej narracji prawomyślny kierunek w konstruowaniu psychologicznych wzorców osobowości poszczególnych bohaterów. Przesada w obrazowaniu sielskiego etycznie świata, powszechnej serdeczności wzajemnej, wyidealizowanego moralnie człowieka staje się w

⁷⁵⁶ Warto zwrócić uwagę na tezy postawione przez Wojciecha Kajtocha w pracy poświęconej twórczości braci Strugackich. Zwraca tam uwagę na rolę literatury fantastyczno-naukowej w przewyżnianiu socrealistycznych kanonów kreowania osobowości bohaterów. Oczywiście psychologiczny i moralny rys postaci skazywał pisarzy na ryzyko oskarżycielskich opinii krytyków. Tym nie mniej ich aspiracje by tworzyć literaturę podejmującą ważne kwestie związane z moralnym aspektem ludzkiej egzystencji, sprawiały, że utwory te jednak wymykały się narzucanym odgórnie wymogom. Ponadto poruszanie moralnych dylematów możemy doszukać się już w *Mgławicy Andromedy* Jefremowa, która zdaniem Kajtocha inspirowała samych Strugackich. (Zob. W. Kajtoch, *Bracia...*, op. cit., s. 40-44).

powieściach dominującym ideologicznie tłem powieści. Ten zabieg literacki jest specyficzny dla utworów utopijnych (szczególnie w przypadku niefabularnych powieści utopijnych datowanych do końca dziewiętnastego wieku).

Bardzo ciekawym motywem obrazującym przekonanie marksistów o wrodzonej dobroci człowieka, była wiara bohaterów w i jego życzliwość wobec każdej istoty rozumnej. Z takim motywem mamy do czynienia w *Zagubionej przyszłości*, w której załoga Astrobolidu, jak przystało na przedstawicieli komunizmu, zakłada, że wszyscy ludzie są dobrzy i nie są zdolni do wyrządzenia jakiegokolwiek krzywdy drugiemu człowiekowi. Dlatego też, mimo oznak zagrożenia ze strony Celestii, jeden z towarzyszy kosmicznej misji odrzuca jakąkolwiek myśl o złych zamiarach mieszkańców owego sztucznego satelity: „[...] Cóż za powód mieliby ci ludzie, aby kierować miotacz przeciw nam? Jeśli nawet boją się nas, dlaczegoż zaraz mieliby niszczyć Astrobolid i to zupełnie bez prób nawiązania łączności? [...]”⁷⁵⁷. Wypowiedź ta ukazując swoistą naiwność obecną w postawach tych komunistycznych bohaterów potęguje wrażenie doskonałości etycznej i humanistycznej ludzi ze świetlanej przyszłości. Świetlanej, bo życie w świecie komunistycznego ustroju pozbawione jest jakichkolwiek oznak zła. Jeden z bohaterów powieści braci Strugackich *Daleka Tęcza* – Gorbowski- obrazuje ten cudowny świat następująco: „Tchórzy i przestępców nie ma [...]. Jestem raczej skłonny uwierzyć w człowieka, który potrafi zmartwychwstać, niż w człowieka zdolnego do popełnienia przestępstwa”⁷⁵⁸. Sięgnięcie do kategorii zmartwychwstania odgrywa tutaj rolę hiperbolicznego zabiegu. Marksizm przecież negował religijne wyobrażenie życia i śmierci i uważał, za feuerbachowską interpretacją wierzeń religijnych, że to tylko ludzki wymysł i fałszywa nadzieja. W wypowiedzi Gorbowskiego dobro natury ludzkiej przedstawione jest jako niepodważalna teza. A jeżeli już przyjdzie Nowemu Człowiekowi zderzyć się z brutalną rzeczywistością otaczającego go świata, z panującym w nim złą, to swą prawą postawą zmanifestuje etyczną wyższość nowego ustroju i człowieka skrojonego na jego miarę.

Podobnym tropem narracji ideologicznej podążał Lem, który w niektórych fragmentach *Astronautów* dokonał literackiej rekonstrukcji marksistowsko-leninowskiej filozofii człowieka, konsekwentnie utożsamiającej etyczne postawy człowieka ze środowiskiem społecznym, politycznym, ekonomicznym i obarczane odpowiedzialnością za dehumanizację ludzkiej natury. W stwierdzeniu kosmonautów: "Dawniej, sto lat temu ludzie bali się maszyn, myśleli, że one odbierają im pracę i chleb. Ale winne były nie maszyny, lecz złe ustroje społeczne"⁷⁵⁹,

⁷⁵⁷ K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona...*, op. cit., s. 158.

⁷⁵⁸ A. B. Strugaccy, *Daleka...*, op. cit., s. 102.

⁷⁵⁹ S. Lem, *Astronauty...*, op. cit., s. 95.

Lem przedstawia problematykę etyczną nawiązując do marksistowskiej teorii o fałszywej świadomości, uznawanej za narzędzie służące do zachowania istniejącego *status quo*, czyli sytuacji, kiedy moralność, jako część nadbudowy ideologicznej ma służyć interesom klasy panującej. Ludzka natura w etycznym aspekcie nie jest uznawana przez teoretyków marksizmu za podstawę ładu moralnego, bo ten ostatni zależy wyłącznie od struktury ustrojowej. Dobrze tę doktrynalną tezę prezentują słowa: „Ludzie byli dawniej zupełnie podobni do nas, tylko świat był źle urządzoney”⁷⁶⁰. Kiedy bohaterowie odkrywają okrucieństwa, jakie spotkały mieszkańców Wenerę i starają się zrozumieć zło tego świata, to w swojej ocenie stają się orędownikami materializmu historycznego, ponieważ nie utożsamiają zła z mieszkańcami planety, lecz właśnie z panującym tam ustrojem społecznym. Dłuższa wypowiedź Czandrasekara, bohatera powieści Lema, wpisuje się w etyczny dyskurs marksistowsko-leninowski, który za sprawą uniwersalizmu praw społecznych, daje ludziom niepodważalną wiarę w dobro natury rozumnych istot⁷⁶¹. Jeżeli kiedykolwiek człowiek staje się uosobieniem zła, to dzieje się to tylko na skutek niesprzyjających zewnętrznych warunków, które go otaczają.

„Istoty, które poświęcają się zniszczeniu, choćby były najpotężniejsze, niosą w sobie własną zglębę. Co mamy o nich myśleć? Wyobraźnia zawodzi, umysł cofa się przed ogromem cierpienia i śmierci, zawartym w słowach: zagłada planety. Czy mamy potępiać jej mieszkańców? Czy Wenerę zamieszkiwały potwory? Ja tak nie myślę. Czyż najpotworniejsze wojny nie toczyły się na Ziemi pomiędzy społeczeństwami złożonymi z garncarzy, wieśniaków, urzędników, cieśli, rybaków, malarzy? Czy miliony, miliony, które poległy w tych wojnach, były gorsze od nas? Czy w jakikolwiek sposób bardziej od nas zasłużyły na śmierć? Profesor Arseniew przypuszcza, że to maszyny posłały mieszkańców Wenerę do walki. Nie jest to zupełnie pewne, ale założmy, że tak było. Czy to nie maszyna posyłała ludzi na wojnę – szalona, chaotycznie działająca maszyna ustroju społecznego, kapitalizmu? [...]”⁷⁶².

Przytoczony tekst dobrze koresponduje z marksistowsko-leninowskimi tezami etycznymi ukazując dobro natury istot rozumnych poprzez utożsamienie członków minionych pokoleń czy też obcych cywilizacji z członkami kosmicznej wyprawy, którzy, jak przystało na przedstawicieli utopijnego społeczeństwa komunistycznego, reprezentują kwintesencję człowieczeństwa, czyli uosabiają dobro. Z czasem, Lem pójdzie dalej i rozszerzy tę specyfikę na naturę wszystkich istot rozumnych. Twierdzić przy tym będzie, iż natura ludzka nie jest

⁷⁶⁰ Ibidem, s.99.

⁷⁶¹ Racjonalizm zarówno w poglądach moralnych Lema, jak i w etycznej myśli marksistowsko-leninowskiej odgrywał bardzo ważną rolę. W przypadku Lema i innych autorów ta racjonalistyczna postawa etyczna przejawiała się w wielu kreacjach bohaterów.

⁷⁶² S. Lem, *Astronauta*, op. cit., s. 313-314.

podstawą ładu moralnego społeczeństw. Choć bohaterowie emocjonalnie przeżywają świadectwa totalnej zagłady, jaką zgotowali sobie samym mieszkańcy Wenery, to jednak nie obarczają ich odpowiedzialnością za śmierć całego społeczeństwa tej planety ani za unicestwienie całej jej cywilizacji. Przybysze są już świadomymi komunistami, posiadającymi szeroką wiedzę z zakresu historii, ekonomii, socjologii i filozofii. W ich rozmowach przebrzmiewają frazeologie ideologii marksistowsko-leninowskiej, świadomość etyczna nie odnosi się bezpośrednio do idei dobra i zła, oraz nie ujmuje tych kategorii w kontekście normatywnym i moralnym, lecz w kategoriach materializmu dialektycznego i historycznego.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na powieść Siergieja Sniegowa *Ludzie jak bogowie. Dalekie szlaki*, do narracji której wprowadził on opinie o etycznej naturze człowieka, wkładając je w usta mieszkańców planet z odległych galaktyk. U Lema, Borunia i Trepki czy też w twórczości Strugackich czytelnik pogląd na temat moralnego światopoglądu bohaterów wyrabia sobie poprzez wyrażane przez tych autorów wartościujące opinie i otwarte deklaracje zaczerpnięte wprost z ideologicznego dyskursu. Z kolei w powieści Sniegowa, oprócz podobnych schematów obrazujących wyidealizowaną szlachetność człowieka przyszłości, pojawiają się peany wygłaszane na cześć ludzkiej dobroci i bezinteresowności. Fiola, mieszkanka układu Węgi, w rozmowie z Elim, głównym bohaterem i narratorem *Dalekich Szlaków*, w takim kontekście mówi o ludziach:

„-Czemu zamilkłeś? – spytała Fiola. – Czyżby cię nie interesowało, co jest waszą najbardziej zdumiewającą cechą?

- Ależ tak, oczywiście że interesuje! Czym więc was tak bardzo zadziwiamy?

- Waszą dobrocią. Jesteście rozbijającą dobrzy, mój miły człowieku. Nic nie może się równać z waszą dobrocią i wyrozumiałością”⁷⁶³.

W tej przesadnej idealizacji przedstawicieli gatunku ludzkiego autor oddaje przesłanie płynące z propagandowych plakatów, które przedstawiają taki wyidealizowany obraz przedstawicieli komunistycznego społeczeństwa. I choć tytuł serii *Ludzie jak bogowie* odnosi się do boskich możliwości władania przyrodą i życiem, to jednak i boskość posiada tutaj kontekst etyczny, bo człowiek, znów przychodzi nam to powtórzyć, w swojej postawie jest bezwzględnie i bezwarunkowo dobry.

Sugestywnie też w tym kontekście autor prezentuje symbolikę anioła, która jest redefiniowana przez główny wątek powieści oraz dezaktualizowana przez materializm

⁷⁶³ S. Sniegow, *Ludzie...*, op. cit., s. 141. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

historyczny. Przedstawiony w powieści opis fizycznych cech aniołów ukazuje, że są to potężne istoty, lecz w tym obrazie nie ma majestatu, a potęga sprowadza się tylko do zewnętrznych atrybutów anielskości, takich jak skrzydła czy wzrost. Eli w swoich wrażeniach ze spotkania z tymi istotami wyrazi zarówno estetyczny zachwyt, jak i jednoczesną odrazę. „Anioły mają w sobie coś wzbudającego antypatię. Wyglądają imponująco, a nawet majestatycznie: białe ciało, złote włosy, szerokie potężne skrzydła zabarwione na wszystkie kolory tęczy” (s. 121). Jednak ten majestat to tylko iluzja, bo ich twarze są szkaradne i przypominają „postarzałe dziecko”, a na domiar tego i ich zachowanie przypomina rozbrykane, niesforne dziecko, a nie pełną boskiej godności istotę (s. 122). Ten literacki zabieg, odzierający z iluzji ludzkie wyobrażenia, ma swoje korzenie w nauce marksizmu o ludzkiej skłonności do fetyszyzacji bytów nadprzyrodzonych. Opis cech cielesnych i w charakterystyce zachowania aniołów to wstęp do rozwinięcia etycznej wykładni komunistycznej doktryny.

Biblijna symbolika anioła odnosi się między innymi do jego funkcji jako opiekuna człowieka. Samo pojęcie anioła oznacza „wysłannika”, który niesie pomoc ludziom w ich drodze ku zbawieniu⁷⁶⁴. W powieści Sniegowa przesłanie tej symboliki nawiązuje do humanitarnej postawy człowieka, który został oddelegowany w kosmiczne przestworza, żeby nieść pomoc i wyzwolenie mieszkańcom galaktycznych planet. To istota ludzka przychodzi do aniołów, by służyć im pomocą (s. 120-127). „Człowiek – jak powie z przekąsem jeden z bohaterów powieści – pomaga bogom, którym przydarzyło się nieszczęście, oto widowisko godne bogów!” (s. 73). Istota ludzka nie tylko jest mocniejsza od Boga, ale potrafi też przebaczać i być w boski sposób wyrozumiała. Ta wyższość moralna Nowego Człowieka nad Bogiem wynika z wiedzy o prawach dziejowych i prawach społecznych. Eli, oburzony zachowaniem anioła Truba, jego wyniosłością wobec braci będących w niższej hierarchii anielskiej społeczności, wyrazi sprzeciw wobec przemocy nad słabszymi: „- I nigdy [na to – B.B.] nie pozwolimy [...]. Zakazujemy także uważać ich za istoty niższe. Każdy z nas jest o wiele potężniejszy od ciebie, a nawet nie pomyśli, aby się nad tobą znęcać jak na gorszym. [...]” (s. 126). Oburzenie postawą Truba nie przekładało się na utożsamienie złego zachowania anioła z jego moralną naturą, bo według teorii marksistowsko-leninowskiej był tylko „dzieciństwem swego niedoskonałego społeczeństwa” (s. 126). Zmiana otoczenia niesie ze sobą wewnętrzną przemianę Truba, który postanawia wraz z ludźmi polecieć w kosmiczną misję wyzwolenia istot, których życie jest zagrożone przez bezwzględnych Niszczycieli.

⁷⁶⁴*Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour, tłum. Bp. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum, 1990, s. 48-51.

Po motyw spektakularnej przemiany moralnej w wyniku działania zewnętrznych uwarunkowań sięgnęli też Boruń i Trepka, opowiadając historię Daisy i Deana, bohaterów, którzy postanowili opuścić Celestię wyruszyć w kosmiczną podróż z astronautami Astrobolidu. W tej opowieści autorzy wyrażają ideę marksizmu-leninizmu o uwarunkowaniu postaw moralnych człowieka przez obiektywne czynniki społeczno-ekonomiczne, o czym na łamach „Nowych Dróg” wspominał między innymi Stanisław Soldenhoff. Moralna natura Daisy i Deana ulega zasadniczej zmianie na lepsze, co jest wynikiem obiektywnych okoliczności, które sprzyjają osiągnięciu moralnej doskonałości człowieka. Czytelnik śledzi te przemiany we wszystkich częściach trylogii opowiadającej o fantastycznych przygodach załogi Astrobolidu. W *Zagubionej przyszłości* narrator już sygnalizuje, że „Daisy podczas kilkumiesięcznego pobytu w Astrobolidzie spoważniała i jakby wysubtelniała [...]”⁷⁶⁵ i że „Atmosfera panująca w Astrobolidzie wpłynęła podobnie również na Deana”⁷⁶⁶. Ukazanie przemiany moralnej tych bohaterów podkreśla ich charakterystyka z okresu celestiańskiego. W ten sposób pisarze zarysowują charaktery uwikłane w zasady życia społecznego, w którym postawy etyczne są zagłuszane przez egzystencjalne konieczności i cele wytyczane przez ustrój. Świadomość Daisy staje się sceną konfrontacji pomiędzy tym, co etyczne a bezwzględnością warunków zewnętrznych. Daisy dla kariery i nagrody ujawnia tajne informacje, które zdobyła nielegalnie i które przyczyniły się do tragicznych w swych konsekwencjach sytuacji, wikłających bohaterów w sieć rozgrywek politycznych. Wewnętrzne dylematy Daisy ukazują, że to świat społeczny, świat zewnętrzny, odgrywają fundamentalną rolę w postawach moralnych: „Choć ciężka walka o utrzymanie się na powierzchni życia stępiła w niej opory etyczne, niemniej Daisy zdawała sobie sprawę, że wyrządziła koledze krzywdę”⁷⁶⁷. Scena, kiedy Daisy spotyka się z owym kolegą, Bernardem, odsłania marksistowskie stanowisko, w kwestii deprawacji moralnej dokonywanej przez kapitalistyczny, niesprawiedliwy społecznie ustrój:

„Domyślny z ciebie chłopak – zaśmiała się nieszczercze. Jak wielu młodych ludzi o podobnym poziomie umysłowym, stykających się bezpośrednio z brutalnością świata, w którym żyli, usiłowała pokryć zmieszanie pozorną pewnością siebie, graniczącą chwilami z bezczelnością. Choć żałowała swego postępu, jednak za żadną cenę nie przyznałaby się do tego.

⁷⁶⁵ K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona..* op. cit., s. 278.

⁷⁶⁶ Ibidem.

⁷⁶⁷ Ibidem, s. 67.

- To ja właściwie powinnam ci podziękować – nadrabiała dalej miną – Dostałam od ciebie awans i solidną premię! Za ciebie, w każdym razie. Tak, jak gdybyś mi podarował sławę i doliody Ja wywdzięczyłam ci się bodajże nieszczęśliwie [...]”⁷⁶⁸.

Natomiast człowiek epoki komunizmu potrafi wziąć odpowiedzialność za swoje złe wybory etyczne, które bynajmniej nie przekreślają jego doskonałości moralnej. Musimy mieć na uwadze, że jednostka etycznie poprawna w ustroju komunistycznym to jednostka świadoma swoich wad, to osoba odpowiedzialna za swoje decyzje, które winna podejmować z rozmysłem. W tej tezie zawarta jest idea marksistowskiej etyki, która wyrastała z założeń kolektywistycznej idei człowieka, który tylko jako istota społeczna może pokonać swoje zwierzęce zachowania. U Sniegowa pojawia się myśl, w której utożsamiono to, co zwierzęce z tym co podłe i małe w istotach rozumnych. Romero, przeciwnik idei poświęcenia się ludzi na rzecz kosmicznych braci, nie tylko nazwie zwolenników tej misji „apostołami powszechnej pomocy”⁷⁶⁹, ale też powie, że jest to poświęcenie dobra człowieka na rzecz „dobra półzwierząt, moralnych i fizycznych potworków”⁷⁷⁰. Poglądy historyka Romero odślaniają przed czytelnikiem ideologiczną wizję drogi ku moralnej doskonałości, która związana jest z ewolucją poprzez postęp społeczno-ekonomiczny. W tę ideę wpisana jest marksowska antropogeneza człowieczeństwa, która wychodząc ze swego zwierzęcego dzieciństwa zamienia egocentryczne postawy na prospołeczne wartości. Ową ideę bardzo obrazowo przedstawiają przemyślenia Elego o etycznej ewolucji człowieka:

„Ale na tym zakończyło się jedynie jego niemowlęstwo i nic więcej. Światopogląd dziecka jest z natury rzeczy egocentryczny, w centrum Wszechśwaita znajduje się ono, wszystko pozostałe obraca się wokół niego. Nadchodzi jednak czas, kiedy dziecko poznaje swoje prawdziwe miejsce w świecie. Staje się silniejsze i mądrzejsze, z pępka świata zmienia się w jego cząstkę”⁷⁷¹.

Te słowa należy jednak rozjaśnić w duchu materializmu historycznego, gdyż pozostawienie ich bez ideologicznego komentarza może prowadzić do sprzecznych z marksistowską etyką wniosków na temat moralności człowieka. Egocentryzm jest sprzeczny z ideą człowieka przepełnionego miłością wobec bliźnich. Jednak pisarze bardzo często obdarowują bohaterów cechami egoistycznymi i to nie tylko po to by wprowadzić do świata przedstawionego dynamizm czy też, by kreować pełną dylematów odosobowość, ale po to by udowodnić komunistyczną wiarę w etyczność kolektywnego społeczeństwa. Wobec tego

⁷⁶⁸ Ibidem, s. 67.

⁷⁶⁹ S. Sniegow, *Ludzie jak bogowie. Dalekie...*, op. cit., s. 179

⁷⁷⁰ Ibidem., s. 128.

⁷⁷¹ Ibidem., s. 154.

egoizm nie jest kategorią moralną a biologiczną, co udowadniają bohaterowie *Mgławicy Andromedy*: „Najtrudniejszą rzeczą dla człowieka jest przewyciężenie własnego egoizmu. Nie zda się tu na nic moralizowanie. Wystarczy dialektyczne kryterium, że egoizm to nie dziecię zła, lecz naturalny instynkt człowieka pierwotnego służący samoobronie”⁷⁷².

Wobec tego egoizm nie jest rysą na utopijnie dobrej naturze ludzkiej, bo ona jest doskonała. Na łamach „Nowych Dróg” Dionizy Tanalski, chrześcijańskie metafizyczne podejście do problematyki zła uznał za błędne i takie, które prowadzi do moralnego okaleczenia człowieka, odsłaniając tragizm ludzkiego życia. W naturę człowieka wpisana jest jego doskonałość, a ustrój komunistyczny daje możliwości by tę doskonałość osiągnąć.

Na dopuszczanie egoistycznych postaw człowieka w powieściach niewątpliwie wpływ miała rzeczywistość współczesna twórcom utopijnych obrazów literackich. Ówczesny człowiek był dopiero na drodze ku tej doskonałości i osiągał ją stopniowo wraz z przemianami społecznymi. Dziedzictwo, które w sobie nosił, w języku oficjalnej propagandy, prowadziło do wewnętrznej walki starego z nowym. Egoistyczne instynkty były wpisane w codzienność z jaką zmagać musieli się budowniczy nowej, lepszej rzeczywistości. Literatura miała pomagać w wychowywaniu społeczeństwa, w jego dochodzeniu do etycznej świadomości. Wyidealizowany obraz Nowego Człowieka kusił jego doskonałością i miał być zgodny z etyką marksistowsko-leninowską. Natomiast motyw związany z pokonywaniem indywidualistycznego egoizmu przez bohatera oddawał sens stawania się świadomym komunistą.

Egoistyczne zachowania w powieściach są chwytem ukazującym znaczenie kolektywistycznej etyki, mówiącej głównie o moralnych obowiązkach jednostki wobec społeczeństwa, o czym niejednokrotnie wspomniano w partyjnym periodyku. Pokonywanie egoizmu jest drogą ku służbie na rzecz wspólnego dobra. Boruń i Trepka w powieści *Proxima* wprowadzają czytelnika w problematykę moralnego obowiązku jednostki służenia ogólnemu szczęściu i rozwojowi. Jednak w tym wszystkim najistotniejsza pozostaje sama służba kolektywna, gdyż chodzi o to, że trud jest wspólny. Przekładając tę ideę komunistyczną na literacki obraz, pisarze kreują dwóch bohaterów, którzy realizują samotnie wielkie cele przyczyniają się do nieszczęść, a nawet zagrażają towarzyszom misji kosmicznej. Wład Kalina, młody porywczy przedstawiciel komunistycznego społeczeństwa, ma wiele cech człowieka ambitnego, upartego, który z jednej strony chcąc osiągnąć wielkie rzeczy, skupiony jest na sobie, z drugiej strony nie ma wytrwałości ani cierpliwości, by dokończyć założone cele. Jego

⁷⁷² I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 153.

niepowodzenia nie są konsekwencją osobistych predyspozycji, jak np. brak systematyczności. lecz niewiarą w siłę kolektywu:

„[...] Nie można wierzyć wyłącznie w siebie i w swe siły. Każde wielkie odkrycie naszej doby rodzi się nie tylko z przebłyску geniuszu, lecz jest sumą wysiłków wielu mózgów, wzajemnie się uzupełniających i wspierających. O tym nie można zapominać”⁷⁷³.

Do przytoczonego przesłania autorzy powracają jeszcze raz na stronach powieści tym razem w bardzo tragicznych okolicznościach. Dean, naukowiec, który opuszcza kapitalistyczną Celestię by realizować swoje pasje u boku członków kosmicznej misji, przez silną potrzebę osobistych dokonań, przyczynia się do wypadku Zoe i jej późniejszego kalectwa. Egoistyczna chęć bycia jedynym odkrywcą tajemnicy penetrowanej przez zespół Astrobolidu planety, sprawia, że Dean lekceważy potrzeby innych, gdyż obawia się ich obecności i konieczności uznania badawczych dokonań za wspólne. Postawa ta, czego i sam bohater jest świadomy, jest pokłosiem jego kapitalistycznej przeszłości, w której zatajanie przed innymi doniosłych dokonań wynikało z dyktatu pieniądza. Z punktu etyki marksistowskiej intrygująca jest ocena tego postępowania przez towarzyszy wyprawy: „- Trzeba byś zrozumiał, na czym polega twoja wina – ciągnęła Mary. – Nie wolno jej oceniać tylko z punktu widzenia wąsko pojętych zasad postępowania względem najbliższych towarzyszy pracy”⁷⁷⁴.

Z tej wypowiedzi wynika, że bycie jednostką poprawną moralnie nie oznacza przestrzegania elementarnych zasad etycznych wobec drugiego człowieka. Wielu przedstawicieli polskiego marksizmu-leninizmu przyjmowało radykalną postawę wobec fundamentalnych wartości moralnych, jak choćby Zofia Zemanek, wieloletnia pracownica redakcji „Nowych Dróg”, która uważała, że bycie „porządnym człowiekiem” nie jest tożsame z wzorcem osobowym Nowego Człowieka z epoki socjalistycznej rewolucji⁷⁷⁵. Przychodzą tutaj na myśl także echa debaty na łamanach naszego partyjnego organu prasowego na temat słabszej i mocniejszej wersji sprawiedliwości społecznej czy też relatywizowania kradzieży, którą nie zawsze należy oceniać w kategoriach zła moralnego. W przytoczonym fragmencie z powieści *Proxima* relatywizm moralny nie jest pojmowany w kontekście celów rewolucji i walki z ideologicznym wrogiem, ale odnosi się do fundamentalnej zasady etycznej, do człowieka, który tutaj nie jest jednak wartością bezwzględną. Zatem Mary w dalszej części

⁷⁷³ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima...*, op. cit., s. 48.

⁷⁷⁴ Ibidem, s. 218.

⁷⁷⁵ Zob. B. Biel, *jakich bohaterów potrzebował socjalizm? Rozważania o wzorcach osobowych na łamach „Nowych Dróg”*, [w:] „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, T. XIV, *Heroizm i martyrologia w kulturze Słowian*, pod red. U. Cierniak, Kraków, 2018, s. 196-197; Z. Zemanek, *Współczesność a wychowanie*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s. 94.

wypowiedzi skierowanej do Deana, już podniesionym głosem, uświadomi mu, że jest coś ważniejszego niż „ja” i towarzysze. Samo odkrycie przyczyniające się do dalszego postępu ludzkości winno być czymś obiektywnym, pozbawionym pierwiastków indywidualnego wkładu. Odkrycie, a nie człowiek ma znaczenie dla cywilizacji⁷⁷⁶

Spojrzenie z perspektywy etycznej na ideę kolektywizmu i miejsca jednostki w tak pojmowanej wspólnocie, na obowiązek współtworzenia postępu, jako koniecznego warunku osiągnięcia idei człowieczeństwa, oddaje sens marksistowsko-leninowskiej idei człowieka uspołecznionego. Wszystko co instynktowe, pierwotne, co jest po prostu człowiecze w sensie osobowym, jest oceniane z perspektywy wartości kolektywu i perspektywicznych celów ludzkości na drodze technologicznego postępu.

W takim kontekście można odczytywać niektóre watki z powieści Iwana Jefremowa *Mgławica Andromedy*, z której pochodzi przytoczona poprawna ideologicznie interpretacja człowieczego egoizmu. W tej powieści instynkty właściwe ludzkiej naturze, które przejawiali i obywatele komunistycznego raju, nie odbierały patosu komunistycznym bohaterom, wykreowanym zgodnie z marksistowsko-leninowskim wzorem. Cały świat ziemski w tej powieści jest światem komunistycznym, który oczywiście, zgodnie z wizją ideologii, jest pełen harmonii i powszechnego dobra. Zarówno retoryka powieści, jak i emocje postaci podporządkowane są przewodniej idei dobra powszechnego i wynikającego bezpośrednio z niego szczęścia każdego człowieka żyjącego w komunistycznym świecie. Szlachetność bohaterów przejawia się w każdym drobnym elemencie ich cech charakteru, w każdym działaniu i myśli, w każdej wypowiedzi. Wzajemny szacunek i przychylność do prośb drugiego człowieka stanowią dowód, że „ludzie epoki Pierścienia byli dla siebie życzliwi”⁷⁷⁷. Jak przystało na powieść o charakterze dydaktycznym, kreacja bohaterów opiera się w tym przypadku na schematyczności postaci pozytywnych, będących odwzorowaniem ideału Nowego Człowieka. Natomiast ludzkie słabości służą za uniwersalny klucz dla zobrazowania prawidłowych postaw człowieka w obliczu konfliktowych z punktu moralnego sytuacji.

Dwaj bohaterowie powieści, wybitni naukowcy Mven Mas i Bet Lon, jak przystało na wzory zgodne z marksistowską wizją człowieka twórczego, poświęcają wszystko dla rozwiązania kolejnych tajemnic zakrywających prawdę o wszechświecie. Kreując te postaci, Jefremow porusza ważne dla zrozumienia etyki komunistycznej kwestie odpowiedzialności, problemy jednostkowego egoizmu, a zwłaszcza zasady kluczowej dla leninowskiego – kwestie relatywizmu zasad moralnych. Lenin w 1920 roku podkreślał, że dla komunistów „moralność

⁷⁷⁶ K. Boruń, A. Trepka, *Proxima...*, op. cit., s. 219. Cały cytat został przytoczony na stronie 116.

⁷⁷⁷ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 151.

podporządkowana jest interesom walki klasowej proletariatu”⁷⁷⁸. Epoka, w której dzieje się akcja *Mgławicy Andromedy*, to czasy, kiedy komunizm zwyciężył, kiedy już nie prowadzono walki klasowej, ale mimo przesłanie ideologicznej wizji moralności pozostało. Niepodważalny kanon trudno było wpisać w wizję etyczną społeczeństwa przyszłości, czego namacalnym dowodem są dylematy dręczące myślicieli piszących do „Nowych Dróg”. W analizowanej powieści Mven Mas staje wobec etycznego dylematu, w którym zasada „cel uświęca środki” pozostaje w sprzeczności z odpowiedzialnością za powszechne bezpieczeństwo, będące istotą komunistycznego raju. Wspominając tragiczne w skutkach doświadczenie badawcze Beta Lona i próbując podjąć decyzję w sprawie swoich badań, Mas próbuje walczyć z wątpliwościami:

„Wprawdzie wielki cel do pewnego stopnia usprawiedliwiał takie postępowanie, ale ... jednocześnie wymagał żeby serce było zupełnie czyste. Znow powtarzał się dawny konflikt – cel i środki doń prowadzące. Doświadczenia tysięcy pokoleń uczą, że należy umieć ściśle wytyczyć granicę przejściową, jak to czyni w kwestiach matematycznych rachunek regularny. Jak dojść do takiego rachunku w sferze intuicji i moralności?”⁷⁷⁹.

Opowieść o Bet Lonie jest dowodem, że moralność może być pojmowana także jako kategorią matematyczną, w której problemów natury etycznej nie rozpatruje się w kontekście dobra i zła, lecz czystego rachunku korzyści dla realizacji wyższych celów wytyczanych przez postęp. Ocena wystawiona naukowcowi wybrzmiewa w duchu bezwarunkowo pojmowanych komunistycznych norm moralnych: „Bet Lon był to potężny umysł, ale cierpiał na swoisty niedorozwój zasad etycznych i zanik hamulców moralnych. Nie ugięty w swoim egoizmie postanowił kontynuować doświadczenia” (s. 156) To jednak rozwój całego wątku, skonstruowanego wokół eksperymentu przeprowadzonego przez Mvena Masa, wpisuje etyczny odbiór tych postaw badaczy w kontekst kolektywistycznej etyki, jak w przypadku bohaterów z powieści *Borunia i Trepki*. Po pierwsze, przestępstwem była już samodzielność decyzji Mvena, dlatego zostaje on potępiony przez grupę astronomów, ponieważ „przeprowadzenie doświadczenia bez zgody Rady budzi podejrzenie, że Mven Mas działał nie tak znow bezinteresownie [...]” (s. 221). Po drugie, skalę wyrządzonych krzyw oceniano z pozycji relatywizmu moralnego, który wynikał bezpośrednio z wiary w historyczną zmienność norm. Sens tego przesłania oddaje fragment mowy wygłoszonej w obronie naukowców:

„[...] Jeżeli chodzi o Rena Boza i Mvena Masa to prekursorstwo ich doświadczenia jest oczywiste. Okupione ono zostało jednak wielkimi stratami materialnymi (całkowite zniszczenie bazy kosmicznej – przyp.

⁷⁷⁸ Lenin, *Zadania Związków...*, op. cit., s. 299.

⁷⁷⁹ I. Jefremow, *Mgławica...*, op. cit., s. 156. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

B.B.) i czterema istnieniami ludzkimi. Według praw Ziemi mamy więc tu niewątpliwie do czynienia z przestępstwem, ale nie z pobudek osobistych, wobec czego nie należy ono do kategorii najcięższych” (s. 222).

Opinia ta wyznacza bieguny porządkujące sferę etycznego życia jednostki, która otrzymuje wytyczne, jak ma interpretować elementarne normy i rozumieć ich znaczenie w kontekście wyższych celów wytyczanych przez obiektywne prawa rozwoju. Historia naukowców z analizowanej powieści jest próbą zobrazowania marksistowskiego wyobrażenia o roli etycznej świadomości Nowego Człowieka w kształtowaniu idealnego społeczeństwa, bo wbrew materializmowi historycznemu, „społeczeństwo jest takie, jaki jest moralno-ideowy poziom jej członków” (90). Postawy etyczne bohaterów z przywołanych tutaj powieści w realistyczny sposób oddają filozoficzno-ideologiczne wyobrażenie o ludziach przyszłości. Zmierzenie do doskonałości wiąże się ideami pracy i poświęcenia, z refleksją nad tym co obowiązkowe, a tym co moralne. Dar Wiatr, kierownik stacji kosmicznych, wiedział, że „mógłby jeszcze w życiu zrobić wiele dobrego, ale musiałby stać się lepszy” (s. 152). Bycie lepszym oznacza dla niego umiejętność podejmowania decyzji zgodnie z potrzebami społecznymi. Zarówno postawa Mven Masa, jak i dręczące go moralne dylematy oddają z perspektywy wewnętrznych przeżyć jednostki sens moralności socjalistycznej, w która wpisany jest s możliwy konflikt wykluczających się wartości. Henryk Jankowski na łamach „Nowych Dróg” wskazywał, że tylko racjonalność i refleksja przyczyni się do odpowiedzialnych wyborów moralnych. O postawach godnych komunistów decyduje ich świadomość własnych błędów i odwaga, by „nie szczenić samego siebie” i z gotowością ą przyjąć „ciężar odpowiedzialności moralnej”, jak uczynił to bohater powieści Jefremowa, skazując się na „śmierć społeczną” przez decyzję zamieszkania na Wyspie Zapomnienia (s. 187-191).

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na dylematy wikłające i samych teoretyków marksistowsko-leninowskich w ich etycznych refleksjach. Lektura „Nowych Dróg” uzmysławia nam, że trudno budować szczęśliwą przyszłość bez ideałów, które stoją ponad tym, co tu i teraz. Łatwiej o tym mówić językiem publicystyki. Tymczasem znacznie trudniej jest poprzez literackie obrazy stworzyć psychologiczny portret Nowego Człowieka, nie dotykając tego, co ludzkie, bo słabości leżą w naturze człowieka. Literatura potrafiła je wykorzystać by nie tylko wykreować ciekawą postać, ale by podkreślić moralną doskonałość człowieka przyszłości, który potrafi dokonać samosądu na sobie.

Wydaje się, że już Lem, na co nie zwraca się uwagi, w swoich powieściach zaczyna wątpić w powodzenie i słuszność projektu racjonalnie opracowanego. Wczytanie się w

filozoficzne przesłanie *Astronautów* i *Obłoku Magellana*, prowadzi do sprzecznych wniosków; marksistowsko-leninowska koncepcja moralnej natury człowieka dyskretnie wymyka się dogmatycznemu kanonowi marksizmu-leninizmu, który szczególnie w epoce socrealistycznej wytyczał literaturze ideologiczne ramy dla kreowania osobowości bohaterów, którzy byli podporządkowani partyjnej taktyce perswazyjnej. Co do tej wczesnej twórczości Lema są różne opinie, jednak generalnie przywołane dzieła powszechnie uznaje się za utwory ideologicznie zaangażowane⁷⁸⁰. Poniższa analiza jednak ukazuje inne oblicze etyki u Lema, co sprawia, że te dwa dzieła o których tutaj mowa, zawierają w sobie coś, co można by nazwać za Aleksandrem Watem „schizofreniczną świadomością”⁷⁸¹. W tę diagnozę świetnie wpisuje się filozoficzno-ideologiczna charakterystyka Lema, której autorem był Leopold Tyrmand:

„Lem jest zwolennikiem komunistycznej Polski i chyba marksistą, ale pisząc swe scjentystyczne fantazje, umiejętnie ucieka od jasnych sformułowań i stanowisk. Nie można jednak w Polsce pisać i drukować, nie płacąc trybutu, toteż Lem płaci go równie umiejętnie, jak ucieka od jasnych deklaracji. Sprawa się komplikuje o tyle, że Lem jest przecież komunistą, wobec tego nie może wchodzić w grę płacenia trybutu, lecz szczerze wyrażanie swych przekonań. A jednak... A przecież...”⁷⁸².

Dygresja tutaj przytoczona jest ważnym punktem odniesienia do utopijnego okresu pisarstwa Lema i jego interpretacji, zwłaszcza jego filozofii człowieka oraz namysłu nad kwestiami zła moralnego, które, jak podkreśla z kolei białoruski badacz jego twórczości, Wiktor Jaźniewicz, są centralnym punktem filozofii autora *Bajek robotów*⁷⁸³. Wkład Lema we współczesną myśl etyczną dotyczy głównie jego rozważań pochodzących z okresu antyutopijnego, jednak warto w tym uwzględnić i te poglądy, których dostarcza czytelnikowi lektura *Astronautów* i *Obłoku Magellana*. Utwory te odegrały istotną rolę w literackiej egzemplifikacji etycznego stanowiska marksizmu-leninizmu. Literacki kunszt Lema w

⁷⁸⁰ Zob. Sz. Herbenda, *Mitologia społeczna w literaturze fantastycznonaukowej*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000, s. 87-88; Monika Brzóstowicz-Klajn, *Tomasz...*, op. cit.,; W. J. Jaźniewicz w pracy poświęconej twórczości i poglądom filozoficznym Lema wyróżnia dwa główne etapy jego pisarstwa. Są to okresy: utopijny i antyutopijny. Na okres utopijny przypadają wydania właśnie dwóch pierwszych powieści fantastycznonaukowych: *Astronauty* i *Obłok Magellana*. (В.И. Язневич, *Станислав...*, op. cit., s. 23-50).

⁷⁸¹ Aleksander Wat ową przypadłość, na którą zapadali twórcy podejmujący się współpracy z władzą komunistyczną, przedstawia w następujący sposób: „[...] przy schizofrenicznej świadomości totalitarnej wiara i niewiara przybiera kontrapunktową migotliwość, wręcz lucyferyczną, wierzy się i nie wierzy równocześnie, poza zasięgiem zasady wyłącznego środka; Orwellowski *double think* zaledwie to ciemne zagadnienie musnął” (A. Wat, *Czytając Terca*, [w:] Idem, *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*, oprac. Krzysztof Rutkowski, Polonia Book Fund Ltd, London, 1985, s. 65. Cyt. za: D. Strzeszewski, *Funkcjonalizacja motywu budowy – pieczętowanie zgody na rzeczywistość w wybranych utworach Kazimierza Brandysa*, [w:] *(Nie)ciekawa epoka? Literatura i PRL*, pod red., H. Gosk, Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa, 2008, s. 56.

⁷⁸² *Stanisław Lem*, [w:] *Alfabet Tyrmanda*, wybór o opracowanie D. Pachocki, Kraków, Drukarnia Wydawnicza im. W.L. Anczyca, 2020, s. 194.

⁷⁸³ Zob. В.И. Язневич, *Станислав...*, op. cit., s. 147.

połączeniu z jego pogłębioną świadomością filozoficzną kreował utopijną wizję społeczeństwa i człowieka przyszłości. Jednak nie można pominąć orwellowskiego „dwójmyślenia”, bo i Strugaccy, jak pisał Wojciech Kajtoch, przy kreowaniu postaci drugoplanowych zrywali ze sztywnym kanonem poetyki socjalistycznego realizmu⁷⁸⁴. Warto może też spojrzeć na ten utopijny okres literatury z perspektywy rozwoju myśli etycznej „Nowych Dróg”, bo jak wiadomo nie była ona jednorodna i odbijały się w niej europejskie odcienie myśli marksistowskiej, a szczególnie wczesne pisarstwo Marksa, które stało się inspiracją do rozwoju marksistowskiej etyki normatywnej. Etyka i aksjologia stawały się elementami wpływającymi na wizję realizacji świetlanej przyszłości, rzutując na wychowanie Nowego Człowieka na godnego i odpowiedzialnego członka komunistycznego społeczeństwa. Widzimy w „Nowych Drogach”, że skupieni wokół pisma marksiści dostrzegali bardzo ostro znaczenie etyki i moralności w kształtowaniu człowieka na miarę przyszłego ustroju. Wszystko to sugeruje, że przyjęta przez nich materialistyczna koncepcja zasad moralnych jednak nie wydawała się im gwarancją ostatecznego rozwiązania problemu zła. Spory, które zaczęły się już od problematyki związanej z filozofią człowieka, z ujmowaniem go jako jednostkowym bytem, ukazują, że trudno będzie budować idealny świat przyszłości bez człowieka jako jednostki. Warto przypomnieć w tym miejscu choćby kontrowersyjne dla wielu stanowisko Schaffa, że tylko jednostkowy człowiek może być podstawą uniwersalnego przesłania etyki.

Wydaje się, że ku pogładowi podkreślającemu znaczenie jednostki, skłaniał się Lem, bo druga strona przesłania płynąca z *Astronautów* i *Obłoku Magellana* nie tylko jest pewnym początkiem drogi w stronę antyutopijnej krytyki, ale też wpisuje się w te nurty „Nowych Dróg”, skłaniające się ku podkreśleniu roli jednostki w sferze etycznej. Lem, dla którego filozofia człowieka (wskazuje się na metafizykę człowieka, czyli teorię natury ludzkiej⁷⁸⁵), a szczególnie jego świadomość w sprawie ludzkich skłonności do zła moralnego⁷⁸⁶, w swoich utopijnych utworach wyprzedza odchodzenie niektórych przedstawicieli polskiej myśli marksistowskiej od skrajnej materialistycznej wizji świata ludzkiego. Na gruncie ideologii marksistowsko-leninowskiej pierwiastki aksjologiczne i etyczne zaczynają rozwijać się około roku 1960, natomiast lemowskie wątplenie w utopijną wizję natury człowieka przypada jeszcze na epokę stalinowską.

Według poglądów Lema z *Obłoku Magellana*, człowieka kształtuje zarazem szczęście i cierpienie, a w jego duszy walczy dobro i zło. Zatem rozważaniom nad naturą człowieka

⁷⁸⁴ W. Kajtoch, *Bracia ...*, op. cit., s. 29-30.

⁷⁸⁵ P. Okołówski, *Głos...*, op. cit., s. 7.

⁷⁸⁶ В.И. Язневич, *Станислав...*, op. cit., s. 147.

zawsze towarzyszy refleksja nad kwestiami dobra i zła. W powieści stwierdza, że „konieczna jest wiedza o tym, że w człowieku oprócz wielkości rozumu, jest małość okrucieństwa, jeśli nie ujawniona, to potencjalna, którą wyłonić mogą warunki”⁷⁸⁷. Kształtowanie świata przez jednostkę wymaga tej świadomości, która należy czerpać z przeszłości, z historii. Pomięcie tego prowadzi nie tylko do wielu błędów, ale też do tragicznych w konsekwencji działań ludzkich. Układanie planów, według bohatera *Obłoku Magellana*, wymaga pamięci, świadomości swojego dziedzictwa. To samo mówią bohaterowie *Astronautów*, którzy uważają, że poznanie i zrozumienie człowieka jest ważniejsze od pojmowania systemów społecznych. Kiedy czytamy, że „Ważniejsze od zrozumienia konstrukcji maszyn jest poznanie istot, które je zbudowały”⁷⁸⁸, możemy to odebrać jako aluzję podkreślającą wagę historii..

Lem zasiewa jednocześnie w czytelnikach szereg wątpliwości, zastanawiając się, czy wymazanie całkowite zła z ustroju i z języka oraz ze świadomości jest tylko utopijną mrzonką, czy gdyby zło faktycznie zniknęło, to dalej pozostalibyśmy ludźmi, rozważa czy idea „istot świetlnych”, które chciał skonstruować Trurl jest możliwa do zrealizowania na istotach żywych, a w końcu podejmuje kwestię stworzenia „Nowego Człowieka”, pozbawionego człowieczego balastu. Już w *Obłoku Magellana* autor ten mówi o kuszącej perspektywie zabiegów zmieniających psychikę człowieka. Etyczne stanowisko Lema w tej kwestii jest niespójne z koncepcją człowieka w myśli marksistowskiej, gdyż mowa tutaj o „duszy człowieka”, ale też o jednostce.

„...Świat duchowy jednostki uważany za nienaruszalny, najważniejsze dobro społeczne. W jego tereny nie wolno wnikać żadnym metodom „ułatwiający” życie. Najskromniejsza próba byłaby tu groźnym precedensem: zaczęlibyśmy od wypalenia drobnych skaz charakteru, jakiegoś „retuszu psychicznego”, a skończyli na takim tasowaniu i przesuwaniu właściwości duchowych, jakie zachodzi przy układaniu mozaiki z kamyków...”⁷⁸⁹.

W dalszym wywodzie jeden z bohaterów Ameta dowodzi, że o człowieczeństwie nie decydują tylko przyjemne chwile, ale też „niepowodzenia, cierpienia, smutki”, które są naprawdę konieczne”, bo samo zaspokajanie wszelkich pragnień może przynieść „więcej szkody niż pożytku”⁷⁹⁰, co udowodnił Lem już antyutopijnych eksperymentach przeprowadzonych w światach przedstawionych w *Wizji Lokalnej* czy w *Cyberiadzie*.

⁷⁸⁷ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 393.

⁷⁸⁸ S. Lem, *Astronauta...*, op. cit., s. 229.

⁷⁸⁹ S. Lem, *Obłok...*, op. cit., s. 265.

⁷⁹⁰ Ibidem, s. 265.

Ponadto Lem podważa fundamentalną zasadę etyczną filozofii marksistowsko-leninowskiej, sugerując, że dobrobyt bynajmniej nie jest gwarancją zapanowania dobra powszechnego. Problem dobrobytu pojawia się już w *Astronatach* i będzie rozwijany przez pisarza w jego późniejszej twórczości.

"W naszym świecie (..) nie ma nędzy, strachu, nie ma tych okrutnych prób, jakim człowiek dawniej był poddawany, ale byłoby źle, gdybyśmy pod wpływem dobrobytu utracili to, co najistotniej różni nas od wszelkich innych stworzeń. (...) leży w rozumie."⁷⁹¹

Lem w swoich dyskretnych demaskacjach odziera z iluzji przekonanie marksistów, że etyka sama w sobie nie może być siłą zdolną do zmiany świata na lepsze. W *Astronautach*, klasycznym utworze z epoki socrealistycznej, daje temu wyraz w zdaniu brzmiącym jak przepisane z podręcznika marksizmu-leninizmu: „materia jest ślepa i nie ma ponad nią żadnej Opatrzności, która prostowałaby drogi błądzących. Człowiek wnosi ład w niezamierzoną przestrzeń Wszechświata, bo tworzy wartości”⁷⁹², a kierunkowskazem w drodze wytyczonej przez prawa dziejowe są idee. Powieść wyprzedza o dziesięciolecie dyskusję marksistów na temat wartości absolutnych w kształtowaniu postaw moralnych człowieka, bo bez tych wartości jednostka etycznie poprawna staje się człowiekiem bez moralności, którego w przenikliwy sposób odśloniła antyutopijna interpretacja marksistowsko-leninowskiej etyki.

Moralność i etyka komunistyczna były bardzo wyraźnie wyeksponowane w utopijnych wizjach świetlanej przyszłości i Nowego Człowieka. Wbrew przekonaniu marksistów, że wartościowanie komunizmu nie jest konieczne, literatura udowodniła, że nie sposób o nim pisać bez etycznego i aksjologicznego wymiaru. W „Nowych Drogach” dostrzegano też tę konieczność, a literackie utopie sięgały do filozoficznych refleksji i starały się ukazać sens takich kategorii jak, sprawiedliwość, poświęcenie, zaangażowanie, odpowiedzialność. Postęp ludzkości ku wyższym formom cywilizacyjnym utożsamiono z doskonałością ładu moralnego i człowieka. Było to przyczyną postrzegania życia ludzkiego w kategoriach koniecznych środków, jakie winno się ponieść, by wznosić się na wyższe poziomy panowania nad światem i Kosmosem.

Zwrot marksistów ku uniwersalnym zasadom moralnym dowodzi, że bez norm regulujących życie społeczne, bez refleksji nad złożonością natury ludzkiej, w której toczy się

⁷⁹¹ S. Lem, *Astronaucci...*, op. cit., s. 143-144.

⁷⁹² Ibidem, s. 313.

walka pomiędzy dobrem i złem, trudno zrealizować idee komunizmu i ukształtować Nowego Człowieka. Zwyciężyło jednak relatywne podejście do etycznych i moralnych uniwersaliów, które nie pomogło urzeczywistnić marzeń o doskonałości ludzkiej, tylko stworzyło *Homo sovieticus* – jednostkę bez moralności.

5.3. Ocena człowieka bez moralności

Literatura antyutopijna maluje z kolei obraz moralnej degeneracji człowieka ukształtowanego wedle ideologicznej etyki, w którą bez wątpienia wpisana była idea szczęścia powszechnego i związane z nim ideały dobra moralnego. Marksistowsko-leninowska filozofia człowieka oraz materialistyczna wizja rozwoju społecznego miały niebagatelny wpływ na etyczną rzeczywistość porewolucyjnych eksperymentów społecznych. To ta rzeczywistość przebrzmiewała w antyutopijnych utworach, które odzierały z ideologicznej iluzji moralne oblicze obywateli komunistycznego systemu społecznego. W przepelnionej goryczą ironii Aleksander Zinowiew bezwzględnie ukazał etyczne kalectwo *homo sovieticus*:

„Jeżeli spojrzeć na postępowanie homososy z punktu widzenia absolutnej moralności, to wydaje się on być istotą zupełnie amoralną. Zgada się – homosos nie jest istotą moralną. Ale nie zgada się, że jest istotą amoralną. Jest istotą przede wszystkim ideologiczną. A na tej zasadzie może być zależnie od okoliczności moralny albo amoralny. Homososi nie są złoczyńcami. Jest wśród nich wielu ludzi dobrych. Lecz dobry homosos to taki, który nie ma możliwości wyrządzenia zła innym ludziom albo też specjalnie tego nie lubi. Lecz jeśli taką możliwość otrzyma lub zostanie zmuszony do wyrządzenia zła, postąpi gorzej od skończonego niegodziwca”⁷⁹³.

Zinowiew to mistrz przenikliwości, który nie daje jednoznacznych odpowiedzi, lecz każe ich szukać w wielu przejawach ludzkiej egzystencji. U niego nie ma prostego podziału na to, co białe i czarne. Jak zauważa Lucjan Suchanek, antropologiczna wizja tego myśliciela opiera się na tezie, że „człowiek z natury nie jest ani dobry ani zły”⁷⁹⁴. Dalej poddając interpretacji zinowiewowską filozofię człowieka w sensie etycznym, a właściwie degradacji etycznej sfery ludzkiego życia, ukazuje rolę komunalności, która w swej istocie jest neutralna aksjologicznie, jako sfera współżycia pozbawiona nadrzędnych regulacji wyrastających z praw moralnych. Sprawia to, że człowiek staje się istotą kierującą się instynktami przetrwania, budującymi społeczeństwo w oparciu o prawo bytu, zgodnie z którym relacje międzyludzkie sprowadzone są do walki o egzystencję⁷⁹⁵.

Utwory napisane w cieniu rzeczywistości totalitarnej czyta się najczęściej w historycznoliterackim ujęciu, ponieważ były one zanurzone w owej rzeczywistości, były satyryczną diagnozą ludzkiej kondycji uwikłanej w zdegradowany system stosunków społecznych. Warto jednak spojrzeć na ich etyczną diagnozę od strony filozoficznej; antyutopia stanie się w tym przypadku „drugą stroną medalu” tego, co utopijne w społecznych projektach

⁷⁹³ A. Zinowiew, *Homo...*, op. cit., s. 167-168.

⁷⁹⁴ L. Suchanek, *Homo...*, op. cit., s. 137.

⁷⁹⁵ Ibidem, s. 137-138.

ideologicznych eksperymentów. Antyutopia to nie tylko krytyka tego co „tu i teraz”, to przede wszystkim polemika z utopiami prowadzona w sferze filozoficzno-ideologicznej. Zatem demaskatorskie obrazy są też polemiką z założeniami marksistowsko-leninowskiej etyki oraz utopijnym przekonaniem, że człowiek w swej naturze jest dobry i że wobec tego można stworzyć świat bez zła, przepełniony powszechnym szczęściem. To właśnie idea dobrobytu dla wielu antyutopijnych autorów stała się inspiracją do ukazania rzeczywistego moralnego oblicza człowieka oraz zweryfikowania ideologicznej tezy, że dobra materialne są drogą prowadzącą do osiągnięcia szczęścia i moralnego ładu. W wielu literackich rozważaniach przebrzmiewa teza, że wizja szczęścia w ustroju komunistycznym opiera się na błędzie antropologicznym i nie prowadzi do budowy świetlanej przyszłości, lecz przyczynia się do eskalacji zła oraz do degradacji etycznego wymiaru człowieczeństwa.

Pochodząca z 1909 roku powieść Teodora Jeske-Choińskiego *Po czerwonym zwycięstwie* to świadectwo inspiracji rodzącymi się teoriami o komunistycznej moralności i obyczajowości. Utwór ten w swojej antycypacji ukazuje prawdziwe oblicze zdegenerowanego moralnie społeczeństwa i człowieka z urzeczywistnionych ideologicznych utopii. Niewątpliwie autor wykreował swą opowieść na podstawie wiedzy o naturze człowieka i zderzeniu jej z kreśloną przez fanatycznych ideologicznych marzycieli wizję „społeczeństwa powszechnej szczęśliwości”⁷⁹⁶, określaną przez zafascynowany lud „różową jutrzenką nowej ery”, rajem, u bram których już się znajdował, w co ślepo wierzył ufny, rozentuzjasmowany tłum⁷⁹⁷.

Jeske-Choiński, jak i wielu jego następców, w swojej powieści opierał się na teoriach marksistowskich, które łączyły w ciąg przyczynowo-skutkowy zdarzenia, na tle których pojawiały się motywy o charakterze epifanicznym⁷⁹⁸, odkrywające prawdę o naturze komunistycznego systemu społecznego. Praprzyczyną, za pomocą której te antyutopie wchodziły w etyczny dyskurs z ideologiczną iluzją, były rewolucyjne hasła wolności, braterstwa, powszechnej sprawiedliwości, dobrobytu. *Po czerwonym zwycięstwie* rozpoczyna się konsekwentne urzeczywistnianie tych idei; autor punkt po punkcie oddaje społeczno-ekonomiczny program rewolucji socjalistycznej, na kanwie którego konstruuje świat

⁷⁹⁶ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 5.

⁷⁹⁷ Ibidem, s. 6.

⁷⁹⁸ Chodzi tutaj o epifanię w znaczeniu literaturoznawczym, o którym w kontekście literackiego dyskursu z komunizmem pisała Jagoda Wierzejska. Według badaczki „dyskurs epifaniczny” przejawia się w tekstach literackich, które są związane „problemowo z kwestiami społeczno-politycznymi”. Wierzejska ten dyskurs przedstawia następująco: „Dzieje się tak dlatego, że poszczególne fragmenty narracji o takiej tematyce wchodzi tu w szczególnie rodzaj dialektycznej gry z tekstowymi <<momentami>> epifanicznych objawień - gry, która obnaża mechanizmy generowania owych objawień, pozwala określić warunki i wartości, które za pomocą epifanii są odkrywane i rzucają na „pozory światła głębszego znaczenia”. (J. Wierzejska, *(Nie) ciekawa epoka? Literatura i PRL*, pod red. H. Gosk, Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa, 2008, s. 77-78.

przedstawiony i kreuje bohaterów. W dniu zwycięstwa i obejmowania władzy przez lud brzmią głosy obwieszczające, że: „[...] społeczeństwo powszechnej szczęśliwości, cnoty i prawdy mamy zbudować [...]”⁷⁹⁹. Ów lud swoją szlachetność i dobroć objawiają światu poprzez łaskawość wobec przedstawicieli kapitalizmu, uznanych za łotrów i „żarliwych sług Złotego Cielca”. Łaskawość owa polega na tym, że kapitalistom odbierane są środki produkcji, ale za to nie przelewa się krwi w imię sprawiedliwości. Choć już w tej części przebrzmiewa względność wartości moralnych, dla których punktem odniesienia są „święte zasady” nowego ustroju, to jednak ważną okolicznością tłumaczącą takie podejście jest przyjęta przez akonstruktorów nowego lepszego ładu społecznego koncepcja natury ludzkiej. W ich wyobrażeniach do rangi mitycznej hydry ludzkiej podłości urastał system kapitalistyczny ucieleśniony w przedsiębiorcach, bankierach, arystokratkach, ale i hurtownikach. Symboliczne ścięcie głowy owym przedstawicielom niesprawiedliwego ustroju nie mogło wyeliminować zła, bo ono niczym właśnie hydra, ma zdolność odradzania się i moralnego degradowania człowieka. Tylko wyrzucenie znieawidzonych grup ludzi poza granice państwa społecznej sprawiedliwości i wprowadzenie idei wspólnej własności miałyby szansę odmienić moralne oblicze ludzkości (s.5) i doprowadzić do całkowitego przeobrażenia społeczeństwa. Bohater powieści Jeske-Choińskiego - Utopijski, rewolucyjny przywódca, wierzył, że w raju socjalistycznym, „leniwi staną się pracowitymi, partacze sumiennymi pracownikami, krnąbrni posłusznymi” (s.15) i głosił, że żadne prawo, kodeksy moralne ani bojaźń Boża, nie są zdolne znieść zła i odmienić moralnego oblicza człowieka. Taką siłę mógł mieć jego zdaniem tylko ustrój socjalistyczny, będący obiektywnym źródłem wartości etycznych, Wyobrażenia Utopijskiego o przyszłości znalazły wyraz w jego przekonaniu, iż : „Uczciwość, prawość, obowiązkowość zamieszkają wśród nas, są one bowiem naturalnymi skutkami naszych zasad” (s. 16).

Zgodnie z teorią marksistowską propagowaną przez „Nowe Drogi” także uważano, że cele wyznaczone zgodnie z koniecznością dziejową prowadzą do postępu moralnego ludzkości, a jednocześnie do doskonalenia i natury człowieka, który stanie się życzliwy w wyniku przemiany swojej materialnej sytuacji. Wierzono, że ów postęp zachodzi samoistnie bez określania jakichkolwiek norm i granic, bo „duch socjalizmu tchnął w towarzyszy wszelkie cnoty, iż mogą się obyć bez nadzoru i obroży rządu” (s. 16). Już w tej, jakże wczesnej w stosunku do tego, co przyniosła rewolucja październikowa w Rosji i ustrój socjalistyczny w Polsce, powieści pojawia się symboliczny sposób obrazowania doskonałego moralnie świata.

⁷⁹⁹ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym*, s. 5. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

Pamiętamy, że w wyobrażeniach marksistów wszelkie artefakty związane ze złem panującym wcześniej na świecie miały się zdezaktualizować, stać się archaiczne. Tutaj u Choińskiego także trafiają one nie gdzie indziej, jak do muzeum: „Kilka armat, karabinów, szabel i lanc zachowa nowy porządek w muzeum archeologicznym jako plastyczne dokumenty brutalności i dzikości burżuazyjnej cywilizacji” (s. 16). W ten sposób w analizowanym utworze w etyczno-prawnym sensie nadchodziły czasy wolności od prawa i zasad i dlatego radowali się obywatele nowego społeczeństwa gdyż nikt i nic nie miał prawa im zabronić żyć i działać według własnych potrzeb. Lud świętował i wiwatował: „Niech Pan Bóg da zdrowie onym mądrym panom, co to wymyślili nasz śliczny socjalizm” (s. 16).

Rozwój dalszej akcji powieści przynosi zderzenie utopijnych idei z instynktami człowieka. Epifanicznym elementem całej narracji staje się koncepcja natury człowieka, która wprowadza do powieści drugą rzeczywistość. Utopijne programy opracowane na podstawie teorii marksistowskiej i brutalna rzeczywistość staną się dwiema projekcjami nowego ładu. Mitologia i rzeczywistość, świat ideologicznych pozorów i ujawniona prawda o ludzkich pragnieniach to swoista dialektyka sprzecznych tez etycznych, których syntezą stanie się świat pełen krzywdy i niesprawiedliwości.

W utworze przebrzmiewa opisana wcześniej idea błędu antropologicznego, wedle którego ideologia komunistyczna zbudowała swą fałszywą koncepcję świata. Poeta uciekający przed życiem pod „czerwonym sztandarem” powie towarzyszom nakłaniającym go, by służył nowej idei: „Wróć, gdy sobie przypomnicie, że człowiek nie tylko dla brzucha żyć powinien” (s.7).

Z kolei bohater-powieściopisarz ten błąd antropologiczny ukaże w kontekście wizji brutalnego chaosu, który niebawem zapanuje w tym iluzorycznym raj. Zapowie przy tym, iż:

„I ja wróć, ale dopiero wtedy, kiedy się za łby weźmiecie, a nastąpi to bardzo prędko, co przepowiada wam powieściopisarz, który zna się lepiej od waszych przywódców na psychologii ludzkiej. He, he, he, wolność, równość, braterstwo, miłość, zgoda, szczęście na ziemi... A jakże! Do widzenia, kiepskie warjaty” (s. 8).

W tym autoportretowym wątku Jeske-Choiński przewiduje nie tylko kierunek, w jakim zakręca się tryby rewolucyjnej maszyny powołanego nowego państwa socjalistycznego, opisywanego w analizowanej w tym miejscu utopii. Dzięki swej wnikliwości i postawie pokory wobec obserwowanej rzeczywistości, był w stanie wyobrazić sobie i ukazać pochodźniszczenia i śmierci, jaki zgotować miał ludziom bolszewizm. Iluzja powszechnej szczęśliwości zawsze rozbija się o to co przyziemne. Przepowiednia powieściopisarza szybko się urzeczywistniła, bo: „Żołądek, tyran ludzkości [...]. Żadna żywa kreatura nie może żyć długo samym zapałem”

(s. 20). Podobnej refleksji dokona bohater powieści Jewgienija Zamiatina D-503, odnotowując w swym dzienniku, że „głód i miłość włada światem”⁸⁰⁰. Z taką brutalną rzeczywistością przyszło zderzyć się przywódcy czerwonej rewolucji z analizowanej powieści. Utopijskiemu, który fanatycznie wierzył w to, co głosił rzeszom robotniczym, spragnionym obietnic o lepszym jutrze, który ufał teoretykom, którzy twierdzili, że zasada „każdemu według potrzeb” wyzwoli ludzkość od wszelkiego zła i poprowadzi ku doskonałości naturę człowieka. Ten bohater niezauważalnie dla samego siebie stał się więźniem ideologicznej iluzji, która zatarła jego zdolność do krytycznego oceniania rzeczywistości. Ideologia socjalizmu była dla niego czymś na wskroś magicznym, swoistym zaklęciem, które przemienia każdego robotnika w „nowego człowieka”. Utopijski dziwił się, że „tchnienie socjalizmu nie oczyściło wszystkich serc, nie zdeptało trującego gada podłości, nie zabiło zbrodni?”⁸⁰¹, nie odnajdując sensu w powszechnym zniszczeniu, jakie pozostawiał po sobie wyzwolony lud. Rabunki, które już nie ograniczały się tylko do tego, co było własnością znienawidzonych arystokratów, finansistów i generalnie burżujów, ale sięgały również i po to, co na mocy rewolucyjnego przewrotu stało się wspólne, uświadomiły mu, że doszedł do momentu, w którym wzniosła idea stanęła oko w oko z rzeczywistością. Nader obrazowo przedstawił to autor w słowach: „Utopijski ocknął się z bolesnego zdziwienia”⁸⁰². „Towarzyszami nazywa się ta czeladź zbrodni – mówił Utopijski – co za hańba dla naszego sztandaru”⁸⁰³. Motyw zbrukania wspaniałej idei przez rozjuszone tłumy pojawił się również w *Buncie* Władysława Reymonta. Tłum zwierząt, dla który kuszono wspaniałą bajkę o czekającej ich szczęśliwej krainie, z czasem stał się dla wyzwalających je przywódców jedynie śmierdzącym bydłem, którym wstydzili się już nawet przewodzić. W metaforycznym obrazie bydła Reymont za pomocą personifikacji zwierząt ukazuje nagą prawdę o ludzkiej naturze i jej sile zniszczenia po wyswobodzeniu się z odwiecznych praw cywilizacji:

„- Za wiele tego żywego mięsa! Niechaj ich poniesie byle trwoga, a roztrują nas niby glisty – łkał przerażony [Kulas, jeden z kompanów przywódcy zwierząt Rexa -BB]. – Już mi od ich wrzasków pękają żebra. A od tych smrodów zupełnie straciłem węch. Śmierdziele, zagnoją cały świat”⁸⁰⁴.

⁸⁰⁰ J. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 20.

⁸⁰¹ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 34.

⁸⁰² Ibidem, s. 35.

⁸⁰³ Ibidem, s. 38.

⁸⁰⁴ W. Reymont, *Bunt...*, op. cit., s. 96.

Ten wymowny fragment obrazuje siłę tego, co zwierzęce, bydlęce znoszące moralne postawy, które to stanowić miały fundament nie tylko wspólnoty nowego formatu w nowej rzeczywistości, ale również stać się powinny być podmiotem przymiotów duchowych.

Z przedstawionych utworów płynąć miał wniosek że wartości komunistyczne jak równości i sprawiedliwości bez określonych zasad etycznych, bez wykształcenia w człowieku wrażliwości moralnej nie mogą stać się ideami, w oparciu o które można stworzyć sprawiedliwe i dostatnie społeczeństwo. Widzimy, że obowiązujące w porewolucyjnej rzeczywistości zasady postępowania, które zostały wyswobodzone z ram prawno-moralnych, miały tragiczne konsekwencje etyczne i stały się tłem dla świata pozbawionego wzniosłości i etyki przedstawionego w antyutopiach Jeske-Choińskiego i Reymonta. Była to prozaiczna rzeczywistość pełna chaosu, powszechnego zepsucia oraz braku szacunku dla drugiego człowieka, w której z każdą chwilą „w ładnej duszy” Utopijskiego „bladł promienny ideał wiary w dobroć natury ludzkiej”⁸⁰⁵.

Trafnym dopełnieniem obu przytoczonych utworów są metaforyczne określenia człowieka, za pomocą których Lem w *Dziennikach gwiazdowych* oraz w *Cyberiadzie* ukazuje źródło zła, które utożsamia z naturą ludzką. Lemowski bohater Ijon Tichy podczas *Podróży ósmej* zostaje przedstawiony przed Organizacją Planet Zjednoczonych jako: „Ohydek Szalej”, „Sztucznik Potworniczek” czy też „Szalej Potworniczek”⁸⁰⁶. I choć także i w tym opowiadaniu podkreśla się podobieństwo człowieka do zwierząt, to jednak zło okazuje się tu immanentną cechą ludzkości, która gotowa jest czynić wszelkie okropności nie z biologicznej konieczności, lecz kierując się sztucznie jej wpojonymi potrzebami wyższymi. Tichy z czasem zacznie odczuwać lęk przed samym sobą, bo dotrze do niego, że w tym „środowisku maszkaratowatych, dziwacznych istot, [...], był jedynym potworem”⁸⁰⁷. Ocena moralnej kondycji człowieka jest w tym utworze Lema jednoznaczna:

„Oto przychodzą do nas istoty, które nie znają ani ohydy własnej egzystencji, ani też jej przyczyn! Oto pukają do czcigodnych drzwi tego szanowanego Zgromadzenia, i cóż my możemy im odpowiedzieć wtedy, wszystkim owym wszetkom, potworniaczkom, ohydkom, matkojadom, trupolubom, tępalom, załamującym swe nibyjące i padającym z nibynóg [...]”⁸⁰⁸.

Ta strona natury człowieka staje się też u Lema podstawową jednostką, na której wznosi się gmach totalitarnego społeczeństwa. Zło systemu nie jest konsekwencją tylko błędów w

⁸⁰⁵ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 42.

⁸⁰⁶ S. Lem, *Podróż ósma*, [w:] Idem, *Dziennik...*, op. cit., s. 43.

⁸⁰⁷ Ibidem, s. 46.

⁸⁰⁸ Ibidem, s. 51.

projekcie i organizacji, jest ono przejawem mrocznych skłonności natury człowieka. Podczas jedenastej podróży Ijona Tichego czytelnika trafia na planetę, na której zbiegły z ziemi Kalkulator stworzył własne państwo oparte na totalitarnym systemie władzy. Fabuła, opowiadająca w satyryczny sposób o mrocznych przestrzeniach ludzkiej kultury, odsłania iluzję o szlachetnych istotach budujących sprawiedliwe społeczeństwo. Okazuje się, że wspomniany Kalkulator wchłonął pojemniki zawierające tylko historię bestialskich czynów gatunku ludzkiego, poczynając od kanibalizmu neandertalczyków, poprzez opowieści o Kubie Rozpruwaczu, sekretne zwierzenia z pamiętników markiza de Sade, aż do kryminałów Agaty Christie. Takie dziedzictwo kulturowe ukształtowało osobowość owej maszyny, która w oparciu o dzieje „ziemskiej degeneracji, zwyrodnienia i zbrodni” budowała nową cywilizację⁸⁰⁹. Symboliczny sens całego opowiadania i w tym utworze skupia się na epifanicznym momencie, kiedy bohater odkrywa, że roboty-obywatele tej planety są ludźmi, którzy ukrywali się pod warstwą metalowego kamuflażu i w takim przebraniu stawali się gorliwymi twórcami tego, co Ijon Tichy nazwie „Piekło, piekielnik!” i zacznie się zastanawiać:

„Czy były w tych zakutych w blachę rzeszach jeszcze jakieś roboty? Poważnie w to wątpię. Zrozumiała też stała się dla mnie gorliwość, z jaką prześladowali ludzi. Sami będąc nimi, musieli neofici wspaniałstwa, być bardziej robotami aniżeli autentyczne roboty. Stąd zaciekle nienawiść, jaką okazywał mi mój adwokat. Stąd fajdacka próba wydania mnie, jaką podjął ów człowiek, którego pierwszego zdemaskował. Och, co za demonizm cewek i zwojów, co za strategia elektryczna!”⁸¹⁰

Wniosek z tego opowiadania stanowi smutny i ostateczny komentarz: „Jak to miło pomyśleć, że tylko człowiek może być draniem”⁸¹¹.

Lem w literackich narracjach, przepełnionych pytaniami filozoficznymi i teoriami antropologicznymi, stawia pytania o to, czy marksistowski projekt antropologiczny ma szanse w sensie etycznym być zrealizowany.. Szczęście społeczeństwa odgrywało w teoretycznych poszukiwaniach Marksa niebagatelną rolę. Warto tutaj zwrócić uwagę na wizję zaprezentowaną w jego *Rękopisach*, które, przypomnijmy, stały się inspiracją dla rozwoju filozofii człowieka w polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej i które, zdaniem Leszka Kołakowskiego, były „próbą ugruntowania socjalizmu jako realizacji istoty człowieczeństwa”⁸¹². Lem w opowiadaniu *Kobyszcę* kpi z tych utopijnych wizji uszczęśliwienia człowieka. Zastanawia się też, czy można stworzyć istotę, która będzie szczęśliwa i tym samym będzie tworzyła

⁸⁰⁹ S. Lem, *Podróż jedenasta*, [w:] Idem, *Dzienniki...*, op. cit., 1976, s. 66.

⁸¹⁰ Ibidem, s. 93.

⁸¹¹ Ibidem, s., 98.

⁸¹² L. Kołakowski, *Główne...*, t. 1, op. cit., s. 136.

szczęśliwe społeczeństwo: „Nie należy od razu brać się do składania szczęśliwych społeczności: na początek niech będzie indywiduum!”⁸¹³. W koncepcji Marksa socjalizm miał być powrotem człowieka do jego człowieczeństwa, którego szczęście utożsamiono z ideą pracy i społecznych relacji. W literackich eksperymentach ten projekt został zweryfikowany. Na przykład nie zadziałał ideologiczny preparat psychotransmisyjny *Altruizna*, który, jak czytamy w lemowskim opowiadaniu o takim samym tytule:

„[...] ma wprowadzić w każdą społeczność ducha braterstwa, wspólnoty i sympatii dogłębnej, ponieważ sąsiedzi osoby szczęśliwej sami są także szczęśliwi, i to bardziej, im bardziej szczęśliwa jest ona; życzą więc takiemu indywiduum jeszcze więcej szczęścia we własnym interesie, a zatem z całej duszy”⁸¹⁴.

Niewątpliwie *Altruizna* dotyka problemu natury ludzkiej, która nie jest doskonała w sensie etycznym, dlatego aby stworzyć szczęśliwe społeczeństwo postanowiono wykształcić w jednostkach zdolności empatyczne. Lem w tym opowiadaniu nie podejmuje kwestii zasad moralnych organizujących życie społeczne i tym samym kształtujących postawy etyczne jednostek, a ukazuje etykę zideologizowaną, która odsyła czytelnika do obrazu moralności kolektywnej przedstawionej przez Zinowiewa. Preparat *Altruizna* jest metaforą ideologicznej retoryki o braterstwie i miłości wzajemnej członków wspólnoty, która staje się przestrzenią czynienia zła w imię wzajemnej empatii. Jak i w powieści Jeske-Choińskiego, zło wpisane w ludzką naturę zaczyna być redefiniowane w kategoriach dobra, które w ideologicznej retoryce oznaczało legitymizację nieetycznych działań dobrem idei komunizmu. Altruizm u Lema to co najwyżej tyle, co ulżenie własnemu cierpieniu, nawet za cenę zadawania większego bólu bliźniemu. Wiele scen z *Altruizny* oddaje aurę rozprzestrzeniającego się cierpienia, choć każdy spieszy z pomocą by wybawić i uchronić od cierpienia samego siebie. Jedna ze scen oddaje obraz ładu moralnego panującego w społeczeństwie opartym na idei wzajemnego braterstwa:

„Opodal sześciu zbirów, trzymając silnie starca, który wzywał ratunku, rwało mu obcęgami ząb za zębem z gęby, aż chóralny okrzyk ulgi obwieścił, iż odnaleziony został wreszcie i usunięty ten bolesny korzeń, który dręczył ich także wskutek transmisji; porzuciwszy bezzębnego i na wpół stratowanego, oddalili się, wyraźnie ukojeni”⁸¹⁵.

Etycy marksistowscy na łamach „Nowych Dróg” głosili, że humanistyczna idea rewolucji socjalistycznej oznacza sprzeciw wobec ludzkiego cierpienia i niedoli. Lem w swoim

⁸¹³ S. Lem, *Kobyszcze...*, op. cit., s. 464.

⁸¹⁴ S. Lem, *Altruizna, czyli opowieść prawdziwa o tym, jak Pustelnik Dobrycy kosmos uszczęśliwić zapragnął i co z tego wynikło*, [w:] Idem, *Cyberiada...*, op. cit., s. 446-447.

⁸¹⁵ Ibidem, s. 450.

opowiadaniu, atakując poszczególne założenia tego etycznego programu, odziera z iluzji eksperyment sprawiedliwego i szczęśliwego społeczeństwa. Podważa sam sens odgórnego narzucania idei dobra powszechnego i uważa, że „jednostek uszczęśliwiać nie można, a społeczności nie wolno”⁸¹⁶. Fundamentalnym argumentem Lema przeciw komunistycznemu projektowi (jak i wszelkim tego typu projektom) jest to, że w tych modelach ładu społecznego sama natura ludzka ulega deformacji i odzierana jest z resztek „wstydu i przyzwoitości”. Dla Zinowiewa, który uważał, że system wykształcił swoją formę zasad moralnych, taki stan rzeczy jednak nie oznaczał degradacji człowieka, a tylko „chwilowe cofnięcie się do pierwocin istoty ludzkiej [...]”⁸¹⁷. Nieustannie w tych wszystkich narracjach powracał problem natury, która jednak nie przystawała do renesansowych i oświeceniowych obrazów utopii, które były inspiracją dla wizji komunistycznego raj.

Skoro jednak nie udaje się wyzwolić w człowieku moralnej doskonałości i szczęścia, to *inżynierowie dusz ludzkich*, postanowili stworzyć *nowe społeczeństwo z nowym człowiekiem*. W opinii Janusza Goćkowskiego ów indoktrynacyjny program wynikał z pesymizmu antropologicznego, który zakładał, „że ludzie, jako gatunek, nie są dostatecznie mądrzy i dobrzy, a zatem należy [...] odpowiednio zająć się nimi”⁸¹⁸. Jest to niewątpliwie totalna negacja oficjalnej koncepcji natury człowieka, jednak należy na to spojrzeć przez pryzmat retoryki propagandowej, która niejednokrotnie głosiła, że człowiek sam nie potrafi osiągnąć szczęścia, ponieważ nie wie co może mu owo szczęście zapewnić. Zarówno strony „Nowych Dróg”, jak i antyutopijne opowieści o szczęśliwych społeczeństwach, to narracje ukazujące proces kształtowania osobowości dostosowanej do nowego ładu społecznego. Zanim jednak o tym, jakie cechy posiadać powinien człowiek skrojony na miarę moralności i szczęścia komunistycznego, warto zastanowić się, czy operacja na ludzkiej osobowości ma szansę powodzenia i czy daje gwarancję by zapanowało powszechne szczęście.

W sens postulatów wychowawczo-edukacyjnych, które formułowali przedstawiciele władz partyjnych i które uzasadniali z punktu filozoficznego, socjologicznego oraz ideologicznego teoretycy aktywni na łamach „Nowych Dróg”, wątpił mocno Lem. W opowiadaniu *Kobyszcze* zastanawiał się, czy faktycznie można uczynić z idealnego człowieka (Nowego Człowieka) fundamentem sprawiedliwego ustroju. Ten intelektualny eksperyment w dalszym ciągu pozostawał w obszarze antropologicznych pytań stawianych etycznej idealizacji

⁸¹⁶ Ibidem, s. 445.

⁸¹⁷ A. Zinowiew, *Homo...*, op. cit., s. 53.

⁸¹⁸ J. Goćkowski, *Traktat o inżynierii polityki*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna imienia Aleksandra Gieysztor, 2009, s. 432-436.

natury człowieka. Trurl, tak jak i wychowawcy Nowego Człowieka, postanowił wziąć sprawy powszechnego szczęścia w swoje ręce, ponieważ był przekonany, że:

„Natura nie jest wcale zła, jest tylko tępa jak but, więc działa po linii najmniejszego oporu. Trzeba ją zastąpić i samemu wyprodukować istoty świetlane, gdyż dopiero ich pojawienie się będzie prawdziwą kuracją bytu”⁸¹⁹.

Trul hedolog z wielkim zapalem zabiera się za konstruowanie takiego idealnego etycznie Nowego Człowieka. W opowiadaniu stworzenie „świetlanych istot” przedstawione zostało jako iście inżynierska robota, co niewątpliwie nasuwa skojarzenie z utopijnymi wizjami opartymi na racjonalizmie, uważanym za jedyną drogę wiodącą do szczęśliwego ustroju. Konstrukcja fabuły *Kobyszcze* składa się ze zdarzeń budowanych wokół coraz to innych archetypów szczęśliwego człowieka. Za każdym razem Trul przyjmuje inny paradygmat, na fundamencie którego zakłada, że stworzy doskonałego człowieka i idylliczne społeczeństwo. I za każdym razem spotyka się z druzgocącą porażką, gdyż każdy z przyjętych paradygmatów idealnego dobra przeradza się w cierpienie i niedolę. Pierwsza istota szczęśliwa, czyli tytułowe *Kobyszcze*, to maszyna, która ma wbudowany licznik określający poziom doznawanej ekstazy z „istnienia jako postrzegania”. Jednak poziom rozkoszy może wzrastać i z czynienia zła innym, z czym naczelną zasadą Dobra nie ma nic wspólnego. Co też sam konstruktor skwituje: „Pomieszałem ekstazę estetyczną z Dobrem” (s. 464-467). Kolejny paradygmat oddaje ideę społeczeństwa komunistycznego, gdyż szczęście człowieka utożsamiał z ideą równości, pojmowaną jako identyczność każdej jednostki. W świecie składającym się z tych równych sobie istot panowała atmosfera „radosnych harców”, które były wynikiem przymusu, gdyż smutek nie został zniesiony, a zakazany. Klapacuszowi przypatrującemu się tym istotom skazanym na wieczne dobro i nieustannie manifestującym, że im cudownie, przyjdzie taka oto refleksja:

„[...] Nie ten, Trurlu doznaje szczęścia czyniąc Dobro, kto musi innych bezustannie gładzić po głowie, z uciechy ryczeć i kamienie zbierać z drogi, lecz ten, kto może także forsować się łkać, kamieniem głowę rozbić, lecz z dobrowoli i serdecznej ochoty tek nie postępuje! Ci twoi przymuszeńcy są jeno urągówiskiem wysokim ideałom, które udało ci się dokładnie sponiewierać!” (s. 470).

Na poparcie tych słów Klapacusz zaczął uderzać jednego z „doskonalców”, który mógł w obliczu wyrządzanych mu krzywd tylko radować się i okazywać swoje szczęście. Tak też i kolejne modele spotykały się z porażką, bo jak wynika z przesłania opowiadania, każda z

⁸¹⁹ S. Lem, *Kobyszcze...*, op. cit., s. 458. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

dyrektyw Dobra przyjmowana jako radykalny paradygmat „rozmaite może rodzić owoce”. Zatem i „Dobro może rodzić Zło” (s. 475), bo jest ono integralną częścią ludzkiej natury. „Więc z Dobrodziejaszków, Łagodytów, Zacników i Bliźniolubów powstaje to samo, co z Wierciflaków, Paskudystów i Draniowców?” (s. 490). Ostateczny wniosek płynący ze szlachetnego projektu zbudowania „Wiekuistego Szczęścia”, jest taki, że zaprzecza ono idei ładu moralnego, a „cudowne Kobyszcze jest maszyną amoralną” (s.508).

Bohaterowie z powieści Jeske-Chońskiego jak najbardziej oddają obraz prawdziwej natury człowieka, który wyswobodzony z zasad ładu moralnego nie tylko dokonuje czynów niegodziwych i podłych, lecz nie potrafi też pojąć zasady szczęścia socjalistycznego. Postaci zarysowane w tej powieści posiadają ludzkie cechy, pragnienia, uczucia. Dla nich idea dobrobytu oznaczała zamianę ciemnej, cuchnącej i ciasnej sutereny na przestronny dworek z ogrodem; równość w tym aspekcie to nic innego jak zasada, że każdy będzie mógł wieść życie pełne luksusu i wygod. O tym był przekonany, Dyndała, któremu przyszło zderzyć się z brutalną rzeczywistością, kształtowaną według socjalistycznej interpretacji równości, którą swoim towarzyszom naświetlił Litera:

„-Gadacie, jak dzieci, co nie wiedzą nic o socjalizmie. Nie na to zwyciężyliśmy burżujów, żebyśmy rozdrapali ich majątek, jeno na to, abyśmy stworzyli dla wszystkich wspólny warsztat pracy i wspólne, równe warunki bytu. Nikt nie ma być lepszy od drugiego. Gdyby się tak każdemu zachciało willi z ogrodem, toby trzeba całą Polskę przebudować i nie stałoby cegieł i ziemi dla wszystkich”⁸²⁰.

Antyutopie udowadniają, że człowiek nie potrafił zrozumieć własnego szczęścia proponowanego przez ideologię marksistowsko-leninowską. Dyndała to człowiek z krwi i kości, rozumie tylko swoje potrzeby i uzasadnia ich prawomocność własnym zaangażowaniem na rzecz zwycięstwa socjalizmu. W swoim zachowaniu nie przejawia komunistycznego braterstwa wobec towarzyszy i ze złością obwieszcza: „A mnie co do tego, czy starczy dla wszystkich albo nie starczy” (s. 25). Widać, że w tej i wielu innych podobnych kreacjach, Jeske-Choński operuje jeszcze koncepcją człowieka odpowiadającą zarówno naturalnym instynktom ludzkim, jak też i odchodzącego systemu stosunków społeczno-ekonomicznych. W powieści dostrzegalny jest pogląd o samoistnym, żywiołowym kształtowaniu się socjalistycznych postaw społeczno-moralnych ludu, której wielką orędowniczką była między innymi Róża Luksemburg, z którą o to spierał się Lenin. Na takiej kanwie autor buduje początek fabuły, w trakcie której rozwiewa tę iluzję projektu powszechnej szczęśliwości, gdyż wychodzono w nim

⁸²⁰ T. Jeske-Choński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 25. Dalej cytuję bezpośrednio w tekście podając w nawiasach numery stron.

od błędnej koncepcji natury człowieka. Utopijski wierzył, że samo zapewnienie bytu „zgasiło raz na zawsze żółty płomień zawiści, zdeptało trującego gada podłości” (s.33) i już nic nie będzie zagrażało szczęściu człowieka. Jednak szczęście w wyobrażeniu całego proletariatu nie było tożsame z wizją arkadii komunistycznej, która bez wątpienia wpisywała się w utopijną tradycję racjonalnie opracowanych projektów społecznych. Natomiast każdy z witających z radością *Po czerwonym zwycięstwie* nowy lepszy świat wyobrażał sobie szczęście wedle swoich własnych, indywidualnych wyobrażeń i pragnień: Dyndała marzył o pałacyku z ogrodem, a Wanda tęskniła do wielkiej miłości, od której do tej pory odgradzały ją zasady moralne. „Nowość, śmiałość wygłaszanych przez wywrotowców poglądów olśniła jej wyobraźnię, poniosła jej młody, bezkrytyczny rozumek” (s.32). Żaden z tych bohaterów nie rozumiał, że szczęście w socjalistycznym znaczeniu to służba ideologii i społeczeństwu, że z etycznego punktu widzenia fundamentalną zasadą jest wyzbycie się postaw egoistycznych:

„Obowiązki społeczne? Nie rozumiała ich ładna i młoda samica, pożądata tylko narkotyku szalu zmysłowego, nie umiała się wznieść do ich niesamolubnych wyżyn natura przeciętna, która nie płonęła nigdy świętym ogniem talentu i entuzjazmu” (s.44).

W powieściach utopijnych te egoistyczne aspekty wyborów moralnych miały łagodniejszy wydźwięk osobistych pragnień. Bohaterowi byli już świadomymi i zaangażowanymi komunistami, a ich egoizm przedstawiano w kontekście kolektywistycznym. Ich indywidualne dążenia i cele zawsze wносиły jakąś dodatnią wartość dla dobra ogółu, w języku tamtych powieści było to dla dobra ludzkości. W antyutopii Jeske-Chońskiego prototypem tych ludzi przyszłości, wzorem Nowego Człowieka był Utopijski wykreowany na wzór „rewolucjonisty-bojownika”. Był to ktoś godny nowego porządku, umięjący dokonywać jednoznacznych wyborów, dzięki swojej dojrzałości ideologicznej, którego nie dręczyły wewnętrzne sprzeczności między celami socjalizmu a wartościami osobistymi, a nawet i tradycyjnymi zasadami moralnymi⁸²¹. Gdy Utopijski stanie przed takim dylematem, zdecydowanie i bez oznak żalu powie, że „Gdzie dobro społeczeństwa woła swoich wodzów, tam milkną uderzenia serca jednostki”⁸²². I tylko jego najbliższe otoczenie, jego wierni

⁸²¹ W „Nowych Droga” uważano, że postawa członka partii wymaga świadomego akceptowania wartości marksizmu-leninizmu. Wewnętrzne dylematy związane z koniecznością wyboru pomiędzy tym czego wymaga ideologia (partia), a indywidualnym systemem wartości były oznaką tylko formalnego wyboru, a nie utożsamiania się z komunistycznymi ideałami. Zob. B. Biel, *Jakich bohaterów potrzebował socjalizm? Rozważania o wzorcach osobowych na łamach „Nowych Dróg”*, [w:] „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, T. XIV, *Heroizm i martyrologia w kulturze Słowian*, pod red. U. Cierniak, Kraków, 2018, s.199.

⁸²² T. Jeske-Choński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 36.

druhowie rozumowali tak, jak on i wykazywali gotowość do bycia spolegliwymi obywatelami budowanej utopii, bo „przywykli myśleć jego myślami, mieć jego wolę”⁸²³.

Gdy przychodzi do próby opanowania społecznego chaosu, do uratowania idei socjalistycznej sprawiedliwości, równości i obfitości, wymowne staje się pytanie „Co robić?”, nawiązujące do utopii Czernyszewskiego, w której ukazano pierwowzór Nowego Człowieka oraz do programowej pracy Lenina o tym samym tytule. Jeske-Choiński w intrygujący sposób, bo poprzez nazwisko i funkcję pomysłodawcy terrorystycznych metod uszczęśliwiania i kształtowania ideologicznego oblicza społeczeństwa ukazuje rozdźwięk pomiędzy utopijnymi wizjami części myślicieli marksistowskich, a leninowską drogą urzeczywistnienia komunizmu. Towarzysz Drwicki to nauczyciel ludowy pełniący funkcję kierownika wydziału oświaty. Ma on inne od Utopijskiego wyobrażenie o kształtowaniu solidarności społecznej i budowie sprawiedliwego ustroju. Drwicki jawnie kpi z czołowych przedstawicieli socjalistycznego ruchu:

„Niech sobie Lasalle i Marks fikają w grobie koziołki z oburzenia, niech Bebel złamie nad nimi sto świec i klnie z furją średniowiecznego inkwizytora, a my pošlijmy natychmiast na ulicę całą bojówkę, jeśli nie chcemy, żeby się bandyci i do nas zabrali. Dla tej hałastry nie ma nic świętego, o czym dobrze wiemy. Zamiast eksproprować dla partii, grabili dla siebie”⁸²⁴.

Leninowski aspekt postaci Drwickiego przejawia się nie tyle w jawnie terrorystycznych metodach uszczęśliwiania ludu, ale też poprzez zawód i pełnioną funkcję pisarz nawiązuje w kreacji bohatera do poglądów Lenina na wychowywanie nowych ludzi dla komunistycznego społeczeństwa. Oświata wpisuje się w przesłanie „Co robić”, w którym Lenin dowodził, że rolą czołowych bojowników rewolucji jest światopoglądowe ukształtowanie przyszłych komunistów⁸²⁵, uznając przy tym, że to nie żywiołowość, a organizacja daje gwarancję zbudowania rajy na ziemi.

Precyzyjnie zorganizowany świat jako wyraz najdoskonalszej szczęśliwości odtworzył Jewgienij Zamiatin w powieści *My*. Bohaterowie w tym utworze, jak w wielu innych antyutopiach, byli już jednostkami skrojonymi na miarę totalitarnej idei szczęśliwości. Jak zauważa Katarzyna Duda „człowiek w jego poprzedniej postaci nie może wykorzystać szczęścia, proponowanego mu przez «państwa jedyne»”⁸²⁶. Tę prawdę obrazowo udowodnił w

⁸²³ Ibidem, s. 39.

⁸²⁴ Ibidem, s. 40.

⁸²⁵ Lenin pisał: „<Iść do wszystkich klas ludności> powinniśmy i jako teoretycy, i jako propagandyści, i jako agitatorzy, i jako organizatorzy”. (Lenin, *Co robić?*, [w:] *Dzieła Wybrane*, T. 1, cz. 1, Moskwa, Wydawnictwo Literatury W Językach Obcych, 1940, s. 207.

⁸²⁶ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 55.

swoim literackim eksperymencie Jeske-Choiński. Zgadzał się z nią najbardziej świadomi i gorliwi znawcy prac Lenina i Stalina z „Nowych Dróg”, którzy budowę szczęśliwego społeczeństwa rozpoczynali od ideologicznego wychowania spolegliwych w myśli i czynie obywateli Polski Ludowej. W tym wychowaniu kluczową rolę odgrywała negacja chrześcijańskich wartości i związane z nimi zasady morale. Przypomnijmy, że publicysta „Nowych Dróg” Tadeusz Jaroszewski był przekonany, iż powodzenie stworzenia tej lepszej socjalistycznej rzeczywistości wymagało przemiany osobowości człowieka, który winien kierować się inną niż dotychczas hierarchią wartości, inaczej odczuwać i przeżywać własne życie⁸²⁷. Nie bez przyczyny tak wiele wątpliwości nastroczały marksistowskim etykom bezwzględne aksjomaty moralności katolickiej i związane z nimi wartości humanistyczne, które stały na drodze do zrealizowania rajy wybrzmiewającego jednogłosem. W etycznym ujęciu uszczęśliwienie na socjalistyczna modłę konstytuuje wiele ważnych pytań, które podejmowali pisarze w antyutopijnych utworach. Zarówno Zamiatin, jak i Lem zadawali pytania o wolność człowieka w obliczu odgórnego zmuszania go do szczęścia, do dobrobytu. W ich twórczości też bardzo mocno przewijał się problem szatana, grzechu jako części tego, co ludzkie. Niezwykle kuszące dla ludzkości utopijne metody zbudowania świata bez zła kierowały uwagę ku rozważaniom o egzystencjalnym znaczeniu grzechu w istocie człowieczeństwa i samej etyki.

W „Nowych Drogach” utożsamiano grzech pierworodny z okaleczeniem człowieka, z odebraniem mu możliwości zmierzania ku doskonałości, która jest integralną częścią natury ludzkiej. Marksizm kusił swą ideologią znoszącą odwieczne brzemie osobowej odpowiedzialności za egzystencjalne i moralne wybory, kierujące ludzkości w stronę dobra albo zła. Odrzucenie grzechu zwalniało człowieka od odpowiedzialności za istnienie zła na świecie, bo, jak twierdzono, to nie czyny jednostki a zewnętrzne warunki tworzą okrutną rzeczywistość. Wizja ta jest totalnym zaprzeczeniem przesłania boschowskich obrazów, na których malarz uwiecznił szkaradny, pełen zepsucia świat ludzi zmierzający ku potępieniu, a to potępienie było konsekwencją wyboru przez człowieka zła. W biblijnym znaczeniu dobro i zło obecne w życiu człowieka wpisują się w wolność wyboru. Jak podaje *Słownik teologii biblijnej* to „wybór, którego ma dokonać człowiek, będzie decydował o jego właściwościach moralnych i, co za tym idzie, o jego przeznaczeniu”⁸²⁸.

Pytań stawianych o miejsce szatana w świecie, a zwłaszcza o jego miejsce w moralnym życiu człowieka nie brakowało literaturze antyutopijnej, którą ku takim rozważaniom

⁸²⁷ T.M. Jaroszewski, *Perspektywa: rozwinięte społeczeństwo socjalistyczne*, „Nowe Drogi” 1976, nr 2, s. 64.

⁸²⁸ *Sownik teologii...*, op. cit., s. 208.

nakierowywała ideologia marksistowsko-leninowska oraz tragiczne skutki społecznego eksperymentu opartego na jej założeniach filozoficzno-politycznych. Odpowiedzi na te pytania szukał Lem w *Podróży dwudziestej pierwszej*. Jej akcja osadzona rozgrywa się w totalitarnym państwie Dychtonii, gdzie Ijon Tichy przez swoje człowiecze jestestwo przebywa tam „niecenzuralny w całości” i znajduje bezpieczne schronienie u ukrywających się oo. Destrukcyjów⁸²⁹. Tam też zgłębia historię Dychtonii i poznaje zwyczaje istot, które kiedyś bardzo przypominały ludzi. Przy okazji towarzyskiego spotkania z innym zakonem oo. Prognozytów bohater prosi ich jako ostatnich wierzących tej planety, by zechcieli wypowiedzieć się w kwestii dobra i zła, Boga i diabła. Jako przenikliwy diagnosta ludzkich spraw, Lem w tej zanurzonej w transcedentalnych rozważaniach wypowiedzi ojców, dotykał problemu granic wolności człowieka w kontekście moralnego ładu. Szatan w przywołanej opowieści przedstawiony zostaje jako symbol wolności, ale co najważniejsze w tej symbolice interpretowanej w kontekście ideologicznego zanegowania grzechu pierworodnego, jest to wolność bezwzględna, bo oznacza ona „upadek wszelkich ograniczeń działania”, czy to wynikających z zewnętrznych norm, czy też z wewnętrznych hamulców, kształtowanych przez rozum każdej jednostki. To oznacza totalnie niszczycielską pełnię swobód, gdyż w tym pochodzie wolności przekracza się barierę stworzoną przez wartość drugiego człowieka i następuje walka z oporem wewnętrznym, jak i tym stworzonym przez świat. W konsekwencji przeciwnikiem człowiek czyni samego siebie i całe uniwersum, by je podporządkować i unicestwić⁸³⁰. Sens tego wywodu odsyła do „Nowych Dróg” i stanowiska niektórych polskich przedstawicieli marksizmu-leninizmu, którzy po pierwsze sprzeciwiali się, by najważniejszym kodyfikatorem etyki uczyniono człowieka, po drugie w konsekwencji powyższego kwestionowali społeczną wartość indywidualnych opinii wynikających z wewnętrznych przekonań moralnych jednostki⁸³¹. Inni z kolei dostrzegali niebezpieczeństwa wynikające z formułowania moralnych wartości w zależności od potrzeb danego okresu rozwoju społecznego i odrzucania roli aksjologicznych normatywów⁸³². Lem w swojej opowieści przestrzegał przed tragicznymi konsekwencjami wynikającymi z negacji norm i wartości: „A kiedy to się udaje, otwiera się otchłań wolności, ponieważ im więcej można czynić, tym mniej się wie, co czynić należy”⁸³³. I choć w taką otchłań popadało również społeczeństwo z powieści Jeske-Choińskiego, to jednak ważnym problemem przy tak absolutnie pojmowanej wolności

⁸²⁹ S. Lem, *Podróż dwudziesta pierwsza*, [w:] Idem, *Dzienniki...*, op. cit., 1976, s. 228-229.

⁸³⁰ Ibidem, s. 262.

⁸³¹ Zob. W. Mejbaum, *Dawne spory...*, op. cit. S. 71-72. M. Fritzhand, *O etyce...*, op. cit., s. 83-84.

⁸³² Zob. M. Michalik, *Klasowe...*, op. cit., s. 31.

⁸³³ S. Lem, *Podróż dwudziesta pierwsza ...*, op. cit., s. 262-263.

okazywało się zacieranie granicy między tym, co dobre a tym co złe, bo, jak twierdził Indioła z *Podróży dwudziestej czwartej*, „nie ma niesprawiedliwości tam, gdzie jest prawo głoszące wolność najwyższą [...]”⁸³⁴, której ideę oddaje odezwa Machiny do Rządu (Dobrowolnego Upowszechniacza Porządku Absolutnego):

„«Uważajcie teraz pilnie na to, co wam powiem. Muszę kończyć dzieło rozpoczęte. Nikogo z was nie zamierzam zniewolić, namawiać, ani nakłaniać do jakichkolwiek czynów: nadal pozostawiam wam pełną swobodę inicjatywy, atoli wyjawię wam, że jeśli któryś zapragnie, by jego sąsiad, brat znajomy lub inny bliźni wznosił się na stopień Kolistego Ładu, niechaj zawezwie czarne automaty, które natychmiast zjawią się przed nim i wedle jego rozkazu zawiodą umyślnego do Tęczowego Dworca. To wszystko»”⁸³⁵.

Patrząc na ten fragment oczami Zinowiewa można powiedzieć, że jego głównym przesłaniem jest moralna ocena donosicielstwa, które okazuje się dobrem w imię wyższych celów; choć jak podkreśla sam pisarz, w systemie totalitarnym trudno być moralistą, bo nie wiadomo, kiedy ktoś postępuje godziwie, a kiedy niegodziwie⁸³⁶. Zderzają się tutaj dwa systemy etyczne i powstaje rozdźwięk pomiędzy tym, co moralne z punktu elementarnych zasad i wartości, a co godziwe z punktu widzenia celów społecznych wytyczonych przez ideologię. Lemowskie „To wszystko” staje się smutnym ukoronowaniem także stanowiska znanego z „Nowych Dróg”, ponieważ „to wszystko” i tam kończy wszelkie wątpliwości etyczne w obliczu pryncypiów marksistowsko-leninowskiego projektu sprawiedliwego społeczeństwa.

Jednak powyżej przywołany cytat z utworu Lema każe zwrócić uwagę też na sprawę zniewolenia w imię wolności, czy też powszechnej sprawiedliwości. Pisze o tej zależności Andrzej Walicki w pracy poświęconej dziejom komunistycznej utopii opowiedzianej jako historia realizacji „królestwa wolności”⁸³⁷. Nawet najwspanialsze idee etyczne mogą przyczynić się do rozwoju zła na świecie. Lem ujmie to w następujących słowach: „[...] świat zniewolony do samego dobra, jest takim samym przybytkiem niewoli, jak świat, zniewolony do samego zła”⁸³⁸. Obraz tej idei płynął z każdej antyutopii, jako przestroga przed zniewoleniem usankcjonowanym dobrem powszechnym. Ponownie w myśli niektórych autorów antyutopijnych powracała idea Szatana, już nie jako ucieleśnienia dobra i zła w ludzkiej naturze, ale jako symbolu wolności oznaczającego prawo do buntu i indywidualności, które zdaniem Zamiatina, jak przypomina to badaczka jego twórczości, są

⁸³⁴ S. Lem, *Podróż dwudziesta czwarta*, [w:] *Dzienniki...*, op. cit., 1957, s. 223.

⁸³⁵ Ibidem, s. 221-222.

⁸³⁶ A. Zinowiew, *Homo...*, op. cit., s. 52-53.

⁸³⁷ A. Walicki, *Marksizm...*, op. cit.

⁸³⁸ St. Lem, *Dzienniki gwiazdowe...*, op. cit., s. 265.

gwarancją wątpliwości i wahania⁸³⁹, które mają ogromne znaczenie w kształtowaniu moralnej odpowiedzialności oraz są „duchem życia”. Duda przywołując pytanie pisarza; „A co zrobimy bez szatana?” kreśli następującą refleksję:

„Szatana, bez którego przestrzeń i czas zamarłyby w nudnej, szklanej doskonałości. Szatana, który burzy fale, pobudza działania ludzi. Szatana będącego duchem i motorem życia. Ta wzmianka o szatanie wprowadza nas w krąg ulubionych zamiatinowskich bohaterów – heretyków burzących raz na zawsze ustalony jednogłos, wprowadzających polifonię, zbratanych z żywiołem”⁸⁴⁰.

W taki świat bez szatana zabiera czytelnika także Lem w wielu swoich utworach, w których tworzy nieznaną dotąd rzeczywistość. Kreuje ją w inny sposób niż Zamiatin w *My* gdzie ukazał zniewolenie przez precyzyjnie zorganizowane życie społeczeństwa. Z kolei Lem idzie dalej i stawia pytania o konsekwencje społeczne wynikające z unicestwienia szatana. Z jednej strony podejmuje problem dobra i zła w człowieku, etyki opierającej się tylko na tym co moralnie poprawne, na człowieku bez aspektu grzechu wpisanej w człowieczeństwo. Rozważa też czy to w *Powrocie z gwiazd* czy też *Wizji lokalnej* ważny problem wolności w kontekście moralności; gry pomiędzy dobrem a złem w kształtowaniu etycznych wyborów człowieka. W tych poszukiwaniu prawdy o moralnej kondycji człowieka przeprowadza szereg eksperymentów, w których przyjmuje po kolei za wyjściowe paradygmaty poszczególne tezy utopijnych programów szczęścia powszechnego. W literackiej fantazji tworzy szkic realnej utopii, która dla nieprzystosowanego człowieka może okazać się „złotym piekłem”, do którego trafił z kosmicznej wyprawy Hal Bregg, bohater *Powrotu z gwiazd*. To w tej powieści pojawia się betryzacja – zabieg medyczny polegający na usunięciu z ludzkiej natury agresji, by w ten sposób stworzyć świat bez strachu. Rzeczywistość przedstawiona w tej powieści udowadnia, że wymazanie zła z instynktów ludzkich buduje społeczeństwo, któremu nie zależy na wspólnych celach, wszelkim poświęceniom czy dążeniu do śmiałych, i często irracjonalnych projektów, jakimi miały być choćby loty w kosmos. Kosmiczne podróże, które są symbolem rozwoju ludzkości i poznania otaczającej człowieka rzeczywistości, nie są doceniane przez współczesne bohaterowi społeczeństwo. Najgorszym skutkiem betryzacji dla Hala Bergga okazuje się zapomnienie i obojętność: „Ta obojętność właśnie najbardziej mnie przerażała, bo była gorsza od bezwzględnego potępienia – dzieło naszego życia okryte zostało milczeniem, pogrzebane, zapomniane”⁸⁴¹.

⁸³⁹ K. Duda, *Antyutopia...*, op. cit., s. 55.

⁸⁴⁰ Ibidem.

⁸⁴¹ S. Lem, *Powrót...*, op. cit., s. 200.

Cywilizacja bez lęku sprowadza się tylko do realizacji komunistycznej idei ludzkiego dobrobytu, w którym etyka przestawała mieć jakiegokolwiek znaczenie, bo w tym świecie, gdzie dobra rozdawało się „każdemu według potrzeb” „nic nie miało wagi, prócz [...] wygody, zaspokojenia potrzeb oczywistych najbardziej wyszukanych”⁸⁴². Dla bohatera tej powieści staje się jasne, że tylko agresja i strach, a więc obecność szatana w ludzkim świecie, kształtują w człowieku wrażliwość i gotowość poświęcenia się dla bliźniego, dla realizacji celów wspólnych. Lęk wpisany w życie każdej jednostki nie jest tym, co ją unicestwia, ale elementem, który nadaje godność i sens⁸⁴³. Przeciwnie marksistowska antropogeneza w pokonywaniu przez człowieka strachu wobec otaczającej go przyrody widziała czynnik określający istotę człowieczeństwa oraz kształtujący ludzką cywilizację. W kontekście tej antropologicznej tezy cała wizja społeczeństwa przyszłości bez zła i powszechnego dobrobytu okazuje się totalnym zaprzeczeniem tego, co konstytuuje człowieka. Lem powie wprost: „Oni zabili w człowieku – człowieka”⁸⁴⁴, jego gotowość do ryzykowania wszystkim co dla niego cenne. Pojawia się też wniosek, że jedynie ludzkie poczucie odpowiedzialności za własne wybory moralne sprawia, że zło pozostaje złem.

Zobojętnienie, brak wrażliwości na drugiego człowieka staje się ważnym składnikiem świata przedstawionego literatury antyutopijnej, poruszającej moralny aspekt społeczeństw totalitarnych. Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow, Edmund Wnuk-Lipiński, Janusz A. Zajdel, Stanisław Lem z tej ludzkiej obojętności tworzą przytłaczające czytelnika tło fabuły swych opowieści. U Zamiatina i Zajdla pojawiają się przeszklone przestrzenie mieszkalne, które są nie tylko symbolem totalnego zniewolenia człowieka, ale też obojętności wobec życia sąsiada. *Paradyzja* to sztuczna planeta, w której ludzie mieszkają w przeszklonych, przechodnich boksach, pomiędzy którymi przemieszczają się nie zwracając uwagi na mijanego człowieka. Rinah, bohater powieści, podczas swojego pobytu na tej planecie zauważy, że „Co pewien czas któreś z drzwi otwierały się, jakiś człowiek przechodził szybko przez pomieszczenie, nie rozglądając się na boki i nie odzywając się ani słowem, by wyjść przeciwległymi drzwiami”⁸⁴⁵. Konsekwencją takiej obojętności w życiu codziennym była obojętność wobec śmierci i cierpienia bliźnich. Płatonow ukazuje takie masy zobojętniałe wobec bezkresnego cierpienia i śmierci, które to tragedie ludzkiego istnienia wpisane są w obraz czasu porewolucyjnego wnoszenia gmachu szczęśliwego społeczeństwa⁸⁴⁶. W tych

⁸⁴² Ibidem.

⁸⁴³ Ibidem.

⁸⁴⁴ Ibidem, s. 148.

⁸⁴⁵ J.M. Zajdel, *Paradyzja...*, op. cit., s. 46.

⁸⁴⁶ A. Płatonow, *Wykop...*, op. cit.

powieściach pisarzy-moralistów obojętność przybiera skrajną formę, bo czyni ze śmierci zadanej bliźniemu zwykły aspekt codzienności szczęśliwego społeczeństwa. W powieści *My* całe społeczeństwo uczestniczy w święcie egzekucji „jednostki”, która zostanie unicestwiona pod Dzwonem Gazowym. Pisarz, starając się podkreślić dewaluację ludzkiego istnienia, zestawia je z życiem myszy, której śmierć, w przeciwieństwie zgonu człowieka, jest rozpatrywana w kategoriach etycznych:

„Tyle, że Dzwon Gazowy jest, rzecz jasna, aparatem znacznie doskonalszym – zastosowaniem różnych gazów, a po za tym – tu już, oczywiście, nie chodzi o zżecanie się nad malutkim bezbronnym stworzeniem, tu cel jest szlachetny – troska o bezpieczeństwo Państwa Jedyne, innymi słowy – o szczęście milionów”⁸⁴⁷.

Szczęście całego zatomizowanego społeczeństwa, szczęście każdego „palca” tego społeczeństwa staje się usprawiedliwieniem dla działań eksterminacyjnych, bo morderstwo nie odnosi się do indywidualnych czynów i nie jest ujmowane w kontekście problemu „kary i winy”. W tych utopijnych „etykosferach”, by posłużyć się terminem Lema⁸⁴⁸, skoro nie istnieje zło, a człowiek jest dobry, to obojętność jest tożsama z brakiem jednostkowej i zbiorowej odpowiedzialności za moralne zło. Jednocześnie samo przekonanie, że jest się dobrym zdejmuje z jednostki odpowiedzialność za zło czynione bliźniemu. Dowiedli tego bohaterowie-dysydenci z *Powrotu z gwiazd*, którzy byli zaskoczeni tym, że jednak zbetryzowane społeczeństwo może zabijać, uważając, że pozostaje poza moralną odpowiedzialnością, gdyż nie dokonuje tej zbrodni osobiście, a tylko wydaje rozkazy „in extremis” w obliczu kataklizmu zagrożenia. „Oni nie mogą. Są dobrzy”⁸⁴⁹. Zideologizowana etyka rządzi się swoimi prawami, które przedkładają ideologiczne pryncypia nad elementarne wartości moralne, które „przemianowują zło w dobro – czyli mord w świętobliwą zasługę”⁸⁵⁰

Zderzenie utopii i rzeczywistości przyczyniło się do uwypuklenia znaczenia zasad moralnych w kształtowaniu humanistycznego świata międzyludzkich relacji. Wnikliwe przeanalizowanie koncepcji ładu moralnego proponowanego przez ideologię marksistowską na przykładzie ewolucji tej myśli na łamach „Nowych Dróg” i odniesienie jej do dyskursu literackiego ukazuje, że w obu przypadkach idea człowieka bez moralności interpretowana jest albo jako totalna negacja etyki, albo jako ideologiczna redefinicja istoty dobra i zła. Obie interpretacje wynikają z analizy filozoficzno-socjologicznych założeń socjalistycznego projektu ustroju sprawiedliwego i szczęśliwego. Pierwsza wizja przyszłości zasadza się na

⁸⁴⁷ E. Zamiatin, *My...*, op. cit., s. 67.

⁸⁴⁸ S. Lem, *Wizja...*, op. cit., 1983.

⁸⁴⁹ S. Lem, *Powrót z ...*, s. 149.

⁸⁵⁰ S. Lem, *Wizja...*, op. cit., s. 281.

totalnej wolności od zasad ładu moralnego, w której do głosu dochodzą pierwotne instynkty ludzkiej natury. U Lema mamy stwierdzenie:

„[...] jak natura nie znosi próżni, tak też nie znosi jej kultura, a gdy rozpadły się więzi społeczne, dobre obyczaje, moralność, gdy padły bariery wiekowych zakazów religijnych i legislacyjnych, gdy już każdy mógł mieć, cokolwiek mu się tylko zachciało, ostatnią godną jeszcze pożądaną rzeczą stało się robić bliźniemu, co mu niemiłe albo nawet okropne, ponieważ ten bliźni się bronił i stawiany opór był pikantną przyprawą zaostrażającą apetyt lub nawet głównym celem łaknień, natomiast posiłki wszelkich innych dóbr albo usług straciło jakąkolwiek wartość”⁸⁵¹

W tej wypowiedzi pisarz mówi o oczywistej konsekwencji braku jakichkolwiek praw regulujących relacje społeczne, a szczególnie o znaczeniu zniesienia norm etycznych dla totalnej negacji wartości jednostki. Ten obraz zdegenerowanego moralnie społeczeństwa odnosi się do społeczeństw powszechnego dobrobytu, którego poziom osiągnięto w Luzanii, w przeciwieństwie do Kurdlandii, będącej ucieleśnieniem komunistycznej idei głoszącej, że jej ustrój jest „wspaniale społeczny i za jednym zamachem organicznie świetlany!”⁸⁵². I choć uważa się powszechnie, że w *Wizji lokalnej* Lem ukazał dwubiegunowy świat z okresu zimnej wojny, bo Luzania jest utożsamiana z zachodem, a Kurdlandia z komunizmem, to jednak należy zgodzić się z Wojciechem Orlińskim, że to nie są jedynie proste alegorie, lecz stają się one ważnym głosem filozofa w kwestiach ludzkiej osobowości ujmowanej z perspektywy różnych uwarunkowań społecznych, ekonomicznych, ideologicznych⁸⁵³. Idea dobrobytu nie powinna być utożsamia tylko z rozwojem cywilizacji zachodniej, ale z pewną uniwersalną koncepcją ładu społecznego. Dobrobyt był przecież dla socjalistycznych utopistów ważną kategorią etyczną. Byli oni przekonani, że tylko nędza materialna jest odpowiedzialna za przejawy zła w ludzkiej naturze. Lem, jak i inni autorzy antyutopijnych obrazów literackich, dowodzili tragicznej moralnie konsekwencji tej błędnej tezy antropologicznej. Luzański dobrobyt i jego etykosfera dowodzą, że nie są one środkiem urzeczywistniającym ideę dobra powszechnego, ponieważ ludzkie instynkty pozostają niezmiennie, co potwierdziły eksperymenty Dobyrcego czy Trurla hedologa, którzy chcieli skonstruować uniwersalną zasadę Szczęśliwości Powszechnej, a przyczynili się do rozwoju amoralnych ładów społecznych.

Rewolucyjny projekt zbudowania rajy na ziemi zrodził człowieka bez moralności. W utworze *Po czerwonym zwycięstwie* ten brak moralności został przedstawiony w czystej postaci. Tam epatuje się czytelnika brutalnością wymierzoną we wszelkie normy życia

⁸⁵¹ Ibidem, s. 99.

⁸⁵² S. Lem, *Wizja...*, op. cit., s. 220.

⁸⁵³ W. Orliński, *Co to są...*, op. cit., s., 132-134.

społecznego. Jeske-Choiński, wkłada w usta bohaterów marksistowskie tezy kwestionujące zasady moralne. Robi to w kontekście uczuć człowieka i seksualności. Ta ostatnia sfera jest najbardziej wymownym obrazem zwierzęcych instynktów, które ludzka kultura etyczna ujarzmiła. Z kolei Lem mówi wręcz o szerzeniu się prymitywizmu, tam gdzie „nie ma moralności, a nie ma jej, póki zachowaniem zwierząt rządzi bezrozumny instynkt”⁸⁵⁴. Postać Amora z powieści Jeske-Choińskiego, jest przerażająca w karykaturalnej szacie amoralnej rzeczywistości. Owa amoralność odziera symbolikę Amora z uczuć, ze sfery duchowej w relacjach damsko-męskich, a pozostawia tylko fizyczno-cieleśny wymiar miłości. Amor z czasów rewolucji socjalistycznej nie miał w sobie nic z subtelności, ani romantyczności; był on psotny, chichotał drwiąco, zacierał ręczęta z radości, że może nabroić jak nigdy: „Używał psotnik, śmiejąc się z cicha w różową piąstkę”, bo „socjalizm ułatwił mu robotę” i:

„Ruszyły do parków i ogrodów wszystkie zwolenniczki «pełni życia», wdowy, mężatki i panny, klasnęły w ręce z radości wszystkie brzydkie, stare panny, podskoczyły w górę wszystkie prostytutki, zwane dotąd kobietami upadłymi. Teraz będą mogły obnosić swoje upodobania jawnie, w jasny dzień po ulicach i nikt nie będzie ich wytykał palcem.

Niech żyje wolność!”⁸⁵⁵

Dla wielu badaczy amoralnego ładu okresu porewolucyjnego sfera obyczajowości miała symboliczny wymiar zerwania z „burżuazyjną moralnością”, która uznawana była za wrogą realizacji porządku socjalistycznego. Jak podaje Jakub Sadowski, pierwsze lata po rewolucji październikowej odznaczały się zaciekłym zwalczaniem dotychczasowych form i zasad ładu społecznego, a zwłaszcza „moralności burżuazyjnej”, której jednym z aspektów była też sfera życia płciowego⁸⁵⁶. Choć wielu utożsamia tę swobodę obyczajowości z bolszewicką polityką wobec tradycji, to jednak warto pamiętać też o poglądach na kwestie rodziny, seksualności i wolności kobiet głoszonych przez przedstawicieli zachodnich nurtów ruchu marksistowskiego z końca dziewiętnastego wieku. Tak często przywoływana tutaj powieść Jeske-Choińskiego jest literackim komentarzem do jednej z prac teoretycznych poświęconych kwestiom kobiety i jej wolności utożsamianej z negacją tradycyjnej roli żony i matki. *Po czerwonym zwycięstwie* jest polską adaptacją utworu *Pod czerwonym sztandarem. Wizerunki przyszłości socjalistycznej*

⁸⁵⁴ S. Lem, *Wizja...*, op. cit., s. 117.

⁸⁵⁵ T. Jeske-Choiński, *Po czerwonym...*, op. cit., s. 27-28.

⁸⁵⁶ J. Sadowski, *Rewolucja...*, op. cit. s. 14. W pracy możemy zapoznać się ze sakłą projektów mających na celu zliberalizowanie prawa małżeńskiego i rodzinnego. Badacz ukazuje jak te prawne i ideologiczne odezwy pozostawiały ślad i w sferze językowej, co zostało utrwalone w wielu tekstach kultury. Praca ta, też jest próbą ukazania tych zależności semantycznych oraz relacji dyskursywnych pomiędzy tekstami ideologicznymi i urzędowe, a literaturą piękną.

w *duchu Bebla* autorstwa niemieckiego posła Eugeniusza Richtera⁸⁵⁷, dla którego inspiracją dla literackiej fabuły była teoretyczna praca przywołanego w tytule Augusta Bebla *Kobieta i socjalizm*⁸⁵⁸. Nie chodzi tutaj o kwestionowanie roli marksizmu w wyzwoleniu pojmowanym też jako walka o równouprawnienie kobiet⁸⁵⁹, jednak o te aspekty tradycji, kultury, moralności, które mogły być dekonstruowane poprzez ideę seksualnego wyzwolenia kobiet, mającego na celu zniszczenie rodziny, uznawanej za komórkę kultywującą „burżuazyjną moralność”⁸⁶⁰. Według przekazu „Nowych Dróg” rodzinę postrzegano jako kolebkę kształtującą wrogię wobec ideologii i państwa socjalistycznego wartości, które najczęściej zakorzenione były w chrześcijaństwie.

Jean Jacques Walter w książce *Machiny totalitarne* twierdzi, że moralność tworzy wraz ze sprawiedliwością, wspólnotą i kultem psychologiczny mur obronny cytadeli, będącej symbolem mentalności człowieka i społeczeństwa wykształconego w biblijnej tradycji. Celem każdego totalitaryzmu jest zburzenie tej cytadeli, bo „zajmowanie tronu Boga pozwala narzucić całemu narodowi funkcjonowanie maszyny totalitarnej”⁸⁶¹. Według tego badacza, moralność ma silny związek z osobowością człowieka i jego poczuciem godności i wolności. Pisze o tym następująco:

„Pierwszym murem obronnym cytadeli umysłu jest moralność. W zależności od zasad, według których została sformułowana, może wzmocnić lub osłabić osobowość. Wzmacnia osobowość, kiedy zaleca szacunek dla własnego terytorium, intensywność uczuciową, ćwiczenie inteligencji, działalność praktyczną, i kiedy szanuje bogactwo świata”⁸⁶².

Kiedy człowiek kształtuje swoją osobowość utożsamia się z określonym systemem wartości, który jest ważnym elementem w procesie dokonywania wyboru pomiędzy dobrem a złem. Moralność, która zakłada szacunek wobec samego siebie i drugiej osoby. W tak pojętej

⁸⁵⁷ E. Richter, *Pod czerwonym sztandarem. Wizerunki przyszłości socjalistycznej w duchu Bebla*, Warszawa, Wydawnictwo Dziennika Powszechnego, brw.

⁸⁵⁸ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Londyn, Wydawnictwo T.Z.N.S., 1897.

⁸⁵⁹ Zob. P. Sydor, *Kobieta a socjalizm. Marksistowska wizja miejsca kobiet w państwie, prawie i społeczeństwie*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia”, 2015, z. 9, s. 485-505; J. Ratuszniak, *Nowa Kobieta. Aleksandra Kołłontaj*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2019.

⁸⁶⁰ W pracy Bebla małżeństwo ujmowane jest jako forma zniewolenia kobiety przez mężczyznę, ale również była to instytucja z jednej strony służąca zaspokajaniu seksualnych potrzeb mężczyzny, a z drugiej strony pozbawiająca kobietę prawa do zaspokojenia swych instynktów płciowych. Ten marksistowski teoretyk uważał za idea czystości seksualnej kobiet jest jawnym negowaniem naturalnych potrzeb kobiet: „Na mocy panującego swego stanowiska, mężczyzna zmusza kobietę do gwałtowanego ujarzmania najpotężniejszych jej popędów, od czystości zawisłemi czyni pozycję jej towarzyską, oraz zamążpójście. Zależność kobiet od mężczyzny nie da się określić w sposób bardziej drastyczny, lecz i bardziej oburzający niż przez to tak podstawowo różne pojmowanie i sądzenie tego samego popędu”. (A. Bebel, *Kobieta i...*, op. cit., s. 121-122).

⁸⁶¹ J.J. Walter, *Machiny totalitarne*, tłum. J. I. Lassak, Kraków, Wydawnictwo Beseder, 1998, s. 175.

⁸⁶² Ibidem, s. 175.

moralności jest miejsce dla inności i różnorodności, Walter zwraca uwagę, że totalitarnym ideologiom kształtującym osobowość Nowego Człowieka, nie chodziło o zniszczenie całkowite ładu etycznego, ale o stworzenie jego substytutu, poprzez wykształcenie w społeczeństwie moralności ideologicznej, która zaciera różnice pomiędzy tym, co dobre, a tym co złe⁸⁶³. Zatem człowiek bez moralności nie oznaczał wolności od norm i zasad, a raczej jednostkę budującą społeczną strukturę na kłamstwie, donosicielstwie, korupcji, łapówkach, a przede wszystkim na ślepym posłuszeństwie wobec partyjnej interpretacji rzeczywistości. Degeneracja moralna prowadziła do zaniku ideałów, wokół których można było budować odpowiedzialność jednostek na wspólnotę i bliźniego.

Antyutopijne obrazy nie tylko wchodziły w dyskurs z etyką marksistowską, ale interpretowały smutną rzeczywistość totalitarnego ustroju, w którym amoralność pozbawiła moralność sensu, a człowieka istoty człowieczeństwa. Morał z całego eksperymentu zmierzającego do uformowania doskonałej ludzkiej natury za pomocą czynników ekonomicznych i ideologicznych jest taki, jak ten płynący z powieści Michała Bułhakowa *Psie serce*, w której doktor Preobrażeński stwierdzi, że fakt, iż ktoś mówi „jeszcze wcale nie znaczy, że jest się człowiekiem”⁸⁶⁴. Człowieczeństwo określają wartości i idee moralne.

Antyutopie pokazują, że jednostki, które uczyły się na nowo bycia człowiekiem z reguły kończyły tragicznie, bo w amoralnym systemie nie ma miejsca na godność, szacunek i różnorodność.

⁸⁶³ Ibidem, s. 177-182.

⁸⁶⁴ M. Bułhakow, *Psie...*, op. cit., s. 131.

Zakończenie

W niniejszej rozprawie została podjęta próba zestawienia wizji Nowego Człowieka epoki komunizmu, którą przez ponad 40 lat swojego istnienia kreował polski miesięcznik partii robotniczej „Nowe Drogi” z ideałem budowniczego idealnej przyszłości, ukazanym w literackich fantazjach dwudziestowiecznych pisarzy rosyjskich i polskich. Periodyk ten, ukazujący się w czasach PRL-u przez ponad 40 lat, skupiał w redakcyjnych szeregach bardzo znaczących dla historii polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej autorów. Wśród nich byli:

Leszek Kołakowski, Adam Schaff, Zygmunt Bauman, Marek Fritzhand, Janusz Kuczyński, Tadeusz Płużański, Mieczysław Michalik, Józef Lipiec, Andrzej Werbaln. Ich pomysły i projekty dotyczące nowego ładu społecznego, a także ramy aksjologiczne, normatywne i antropologiczne, jakie mu wytyczano uznane przez nas zostały za niezwykle czytelny i ważny przekaz ilustrujący różne odcienie marksistowskiej propagandy, która miała na celu zastąpienie Starego Człowieka twórcą komunistycznej idylli.

Podjęta w niniejszej rozprawie intertekstualna analiza porównawcza pokazała, iż opisywane w utopijnych i antyutopijnych utworach literatury pięknej idealne przestrzenie i idealni ludzie nie były jedynie wytworem wyobraźni pisarzy takich, jak analizowani w rozprawie Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow, Arkadij i Boris Strugaccy, Michaił Bułhakow, Iwan Jefremow, Siergiej Sniegow, Aleksander Bogdanow, Tadeusz Jeske-Choiński, Władysław Reymont, Stanisław Lem, Janusz Zajdel, Edmund Wnuk-Lipiński, Krzysztof Boruń, Andrzej Trepka, czy Antoni Słonimski, lecz stanowiły odbicie teoretycznych dywagacji, jakimi ideologia marksistowska karmiła mniej lub bardziej tego świadome społeczeństwo polskie i rosyjskie, podsuwając literatom gotowe projekty nowej rzeczywistości.

Znaczącą rolę w zakresie ubierania w literacką szatę filozoficznych refleksji o Nowym Człowieku odegrały utwory science fiction, które okazały się szczególnie predysponowane do tego rodzaju zadań. Jak pisze Elena Kowtun: „fantastyka jest z natury literaturą eksperymentu”, której celem jest, między innymi, „poszukiwanie idealnego człowieka”⁸⁶⁵. Według badaczki, tego rodzaju literackie poszukiwania wyrastają z utopijnych pragnień i marzeń o nieistniejącym ideale.

Jak pokazane zostało w prezentowanej dysertacji, literackie eksperymenty inspirowały się tym, co można nazwać refleksją naukową zmieszaną z ideologiczną warstwą marksizmu,

⁸⁶⁵ E. Kowtun, *Wyjście ze skóry: fantastyka w poszukiwaniu idealnego człowieka*, [w:] *Ciało w futurofantastyce słowiańskiej*, red. . Ajdaćcia, W. Walecki, tłum. U. Cierniak, Kraków, Collegium Columbinum, 2013, s. 223.

ten zaś marksizm zagłębiał się w rozważania o komunistycznej perspektywie ludzkich dziejów i chętnie zanurzał w sferę utopii, śniąc o powszechnym szczęściu, sprawiedliwości i równości społecznej, dobrobycie, a w szczególności o korzystającym z tych walorów Człowieku spełniającym się w świetlanej przyszłości.

Pisarze dawali śmiało, by nie powiedzieć szalone i zaskakujące, odpowiedzi na pytania stawiane przez filozofię w służbie ideologii, dlatego też ich rozważania nie sprowadzały się jedynie do samych parafraz teoretycznych tekstów marksistowskich czy też prostego przywołania doktrynalnych stwierdzeń-kluczy pochodzących z tego nurtu. Wyobrażenie o przyszłości i o człowieku skrojonym na miarę zrealizowanego komunizmu wymagało, by literacka kreacja na wielu płaszczyznach utworu oddawała sens teoretycznych koncepcji.

Omówione przez nas charakterystyki literackich bohaterów to plastyczne interpretacje komunistycznej idei kolektywizmu, wyrastającego z materialistycznego gruntu. To opowieść o antropologicznym znaczeniu pracy, a wreszcie to wyobrażenie o najwłaściwszym moralnym obliczu jednostki scalonej z komunistycznym społeczeństwem, z powodu którego literatura piękna, w mniej lub bardziej zamierzony przez autorów sposób, brała na siebie funkcję dydaktyczną i stawała propagatorką wzorcowego Nowego Człowieka w pełni zgodnego z filozoficzną koncepcją marksizmu. Fantastyka dawała z kolei możliwości, by tę wizję nakreślić w sposób jak najbardziej wyczerpujący i szeroki, bo marksistowski „człowiek pełny i uniwersalny” to człowiek przekraczający granice swych fizycznych możliwości.

Podjęta w pracy analiza utopijnych egzemplifikacji ukazuje, że niejednokrotnie w fantastycznych eksperymentach mających zobrazować wzór Nowego Człowieka, literatura potrafiła sięgnąć dalej niż teoretyczne rozważania samych marksistów, zagłębiała się jednocześnie w wiele niuansów, które umykały naukowemu namysłowi. Przykładów, które potwierdzają tę tezę dostarczają utwory prezentujące człowieka kolektywnego, którego obraz, nawet w literaturze propagującej „świetlaną przyszłość”, zaskakiwał antyutopijnym wydzwiękiem. Stanisław Lem, który w *Astronautach* chciał w metaforyczny sposób zobrazować człowieka uspołecznionego, utożsamiał go z metalem wybrzmiewającym zgodnie z uderzeniami kolektywu. W ten sposób zinterpretowany człowiek funkcjonujący jedynie w zbiorowości symbolizował tezę Marksa, o tym, że istotę jednostki określają stosunki społeczne.

Analizy natury człowieka kolektywnego, przedstawione w rozdziale *Nowy Człowiek kontra indywidualizm*, dotyczyły problemu wkładu jednostki w postęp cywilizacyjny ludzkości. O ile, jak już widzieliśmy powyżej, w rozważaniach teoretycznych wiele miejsca poświęcano pracy kolektywnej, utożsamianiu własnych potrzeb z potrzebami społecznymi, to jednak w bezpośredniej propagandzie ważne miejsce zajmowały także jednostki-bohaterowie

zaangażowane w budowę komunistycznej przyszłości. W literackich obrazach kolektywnego uzgodnienia tego, co osobiste z tym, co wspólne ważne miejsce zajmował motyw zapomnienia, który, przypomnijmy, miał ukazywać edukowanemu społeczeństwu, że nieważne było docenianie dokonań pojedynczych jednostek, ale liczyło się samo dzieło lub odkrycie. Także ten motyw, mający zobrazować idealne wyobrażenie o społeczeństwie kolektywnym, przybliżał utwory, które o tym mówiły, do antyutopii.

W literackich egzemplifikacjach bardzo wyraziście oddawał sens marksistowskiej wizji człowieka przyszłości topos twórcy i stwórcy, określanego jako *Homo creator*. Fantastyczny świat przedstawiony w utworach w istocie idealnie nadawał się do ukazywania boskich możliwości człowieka, który w komunistycznej cywilizacji zdolny być musiał do pokonywania ograniczeń wynikających z jego gatunkowej przynależności i śmiało dążyć do podporządkowania sobie świata przyrodniczego. Takie dążenie na łamach „Nowych Dróg” utożsamiano z ideą wolności.

Wszystkie przywołane w niniejszej rozprawie utwory i rozprawy publicystyczne, gdy kreśliły wyobrażenia na temat człowieka pełnego i uniwersalnego czy też człowieka pracy twórczej, pozostawały w zgodzie z teoretycznymi założeniami marksizmu. Wyobrażano sobie, że przyszłe społeczeństwo będą tworzyły tylko jednostki wybitne. Zarówno bohaterowie analizowanych powieści, jak i Nowy Człowiek naszkicowany w „Nowych Drogach” byli zatem wszechstronnie wykształceni oraz realizowali się na wielu płaszczyznach: naukowych, sportowych czy artystycznych. Praca fizyczna nie miła być dla nich koniecznością, ale wyborem.

W obrębie rozważań o etyce i moralności dostrzec można, że pisarze skupiali się na dowiedzeniu komunistycznej tezy, przewijającej się także bezustannie przez szpalty partyjnego periodyku, że doskonałość moralną człowieka da się urzeczywistnić poprzez zbudowanie sprawiedliwego ustroju społecznego. Zarówno teoretycy marksizmu-leninizmu, jak i literaci nie pomijali kwestii kodeksów moralnych i wartości etycznych warunkujących świetlaną przyszłość i kształtujących mentalność Nowego Człowieka. Futurystyczne wizje, choć zawsze były zgodne co konieczności dojścia do powszechnego dobrobytu, szlachetności Nowego Człowieka, do wiary w to, że stanie się on twórcą swojego ludzkiego losu, to jednak w różny sposób obrazowały te same wartości. Niejednakowo podchodzono na przykład do kwestii estetyki i piękna ludzkiego ciała. Dla Jefremowa czy Sniegowa piękno zewnętrznie odzwierciedlało doskonałość moralną człowieka, było ukoronowaniem jedności tego, co duchowe z tym, co materialne. Jednocześnie nadmierna dbałość o ciało przypominała, że człowiek ma materialną i biologiczną naturę. U Borunia i Trepki, a także u Lema dbałość o

własny wygląd kojarzono jednoznacznie z płytkością życia, które było pozbawione sensu na miarę godną „człowieka pełnego”.

W antyutopiach fantastyka stawała się formą metaforycznego sporu prowadzonego ze zideologizowaną antropologią. W utworach polemizujących z utopijnymi wizjami pisarze podejmowali się pogłębionej refleksji nad Nowym Człowiekiem i wnikliwie analizowali nierealność wielu tez uznanych przez marksizm za niepodważalne i ostateczne. Literaci-Heretycy, by posłużyć się określeniem Stepnowskiej, odznaczali się nie tylko wrażliwością na zło, jakie niosła świetlana przyszłość, ale też wykazywali znajomością ludzkiej natury i duchowych potrzeb człowieka.

Jeżeli spojrzymy na antyutopijne egzemplifikacje globalnie, to dostrzeżemy, że w poszczególnych utworach starano się ukazać zło komunistycznego ustroju przez wyeksponowanie jakiejś jednej z jego fundamentalnych właściwości. U *Zamiatina* dominował idealny kolektywizm i racjonalnie zorganizowane życie społeczne. W *Wykopie* Płatonowa ukazano negację człowieczeństwa przez wyeksponowanie skrajnego materializmu i wycieńczającej pracy. Taka praca to też topos, po który sięgnął Zajdel. Z kolei Lem w swoich antyutopijnych opowieściach bardzo wiele miejsca poświęcał problemowi moralnej natury człowieka i pytał, czy eliminacja zła faktycznie jest możliwa. Autor *Wizji lokalnej* poruszał też kwestię dobrobytu i udowadniał, że nie jest on środkiem, za pomocą którego możliwe jest stworzenie doskonałego społeczeństwa, lecz raczej drogą prowadzącą do ludzkiej obojętności.

Podobne diagnozy stawiali również pisarze, którzy wyprzedzili swymi literackimi obrazami okrutną rzeczywistość zrodzoną przez rewolucję październikową. Mowa tutaj o Jeske-Choińskim i Reymoncie, którzy w momencie pisania swoich powieści, oprócz znajomości marksistowskich teorii, mieli jedynie wiedzę co najwyżej o rewolucji 1905 roku (książka Jeske Choińskiego ukazała się w 1909, a Reymonta w 1924 roku). Ich utwory to dowód, że literatura świetnie potrafiła przewidzieć kierunek rozwoju teoretycznych projektów marksizmu.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że w opozycji do twierdzeń ideologii, antyutopia często stawiała tezy korespondujące z chrześcijańską filozofią człowieka. Dlatego literatura niezmiennie zajmuje ważne miejsce w etycznej debacie i gdyż niezmiennie podejmuje ideowe polemiki ze skrupulatną znajomością założeń teoretycznych przeciwnika.

Jak można stwierdzić na podstawie przedstawionych toposów „Nowego Człowieka”, literackie utopie i antyutopie, ukazują, że „wskazania ideologii” mogą przybierać różnorodne oblicza. Tę wielość wyobrażeń o możliwych wcieleniach teoretycznych konceptów można zaobserwować zarówno w eksperymentach utopijnych, jak i antyutopijnych. Katarzyna Duda

wyraziła przekonanie, że w badaniu utworów antyutopijnych, ważne jest dotarcie do dzieł utopijnych, bo wywarły one „wpływ na współczesną antyutopię”⁸⁶⁶. Za Zwieriewem badaczka powtórzyła, że są one polemiczne głównie w stosunku do tych myślicieli utopijnych, którzy przenieśli teoretyczne i literackie fantazje w sferę praktycznych działań społeczno-politycznych⁸⁶⁷. Istotnie, wielość interpretacji ideologicznej wizji przyszłości i Nowego Człowieka odnajdujemy w szczególności w egzemplifikacjach antyutopijnych. Duda zauważyła, że często pisarzy przerażały w rosyjskim eksperymencie różne skrajne tendencje. - Zamiatina na przykład totalna unifromizacja jednostki, Bułhakowa z kolei „woluntarystyczna anarchia”. Z jednej strony mamy zatem obraz z utworu *My* a z drugiej z *Psiego serca*. Badaczka podkreśliła, że obie projekcje porewolucyjnej rzeczywistości odzwierciedlają prawdę o nim, bo „są to dwie strony tego samego medalu”⁸⁶⁸. Nie powinno to dziwić, skoro i sami teoretycy marksistowscy przedstawiali różnorodne poglądy na istotę człowieka, pracy czy moralności i etyki. „Nowe Drogi” są świadectwem wielości interpretacyjnych podejść do kanonu marksistowskiej filozofii. Sama twórczość fundatora tego nurtu ideologicznego, Marksa, ukazuje, że wyobrażenia o istocie człowieka, a w końcu o Nowym Człowieku komunistycznej przyszłości, przechodziły ewolucję. I to właśnie wczesna twórczość Marksa stała się inspiratorką dla różnorodności poglądów, wydawałoby się skostniałego, marksizmu-leninizmu, którego piewcami były „Nowe Drogi”.

W podjętych w niniejszej rozprawie rozważaniach o marksistowskiej wizji Nowego Człowieka udowodniono, że śmiałe zestawienie ideologicznych koncepcji publicystyki partyjnej z literaturą piękną jest w stanie poszerzyć znacząco horyzont jej oglądu i niewątpliwie czyni prawomocnymi intelektualne poszukiwania w obrębie utopii i antyutopii. Jednocześnie zauważono, że literatura, która inspirowała się filozoficznymi teoriami marksizmu, sama pobudzała do stawiania takich pytań, które skłaniały do przewartościowanie znanych tez filozofii.

⁸⁶⁶ K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej Xx wieku*, Kraków, Wydawnictwo Platan, 1995, s. 10.

⁸⁶⁷ Ibidem, s. 10-11. Autorka powołuje się na pracę А Зверев „Когда пробьет последний час природы...”. *Антиутопия. XX век*, „Вопросы литературы” 1989, nr 1, s.27.

⁸⁶⁸ K. Duda, *Antyutopia w...*, op. cit., s. 188.

Spis ilustracji*

Ilustracja 1. Okładka pierwszego numeru „Nowych Dróg”.

Ilustracja 2. Pierwsza strona czasopisma „Большевик” z 15 września 1947.

Ilustracja 3. Spis treści pisma „Коммунист” z 20 marca 1987.

Ilustracja 4. Strona tytułowa czasopisma „Einheit”.

Ilustracja 5. Strona tytułowa „Nowych Dróg” z lutego 1979.

Ilustracja 6. Okładka numeru specjalnego „Nowych Dróg” poświęconemu XIX Zjazdowi KPZR z października 1952 oraz zdjęcie Stalina z pierwszej strony pisma.

Ilustracja 7. Okładka specjalnego numeru „Nowych Dróg” poświęconego VI Zjazdowi PZPR z okazji 30 rocznicy PPR.

- Wszystkie ilustracje są publikowane za zgodą ich autorów lub pochodzą z domeny publicznej lub ze źródeł, do których prawa autorskie wygasły

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Bułhakow M., *Psie serce*, tłum. I. Lewandowska, Warszawa, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002.
- Boruń K., Trepka K., *Proxima*, Warszawa, Iskry, 1956.
- Boruń K., Trepka K., *Zagubiona przyszłość*, Warszawa, Iskry, 1983.
- Jefremow, *Mgławica Andromedy*, Warszawa, Iskry, 1965.
- Jeske-Choiński T., *Po czerwonym zwycięstwie. Obraz przyszłości*, Warszawa-Lwów-Poznań 1909.
- Lem S., *Astronauta*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1972.
- Lem S., *Cyberiada*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1978.
- Lem St., *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa, Iskry, 1957.
- Lem St., *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa, Czytelnik, 1976.
- Lem S., *Obłok Magellana*, Warszawa, Iskry, 1955.
- Lem S., *Powrót z gwiazd*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1975.
- Lem S., *Sezam*, Warszawa, Iskry, 1955.
- Lem S., *Wizja lokalna*, Kraków-Wrocław, Wydawnictwo Literackie, 1983.
- Nabokov V., *Zaproszenie na egzekucję*, tłum. L. Engelking, Warszawa, Biblioteka Polityki, 2010.
- Płatonow A., *Wykop*, tłum. A. Drawicz, Warszawa, Wydawnictwo Alfa, 1989.
- Платонов А., *Комлован*, Moskwa-Augsburg, Im Verden Verlag, 2003.
- Reymont Wł., *Bunt*, Warszawa, Biblioteka Frondy, 2004
- Richter E., *Pod czerwonym sztandarem. Wizerunki przyszłości socjalistycznej w duchu Bebla*, Warszawa, brw.
- Słonimski A., *Moja podróż do Rosji*, Warszawa, Literackie Towarzystwo Wydawnicze, 1997.
- Sniegow S., *Ludzie jak bogowie. Dalekie szlaki*, tłum. T. Gosk, Warszawa, Wydawnictwo „Współpraca”, 1988.
- Strugaccy A. i B., *Daleka tęcza*, Warszawa, Wydawnictwo Alfa, 1988.
- Wnuk-Lipiński E., *Dialog przez rzekę*, „Fantastyka” 1985, nr 2, s. 45-51.
- Zajdel J.M., *Paradyzja*, Warszawa, Iskry, 1984.
- Zamiatin J., *My*, tłum. A. Pomorski, Warszawa, Wydawnictwo Alfa, 1989.
- Zinowiew A., *Homo sovieticus*, tłum. St. Deja, Londyn, Polonia, 1984.

Zinowiew A., *Świetlana przyszłość*, Warszawa, Wydawnictwo Społeczne Kos, 1984.

„Nowe Drogi”. Czasopismo społeczno-polityczne, wydawnictwo KC Polskiej Partii Robotniczej (od 1949 r. organ Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej), roczniki 1947-1990.

Opracowania

Alfabet Tyrmanda, wybór o opracowanie D. Pachocki, Kraków, drukarnia Wydawnicza im. W.L. Anczyca, 2020.

Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych, pod red. B. Szlachty, Kraków 2000.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, tłum. M. Szawiel, Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.

Aron R., *Esej o wolnościach*, tłum. M. Kowalska, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1997.

Avineri S., *Hegla Teoria nowoczesnego państwa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Bacon F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Kraków, PAX, 1954.

Bachtin. Dialog - Język – Literatura, pod red. E. Czaplejewicza, E. Kasperskiego, Warszawa, PWN, 1983.

Bachtin M., *Epos a powieść: (o metodologii badania powieści)*, tłum. J. Baluch, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 3, s. 204-230.

Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa, „Czytelnik”, 1982.

Bachtin M., *Retoryka – o ile jest kłamliwa...*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr. 1, s. 225-232.

Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2009.

Baczko B., *Światła utopii*, tłum. W. Dłuski, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2016.

Baczko B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN. 1994.

Barthes R., *Efekt rzeczywistości*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 119-125.

Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.

- Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum., M. Bogdan, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Bebel A., *Kobieta i socjalizm*, Londyn, Wydawnictwo T.Z.N.S., 1897.
- Biel B., *Figura wroga socjalizmu w tekstach propagandy PRL (od gatunków dla dzieci do rozpraw naukowych)*, [w:] *Historia i polityka. Myśl polityczna i dyplomacja w XX wieku. Studia z historii myśli politycznej i idei*, Tom III, pod red. Patryka Tomaszewskiego, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 75-84.
- Biel B., *Jakich bohaterów potrzebował socjalizm? Rozważania o wzorcach osobowych na łamach „Nowych Dróg”*, [w:] „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, T. XIV, *Heroizm i martyrologia w kulturze Słowian*, pod red. U. Cierniak, Kraków, 2018.
- Biel B., *Polityczność sporu partii komunistycznej z Kościołem rzymsko-katolickim w Polsce Ludowej o tożsamość cywilizacyjną narodu polskiego*, [w:] „Politeja”, nr 2 (8), 2007, s. 187-206.
- Biel B., *Toposy kontrrewolucjonistów w propagandzie komunistycznej czasów Polski Ludowej*, [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak, Pułtusk-Toruń 2007, s. 297-310.
- Biel B., *W świecie politycznej wyobraźni. Obraz rzeczywistości zastanej i kreowanej w metaforyce partyjnego periodyku „Nowe Drogi”, „Filozofia”*, nr XIV, Częstochowa, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego, 2022 (w druku).
- Bielik-Robson A., [w:] *Najwyższe formy swobody. Rozmowa z Agatą Bielik-Robson i Grzegorzem Jankowiczem*, „Dwutygodnik.com. Strona kultury”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/6529-najwyzsze-formy-swobody.html>
- Bierdajew N., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2003.
- Bierdajew N., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2006.
- Bierdajew N., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Bocheński J.M., *Filozofia bolszewicka*, Komorów, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, 2008.
- Bocheński J.M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa, AWM, 1996.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Broniewski W., *Słowo o Stalinie*, [w:] https://poezja.org/wz/Broniewski_W%C5%82adys%C5%82aw/813/S%C5%82owo_o_Stalinie, [dostęp: 18.03.2022]

Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności, pod. Red. D. Boucher, P. Kelly, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

Brzostowicz-Klajn M., *Tomasz Morus w mundurku pioniera, czyli utopia i utopijność w polskim socrealizmie*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.

Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2006.

Campanella T., *Miasto słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa, Wydawnictwo „Alfa”, 1994.

Chwedeńczuk B., *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa, Iskry, 2005

Chwalba A., *Sacrum i rewolucja: socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1970-1918)*, Kraków, Universitas, 2020.

Cichońska M., *Język wobec utopii*, [w:] *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, t. 1, *Ze świadomości utopijnej w refleksji językowej*, pod red. E. Tokarza, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997.

Cioran E., *Historia i utopia*, tłum., M. Bieńczyk, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2008.

Czeremski M., Sadowski J., *Mit i utopia*, Kraków, Wydawnictwo Libron, 2012.

Czernyszewski M., *Co robić. Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951.

Святловсий В., *Каталог утопий*, Москва-Петероград 1925.

Duda K., *Antyutopia w literaturze rosyjskiej Xx wieku*, Kraków, Wydawnictwo Platan, 1995.

Dudek A., Zblewski Z., *Utopia nad Wisłą. Historia Peereleu*, Warszawa - Bielsko-Biała, Wydawnictwo Szkolne PWN, 2008.

Dyskusja o osobowości, „Zeszyty Argumentów” 1963, nr 5-6.

Dróżdż A., *Książka w świecie utopii*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2006.

Dróżdż A., *Mity i utopie pedagogiczne*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2000.

Dzwonkowski R., SAC, *Transformacja komunistycznej utopii – rewolucja kulturowa*, [w:] *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, pod red. W. Cierniak, N. Morawca, A. Bańczyk, Częstochowa, 2018, s. 343-351.

Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1949.

Etyka, pod red. H. Jankowskiego, Warszawa 1980.

Filozofia marksistowska, Podręcznik akademicki do przedmiotu Podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii o socjologii, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.

- Fritzhand M., *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966.
- Głowiński M., *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1990.
- Głowiński M., *O interetekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 75-100.
- Goćkowski J., *Traktat o inżynierii polityki*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna imienia Aleksandra Gieyszтора, 2009.
- Goćkowski J., *Za rewolucją i przeciwko rewolucji. Dwa światopoglądy „wojujące”*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieyszтора, 2006.
- Hayek von F.A., *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gruba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Kraków, Arcana, 2003.
- Hayek von F.A., *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków, Arcana, 2004.
- Hejmej A., *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków, Universitas, 2013.
- Heller M., *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Warszawa, Wydawnictwo Pomost, 1989.
- Herbenda Sz., *Mitologia społeczna w literaturze fantastycznonaukowej*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
- Herer M., *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*, Warszawa 2012.
- Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, oprac. St. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielński, Maciej Tański, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Indywidualizm a kolektywizm*, Praca zbiorowa, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1999.
- Jankowski H., *Podstawy moralności socjalistycznej*, Warszawa 1971.
- Jaroszewski T.M., *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970.
- Jarzębski J., *Trudny powrót z gwiazd*, [w:] <https://solaris.lem.pl/ksiazki/beletrystyka/powrot-z-gwiazd/122-poslowie-powrot-z-gwiazd>, [dostęp 18.03.2022].
- В.И. Язневич, *Станислав Лем*, Минск, Книжный дом, 2014.
- Juszczyk A., *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.
- Kafel M., *Prasoznawstwo. Wstęp do problematyki*, Warszawa 1966.
- Kajtoch W., *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)*, Kraków, Universitas, 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009.
- Karcz A., *Literatura a ideologia: debata w Ameryce*, „Teksty Drugie” 1994, nr 4, s. 117-128.
- Kasperski E., *Kategorie komparatystyki*, Warszawa, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

- Kasperski E., *Metody i metodologia. (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze)*, red. Ż. Nalewajk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Polonistyki UW, 2017.
- Kautsky K. *Tomasz More i jego utopia*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1950.
- Kłoskowska A., *Modele społeczne i kultura masowa*, „Przegląd Socjologiczny” 1959, nr 2.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, T. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, cz. 2, *Rozwój*, Poznań, Zysk i S-ka, 2001.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa, Oficyna Naukowa, 2009.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa, Wiedza Powszechna, s. 1990.
- Kowalska A., *OD utopii do antyutopii*, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1987.
- Kuczyński J., *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1976.
- Kuziak M., *Komparatystyka na rozdrożu?*, „Porównania” 2007, nr 4, s. 11-20.
- Lem St., *Fantastyka i futurologia*, t. 1 i 2, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Lem St., *Wprowadzenie w teorie kreacji*, [w:] Tegoż, *Diabeł i arcydzieło. Teksty przełomowe*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Lenin, *Marks, Engels, Marksizm*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1949.
- Lenin, *Co robić?*, [w:] *Dzieła Wybrane*, T. 1, cz. 1, Moskwa, Wydawnictwo Literatury W Językach Obcych, 1940.
- Lenin, *Zadania Związków Młodzieży* (Przemówienie na III Wszechrosyjskim Zjeździe Rosyjskiego Komunistycznego Związku Młodzieży 2 października 1920 r.), [w:] Lenin, *Dzieła wszystkie*, T. 41, Warszawa, Książka i Wiedza, 1988.
- Leś M.M., *Fantastyka socjologiczna. Poetyka i myślenie utopijne*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2008.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.
- Lukács G., *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, T. 3, Warszawa 1985.
- Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008.
- Maj K.M., *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej*, „Ruch Literacki” 2014, nr 2, ss. 153-174.

- Majewska-Jamroziakowa A., *Utopia a tragizm w powieści Aleksandra Bogdanowa „Czerwona Gwiazda”*, „Studia Rossica Posnaniensia” 1993, s. 41-46.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum., J Miziński, Lublin, Wydawnictwo „Test”, 1992.
- Markiewicz H., *Polifonia, dialogiczność i dialektyka: bachtinowska teoria powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2, s. 83-98.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, Warszawa 2004.
- Maszkiewicz M., *Hermeneutyka i teoria intertekstualności jako metodologia badań modernizmu w poezji serbskiej drugiej połowy XX wieku na przykładzie cyklu „Destes soneta nerodenj kćeri” Ivana V. Lalicia*, „Adeptus” 2015, nr 6, s.
- Mazan B., *Uwagi o „Utopiach w rozwoju historycznym” Aleksandra Świętochowskiego*, „Prace Polonistyczne” 1977, nr 33, ss. 117-131.
- Mazur M., *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Lublin, Wydawnictwo Marii Skłodowskiej-Curie, 2009.
- Mazurkiewicz A., *Kapitalizm w odwrocie. O socrealistycznym epizodzie polskiej fantastyki naukowej*, „Pamiętnik Literacki” 2009, nr 2, s. 109-124.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 2004.
- Między dyskursami, sztukami, mediami. Komparatystyka jutra*, red. Ewa Szczęsna, Piotr Kubicki, Marcin Leszczyński, Kraków, Universitas, 2017.
- Miklaszewska J., *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Wydawnictwo PWN, 1988.
- Morawski St., *Z dziejów marksistowskiej doktryny estetycznej: (rozważania typologiczne)*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 2, s. 335-354.
- Narracje fantastyczne*, red. K. Olkusz, K. M. Maj, Kraków, Ośrodek Badawczy Facta Ficta, 2017.
- (Nie)ciekawa epoka? Literatura i PRL*, pod red., H. Gosk, Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa, 2008.
- Niewiadomski A., *Literatura fantastycznonaukowa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Niewiadomski A., Smuszkiewicz A., *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 1990.
- Niziołek M., *Zdefiniować fantastykę, czyli „fantastyczne” (i nie tylko) teorie literatury fantastycznej*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 5, s. 266-278.

Okołowski P., *Głos Pana Lema. Szkice z filozofii człowieka, wartości i kosmosu. W stulecie urodzin autora Summy*, Kraków, Universitas, 2016.

O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej, pod red. K. Brzechczyn, M. Nowak, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 2007.

Orliński W., *Co to są sepulki? Wszystko o Lemie*, Kraków, Znak, 2007.

Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 2005.

Owczarek B., *Poetyka powieści niefabularnej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Parniewski W., *Komunistyczna i teokratyczna utopia Wspólnego Domu w literaturze rosyjskiej (A. Bogdanow, Wł. Sołowiow)*, Przegląd Rusycystyczny” 1993, z. 1-2.

Parniewski W., *Utopia Aleksandra Bogdanowa „Czerwona Gwiazda”*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria 1990, nr 28, s. 133-158.

Parniewski W., *Utopia i antyutopia (geneza, źródła, intencje)*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Litteraria” 1989, nr 25, s. 91-105.

Pipes R., *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Warszawa, Świat Książki, 2008.

Pisarek W., *Analiza zawartości prasy*, Kraków, Ośrodek Badań Prasoznawczych, 1983.

Platon, *Państwo*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001.

Plużański T., *Człowiek między Ziemią a niebem*, Warszawa 1977.

Popper K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, tłum. H. Krahelska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Ratuszniak J., *Nowa Kobieta. Aleksandra Kołłontaj*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2019.

Regiewicz A., *Wspólne drogi literatury popularnej i komparatystyki kulturowej*, „Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne”, *Jak czytać (pop)literaturę*, 2017, nr 8, ss. 27-50.

Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków, Universitas, 2011.

Sadowski J., *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20 i 30 XX wieku*, Łódź, Wydawnictwo Ibidem, 2005.

Schaff A., *Filozofia człowieka*, Warszawa 1965.

Schaff A., *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa 1961.

Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965.

Schaff A., *Polska w Unii?*, „Trybuna” 1998, 19-20 XII, [w:] *Spór o Polskę 1989-1999*, wybór P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 99-100.

- Schaff A., *Ruch komunistyczny na rozstaju dróg*, Warszawa, Iskry, 1989.
- Słownik realizmu socjalistycznego*, pod red. Z. Łapińskiego, W. Tomasika, Kraków, Universitas, 2004.
- Sendyka R., *Antropologia zmysłów*, „Autoportret” 2011, nr 3, s. 20-27.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, pod red. G. Gazdy, S. Tynieckiej-Makowskiej, Kraków, Universitas, 2006.
- Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour, tłum. Bp. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum, 1990.
- Słownik terminów literackich*, pod red., J. Sławińskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich- Wydawnictwo, 1988.
- Sowiński P., *Komunistyczne święto. Obchody 1 maja w latach 1948-1954*, Warszawa, Wydawnictwo „Trio”, 2000.
- Stalin J.W., *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa 1952.
- Stepnowska, *Heretycy i prawomyślni. Rosyjska proza fantastyczna po roku 1917 wobec koncepcji „nowego człowieka”*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2001.
- Stepnowska T., *Spory o istotę i granice światów przedstawionych fantastyki*, [w] *Tekstowe światy fantastyki*, pod red. M.M. Lesia, W. Łaskiewicz, P. Stasiewicza, Białystok, Wydawnictwo „Prymat”, 2017, ss. 11-21.
- Stołowicz L. N., *Kategoria piękna a ideał społeczny*, tłum. E. Klimowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Suchanek L., *Homo sovieticus świetlana przyszłość gnijący zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999.
- Sydor P., *Kobieta a socjalizm. Marksistowska wizja miejsca kobiet w państwie, prawie i społeczeństwie*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia”, 2015.
- Swift J., *Podróże Guliwera*, Tłum. Nieznany, Wolne Lektury, s. 70.
- [w:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/podroze-guliwera.pdf>, [dostęp :12.02.2021].
- Szacki J., *Indywidualizm i kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa* [w:] *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa 1999.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa, Wydawnictwo „Sic!”, 2000.
- Ślipko T. SJ, *Historia etyki w zarysie*, Kraków, Petrus, 2010.
- Śliwowsky W. i R., *Andrzej Płatonow*, Warszawa, Czytelnik, 1983.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa, Nakład Gebethnera i Wolffa, 1910.
- Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

- Tatarkiewicz Wł., *O szczęściu*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2002.
- Tekstowe światy fantastyki*, pod red. M.M. Lesia, W. Łaszkiewicz, P. Stasiewicza, Białystok, Wydawnictwo „Prymat”, 2017.
- Tomasik W., *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 2016.
- Voisé W., *Myśl społeczne siedemnastego wieku*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Walicki A., *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków, Universitas, 2013.
- Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1973.
- Walicki A., *Schaff – Walicki: Listy odnalezione*, „Zdanie”, 2013, nr 1-2, s. 62-63.
- Walter J.J., *Machiny totalitarne*, tłum. J. I. Lassak, Kraków, Wydawnictwo Beseder s.c., 1998.
- Wołoszyński R., *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Ossolineum, 1970.
- Zdybicka Z., *Człowiek wobec przyszłości*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, tom XXXII, zeszyt 2.
- Zgorzelski A., *Fantastyka. Utopia. Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunku*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980.
- Zimnoch M., *Narracje faktograficzne w światach dystopijnych*, „Estetyka i krytyka”, *Utopie i dystopie*, 2014, nr 4.
- Zwiercan M., *Idea nowego człowieka w kulturze rosyjskiej*, Rozprawa doktorska, Kraków 2013.
- Zwiercan M., „Nowi ludzie” Mikołaja Czernyszewskiego jako przejaw negacji chrześcijańskiej koncepcji człowieka, [w:] *W poszukiwaniu prawy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. 1, pod red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 241-249.

Streszczenie

W pracy przedstawiona została wizja Nowego Człowieka epoki komunizmu kreowana na stronach partyjnego miesięcznika polskiego „Nowe Drogi”, który powstał w 1947 i miał wypełnić zadanie krzewienia światopoglądu komunistycznego oraz kształtowania zgodnej z nim mentalności obywateli nadchodzącej „światlanej przyszłości”. Pismo to potraktowane zostało jako swoiste kompendium wiedzy o nurtach i przemianach w ideologicznym obrazie „Nowego Człowieka”, który w bliskiej, zdaniem komunistów, przyszłości miał przyjąć na zmianę „Staremu”. W prezentowanej rozprawie obraz ten zestawiono z ideałem człowieka komunistycznej przyszłości ukazanym w literackich fantazjach dwudziestowiecznych pisarzy rosyjskich i polskich, którzy w różny sposób wchodzili w polemikę z komunistyczną utopią.

Dla zaprezentowania tego literackiego zaangażowania w ideologiczną debatę z marksizmem-leninizmem, przeanalizowano wybrane utwory takich autorów, jak Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow, Arkadij i Boris Strugaccy, Michaił Bułhakow, Iwan Jefremow, Siergiej Sniegow, Aleksander Bogdanow, Tadeusz Jeske-Choiński, Władysław Reymont, Stanisław Lem, Janusz Zajdel, Edmund Wnuk-Lipiński, Krzysztof Boruń i Andrzej Trepka, Antoni Słonimski, zastanawiając się, w jakim stopniu badane teksty stanowią formę literackiego protestu wobec prób formowania przez ideologów marksizmu-leninizmu człowieka „światlanej przyszłości”.

Daty chronologiczne pracy wyznacza epoka naznaczona komunistycznym totalitaryzmem, zapoczątkowana przez rewolucję październikową a zakończona zrzuceniem przez społeczeństwo tego ideologicznego jarzma.

Realizacji wyznaczonego celu badawczego służy metodologia pracy, uwzględniająca strategię komparatystyki kulturowej oraz metody badań intertekstualnych. Oba podejścia pozwoliły spojrzeć na ideologię jak na ważny punkt odniesienia dla analizowanych utopii i antyutopii. Metodologiczne rozważania są częścią *Wstępu*, który stanowi wprowadzanie w tematykę, hipotezy i cele pracy, która zaprezentowana została w pięciu rozdziałach.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Teoria utopii i antyutopii* poświęcony został omówieniu pojęcia w perspektywie filozoficzno-socjologicznej oraz teoretycznoliterackiej. W rozdziale drugim „*Nowe Drogi*” – *rys historyczny* zaprezentowano genezę analizę struktury i zawartości periodyku oraz jego profil ideowy, tworzony przez pismo w okresie ponad czterdziestu lat istnienia, uwzględniając związki „*Nowych Dróg*” z podobnymi organami prasowymi światowego ruchu robotniczego. Rozdział ten jest wprowadzeniem do analizy rewolucyjnego projektu utopijnego, który postanowiono urzeczywistnić w Polsce na wzór innych krajów budujących komunizm, szczególnie ZSRR.

Kompozycja trzech kolejnych rozdziałów dysertacji podyktowana została trójgłosem w dyskursie o Nowym Człowieku, prowadzonym pomiędzy teorią marksistowsko-leninowską, utopią oraz antyutopią. Dyskurs ten toczył się wokół takich kategorii, jak społeczna istota człowieka, marksistowska idea „człowieka pełnego” oraz etyka i moralność. Kategorie te są tematem przewodnim rozdziałów trzeciego *Indywidualizm kontra kolektywizm*, czwartego *Nowy Człowiek w świecie pracy i materii* i piątego *Nowy Człowiek i moralność*. Każdy z nich składa się z trzech części. W pierwszej części prezentowane są zawsze propagowane przez „Nowe Drogi” założenia teoretyczne marksizmu-leninizmu dotyczące wiodącej tematyki danego rozdziału. W części drugiej, pozostając w orbicie wpływów ideologicznej propagandy, koncentrujemy się na fantastycznym świecie literackich utopii komunistycznych, których zadaniem było nie tylko propagowanie wśród społeczeństwa wizji świetlanej przyszłości, ale też kształtowanie postaw wzorowego obywatela nowego ustroju. Z kolei w trzeciej części każdego z rozdziałów pokazane jest, jakie elementy wizji Nowego Człowieka kreowanej przez „Nowe Drogi” odnaleźć można w literackich fantazjach antyutopijnych. Przyjęto, że zaprezentowane w rozprawie utwory, niezależnie od czasu ich powstania wchodzą z ideologią marksistowsko-leninowską w swoisty filozoficzny spór o Nowego Człowieka i charakter człowieczeństwa.

Badania prowadzone w ramach niniejszej rozprawy dowiodły, że literatura piękna o charakterze utopijnym i antyutopijnym była zarówno przestrzenią dyskursu z narzucaną przez teoretyków marksizmu-leninizmu ideologią, jak i niezwykle ważnym miejscem walki o godność, nadzieję i prawdę w życiu każdego człowieka, także tego, którego próbowano zaprogramować jako Nowego Człowieka.

Summary

The New Man in the Utopia of 'Nowe Drogi' and Its Literary Contexts

This thesis presents the vision of the New Man of the communist era created on the pages of the Polish party monthly 'Nowe Drogi' ('New Roads'). The magazine was established in 1947, propagated the communist worldview, and promoted the 'bright future' projects to the citizens.

This publication was relatively a compendium of knowledge about the currents and transformations in the ideological image of the 'New Man', which would, according to the communists, cover up 'Old Man' in the near future. In the presented dissertation, this image juxtaposes with the idea of the man of the communist future as depicted in the literary fantasies of twentieth-century Russian and Polish writers, who in various ways entered into polemics with the communist utopia.

To illustrate this literary involvement in the ideological debate, selected works by such authors as Yevgienij Zamiatin, Andrei Platonov, Arkadij and Boris Strugacki, Mikhail Bulgakov, Iwan Yefremow, Sergey Sniegow, Aleksander Bogdanov, Tadeusz Jeske-Choiński, Władysław Lem Reymont, Stanisław Lemont, and Stanisław Lemont, Janusz Zajdel, Edmund Wnuk-Lipiński, Krzysztof Boruń, Andrzej Trepka, Antoni Słonimski have been analyzed in this work.

And wondering to what extent the analyzed texts constitute a form of literary protest against the attempts of ideologists to form a 'bright future' by the ideologists of Marxism-Leninism.

The chronological dates of the work cover the period from the October Revolution to the moment when society threw off the ideological yoke of communism.

The methodology of the work, taking into account the strategies of cultural comparative studies and methods of intertextual research, serves the realisation of the set research goal. Both approaches made it possible to look at ideology as an essential reference point for the analysed utopias and anti-utopias. Methodological considerations are part of the Introduction, which introduces the work's subject matter, hypotheses, and aims, which we present in five chapters.

The first chapter, entitled *Theory of Utopia and Anti-utopia*, discusses the concept from the philosophical-sociological and theoretical-literary perspectives. The second chapter, *Nowe Drogi - a historical outline*, presents the genesis, analysis of the structure and content of the periodical, as well as its ideological profile, created by the periodical during over forty years of

its existence. 'Nowe Drogi' was also related with similar press organs of the world workers' movement. This chapter introduces the analysis of the revolutionary utopian project that the ideologists tried to implement in Poland, following the example of other countries building communism, particularly the USSR.

The composition of the following three chapters of the dissertation constitutes a triple discourse on the New Man between Marxist-Leninist theory, utopia and anti-utopia. This discourse revolved around categories such as the social essence of man, the Marxist idea of the 'full man' and ethics and morality. These categories were presented in the chapters: *Individualism versus Collectivism*, *The New Man in a World of Work and Matter*, and *The New Man and Morality*. Each of these consists of three parts. In the first part, it is always presented the theoretical assumptions of Marxism-Leninism propagated by 'New Ways', which relate to the leading theme of a given chapter. In the second part, remaining in the orbit of the influence of ideological propaganda, it is concentrated on the fantastic world of communist literary utopias. Their task was not only to propagate a vision of a bright future but also to shape the attitudes of exemplary citizens of the new system. In turn, in the third part of each chapter, it is presented what elements of the vision of the New Man from 'Nowe Drogi' can be found in literary anti-utopian fantasies. It has been assumed that the works analysed in this dissertation, regardless of the time of their creation, enter into a philosophical dispute with Marxist-Leninist ideology about the New Man and the nature of humanity.

In the research, it has been proved that utopian and anti-utopian fiction was a space of discourse with the ideology imposed by the theorists of Marxism-Leninism. It was also a crucial place of struggle for dignity, hope and truth in the life of every human being, including the one programmed as a New Man.

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisany/a

Beata Biel

Imię i Nazwisko

~~doktorant~~* / doktorantka* Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie oświadczam, że przedkładaną pracę doktorską pt.

Nowy Człowiek w utopii „Nowych Dróg” i jego literackie konteksty

napisałem/am samodzielnie. Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałem/am z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem/am opracowania rozprawy lub jej części innym osobom, ani nie odpisywałem/am tej rozprawy lub jej części od innych osób.

Oświadczam również, że drukowana wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o wydaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

Ponieważ niniejsza praca jest moją własnością intelektualną, chronioną prawem autorskim, w związku z zamysłem wydania jej drukiem wyrażam zgodę* / ~~nie wyrażam zgody*~~ na udostępnianie mojej rozprawy doktorskiej do celów naukowych i badawczych w internecie.

Częstochowa, dnia

.....
podpis

* - niepotrzebne skreślić