

Marek A. Cichocki: Ziemia obiecana - powieść o polskiej transformacji

Ziemia obiecana Reymonta jest najlepszym przykładem, jak aktualna staje się dzisiaj tamta refleksja



Polska gwałtownie się zmienia. Gdybyśmy chcieli prześledzić ten proces zmian w świetle refleksji i opisów w polskiej literaturze po 1989 roku, moglibyśmy tam znaleźć jedynie mikroskopijny ślad owych totalnych przemian, którym podlegamy.

Jest kwestią na oddzielny esej, a być może oddzielną książkę, analiza tego przypadku i wyjaśnienie jego przyczyn. Nie będziemy się teraz tym zajmować. Stwierdzamy tylko fakt, że aby znaleźć opisy i refleksję nad naszą współczesną kondycją polską, nie będziemy sięgać po produkowaną dzisiaj literaturę, lecz po literaturę przełomu minionych dwóch wieków. To tam, a nie u dzisiejszych autorów znajdziemy próby odpowiedzi na nurtujące nas obecnie pytanie, jaka jest relacja między polską tradycją o pochodzeniu szlacheckim i chłopskim – a współczesnym kapitalizmem; w jaki sposób wpływa on na nasze postawy i zachowania; jak zmieniamy się pod jego wpływem i w jakim kierunku; jaką część siebie tracimy za jego sprawą, a co zyskujemy?

Ziemia obiecana Reymonta jest najlepszym przykładem, jak aktualna staje się dzisiaj tamta refleksja, choć interesujące nas ze względu na obecne doświadczenia wątki, zestawiające modernizacyjne procesy kapitalizmu z polską tradycją i uformowanymi przez nią typami ludzkimi, znajdziemy także w innych powieściach, takich jak Lalka Prusa, czy Wiry lub Rodzina Połanieckich Sienkiewicza. Jednak przez

personifikację wszystkich negatywnych i pozytywnych cech modernizacji pod postacią Łodzi jako miasta polipa, oraz przez wykreowanie nowego ludzkiego typu – lodzermenscha jako produktu gwałtownych przemian, którym może podlegać człowiek współczesny, powieść Reymonta góruje znacznie nad pozostałymi próbami literackiego uporania się z nową, kapitalistyczną rzeczywistością w Polsce.

Jest wielce charakterystyczne, że właśnie ta warstwa powieści pod wpływem naszych współczesnych doświadczeń po 1989 roku tak bardzo wysuwa się na plan pierwszy, pozostawiając w cieniu pozostałe. Ziemia obiecana jest wszelako powieścią wielowątkową, na którą oprócz interesującej nas warstwy dotyczącej modernizacji i polskiej tradycji składa się także historia romansowo-obyczajowa oraz wielka problematyka narodowościowych i ekonomicznych konfliktów między Polakami, Żydami i Niemcami.

Jak wiadomo, ta ostatnia kwestia była zarówno wynikiem własnych przemysłów Reymonta, jak i pewnych wpływów zaprzyjaźnionych z pisarzem narodowych demokratów[1]. Jeśli jednak spojrzeć na powieść z dzisiejszej perspektywy, wątek romansowo-obyczajowy przestał być poruszający (symptomatyczny jest fakt, że właśnie te wątki Andrzej Wajda skrócił najbardziej w swej zmodyfikowanej w 2000 roku kinowej wersji Ziemi obiecanej), naturalistyczne opisy dawno na nikim nie

robią żadnego wrażenia. Warstwa konfliktu narodowościowego na tle ekonomicznym ma z dzisiejszej perspektywy raczej walor historyczny i może co najwyżej odnosić się do potocznego w dzisiejszej Polsce poczucia ekonomicznego zagrożenia ze strony “bogatyń Niemców” i “wszechobecnych Żydów”. Wszystko natomiast to, co w powieści związane jest z problemem “amerykańskiego kapitalizmu”, błyskawicznie robionych fortun, tempem życia, tworzeniem się nowego typu biznesmena, upadkiem dotychczasowych tradycji i zasad moralnych – zdaje się opisywać naszą dzisiejszą rzeczywistość w sposób zaskakująco aktualny. Podobieństwa są tak uderzające, że w pełni uprawniają do postawienia tezy, że niejednokrotnie alegoryczne opisy Łodzi jako miasta potwora doskonale pasują do obrazu dzisiejszej Warszawy.

A jeszcze kilkanaście lat temu akurat to znaczenie Ziemi obiecanej wydawało się całkowitą przeszłością. Bogdan Mazan kończy swoje posłowie do wydania Ziemi obiecanej z 1987 roku zaskakującym dla nas dzisiaj wnioskiem: “Ziemia obiecana jawi się dzisiejszym oczom jako widmowy epos Łodzi, a miasto w niej opisane jako nieledwie materializujący się twór astralny na podobieństwo gliniastych, mało abstrakcyjnych zjaw z Reymontowskiego Wampira (1911). Przepadli lodzermensche, zniknęły fabryki polipy”[2]. Wystarczyło jednak kilkanaście lat, aby na naszych oczach Reymontowski opis zmaterializował się ponownie w nowej formie – Warszawy jako miasta polipa.

Tradycjonalista czy modernista?

Sąd Brzozowskiego o Reymoncie był wyjątkowo surowy. Autor Legendy Młodej Polski stwierdza kategorycznie: “Jest Reymont najwybitniejszym i najbardziej utalentowanym przedstawicielem współczesnej, mieszczańskiej dezorientacji. Wie on naprawdę jedną tylko rzecz, że coś się nieustannie zmienia, ale dlaczego i po co, o to go się nie pytać”[3]. Reymont istotnie moralistą nie był, jednak w tej postawie tkwi raczej siła niż słabość jego Ziemi obiecanej dzisiaj. Obecnie były oskarżenia kapitalizmu z punktu widzenia marksistowskiej doktryny, ale i ucieczka do sielankowej krainy polskiego tradycjonalizmu niezbyt go pociągała.

Na podstawie fragmentów Ziemi obiecanej – specjalnie w tym celu zestawionych – łatwo wyrobić sobie zdanie, że Reymont był raczej zwolennikiem polskiego tradycjonalizmu, który przeciwstawił zjawiskom nowoczesności, takim jak urbanizacja czy industrializacja. Łódź jest przecież miastem potworem, miastem polipem, symbolem upadku, degeneracji i rozkładu. Nietrudno w książce natrafić na odpychające obrazy industrialnego miasta:

Uliczka była jeszcze na wpół polem, pół śmietnikiem, a pół miastem, bo ciągnęła się porwaną linią wśród zbóż zielonych, wzgórz usypianych z wywożonych z miasta rumowisk i olbrzymich dołów, z

których czerpano piasek. Czteropiętrowe domy, z nieotynkowanej cegły, ordynarne, ledwie sklezione, czerwieniły się obok małych domków drewnianych i prostych bud skleconych z desek na składy. U stóp lekkiego wzniesienia, na którym ciągnęła się uliczka, włókł się kolorowy strumień, zanieczyszczony odpływami z fabryki i zarażający dookoła powietrze strasznymi wyziewami. Stanowił on granicę pomiędzy właściwym miastem a polami i obmywał krętymi liniami długie parkany i kupy wywożonych z miasta śmieci.[4]

– to tylko jeden z rozlicznych opisów Łodzi, miasta potwora.

Charakterystyczny był także stosunek Reymonta do świata mechanicznej nowoczesności. Na stronach Ziemi obiecanej nie brak niezmiernie przekonujących i pełnych ekspresji fragmentów, opisujących relację człowiek – maszyna. Nie jest to wyłącznie relacja jednoznacznie negatywna, czego przykładem może być opis powrotu Borowieckiego na wieść o pożarze fabryki[5]. Jednak zazwyczaj relacja ta kończy się pod piórem Reymonta morałem o odczłowieczeniu, alienacji, która w efekcie prowadzi do pełnego unicestwienia człowieka. Człowiek staje się jedynie trybikiem wielkiej maszyny i przestaje się liczyć; przestają się liczyć również ludzkie uczucia i odruchy. Do takiej konkluzji może prowadzić już pierwsza rozmowa między Borowieckim i Hornem na początku powieści. Na dość arogancką deklarację obojętności Horna Borowiecki odpowiada stanowczo:

– Ale nam nie jest wszystko jedno, nam – fabryce, w której pan jesteście jednym z milionów kółek! Przyjęliśmy pana nie na to, żebyś pan produkował się ze swoją filantropią, a tylko abyś robił. Pan

wprowadzasz zamęt, gdzie wszystko polega na najdoskonalszym funkcjonowaniu, na prawidłowości i zgodności.

– Nie jestem maszyną, jestem człowiekiem.

– W domu.[6]

W tym sensie scena śmierci robotnika Malinowskiego i przemysłowca Kesslera nabiera wymownego znaczenia. Konflikt ich ma wybitnie moralny charakter. Nienawiść Malinowskiego i chęć zemsty na Kesslerze jest ludzka i zupełnie usprawiedliwiona – to nienawiść ojca, który pragnie pomścić zszarganą cześć swej córki. Można powiedzieć, że konflikt ten jest odwieczny, a rodzaj poczucia krzywdy i chęci zemsty najbardziej pierwotny, dotyczący związków rodzinnych, honoru ojca, niewinności córki etc. Jednak rozwiązanie tego konfliktu zaproponowane przez Reymonta jest wielce dla jego powieści charakterystyczne – konflikt rozwiązuje maszyna, która w opisie przeistacza się w jakiegoś straszego, wręcz piekielnego potwora:

Malinowski, zgarbiony, w długiej bluzie, z oliwiarką w rękę i wycierem, łąził dookoła maszyny i czuwał nad tym potwornym bydlęciem; zatopiony zupełnie w chaosie krzyków i szumów, jakby w głębi rozszalałego morza, śledził tylko oczami ruchy potwora, który jakby szaleństwem pijany taczał się z rykiem wściekłości, trząsał murami i napełniał wieżę grozą.[7]

Malinowski i Kessler giną w trybach maszyny potwora, która staje się zimnym, absolutnie neutralnym i okrutnym sędzią, rozstrzygającym ich ludzki, moralny spór o przyzwoitość, honor, godność i sprawiedliwość.

Na potwierdzenie tradycjonalizmu i antymodernizmu Reymonta z pewnością można przywołać także idylliczne obrazy z życia dworu w Kurowie, które pełnią po trosze tę samą funkcję co opisy Nawłoci u Żeromskiego czy Jastrzębia u Sienkiewicza. Kurów jest tutaj czymś w rodzaju matecznika polskości, ostoją prawdziwej, narodowej tradycji, przeciwstawionej ostro bezdusznemu, pozbawionemu zasad, zwierzęcemu kapitalizmowi. Wydaje się, że w swoim filmie Andrzej Wajda tę konfrontację wyostrza jeszcze bardziej, wyraźnie przeciwstawiając chciwemu i małodusznemu Borowieckiemu jego ojca Adama. Dlatego zapewne w usta tego ostatniego wkłada oskarżenie, które w powieści, w innym zupełnie kontekście, antysemickim, wypowiada matka doktora Wysockiego:

Wy wszyscy się śmiejecie z przeszłości, zaprzekaliście duszę złotemu cielcowi. Tradycję nazywacie trupami, szlachectwo przesądem, a cnotę zabobonem śmiesznym i godnym politowania.[8]

Z perspektywy takiego ostrego przeciwstawienia tradycji polskiej i modernizacji można także wysnuć odpowiednią interpretację Chłopów: powieść z opisu naturalistycznego zasadniczo przeistacza się w opis bardziej łagodny, harmonijny, wybijający na plan pierwszy zgodne życie człowieka z kolejnymi fazami życia przyrody etc. W ten sposób Chłopów można łatwo wpisać w Reymontowską krytykę nowoczesności

i towarzyszących jej zjawisk, urbanizacji i industrializacji, które okazują się nie tylko sprzeczne z polską tradycją, ale po prostu wbrew naturze[9]. Chyba takie wnioski m.in. z wórczości Reymonta stara się wyciągnąć Jerzy Jedlicki w swojej książce poświęconej krytyce nowoczesności: "Jeśli jednak z tej ekskursji do Londynu i Manchesteru powrócimy do Warszawy i Łodzi, do naszych klasyków i romantyków, zachowawców i rewolucjonistów, modernistów i antymodernistów, to rzuca się w oczy wtórność, nieoryginalność, chciałoby się rzec plagiatowość polskiego procesu przeciwko miastu i burżuazyjno-przemysłowej cywilizacji.

Argumenty zdają się tu wyblakłą kalką oskarżycielskich oracji Coleridge'a, Carlyle'a, Ruskina czy Morrisa. Ale argumenty polskie zyskały jeden dodatkowy, Zachodowi nie znany wymiar: wymiar geograficzny. Geografia polityczna i kulturalna nałożyły się na aksjologię. Maszyna i miasto, racjonalizm i materializm, kapitalizm i socjalizm były wszak produktami Zachodu, a obrona przed nimi stała się obroną narodowości przeciwko cudzoziemszczyźnie i kosmopolityzmowi. Tętniąca rytmem maszyn i kusząca mirażem sukcesu ziemia obiecana okazywała się krainą żydowsko-niemiecką, znieprawiającą polską duszę. I wraz z tym pojawił się w polskiej literaturze i dyskursie społecznym jedyny czynnik oryginalny i swojski: polski chłop. Anglia XIX wieku prawie już nie znała kultury ludowej. Angielska wieś, przeciwstawiana miastu, to przeważnie rezydencjalny country house, nie chata wieśniacza; opozycją dla miasta i maszyny był w Anglii ogród i łąka, a nie dwie morgi żyta, kartofli i buraków. U nas

też tak było za Krasickiego, Trembeckiego, ba! Jeszcze u Fredry. Już nie u Prusa, Kasprowicza, Reymonta. Chłopa tedy uczepić się miała ideologia słowiańskiej rdzenności, mit kultury rodzimej." [10]

Wydaje się, że przynajmniej w odniesieniu do Reymonta ocena ta nie jest jednak sprawiedliwa. Wiemy, że Reymont czytał krytyczne pisma Ruskina i Hobsona, z którymi zetknął się prawdopodobnie podczas swych wyjazdów do Anglii. Szczególnie *Rozwój kapitalizmu współczesnego* Hobsona (wydany po polsku w 1898 roku przez redakcję "Głosu") cieszył się wzięciem u polskiego czytelnika jeszcze przed swą polską edycją. Być może też w jakimś stopniu to one, jak i własne obserwacje angielskiego kapitalizmu zaważyły na opisie Łodzi w *Ziemi obiecanej*. Jednak w przeciwieństwie do Ruskina Reymont nie szuka ucieczki w średniowieczną przeszłość, ani – jak sugeruje z kolei *Rurawski* – w idylliczną naturę. Reymont nie podaje prostego rozwiązania konfliktu między tradycją, naturą i nowoczesnością, bowiem dla niego konflikt ten nie jest wcale jednoznaczny. W tym tkwi aktualność jego *Ziemi obiecanej* dzisiaj, która prysłaby niby bańka mydlana w momencie, gdyby Reymontowską krytykę nowoczesności wtłoczyć w ciasne ramy obrony tego, co swojackie, szlachecko-tradycyjne, katolicko-polskie. Straciłaby na tym i aktualność powieści, i siła jej wyrazu, która kryje się właśnie w umiejscowieniu się autora pomiędzy tradycją i modernizacją.

Nowoczesność Reymonta odpycha i pisarz nie szczędzi jej w swej twórczości ostrych, naturalistycznych opisów. Równocześnie nowoczesność Reymonta fascynuje, toteż odkrywa w niej puls ducha

czasu. Dlatego nie znajdziemy u niego tak charakterystycznego dla tradycjonalistów resentymetu, próby ucieczki od nowoczesnego świata w świat nierzeczywisty, baśniowy, idylliczny, przeszły. Łódź jest potworna, pełna okropności i ludzkiej podłości, ale Łódź jest również sercem nowych czasów – nie można jej potępić, bowiem w ten sposób nie zrozumiemy współczesnej rzeczywistości, z którą musimy się zmierzyć.

W liście do Lorentowicza z 5 września 1896 roku widać doskonale nieschematyczny stosunek Reymonta do samej Łodzi i jej agresywnych, wszechmocnych przejawów nowoczesności: "Łódź zajmuje mnie i porywa wieloma rzeczami: 1) rozrost miasta, fortun, interesów z istic amerykańską szybkością – 2) psychologia tych napływających tłumów po żer, mieszanie się ich i przenikanie i urabianie w jeden typ [...] Lodzer-Mensch – 3) oddziaływanie takiej ssawki, polipa jaką jest Łódź na kraj cały – 4) przerobienie się Polaków w kosmopolitycznym młynie itd. [...] dla mnie Łódź jest jakąś mistyczną wprost potęgą, która ogarnia swoją władzą coraz szersze koła ludzkie [...] Uwielbiam masy ludzkie, kocham żywioły, przepadam za wszystkim, co się staje dopiero – a wszystko to mam w Łodzi." [11]

Ta dwuznaczność oceny współczesnego kapitalizmu, która chroni autora przed pochopną, zbyt prostą oceną i schematami, jest – zupełnie inaczej niż sądził Brzozowski – wielką wartością powieści i decyduje,

jak mniemam, o jej aktualnej wymowie dzisiaj. Kapitalizm staje się nieusuwalnym, ba! dominującym składnikiem polskiego losu, i tego związku prostymi zaklęciami unieważnić nie sposób. Zmienia on ludzi, wykoślawia ich, zużywa i niszczy, ma prawdopodobnie naturę cudzożywną i pasożytniczą, ale jednostka, szczególnie świadoma swej tradycji, próbuje się w nim nie bez bólu odnaleźć – nie jest raz na zawsze przez kapitalizm skazana na potępienie. Cechę tę dostrzega w Ziemi obiecanej szczególnie wyraźnie Emil Skiwski, pisząc: "W Ziemi obiecanej Reymont nie potoczył się po równi pochyłej buntu i skargi. Porzucił rozkosz łez dla rozkoszy obcowania z prawdą, i zdobywszy ten punkt oparcia, nie wpadł w doktrynę czy w mocarność namaszczonej, w apokaliptyczność. [...] Widział fatalizm zawieszony nad budowlą kapitalizmu i to, że raz przyjąwszy jego strukturę, nic tu zmienić nie można. Był Reymont chyba najbardziej... marksistowski z naszych pisarzy. Wyrastał jednak ponad marksizm. Wierzył w siły człowieka i w siły zbiorowości ludzkiej. Oczarowanie świata przez czynnik materialistyczny spostrzegął jasno, ale nie przyznawał mu wszechmocy. [...] Powiedziałbym, że Reymont przyznaje, iż fatalizm kapitalistyczny przygniata człowieka, ale go nie zagrzebuje. Dlatego zapewne Skiwski jest zdania, że chociaż Chłopi jako epepeja wiejska "zaciemniła epos łódzki", to jednak właśnie w Ziemi obiecanej "wynosi Reymont powieść polską na wyżyny zrozumiałości europejskiej"[12].

Modernizacja jako upadek przeszłości

Bez wątpienia ceną modernizacji jest, według Reymonta, rozpad dawnych wartości, które w zestawieniu z doraźnym charakterem wielkich kapitalistycznych fortun budowanych na grząskich moralnie podstawach muszą przedstawiać się jako "raj utracony". Ziemia obiecana okupiona zostaje utraceniem raju. W powieści dawne wartości, tożsame z ideą polskości, są w społecznym ujęciu reprezentowane przez chłopów, zdegradowanych do roli fabrycznych niewolników, oraz przez zubożałą szlachtę, która uciekając przed widmem całkowitego bankructwa, stara się odnaleźć w nowej rzeczywistości. W wypadku obu tych grup społecznych walka o przetrwanie w zmienionym świecie prowadzi, zdaniem Reymonta, do konieczności wyzbycia się dotychczas wyznawanych wartości i kultywowanego stylu życia. Tak dzieje się z Wilczkiem, który prostą chłopską pobożność i przywiązanie do ziemi, ojcowizny, zamienia na proceder lichwy i podejrzaną moralnie przedsiębiorczość, oraz z Borowieckim, który z pogardą odnosi się do swej szlacheckości i w konsekwencji wybiera życiową filozofię bezwzględnego "Iodzermenscha".

Warto jednak odnotować, że cena, którą bohaterowie Reymonta muszą zapłacić za uczestnictwo w procesie modernizacji, nie sprowadza się jedynie do problemu polskości, chociaż kwestia ta jest, rzecz jasna, dla nas dominująca. Dla autora Ziemi obiecanej całkowita przemiana, którą przynosi brutalna industrializacja Łodzi, ma konsekwencje znacznie szersze. Wywraca ona cały dotychczasowy system wartości, takich jak honor, uczciwość, pracowitość, godność, na których wspierał się dotychczas świat XIX-wiecznego mieszczaństwa, i zastępuje go

zachłanną, pozbawioną sentymentów i uczciwości przedsiębiorczością nowego, "amerykańskiego" typu. Ofiarą tej zmiany jest w powieści Reymonta ojciec Maxa Bauma, stary łódzki fabrykant, uparcie trzymający się dawnych kupieckich cnót oraz nienowoczesnych, manufakturowych metod produkcji. Jego wybór jest w pełni świadomy. Baum zdaje sobie sprawę, że nie ma żadnych szans wobec bezwzględnej, pozbawionej jakichkolwiek zasad konkurencji; że reprezentuje świat, który bezpowrotnie odchodzi w przeszłość. Jego rodzina i dom, w zestawieniu z pełnymi bizantyjskiego przepychu pałacami Bucholca, Müllera czy Kesslera, stanowią przykład umiaru, ciepła rodzinnych więzów, serdeczności i naturalności. Wokół tych wartości sto lat wcześniej J. W. Goethe w poemacie Herman i Dorotaz opisem upadku fabryki Bauma: tworzył swój idealny obraz nowego, niemieckiego mieszczaństwa. Reymontowska późnokapitalistyczna Łódź przekreśla ten ideał. Obraz spustoszenia starego mieszczańskiego etosu jest tożsamy.

*Pawilony stały olbrzymimi czworobokami kamieni ciche i czarne,
księżyc już zaszedł, tylko gwiazdy świeciły blado przysłaniane
mgławicami przedświtu jakby zmacone walką nocy z dniem, który się
już zaczął w głębokich przestrzeniach wschodu. Dziedziniec, podobny
do studni czarnej, rozlegał się echem wycia i skomlenia psów, których
zapomniano spuścić z łańcuchów. Nic nie słyszał i wszedł w czarne,
długie korytarze, podobne do tunelów, zionące ostrym, przegniłym
powietrzem; echa jego kroków rozbrzmiewały głucho w pustce i ciszy.
Przechodził wolno salę po sali krokiem automatu. Sale zalegała ciężka,
grobową ciszą, rzędy warsztatów z obu stron przejścia stały niby
szkielety pogięte w bezsilności, niby wyprute włókna i żyły wisiały pasy*

poopadane z kół, pokryte długimi włosami pajęczyn, a wstęgi deseni zwieszały się luźno jak martwa, obwiśnięta skóra. – Umarła! – szepnął, patrząc na długi szereg sal, nasłuchując w tej śmiertelnej ciszy. – Umarła! – powtarzał od czasu do czasu, ale nie wiadomo, co miał na myśli, żonę czy fabrykę, i włókł się coraz wolniej z sali do sali, z piętra na piętro, z pawilonu do pawilonu.[13]

Tak jak stary Baum po stracie żony i ostatecznym bankructwie fabryki przypomina już tylko blady cień dawnej mieszczańskiej tradycji, tak ojciec Borowieckiego po sprzedaniu Kurowa uosabia koniec tradycji szlacheckiej.

Gonitwa szczurów

Borowiecki, w przeciwieństwie do Trawińskiego – innego szlachcica ze zmiennym powodzeniem poszukującego szczęścia w prowadzeniu interesów, buduje swoją filozofię życia w jaskrawym przeciwstawieniu się tradycji. Jego życiowa droga, jego postawa jest świadomym wyborem, który można potraktować jako karykaturalne przejawienie otwierającej Myśli nowoczesnego Polaka Romana Dmowskiego maksymy: “Nierzadko spotykam się ze zdaniem, że

nowoczesny Polak powinien jak najmniej być Polakiem”. Borowiecki ostentacyjnie odrzuca przeszłość, tradycję, polskość jako utrudniający drogę do sukcesu balast:

Cóż mi pomoże cześć tradycji do zbytku perkalików! Cóż mi pomogą moi kasztelańscy przodkowie, gdy stawiam fabrykę i muszę szukać kredytu! Dają mi go Żydzi, a nie wojewodowie. A cały ten balast rupieci, jak tradycja, jest jak cierń w nodze, przeszkadza do szybkiego chodzenia. Człowiek dnia dzisiejszego, który nie chce zostać cudzym parobkiem, musi być wolnym od więzów przeszłości, szlachectwa i tym podobnych przesądów, to krępuje wolę i obezsila w walce z przeciwnikiem bez skrupułów – bo bez tradycji; z przeciwnikiem dlatego strasznym, że jest sam sobie przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, środkiem i celem.[14]

Ta wola mocy, aktywizm wyzbywający się wszelkich korzeni, uosabiane przez Borowieckiego, stanowią nie tylko przykład niepokojącego amoralizmu, tkwiącego w nowym typie kapitalizmu nastawionego wyłącznie na zysk. Szczególnie ze współczesnej perspektywy gwałtownej ekonomicznej i społecznej zmiany dokonującej się w Polsce, przykład Borowieckiego stawia na ostrzu noża podstawowe pytanie: czy można stać się pełnoprawnym uczestnikiem wolnorynkowej, kapitalistycznej gonitwy szczurów, nie wyzbywając się przy tym całkowicie swojej polskości? Czy kapitalizm musi przemienić

Polaków albo w szarą, bezimienną masę pracobiorców zdanych wyłącznie na swój niepewny los, albo w cynicznych i wykorzenionych graczy? Czy istnieje jakaś polska wersja kapitalizmu, która potrafiłaby współistnieć z narodową tradycją? To ostatnie pytanie było w szczególności sposobem eksploatowane w czasach Reymonta przez Narodową Demokrację i w końcu, w latach 30. XX wieku, doprowadziło jej młodsze odłamy do poszukiwania odpowiedzi w antysemityzmie. Borowiecki antysemitą wszak nie był i cała jego postawa nie pasowała zbyt do koncepcji etnicznego kapitalizmu u ideologów Narodowej Demokracji. Pytanie o przystawalność doświadczenia agresywnego kapitalizmu do polskiej tradycji idzie więc u Reymonta w zupełnie inną stronę, niż to wytyczał horyzont zakreślony przez endecję.

Borowiecki jest typem japiszona z przełomu XIX i XX wieku. Tradycję swych przodków traktuje jako zbędny balast. Interesuje go ona tylko wtedy, gdy – jak w wypadku sprzedaży Kurowa – może mu przynieść finansowe korzyści. Tą drogą Borowiecki zbliża się niebezpiecznie blisko do postaci bezwzględnego dorobkiewicza Kajetana Jutro z opowiadania Brzozowskiego, który w rozmowie ze swym tradycyjniejszym adwersarzem wygłasza znamienne credo: "Pluję ja na twoją przeszłość i twój naród. I niczego tego nigdy nie było. Wszystko to wasze zbytki. Nie znałem ja nigdy żadnego narodu, ani ja, ani mój ojciec. Wszystko to wasze zbytki tylko, wasze cugi, wasze lokaje, wasze liberie – oto i cały wasz naród. A teraz skończyło się: splunąłem i nogą rozdeptałem. Kto mi zabroni plunąć i nogą rozdeptać? Ja płacę, ja pan, ja Jutro, ja mam pieniądze, wszystko dla mnie." [15]

Borowiecki ostentacyjnie gardzi nie tylko wartościami swych przodków, które uważa za bezwartościowe, ale z otwartą pogardą odnosi się także do wszelkich wartości społecznych, do solidarności. Odruch pomocy, litości, miłosierdzia traktuje jako przejaw słabości, na którą nie wolno sobie pozwolić, jako kosztowną filantropię. Nowoczesny świat, tak jak jawi się on Borowieckiemu, jest polem bezwzględnej, brutalnej walki interesów, gdzie szansę przetrwania mają jedynie najsilniejsi i pozbawieni skrupułów:

“Walcz i zwyciężaj w Łodzi, jeśli ci w domu podstawia nogę mazgajowaty sentymentalizm”[16].

Nie znaczy to jednak, że Borowiecki nie wyznaje żadnych wartości. W gonitwie szczurów, w której postanowił wziąć udział za cenę wyrzeczenia się własnego tradycyjnego środowiska, pragnie być szcurem najlepszym, niedoścignionym. Jego wola mocy bierze się z niesłychanie silnego pragnienia sukcesu, błyskotliwej kariery i zapanowania nad nowym, wrogim, bezwzględnym światem, uosabianym przez Łódź. Ten głód powodzenia fascynuje potentatów przemysłowych, Bucholca czy Müllera. Ich bohaterem nie jest ani młody Baum, ani Moryc, lecz Borowiecki. Jego pęd do sukcesu za

wszelką cenę i mordercza pracowitość, motywowane pragnieniem ucieczki od tradycyjnego świata polskości, wydają im się całkiem nową, potężną siłą, zdolną wprowadzić do ich nieco skostniałego, zrutynizowanego świata interesów więcej ożywczego dynamizmu. A jednak demon sukcesu, który zawładnął duszą Borowieckiego, nie wyraża jedynie prostej chęci dorobienia się.

W przeciwieństwie do postaci Kajetana Jutro z noweli Brzozowskiego, Borowiecki nie jest typem prymitywnego dorobkiewicza, chociaż powierzchowna arogancja i brutalność łączy tych dwóch bohaterów. Borowiecki pragnie czegoś więcej niż tylko osobistego sukcesu czy bogactwa. Chce stworzyć podstawy solidnej, lepszej nowoczesności. W zamierzeniach jego fabryka ma być lepsza od innych w Łodzi pod każdym względem – począwszy od lepszej zaprawy do budowy fabrycznych murów, a skończywszy na lepszej jakości produkowanych w fabryce materiałów. Nawet w stosunku do własnych robotników, pomimo wspomnianej brutalności, Borowiecki przejawia swoistą ojcowską odpowiedzialność, o ile są oni tak samo silni i zdeterminowani jak on sam. W tym dążeniu do perfekcyjności, do trwałości, w walce z tandetą i prowizorką można dostrzec pewien element prometejskości, kryjący się w postawie Borowieckiego – i to on właśnie tak bardzo niepokoi, wręcz denerwuje Moryca czy Groszlika, dla których pragnienie lepszej nowoczesności jest kosztownym i niezrozumiałym kaprysem Polaka.

Postać Borowieckiego, chociaż Reymont wyposażył ją w wiele cech odpychających i jednoznacznie negatywnych, uosabia problem bardzo złożony, niejednoznaczny i ze względu na dzisiejszą sytuację wielu Polaków szalenie aktualny. Na plan pierwszy wysuwa się oczywiście pytanie o cenę, którą Polacy płacą za swój udział w wielkiej modernizacyjnej przemianie. Na to pytanie Reymont udziela odpowiedzi jednoznacznej – ceną jest odwrócenie się od tradycji. Zdaniem autora Ziemi obiecanej Polacy nie potrafią sprząc swej tradycji z nowoczesnością i dlatego wciąż muszą podejmować dramatyczne wybory, z których żaden nie może dać im poczucia satysfakcji czy spełnienia. Niezależnie od tego, czy tkwią w zamkniętej na nowoczesność tradycji, czy też w pozbawionej zakorzenienia nowoczesności, pozostają tak samo beznadziejnie anachroniczni i przegrani. Postawa samego Borowieckiego nie daje jednak aż tak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy można pogodzić kapitalizm z polskością. Borowiecki odcina się od polskości jako balastu, ale jednocześnie wierzy, że swoją mocą potrafi powołać do życia zręby lepszej cywilizacji, której symbolem ma być jego fabryka, inna niż te nastawione wyłącznie na wyzysk i tandetną produkcję. Borowiecki podejmuje swoisty zakład: należy poświęcić bezużyteczną w nowoczesnym świecie tradycję, po to by uwolnić nową energię i siłę; w zamian ta siła stworzy tak bardzo potrzebną nam nowoczesną, trwałą cywilizację jako fundament, na którym Polacy wreszcie poczują się pewnie wśród innych narodów. A kiedy już tak się stanie, być może będziemy mogli odbudować nasze dworki i powrócić do tradycji. Borowiecki przegrywa jednak swój zakład nie tylko ze względu na spisek konkurencji, ale także przez własną słabość.

Czy można zbudować kapitalizm samą wolą mocy, bez koniecznych cywilizacyjnych podstaw? W jednej z licznych debat prowadzonych na kartach Ziemi obiecanej niemiecki przemysłowiec Kessler stwierdza pod adresem Polaków: “Musicie się pierwszej ucywilizować, musicie stworzyć sobie pewną kulturę przemysłową, zanim wasze usiłowania przestaną budzić śmiech”[17]. W ustach Kesslera ta pochwała cywilizacji jako koniecznego fundamentu nowego, przemysłowego porządku nabiera oczywiście dwoistego znaczenia. Bowiem w jego wypadku “ucywilizowanie się” nie wyklucza prowadzenia wyjątkowo niegodziwego trybu życia. Cywilizacja przynosi techniczny postęp i modernizację, nie musi jednak czynić ludzi lepszymi – sama jej forma może mieć odpychający, niemoralny charakter.

Utrata fabryki jest więc dla Borowieckiego dramatyczną porażką podjętego przezeń wyboru. Wyrzeczenie się polskości i wyprzedanie własnej tradycji w imię cywilizacyjnego zysku okazało się niewystarczające, a dla niemieckich czy żydowskich potentatów było “śmiesznym usiłowaniem”. Duma ambitnego, pragnącego wybić się za wszelką cenę Polaka została dotknięta do żywego. Jego cała kalkulacja spełzła na niczym, a on sam pozostał z pustymi rękoma.

Pieniądzy! Pieniądzy! – wołał wtedy w duszy, a patrząc na swoją fabryczkę, porównywał ją z kolosami obok stojących fabryk Müllera i wtedy chwyciła go ostra, dokuczliwa zazdrość i złość na samego siebie. Nie pamiętał, że Müllerowskie gmachy rosły przez lat trzydzieści, że pawilon wznosił się po pawilonie, że lata całe składały się na te potężne, huczące pracą mury; nie, on pragnął mieć od razu podobną fabrykę. Przy tym obliczył, że gdyby mu nawet szło lepiej, to jeszcze nie będzie miał czystego dochodu tyle, ile brał pensji u Bucholca. To go wstydziło wobec samego siebie. Chciał stanąć prędko i mocno, chciał obracać milionami, czuć się otoczony setkami maszyn, tysiącami robotników, szalonym ruchem, powodzią milionów, hukiem i siłą wielkiego przemysłu, do którego się przyzwyczyił u Bucholca, a tu, u siebie, miał fabryczkę, gdzie wszystkie oddziały miały 300 ludzi! Zamiast bujać – miał pełzać! Upokarzała go ta własna małość, jego szeroka natura dusiła się w atmosferze drobnych spekulacji, targów o kopiejki, wstrętnych, bo groszowych oszczędności.[18]

Rozwiązanie sytuacji, na które decyduje się Borowiecki, jest jeszcze bardziej upokarzające niż porażka i upadek marzenia o zbudowaniu “lepszego” fabryki. Kiedy okazuje się, że odcięcie balastu tradycji narodowej i postawienie na własne zdolności, na własny aktywizm to za mało, aby dorównać najlepszym w gonitwie szczurów, Borowiecki postanawia wżenić się w kapitał i poślubia córkę niemieckiego potentata przemysłowego Müllera. Tak więc jedynym sposobem, aby ambitny Polak mógł na równych prawach odnaleźć się w nowej rzeczywistości, jest wybieg, trik, a nie jego własny wysiłek.

Nauka, która płynie z historii Borowieckiego, nie dotyczy więc wyłącznie problemu niezgodności narodowej tradycji z wielką modernizacyjną przemianą nowoczesności. Gdyby Reymont pozostał jedynie przy prostym przeciwstawieniu tradycji i kapitalizmu, jego opowieść stałaby się dość banalna, a w każdym razie znacznie straciłaby na sile wyrazu. W Ziemi obiecanej gra, w której uczestniczą bohaterowie powieści, jest bardziej złożona i toczy się między tradycją polskość, nowoczesnością i cywilizacją. Losy Borowieckiego mają w najnowszej historii Polski znaczenie ponadczasowe; pokazują dylemat Polaków nierozwiązany także w czasach obecnych. Nowoczesność przychodzi do nas jako gwałtowna fala modernizacji, z wszystkimi charakterystycznymi dla siebie konsekwencjami – jak wykorzenienie wielu grup społecznych z ich dotychczasowego środowiska, brutalna konieczność dostosowania się do nowych warunków, odrzucenie własnej tożsamości za cenę sukcesu. Zmiana, jaką niesie ze sobą nowoczesność, nie jest więc wynikiem pracy wielu pokoleń, nie wynika też z procesów cywilizacyjnych, lecz stanowi za każdym razem przemoc, którą na ludziach wywiera sama historia – jest więc fatalistyczną koniecznością. Fala modernizacji jest bardzo gwałtowna, zaś jej impuls pochodzi z zewnątrz, dlatego też bardzo rzadko Polakom udaje się nadać nowoczesności swój własny charakter i wykorzystać jej dynamikę do przyrostu cywilizacyjnej tkanki w Polsce. Stąd polskie postawy wobec nowoczesności mają zwykle skrajną postać – Polacy albo nowoczesność odrzucają, albo się w niej zatracają. Ten brak dystansu, pewności i umiaru sprawia, że kolejne fale nowoczesności – łącznie z tą, która nadeszła do Polski w ostatnich latach – wypłukują ze

struktur społecznych już i tak coraz skromniejsze pokłady tradycji, zaś w sensie cywilizacyjnym pozostawiają po sobie bardzo niewiele, w każdym razie ich cywilizacyjne efekty okazują się bardzo nietrwałe.

* * *

“Fatalizm kapitalistyczny przygniata człowieka, ale go nie zagrzebuje” – stwierdza Emil Skiwski. Główny bohater powieści Reymonta przechodzi na koniec swoistą metamorfozę. Inaczej niż w filmowej wersji Wajdy, nie każe z okien swojego pałacu carskim żandarmom strzelać do polskich strajkujących robotników, lecz wybiera drogę społecznikostwa; z bezwzględego “łodzermenscha” przeistacza się w społecznika, którego dalsze losy być może opisane zostały w powieściach innego autora – Stefana Żeromskiego. W zamyśle Reymonta ta ostateczna decyzja Borowieckiego miała oznaczać chyba zwycięstwo lepszej części jego natury nad gorszą. Solidaryzm społeczny jako polska odpowiedź na przemoc nowoczesności nie jest naturalnie projektem tuzinkowym, banalnym, a w polskiej historii, choćby tej najnowszej, posiada wiele wspaniałych przykładów – np. pierwsza Solidarność z 1980 i 1981 roku. Jednak z punktu widzenia zasadniczego problemu postawionego w powieści, a więc nierozwiązanego dylematu: jak pogodzić w polskim przypadku narodową tradycję, nowoczesność i jej konsekwencje, oraz wątłą tkankę cywilizacji – zakończenie historii Borowieckiego pozostawia poczucie niedosytu. W każdym razie solidaryzm społeczny i związany z nim wspólnotowy etos jest tylko połowiczną, niedostateczną odpowiedzią na polskie dylematy związane z nowoczesnością. Jak nadać jej polską,

własną formę? W jaki sposób “udomowić” ją nad Wisłą? Aby odnaleźć satysfakcjonującą odpowiedź na to zasadnicze pytanie, być może musielibyśmy porzucić Reymontowską Ziemię obiecaną i udać się w świat powieści i dramatów Witolda Gombrowicza.

[1] Kazimierz Wyka stwierdza, że decyzja o napisaniu Ziemi obiecanej “była zapewne rezultatem namowy ze strony ówczesnych przyjaciół ideowych i mecenasów finansowych pisarza. Rekrutowali się oni głównie z szeregów działaczy oraz ideologów Narodowej Demokracji” (Kazimierz Wyka, Władysław Stanisław Reymont, [w:] *Obraz literatury polskiej*, t. III, Kraków 1973, s. 57). Stąd, zdaniem Wyki, rozważania nad powieścią powinny przede wszystkim wychodzić od tych właśnie politycznych założeń. Józef Rurawski w pełni się z tą tezą zgadza i komentuje zdanie Wyki: “Ten sąd o wpływach endecji na zamierzenia pisarskie i sposób ich realizacji wydaje się znajdować potwierdzenie w fakcie, że sam Roman Dmowski, ideowy przywódca endecji, napisał obszerny artykuł o Ziemi obiecanej”, J. Rurawski, *Władysław Reymont*, Warszawa 1988, s. 188.

[2] Bogdan Mazan, *Posłowie do wyd. Ziemi obiecanej z 1987 roku*, Wydawnictwo Łódzkie.

[3] Stanisław Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, Ossolineum 1999, t. I, s. 449.

[4] W. Reymont, *Ziemia obiecana*, Łódź 1987, t. 2, s. 83.

[5] Por.: Józef Rurawski, op. cit., s. 204: “Jest to znakomity fragment, w którym animizacja maszyny i utożsamienie człowieka z maszyną doprowadzone zostały do perfekcji”.

[6] W. Reymont, op. cit., t. 1, s. 23.

[7] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 230.

[8] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 72.

[9] Por.: A. Budrecka, Zagadnienia natury i cywilizacji w twórczości Reymonta, [w:] “Prace Polonistyczne”, Łódź 1967, [za:] J. Rurawski, op. cit., s. 202.

[10] Jerzy Jedlicki, Świat zwyrodniały, Warszawa 2000, s. 110 i nast.

[11] I. Śliwińska, Władysław Reymont o “Ziemi obiecanej”, “Ruch Literacki” 1933, nr 9, [za:] J. Rurawski, op. cit., s. 188.

[12] Jan Emil Skiwski, Na przełaj oraz inne szkice o literaturze i kulturze, Warszawa 1999, s. 506.

[13] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 138.

[14] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 72.

[15] Stanisław Brzozowski, Pan Kajetan Jutro, [w:] Widma moich współczesnych, Lwów 1914, s. 70.

[16] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 150.

[17] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 223.

[18] W. Reymont, op. cit., t. 2, s. 219.

Tekst z książki „Władza i pamięć” (Ośrodek Myśli Politycznej

)



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego