

Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie

**Przekład z języka włoskiego
Łukasz Jan Berezowski
Katarzyna Muszyńska**



**Ze świata idei
Benedetta Crocego:
o kulturze, religii
i przekładzie**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie

**Przekład z języka włoskiego
Łukasz Jan Berezowski
Katarzyna Muszyńska**

Tytuły tekstów oryginalnych
Il risveglio filosofico e la cultura italiana (1908)
Perché non possiamo non dirci «cristiani» (1942)
L'intraducibilità della rievocazione (1936)

Lukasz Jan Berezowski, Katarzyna Muszyńska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Instytut Romanistyki, Zakład Italianistyki, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Andrea F. De Carlo

REDAKTOR INICJUJĄCY

Witold Szczęsny

PRZEKŁAD Z JĘZYKA WŁOSKIEGO

Lukasz Jan Berezowski, Katarzyna Muszyńska

REDAKCJA I OPRACOWANIE NAUKOWE

Lukasz Jan Berezowski

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

Mariusz Brusiewicz

PROJEKT OKŁADKI

Mariusz Brusiewicz

Wykorzystane ryciny zaczerpnięto z zasobów domeny publicznej

Publikacja sfinansowana ze środków dyrektora Instytutu Romanistyki Uniwersytetu Łódzkiego

© Copyright by Heirs of Benedetto Croce. All rights reserved, 2022

© Copyright by Authors, Łódź–Kraków 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź–Kraków 2022

© Copyright by AGENT PR, Łódź–Kraków 2022

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09078.19.0.M

Ark. wyd. 3,5; ark. druk. 5,25

ISBN 978-83-8220-746-0

e-ISBN 978-83-8220-747-7

ISBN AGENT PR 978-83-66991-04-0

<https://doi.org/10.18778/8220-746-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	9
<i>Przebudzenie filozoficzne a kultura włoska</i> (tyt. oryg. <i>Il risveglio filosofico e la cultura italiana</i> , przeł. Łukasz Jan Berezowski, Katarzyna Muszyńska)	15
<i>Dlaczego nie możemy nie nazywać się „chrześcijanami”</i> (tyt. oryg. <i>Perché non possiamo non dirci «cristiani»</i> , przeł. Łukasz Jan Berezowski, Katarzyna Muszyńska)	37
<i>Nieprzekładalność obrazu poetyckiego</i> (tyt. oryg. <i>L'intraducibilità della rievocazione</i> , przeł. Łukasz Jan Berezowski, Katarzyna Muszyńska)	49
Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie: komentarz historyczno-filologiczny (Łukasz Jan Berezowski)	55
Znamiona obecności Benedetta Crocego w piśmiennictwie polskim: studium źródłoznawcze (Łukasz Jan Berezowski)	73
Bibliografia	79
Summary	83



Rycina 1. Benedetto Croce (autor zdjęcia: Arnaldo Polacco)

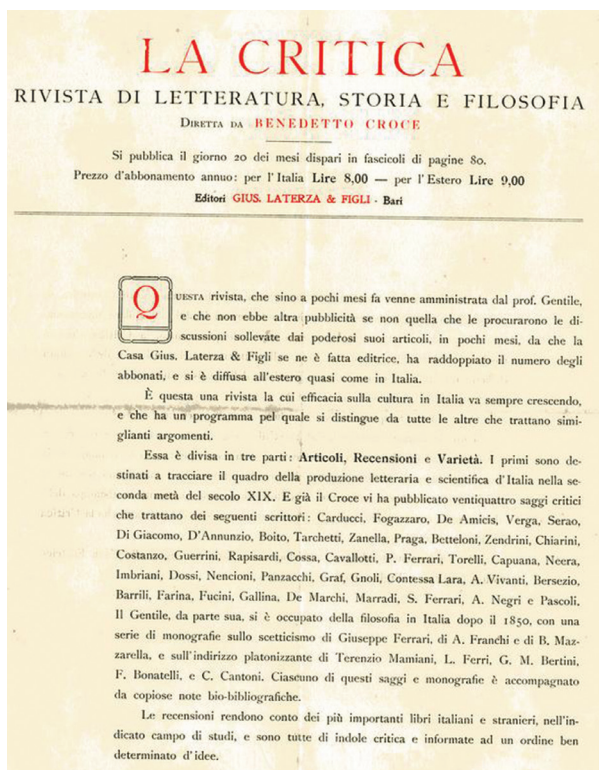
WPROWADZENIE

„Nie potrzebujemy wielkich rzeczy ani, Bóg wie jakich, wielkich postaci. Trzeba nam jedynie więcej ludzi uczciwych”¹ – to znane słowa wypowiedziane przez Benedetto Crocego, uważanego za jednego z ojców włoskiej myśli liberalnej. Urodzony w Pescasseroli w 1866 roku, od czasu przeprowadzki do Neapolu w wieku 20 lat poświęcił całe swoje dorosłe życie działalności publicznej i społecznej. Jako wieloletni lider Włoskiej Partii Liberalnej pełnił funkcje ministerialne w trzech gabinetach rządowych (Giovanniego Giolittiego, Pietra Badoglia i Ivanoego Bonomiego), w których starał się urzeczywistniać teoretyczne założenia swoich tez. Nim jednak zaczął propagować wolnościowe idee, krótkotrwale zaimponował mu marksizm, aby dwie dekady później zafascynować się rodzimym faszyzmem (szczęśliwie też efemerycznie). Szybko jednak stał się twardym krytykiem reżimu Mussoliniego. Do końca pozostał sobą, wierny poglądom idealizmu i historyzmu, przekonany o potrzebie przebudzenia filozoficznego i przemiany kulturowej we Włoszech.

Daleko idącym uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że jedynym impulsem do ogłoszenia w języku polskim niniejszego wyboru tekstów Benedetto Crocego był i jest niesatysfakcjonujący stan badań nad życiem i twórczością włoskiego filozofa w Polsce. Intelktualne obcowanie z tak zasłużoną dla współczesnej humanistyki osobistością i jej bogatą spuścizną wymaga bowiem bardziej wysublimowanej motywacji. Paradoksalnie odbiorca polski winien odczuwać swoistą, pogłębioną więź z osobą założyciela czasopisma „La Critica ...” ze względu na jego związki rodzinne z Polską, albowiem

¹ *Non abbiamo bisogno di chissà quali grandi cose o chissà quali grandi uomini. Abbiamo solo bisogno di più gente onesta.*

jedna z córek, Lidia, w 1954 roku poślubiła osiadłego w Neapolu pisarza należącego do polskiej emigracji antykomunistycznej, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Z tego związku urodziła się córka Marta, pielęgnująca zarówno pamięć o zmarłym przed ponad 20 laty ojcu (*nomen omen* 2019 został ustanowiony przez Sejm rokiem autora *Innego świata* w 100. rocznicę jego urodzin), jak też o dziadku. Jej wieloletnie, autentyczne zaangażowanie w krzewienie kulturowych relacji polsko-włoskich w znacznej mierze przyczyniło się i przyczynia się nadal do propagowania wiedzy o neapolitańskim filozofie, czego żywym dowodem jest przedkładana publikacja.



Rycina 2. Strona tytułowa pierwszego wydania czasopisma „La Critica...” z 1902 roku

Można z całą pewnością mówić o znaczącym niedoszacowaniu twórczości filozoficznej liberalnego myśliciela w bibliografii polskiej. Od chwili publikacji jedyne dotąd zwarte tomu zawierającego teksty filozoficzne Crocego pt. *Zarys estetyki* (tyt. oryg. *Breviario di estetica*) upłynęło bowiem 60 lat. W przedmiotowym okresie przełożono w całości na język polski tylko jedno jego dzieło pt. *Historia Europy XIX wieku* (wydane w 1998 roku). Pozostałe, nie mniej istotne, aczkolwiek pomniejsze – przynajmniej pod względem objętościowym – formy publikowano po polsku okazjonalnie, zwykle w antologiach, zeszytach naukowych czy pracach zbiorowych i to przeważnie w wydawnictwach niskonakładowych (w tym również w prasie drugiego obiegu w PRL-u) bądź własnym sumptem ich tłumaczy lub redaktorów, stąd doraźna dostępność tego katalogu tekstów jest znacząco utrudniona, a nierzadko niemożliwa. Nieco korzystniej jawi się możliwość czerpania wiedzy o poglądach Crocego i to nie tylko na kwestie filozoficzne, historyczne, polityczne czy religijne, ale również literackie i językowe (bliskie sercu autorom niniejszego opracowania), zapośredniczonej dzięki opracowaniom teoretyczno-naukowym, popularno-naukowym i publicystycznym polskich twórców (obszerniej na ten temat w części „Znamiona obecności Benedetto Crocego w piśmiennictwie polskim: studium źródłoznawcze”). Większość z oryginalnych opracowań przedmiotu publikowanych we Włoszech (prace m.in. M. Salucciego, A. Navego, M. Lancelottiego) pozostaje jednak poza zasięgiem polskiego odbiorcy. Bardzo nieliczne studia krytyczne (głównie autorstwa Umberta Eco) doczekały się polskiego przekładu jedynie dzięki indywidualnym inicjatywom nielicznych polskich badaczy władających językiem Dantego.

Dlatego też celem przewodnim prezentowanej publikacji jest choćby minimalne poszerzenie rodzimego kręgu tekstów źródłowych tego włoskiego filozofa. Ujęte w niej traktaty stanowią, z jednej strony, dość subiektywny wybór, z drugiej zaś przekrojowy repertuar utworów, odległych zarówno w czasie (*Przebudzenie filozoficzne a kultura włoska* z 1908 roku i znacznie późniejsze *Nieprzekładalność obrazu poetyckiego* z 1936 roku oraz *Dlaczego nie możemy nie nazywać*

się „chrześcijanami” z 1942 roku), jak i tematycznie (intencją autorów przekładów jest przybliżenie czytelnikowi polskiemu poglądów Benedetto Crocego na temat kultury, wiary i języka, odniesienie do których czyni drugi człon tytułu publikacji).

Przełożenie prezentowanych tekstów, wyselekcjonowanych z nieskończonej bogatej twórczości neapolitańskiego myśliciela, stanowi szczególnie odpowiedzialne zadanie dla tłumacza każdego języka nowożytnego z co najmniej trzech powodów.

Po pierwsze, jest to wyzwanie samo w sobie ze względu na kwestię bariery naturalnej, którą częścią jest bezsporna odmiennosc kodu językowego, jakim posługiwał się autor rzeczonych traktatów, ale nie tyle z uwagi na ich obcość realizowawczo-kulturową dla odbiorcy polskiego, co ukrytą w nich myśl lingwistyczną samego Crocego. Myśliciel postrzegał bowiem język jako „twórczy akt ducha” (*atto creativo dello spirito*) i „pojedyncze zdarzenie o charakterze historycznym” (*evento storico individuale*). Opisanej trudności tłumacze, jako neofilolodzy-italianiści, starali się sprostać w pierwszej kolejności.

Po wtóre, przekład dzieł związanego zawodowo i rodzinnie z Neapolem myśliciela to także wyzwanie natury iście intertemporalnej: nie należy do czynności łatwych tłumaczenie współczesnym, przy jednoczesnym zachowaniu ducha epoki Crocego, tekstów powstałych częściowo w dobie reżimu autorytarnego, jakim niewątpliwie był włoski faszyzm, a którego już prawie nikt z żyjących w Polsce *hic et nunc* z przyczyn choćby biologicznych i geograficznych pamiętać nie może (tym bardziej w kraju, w którym w pełną dorosłość wchodzi pokolenie młodych ludzi urodzonych po 1989 roku, którzy nie doświadczyli zniewolenia przez sowiecki totalitaryzm).

Po trzecie, publikowane traktaty nie są proste i jednoznaczne w ocenie ze względów historyczno-semantycznych, a dylematy interpretacyjne narosłe wokół nich mają charakter ponadnarodowy: od czasów Crocego nie zmieniły się koncepcje opisujące życie społeczno-polityczne i problemy je trapiące, zmienił się natomiast wachlarz środków leksykalnych, za pomocą których są denotowane; przemianie uległa też wrażliwość percepcyjna u ich odbiorców.

Nie szukając zbyt daleko, propagowany przez Crocego liberalizm początku XX wieku (zakorzeniony w tradycji XIX-wiecznego liberalizmu konserwatywnego i monarchizmu) ma niewiele wspólnego z liberalizmem znanym współcześnie (temu ostatniemu pod względem społeczno-obyczajowym bliżej bowiem do orientacji – najdelikatniej mówiąc – socjaldemokratycznych). Pod względem ekonomicznym liberalizm Crocego daleki jest z kolei od nadmierne leseferystycznego neoliberalizmu, stawiającego dobro jednostki ludzkiej w stosunku podległości wobec wartości pieniądza i idei wolnego rynku.

Przytoczone powyżej zaszłości nie ułatwiają czytelnikowi w XXI wieku zrozumienia pojęć, z punktu widzenia historii gatunku ludzkiego przecież nie prehistorycznych, ale ideowo rzecz ujmując, wyabstrahowanych kulturowo o co najmniej trzy pokolenia wstecz.

Przekłady opatrzone są komentarzem naukowym w formie odrębnego rozdziału. Należy z całą mocą zaznaczyć, że ów przyczynek ma charakter historyczno-filologiczny i jego celem nadrzędnym jest ułatwienie zrozumienia języka używanego przez Crocego i jego piśmiennictwa w przekładzie na język polski, jak również nakreślenie kontekstu historycznego i społeczno-politycznego w chwili powstania przełożonych dzieł, nie zaś podejmowanie polemiki z filozofem, rozważania jego poglądów ani szczegółowego dokumentowania recepcji jego twórczości na ziemiach polskich. Działania te wykraczałyby bowiem poza sferę kompetencji i instrumentarium badawcze redaktora naukowego niniejszego opracowania. Monografię uzupełnia szkic źródłoznawczy, referujący bibliograficzny stan obecności dzieł włoskiego filozofa i opracowań na ich temat w języku polskim.

Tłumacze zgromadzonych w niniejszym tomie przekładów pragną złożyć podziękowania spadkobiercom Benedetta Crocego, a zarazem kustoszom pamięci i depozytariuszom bogatego dziedzictwa jego myśli, reprezentowanym zbiorowo przez prezesa *Fondazione Biblioteca Benedetto Croce* w Neapolu, pana Piera Craveriego. Spośród tej grupy, autorzy kierują szczególne słowa wdzięczności pod adresem sekretarza generalnej *Istituto Italiano per gli Studi Storici* pani Marty Herling-Grudzińskiej za okazane wsparcie duchowe i moralne dla

niniejszego przedsięwzięcia i pomoc w dopełnieniu wszelkich formalności natury prawnej z wydawnictwem Adelphi w Mediolanie. Specjalne podziękowania za zaangażowanie w niniejszą inicjatywę należą się również panu profesorowi Piotrowi Salwie, dyrektorowi Stacji Naukowej Polskiej Akademii Nauk w Rzymie w latach 2013–2020, wybitnemu literaturoznawcy i wychowawcy wielu pokoleń italianistów w Polsce. Redaktor naukowy kieruje osobiste wyrazy uznania do panów profesorów Ryszarda Kasperowicza i Mateusza Salwy oraz pani doktor Joanny Ciesielki, dziękując za wszystkie konstruktywnie uwagi merytoryczne i językowe, który przyczyniły się do nadania ostatecznego kształtu prezentowanym tekstom.

*Łukasz Jan Berezowski
Katarzyna Muszyńska*

PRZEBUDZENIE FILOZOFICZNE A KULTURA WŁOSKA

I

Czy we współczesnych Włoszech można w ogóle mówić o przebudzeniu filozoficznym? Nie należy oczekiwać, że udzielę odpowiedzi na to pytanie; po pierwsze dlatego, że jej poszukiwanie wydaje mi się przedwczesne; po drugie, ponieważ wydaje mi się ono niebezpieczne, jak niebezpieczne jest wpatrywanie się w lustro, gdy trzeba działać; po trzecie, ponieważ pomysł, aby wyczuć tętno myślących Włoch, aby wyczuć, czy one rzeczywiście myślą czy nie, wywołuje we mnie komiczne uczucia; i po czwarte wreszcie, nawet gdyby nie zaistniało to przebudzenie, *musiałoby nastać*; i byłoby lepiej więc wyjaśnić warunki konieczne dla tego przymusu zaistnienia zamiast bawić się w niepewne obserwacje i jeszcze bardziej niepewne przewidywania.

Pierwszym warunkiem, aby przebudzenie filozoficzne rzeczywiście nadeszło i nie pozostało pustym dążeniem, zwykłym pragnieniem przebudzenia, jest to, by miało miejsce nowe wytwórstwo *myśli* lub *idei*. Niektórzy śnią o przebudzeniu, które byłoby niczym ćwiczenie myśli bez myśli, zapalem duszy bez określonego celu, filozofowaniem, które nie przemieniłoby się w filozofię, bitwą chmur na niebie, która nie przemieniłaby się nigdy w deszcz; i powołują się wówczas, aby obronić swoją opinię, na sentencję Kanta o konieczności nauczania nie od razu *myśli*, a *myślenia*. To święta prawda, dopóki zwraca się przeciwko zwyczajowi podawania definicji bez rozwinięcia, rezultatów bez procesów, myśli martwych, a nie myśli żywych. Ale w każdym innym sensie fałsz, który został już obalony trafną odpowiedzią, że niemożliwe jest myślenie bez myślenia myśli, i że umysł wzmacnia się i ubogaca siłą i bogactwem tych właśnie,

wzrasta dzięki wielkim myślom. Pozostawmy niektórym współczesnym powieściom i sztukom teatralnym ten rodzaj bohaterów, reformatorów i zdobywców, którzy lekceważą wszystkie znaczące podboje, niestosowne i ograniczone wobec ich niepohamowanej żądz, a których działalność chce być czystym działaniem, które zanurza się w sobie i błogo leniuchuje. I, na Boga, nie stawiajmy obok tych rzekomych bohaterów czynu, którzy nie są zdolni do czynu, bohaterów myśli, którzy są niezdolni do myśli.

Drugi warunek, niemniej oczywisty, to to, by ta nowa produkcja myśli i idei była produkcją *systemu*; ponieważ filozofowanie to ujednolicanie, łączenie, systematyzowanie. I, ponieważ każdy nowy system filozoficzny modyfikuje samą ideę filozofii, która jest zarówno konstruktorką, jak i częścią systemu, musi on wyłonić pewną *nową ideę filozoficzną*.

Trzeci warunek jest taki, by nowy system i nowa idea filozoficzna postępowaly z duchem swego czasu; czyli, by okazały zdolność do pokonania i rozwiązania wszystkich problemów, jakich dotychczas doświadczył ludzki duch; czyli do pokonania i rozwiązania ich lepiej niż każdy inny system w przeszłości.

Bez spełnienia tych trzech warunków, nie można mówić o przebudzeniu. Nie nastąpi nic więcej niż kontynuacja, przez moc bezwładności, pewnej starej tradycji filozoficznej; uczony będzie się dręczył literaturą filozoficzną, z ciekawości i z zainteresowaniem kolekcjonera; pojawiają się kolejne zbiory i wydania krytyczne filozofów, będą się mnożyć biografie, monografie, bibliografie, słowniki, encyklopedie; ale filozofia będzie nieobecna. W ten sposób przebudzenia artystycznego nie przyniesie ani mechaniczne naśladowanie istniejącej już sztuki, ani rozbudowa i wzbogacenie muzeów i galerii i wzrost wiedzy na temat sztuki. Być może w naszych czasach nie ma, albo nie będzie, tego rodzaju antytezy, który istniał w przeszłości, pomiędzy okresami kreacji a okresami erudycji; i te dwie formy działalności, spośród których obie mają swoją rację bytu, i które pomagają sobie wzajemnie, będą posuwać się dalej w przyjaznej symbiozie. Ale, co jasne, jedna nie może nigdy zająć miejsca i spełnić funkcji drugiej. Także we Włoszech było wielokrotnie, i przez wielu,

powiedziane, że historia filozofii ciekawi bardziej niż sama filozofia, albo że tak naprawdę jedynie ona ciekawi; a mówiono tak po to, by położyć kres historii filozofii. Nie zdawano sobie dobrze sprawy z tego, że w ten sposób, także historia filozofii zostałaby potępiona i zniszczona, nie mogąc być historią rzeczy, którą się ceni bez prawdziwej i rzeczywistej wartości.

A zatem jaki będzie system filozoficzny, lub – aby ograniczyć to rozległe pytanie – jaka będzie idea filozofii, która żywo umacniając się we Włoszech, uczyni możliwym dokonanie się przebudzenia filozoficznego w naszym kraju? Jaka będzie idea filozofii, która nie polega na pewnym powtórzeniu przeszłości, i która pomimo tego, że żywi się przeszłością, jest odpowiednia dla terażniejszości? Chciałbym, tak jak to zrobiłem innym razem dla zasad krytyki literackiej, podsumować i sformułować, niemal jak katechizm, podstawowe tezy metody filozoficznej, które już od kilku lat głosimy w tym czasopiśmie.

Doskonale wiem, że będą mi się sprzeciwiać, tonem nieco ironicznym, nieco sarkastycznym, jak już mi się już sprzeciwiano czy za co innym razem mnie upominano. A więc, idea filozofii, która będzie warunkiem przebudzenia filozoficznego we Włoszech, nie jest niczym innym niż ideą filozofii, którą uznasz za prawdziwą? – Wyznaję jednak, że nie mogę pojąć siły tego argumentu, i dlatego wielu wydaje się ostry, przenikliwy i nie do odparcia. Wydaje mi się – z całym szacunkiem – banalny. Oczywiście, idea filozofii, którą wyłożę, będzie moją ideą: jak mógłbym popierać taką, której nie uznaję za moją, a więc odrzucam i uznaję za fałszywą? Ale z tego samego powodu, dla którego jednostka uznaje ideę za prawdziwą, uznaje także, że ta idea ją przewyższa i do niej nie należy. Przynależy do niej, ale w sensie całkowicie innym niż ten, w jakim się mówi o własnych włosach czy własnym nosie: przynależy do niej jako narzędzie prawdy; ale takie, które zostało podporządkowane. Istotnie usunięto z niej wszystko, co było w niej specyficzne i dziwaczne; i dlatego idea nie należy już do jednostki. Krytyka, aby była skuteczna, musi wykazać, że ta idea jest fałszywa, a nie że pochodzi z tej czy innej grupy, czy od danej jednostki; przy założeniu, że nieuchronne jest

przekazywanie idei za pośrednictwem ust i umysłu jednostek. Czego w ogóle się oczekuje? Poznania prawdy filozoficznej przez jakiś aparat mechaniczny, przez rodzaj termometru czy barometru? Czy oczekuje się nadejścia jakiegoś boga, który, jak Atena w zakończeniu trylogii Ajschylosa, położyłby koniec lamentom i pogodziłby przeciwników swoim rozstrzygającym słowem?

II

Zatem, krótko podsumowując, powiem, że Filozofia jest bez wątpienia *nauką*, czyli konstruktem logicznej myśli, stworzonym przez surowy proces metodyczny, i taki, który może i musi obserwować każdy swój ruch. Ale dlatego cel, który ta nauka sobie obieira, jest inny niż cel dyscyplin przyrodniczych i matematycznych (i, w rezultacie, całkowicie inne są ich metody); skoro jako Naukę postrzegamy jedynie konstrukcje przyrodnicze i matematyczne, Filozofia nie będzie nauką, lecz Filozofią. Oto więc dogłębna różnica między Nauką a Filozofią; albo też, jak wolę mówić, ponieważ wydaje mi się to bardziej dokładne i mniej wieloznaczne, pomiędzy Filozofią, która jest prawdziwą nauką, a dyscyplinami przyrodniczymi i matematycznymi, które podlegają wymaganiom praktycznym.

Ustalona różnica nie prowadzi do degradacji dyscyplin przyrodniczych i matematycznych, jak wydawało się wielu dawnym idealistom: naprowadza po prostu na rozpoznanie *heterogeniczności*. Stąd wynika ta konsekwencja, że, podczas gdy dawni idealiści (np. Hegel) uznawali dyscypliny przyrodnicze i matematyczne za prymitywną i pełną sprzeczności filozofię, którą powinna pochłonąć i poprawić prawdziwa Filozofia – i czym równocześnie stawiali im zarzuty oddawali niezasłużoną cześć – ja uważam za nieprawdopodobną jakąkolwiek pomoc filozofii dyscyplinom przyrodniczym i matematycznym, bądź odwrotnie; bowiem tam, gdzie jest różnorodność metod, nie ma możliwości ciągłego przejścia z jednego do drugiego pojęcia. Tak jak filozofia nie może rozwiązać problemów, które zegarmistrz napotka w trakcie składania maszynki wskazującej godziny, tak nie może wtrącać się do pożytków, które wydaje się osiągać botanik, ani do trudności, których chce uniknąć, stosując system Lineusza czy De

Candollego; i tak samo każdy postęp zachodzący w przyrodniczej schematyzacji danych powstałych z doświadczenia lub w procesie liczenia nie może obchodzić filozofa (jeśli jest filozofem). Wszystko to, co się wywnioskowało bądź można wywnioskować wbrew temu stanowczemu rozróżnieniu, okazuje się (naturalnie, jeżeli uznać, że filozofia istnieje) sofizmatem, zbudowanym na dowodzeniu, że filozofia i dyscypliny przyrodnicze oraz matematyczne nachodzą jedno na drugie, jak wynika z informacji przyrodniczo-matematycznych, do których odwołują się filozofowie w swoich książkach, i z metafizycznych dyskusji, którym oddają się przyrodnicy i matematycy, i także zagadnień logicznych i metodologicznych, które oni wszyscy popierają. I sofizmat kruszy się, gdy tylko dostrzeże się, że rozróżniamy filozofię i dyscypliny przyrodniczo-matematyczne, mianowicie dwa procesy myślowe; jeszcze nie *jednostki*, które uprawiają jedno i drugie, jeszcze nie *książki*, które piszą jedni i drudzy, ponieważ doskonale wiadomo, że każda jednostka jest zawsze kimś więcej niż jej określone rzemiosło, innymi słowy to człowiek ze wszystkimi zainteresowaniami człowieka; i każda książka mówi coś poza porządkiem, abstrakcyjnie ograniczonym, idei, które chce nakreślić.

Jeżeli stosunek Filozofii do dyscyplin przyrodniczych i matematycznych jest *heterogeniczny*, to jej stosunek do Religii polega na *tożsamości*. Religia i filozofia, obie chcą przedstawiać koncepcję życia, interpretację rzeczywistości, w której umysł i dusza mogłyby odpocząć: *faciunt idem czyli robią to samo*, i dlatego są tym samym. I, jeśli uznaje się, że można zastosować w tym przypadku łacińską formułę: *si duo faciunt idem, non est idem* (gdy dwóch robi to samo, to nie jest to samo), nie można tego uczynić nie przyjmując, że jedna z dwóch, czyli religia, robi to samo, jednak gorzej niż druga, i przedstawia niższy stopień rozwoju niż druga; że religia jest niedoskonałą filozofią. Co więcej, warto dodać, nie *pewną* filozofią, a *filozofią niedoskonałą*; i z tego powodu takie stanowisko byłoby dokładnie zamienne z tym drugim: każda niedoskonała filozofia jest religią. Właściwie, czym jest niedoskonała filozofia, jeśli nie systemem myślowym, w którym zawiera elementy, niewydedukowane przez umysł, a ułożone arbitralnie wedle chęci czy odczucia? I czym jest religia, jeśli

nie mieszanym systemem myśli i uczucia, zofii i poezji (mitologii)? Każda dogłębnie i szlachetnie religijna dusza pragnie wewnętrznego pokoju, wewnętrznej harmonii; a będąc człowiekiem, czyli istotą myślącą, nie może dążyć do rozłączenia tej mieszaniny, sprawić, aby wiara przemieniła się w pojmowanie intelektualne, aby wyobrażenie ustąpiło miejsca idei; w ten sposób zatem człowiek nie polega na filozofii jak na zewnętrznej pomocy, ale sam przemienia się w filozofię, lub nawet dąży, aby faktycznie być tym, czym już jest potencjalnie. Kto nie odczuwa takiej potrzeby bądź tłumi w sobie ten naturalny rozwój zobaczy jak jego najwyższe wierzenia religijne zmarnieją, zwyrodniając się do poziomu przesądu, hipokryzji, osobistej wygody; i kończy, niczym ta *hohe Intuition*, o której mówi Faustowi Mefistofeles – bardzo źle.

Ta substancja religijna Filozofii (lub, jeśli wygodniej, filozoficzna Religii) i jej ustalona odmienność w stosunku do prac przyrodników i matematyków, wystarczy, aby wyjaśnić, dlaczego stale kładliśmy nacisk na inne założenie: że filozofia opiera się na historii Filozofii. Nie opiera się więc na nieustannie napływających i spiętrzających się wiadomościach, czy na schematach, które stale się kształtują w dyscyplinach pozafilozoficznych; ale na problemach, których duch ludzki doświadczał i na rozwiązaniach, jakie odnalazł. Te problemy i te rozwiązania są właściwie historią filozofii. Świadomość filozoficzna żyje także, jak cała ludzkość, w swojej historii; i jak lud oddzielony od Ziemi, który wymyśliłby od nowa broń palną, nie tylko uczyniłby rzecz niepotrzebną, ale nie miałby przez to sposobu na przeciwstawienie się innym plemionom posiadającym broń skądinąd doskonałą; w ten sposób świadomość, przez którą jednostka dociera do prawdy filozoficznej, nie może zachować się i rozwinąć w świecie duchowym, jeśli nie jest wzmocniona przez świadomość wszystkich prób, jakie duch ludzki przeszedł już w swoim żywocie filozoficznym. Musi dać się pobudzać przez wszystkie bodźce mentalne, to znaczy przez wszystkie problemy postawione w przeszłości; i posługiwać się wszystkimi wynikami osiągniętymi w przeszłości, aby dać nowe rozwiązania i poruszać coraz to nowsze problemy. Stąd też nowa idea w filozofii przynosi ciągle podtrzymywanie

kontakty ze wszystkimi historycznie sprawdzonymi formami filozofii; zwłaszcza z tymi filozofami, którzy wspólnie czerpali z dokonań poprzedników (jak przede wszystkim Arystoteles w starożytności i Hegel współcześnie). W naszych czasach wielu jest innego zdania; próbuje bowiem niedorzecznie utrzymywać kontakt z zoologami, fizjologami, fizykami i matematykami, od których wymaga oświecenia swoich spekulatywnych umysłów. My zaś utrzymujemy, że filozof powinien dyskutować z filozofami, a nie z pospółstwem, które często nie jest nawet przygotowane na pobieranie nauki. I skoro bardzo wycinkowa i niejasna byłaby informacja, której udzieliliby mu filozofowie współcześni (by nie powiedzieć, że czasami całe pokolenia były pozbawione prawdziwych filozofów), musi udać się na poszukiwania swojej wspólnoty wśród wielkich umysłów filozofii, które pojawiały się w historii; realizując podróż naukową o wiele prawdziwszą niż to, co państwo włoskie potrafi zrobić dla doskonałych się w filozofii wysyłając ich do Niemiec (skąd powracają, zazwyczaj, bardziej zmanierowani, ale nie bardziej świątliwi): chodzi o podróż w czasie, nie w przestrzeni. Filozofia nie jest filologią, ale filozofia nie może realizować się historycznie bez filologii. «Kto wierzy, że odnajdzie prawdę w książkach filozofów – mawiał Herbart – jest stracony. Prawda nie znajduje się za nami, ale przed nami; i kto jej poszukuje, niech patrzy przed siebie, nie wstecz». Jest to ze wszech miar prawdziwe: ale jest również prawdą, że nie można patrzeć przed siebie, bez spojrzenia wpierv wstecz, ani stawić czoła, zapominając o zabezpieczeniu tyłów.

III

Nakreślono tu ideałowi Filozofii – oddzielonej od dyscyplin przyrodniczych i matematycznych, żyjącej z religią, odnajdującej swój własny świat we własnej historii – przeciwstawiono się, typowo dla naszych profesorów tej materii łatwością i powierzchownością, filozofię, którą – jak odczytują – pozbawia się jakiegokolwiek treści i pozostaje «zawieszona w próżni». Ten zarzut, poza tym, że absurdalny, w dodatku pozostaje niezrozumiały, jeśli nie połączy się go z oczywistą dla jego oponentów opinią, że nie ma innej filozofii

prócz mieszanki czy amalgamatu rozmaitych naturalistycznych teorii, doprawionej pewnymi ogólnymi rozważaniami, prowadzącymi do sceptycznych bądź agnostycznych wniosków. Jest przez to oczywiste, kiedy wykluczy się naturalistyczne procesy poznawcze, że ta kuchenna mieszanina pozostanie «zawieszona w próżni», czyli niczego strawnego nie da się z niej stworzyć. Zgodnie z trywialnym powiedzeniem, że aby zrobić pasztet z zająca, potrzeba przede wszystkim zająca. Ale dla tych, którzy poważnie traktują przyjęte istnienie filozofii, okaże się w końcu oczywiste, że *filozofia nigdy nie będzie pusta, gdy będzie pełna filozofii*. Co więcej, tym bogatsza i pełniejsza się staje, im bardziej uwalnia się od elementów zewnętrznych i wypełnia się samą sobą. Co zresztą tej typowe dla wszystkich działań ducha, których umocnienie się jest przemianą przede wszystkim w nie same. Dzieło sztuki jest o tyle piękniejsze, im bardziej jest sztuką czystą, czyli opiera się wyłącznie na walorach estetycznych, lekceważąc wsparcie, o jakie dzieła sztuki o niższej wartości błagają moralność, erotyzm, politykę, nacjonalizm i inne uczucia w pozaestetycznej materialności. Kto wierzy, że filozofia, jako wyposażona w konkretną metodę, jest przez to samodzielna, i powołując się na swoją samodzielność jest «zawieszona w próżni», jest wciąż daleko od zrozumienia podstawowych składników logiki filozoficznej.

I jedynie zachowując czystość i samodzielność filozofia zyskuje zdolność skutecznego działania w tych bardziej złożonych wytworach ludzkiego umysłu, w które wkracza jako siła sprawcza. A przede wszystkim w Historii, która rodzi się wraz z narodzeniem pierwotnej koncepcji i rozwija się wraz z rozwojem pomysłów i filozofii, doskonali się lub upada wraz z ich blaknięciem i niepewnością filozofii; ponieważ, jak wykazałem już w innym miejscu, jedynie przez uniwersalia filozoficzne to, co było czystą intuicją i fantazją artystyczną, przemienia się w intuicję i rekonstrukcję historyczną. Ten, kto narzeka, że idea czystej filozofii jako czystej spekulacji ogołaca ducha z konkretnej rzeczywistości, mógłby równie dobrze, gdy widzi kogoś robiącego krok wstecz, aby nabrać rozpędu, zdziwić się i zakrzyknąć, że ten, zamiast ruszyć naprzód, zawraca. Ta chwila pustki jest potrzebna dla każdego pojedynczego

wyobrażenia, nawet jeśli powoduje poczucie niepokojącego wysiłku i straty w świadomości. Jednak, po pokonaniu strachu i dotarciu do przyczyny filozoficznej, oto otwiera się cały nowy świat Historii, i tak umysł dojrzał już do walki.

Tak więc przez historię filozofia podaje dłoń także naukom przyrodniczym, które wpierw oddaliła od siebie. To, co w naukach przyrodniczych jest obce dla niej, także dla umysłu teoretycznego w ogóle, jest formą przyrodniczego opracowania; już nie materiału historycznego (historia przyrody, historia rodzaju ludzkiego), który w ten sposób zostaje przetworzony. Tak jak filozofia rozjaśnia, a nawet tworzy historię człowieka, tak samo rozjaśnia i ustanawia to, co nazywamy historią przyrody. Wchodzi też w relację z dyscyplinami przyrodniczym o tyle, o ile zawierają «historię naturalną». Nie myśli się już o konstrukcjach filozofii przyrody, jakie prezentowali Schelling, Oken, Hegel. Ta część dawnego idealizmu wydaje mi się martwa bez nadziei na zmartwychwstanie. Jednak to, że fakty tak zwanej historii naturalnej (która jest przecież także historią Umysłu) muszą się, jak te dotyczące historii ludzkości i historii cywilizacji, wzajemnie przenikać, co do tej pory nie zachodziło w myśli filozoficznej, jest rzeczą bezsporną; i już widać tego znaki w próbie dokładniejszego i dogłębszego pochodzenia form świata organicznego i ich różnorodności i rozbieżności, jak w ostatnim dziele Bergsona.

I oto, w końcu, zawsze przez historię, filozofia łączy się z Praktyką, czyli z problemami, które przedstawia nam życie i które musimy, naszym działaniem, rozwiązać. Ponieważ działanie jest uwarunkowane praktyczną znajomością sytuacji, czym one są, czyli w jaki sposób się ukształtowały; i ta znajomość to właśnie Historia, uwarunkowana z kolei myślą filozoficzną. Niegdyś (a także dziś wedle wielu chaotycznych umysłów) udawano, że filozofia musi służyć praktyce, wskazując reguły, przepisy, odpowiedzi i rady. Jednak nie służyło to praktyce; było jedynie skrępowaniem jej niepotrzebną paplaniną, jaką były zawsze traktaty praktyczne filozofów. Filozofia zdecydowanie inaczej służy praktyce, pozostając filozofią, a nawet, uszlachetniając się coraz bardziej jako taka, ponieważ (jak doskonale powiedział Leibniz) „nauka im bardziej jest spekulatywna, tym

bardziej praktyczna się staje¹. A więc dobra praktyka polega na tym, że każdy wykonuje swój zawód, a nie cudzy, dopuszczając się partactwa. «Próżnia» filozofii owocuje więc, bardzo dobrze, nie dla siebie samej, ale dla wszystkich form działalności ludzkiej, które od niej w jakiś sposób zależą; tak jak nie przynosi owocu owa pożądana «pełnia», stanowiąca zamęt i niespójność, którym nieodzownie towarzyszy jałowość.

IV

Z tej perspektywy widać, jak przebudzenie filozoficzne, opierające się na nowej i pełniejszej idei Filozofii, musi przynieść ze sobą tę nową i bardziej kompletną ideę tego, czym jest kultura intelektualna.

Ta kultura składać się będzie z dwóch zasadniczych elementów: Filozofii i Historii, oba rozumiane w sensie bardzo szerokim i połączone ze sobą tak, by tworzyły jedną całość. Ponieważ jasne jest, już na podstawie pierwszych wzmianek, że taka Historia, która jest oderwana od swych nieodzownych idealistycznych założeń, nie jest już historią, lecz rozpuszczoną zbieraniną faktów, skazaną na łaskę i niełaskę różnych interpretacji, inspirowanych przypadkiem. Jak też jasne jest, że taka Filozofia, wobec której nie stosuje się konkretnych faktów, i której nie przekazuje i nie odnowi w Historii, pozostaje zbiorem formuł, które stopniowo tracą jakąkolwiek witalność i znaczenie, ulegając wyjałowieniu i mechanizacji. Natomiast Filozofia i Historia zjednoczone ze sobą stanowią ciągłą przeprawę od ogółu do jednostki, od idei do faktu i od faktu do idei, wiodąc ten sam żywot, co wiedza, która nieustannie ulega odnowie i wzrasta ponad samą siebie.

Do tego rodzaju kultury, którą w swej pełni stanowi gatunek ludzki, należy kierować dążenia. Trzeba podążać za pragnieniem i wspierać całym sercem działalność filozofów, którzy w duchu nie powinni sprowadzać filozofii jedynie do bezsilnej teorii, ale winni

¹ B. Croce (1908), *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, 6, s. 169: „[...] la scienza è *quo magis speculativa, magis practica*”.

być otwarci i gotowi, by przechodzić od filozofii do historii, od historii do praktyki zgodnie z wymogami zakorzenionymi w koncepcji człowieka kompletnego; a takie kształtowanie ludzi czynu i historyków, którzy będą potrafili prowadzić swoje działania i czynić konkretne spostrzeżenia, odnosząc je do ich najwyższego źródła, może doprowadzić do świadomości uniwersalnej. Oczywiście, bogactwo życia zawsze wymagało, a dziś wymaga bardziej niż kiedykolwiek jakiegoś wyspecjalizowania się w tym działaniu – i nie ma niczego bardziej odległego w moich zamiarach, niż zalecać w tym względzie ogólną elastyczność i frywolną wirtuozerię. Jednak specjalizacja, jakakolwiek by była, musi mieć silne oparcie w filozoficzno-historycznej kulturze umysłowej, która później stanie się jej przewodnikiem i zarazem hamulcem. Rzecz jasna, w efekcie specjalizacji, która nie następuje w oparciu o różnorodność jakościową postaw, ale w oparciu o różnie funkcjonujące zdolności jednostek, dokonuje się ich kategoryzacja, począwszy od wielkich filozofów, historyków i ludzi czynu aż po pomniejsze i skromniejsze postaci. Jednak zarówno u wielkich, jak i u mniejszych musi znaleźć potwierdzenie ta sama podstawowa kultura, która jak religia jednoczy wielkich i małych, duchownych i świeckich, bohaterów świętości i skromnych, pobożnych ludzi.

Jednak nie jest to rodzaj kultury intelektualnej, który dominował w ostatnim półwieczu i dominuje do dziś. Przeważał i przeważa inny jej rodzaj, o niedostatkach którego trudno jest mówić, zresztą nie zostały one szeroko dostrzeżone i opłakane. To rodzaj człowieka, który ma niemałe zdolności, ale nie ma wiedzy. Porusza się bowiem po wąskim kręgu danych faktycznych czy też rozprasza się wśród danych o zróżnicowanej powierzchowności. Jest więc tak ograniczony i tak rozproszony, że nieustannie brak mu ukierunkowania czy, jak to się mówi, wiary. Gdyby nie to, że ta jego ułomność bywa odczuwana, to na ogół nie objawiłaby się w swojej prawdziwej naturze ani nie byłaby znana jej przyczyna, a proponowane antidota, w istocie tylko przyczyniają się do jej pogłębienia. Komuś, kto jak ostryga tkwi przyczepiony do skały drobiazgów, radzi się, aby ruszył, czepiając się innych skał; a temu, kto się rujnuje, zaleca się, by gdzieś przyłgął

i uspokoił. Dzieli się wiedzę, czy przynajmniej usiłuje się to na różny sposób robić, nie myśląc zupełnie o tym, by przemienić jej wewnętrzzną strukturę.

To, że źródło zła tkwi w specjalizacji, a może lepiej w nadmiernej specjalizacji, zostało udowodnione. Mnie jednak, co wyczytać można z moich dalszych rozważań, to nie przekonuje. Specjalizacja jest racjonalną koniecznością, a fakt, że występuje ona w takim lub innym wymiarze, zależy już tylko od okoliczności i nie zmienia działania umysłu, a wręcz uaktualnia działanie ducha. Można poświęcić całe życie np. studiowaniu historii Niemiec lat 1525–1530 (jak pewien niemiecki historyk, który chełpił się tym, że nie jest *amatorem*) albo na badanie pod mikroskopem różnych gatunków pierwotniaków (korzenionózek albo słonecznic), i uważać się jednocześnie, w oparciu o tak ograniczone działania, za człowieka wszechstronnego o sprawnym umyśle i rozwiniętej świadomości. Ale można też odwrotnie: obejmować zasięgiem swoich działań bardzo różne obszary wiedzy, redagować encyklopedie albo spisywać historię powszechną, dając tym samym dowód na zainteresowanie szerokim spektrum dziedzin nauk historycznych i przyrodniczych, a okazać się przy tym człowiekiem ograniczonym.

To nie specjalizacja albo encyklopedyzm jest szkodliwy, lecz sposób specjalizacji lub encyklopedyzmu. Nie wystarczy wykonywać jakiegoś pojedynczego rzemiosła, trzeba jeszcze wiedzieć, *jak* je wykonywać. W minionym półwieczu podniesiona została do poziomu najwyższego ideału (i trwa to do dziś) kultura nauk przyrodniczych i matematycznych. Czyli takie jej ukształtowanie, które nie powinno mieć nigdy miejsca, gdyż nauki te nie prowadzą do żadnej czynności umysłowej, a jedynie przetwarzają dane empiryczne. I to jest właśnie owa specjalizacja lub specjalność? A lepiej byłoby nazywać rzeczy po imieniu, czyli w tym przypadku naturalizmem lub pozytywizmem.

Doszło więc do tego, że prawdziwymi bohaterami świata umysłu nie są już, jak niegdyś poeci, filozofowie i historycy; zastąpili ich bądź wykluczili ze świadomości, fizjolodzy, fizycy i zoologdy. A autorytetami życia społecznego, powoływanymi do głoszenia

decydujących słów i podejmowania decyzji w sprawach wychowania, oświaty, zarządzania i polityki nie są już nawet adwokaci (którzy mimo wszystko posiadali jakieś wyobrażenie ładu moralnego, choćby tego negatywnego!), lecz lekarze: chirurdzy, psychiatrzy, położnicy, stomatolodzy, którzy z całą powagą pozwalają się tytułować (lub sami się tytułują) mianem *ludzi Nauki*. Ludzi nauki, których błąd nie polega na tym, że zajmują się medycyną praktyczną, ale tego, że są – niestety – stuprocentowym uosobieniem barbarzyństwa umysłowego wynikającego z zastąpienia myśli schematami, a struktur filozoficzno-historycznych – zbitkami wiadomości. Ci nowi przewodnicy życia społecznego są kompletnie nieczuli na sztukę, nie znają historii, szydzą z filozofii niczym pijani wieśniacy, a potrzeby religijne zaspokajają w takich miejscach kultu, jakimi są loże masonskie i komisje wyborcze.

Przebudzenie filozoficzne i związana z nim kultura intelektualna winny przywrócić lekarzy, fizjologów, psychiatrów do przypisanych im ról oraz przyhamować ich zuchwałość i arogancję. Jeśli również ich, na co należy liczyć, dosięgnie nowa kultura, nie będą umieli już czerpać z niej zysków jako ludzie, ale również pośrednio jako lekarze czy przyrodnicy. Nie zdołają sprostać problemom rozwiązywalnym czy tym bardziej tym nierozwiązywalnym, nawet zyskawszy świadomość tego, co trzeba wiedzieć i czego nie można wiedzieć, ponieważ źle by to formułowali. Przecież oni już dzisiaj działają na ślepo, po omacku, rozwiązując fatalnie postawione problemy, przez co burzą i niweczą wszystko to, czego się dotkną.

V

Ale za pomocą jakich instytucji i form praktycznych miałyby przejawiać się ta wymarzona reforma filozofii i kultury? Jest już przecież ogromny i skomplikowany system szkolnictwa, począwszy od szkół podstawowych aż po uczelnie wyższe, które są zależne od państwa. Czy warunkiem niezbędnym, aby dokonało się przebudzenie filozoficzne, nie jest reforma szkolnictwa, opracowanie nowych programów i odmienne przygotowanie nauczycieli? Są to obecnie we Włoszech palące kwestie, które prowadziły i prowadzą

do powołania licznych komisji rządowych. A z pewnością najlepsze jest to, że doprowadziły do powstania kilku bojowych czasopism redagowanych przez nauczycieli, z którymi łączy nas wspólnota postulatów i idei.

Gdyby nie chodziło o kwestię szkolnictwa publicznego, które ze względu na swoją ważkość zasługuje na uwagę, również w tej sprawie jak i wielu innych, dystansuję się od koncepcji, którą można nazwać, od nazwiska swojego największego przedstawiciela, heglowską.

Jeśli definiujemy państwo według filozofii heglowskiej, jako konkretność myśli etycznej, a właściwie etyczność samą w sobie, która przekłada się na czyny, niepodważalne jest, że każda reforma musi być reformą państwową, wprowadzaną przez państwo. Tymczasem wolność, którą wielu kwestionuje, polegająca na tym, by pozwolić każdemu czynić to, co wydaje się mu najlepsze, jest absurdalna i jak każde własne upodobanie – głęboko niemoralna.

Ale to właśnie państwo, o którym mowa w tym spekulatywnym tekście, jest państwem idealnym, to znaczy państwem idei. A z problemu praktycznego wyrasta inny problem. To nie jest tak, że do rozwiązania problemu praktycznego, można współdziałać z państwem odbiegającym od jego wyobrażenia – takie postępowanie sprowadzałoby się do przestarzałych form filozofii, w których ideał był oderwany tak od rzeczywistości, że rzeczywistość by serio uchodzić za realną, musiałaby później obrazić ideał. Trzeba zatem szukać, w sposób konkretny, gdzie jest to prawdziwe, w określonym momencie historycznym, Państwo i gdzie naprawdę tkwi moc etyki. Skoro Państwo skonkretyzowało rzeczywistość etyczność, nie jest powiedziane, że ona zawsze będzie się ucieleśniać w rządzie, władcy, ministrach i Izbach parlamentu, ani też we wszystkich tych, którzy nie uczestniczą bezpośrednio w sprawowaniu rządów, a nie raczej w przeciwnikach i wrogach danego państwa oraz w rewolucjonistach. Myśl państwowa, jako że jest ideał, jest w najwyższym stopniu niespokojna. Chcąc ją urzeczywistnić w takiej czy innej instytucji (lub grupie instytucji), ponosi się ryzyko natrafienia na jej złudzenie lub zaprzeczenie. Aby choć zbliżyć się do problemu praktycznego, poszukiwanie spekulacyjne musi przekształcić się w badania

historyczne i zgłębić dany przypadek. Nierzadko myśliciel, w odniesieniu do państw empirycznych, musi zakrzyknąć za Ludwikiem XIV: *L'État, c'est moi* („Państwo to ja”), i może mieć tutaj całkowitą rację. Tak wołał (ale nie sądzę, by miał akurat w tej sprawie rację) Tommaso Campanella, definiując władców swojej epoki i marząc przed samym sobą o nowych władcach: fałszywi książęta uzbrojeni przeciw fałszywym książętom.

Co powiedziawszy, sprawę reformy szkolnictwa pozostawiam do dyskusji tym, którzy mają do tego kompetencje i kompetencjami wzbudzają zaufanie. Ale z mojej strony – ograniczając się do aktualnego położenia kultury włoskiej i jej przedstawicieli, których – jak sądzę – znam dość dokładnie, jak i ograniczając się jedynie do problemu *przebudzenia filozoficznego* oraz wypowiadając się za czasy i za kraj, w którym żyję, chciałbym przedstawić moją *utopię*.

Powszechnie wiadomo, że gros publikacji filozoficznych we Włoszech zawdzięczamy autorom aspirującym do kierowania katedrami uniwersyteckimi. Wiadomo też, jak niesamowicie słabe są prawie zawsze ich publikacje. Nie może być inaczej, bowiem filozofia wymaga pewnej silnej i rzadkiej naturalnej skłonności, a także długiego okresu skupienia i mozolnej pracy. Tymczasem ta produkcja wynika z potrzeb praktycznych i ekonomicznych. Tworzą ją młodzi, niedojrzali autorzy, którzy zmuszeni są do wydawania na gwałt tomu za tomem, by móc przystąpić do konkursu i zająć odpowiednie miejsce w rankingach. Wszystko po to, by kandydat kolejnymi kolokwiami i stosami publikacji, wzbudził w egzaminatorach poczucie litości i udowodnił, że natrudził się już wystarczająco na swojej „drodze krzyżowej”, by zasłużyć na stanowisko, o które się ubiega. Wiadomo również, z drugiej strony, że znaczna część trudu profesorów uniwersyteckich polega na przekazywaniu treści pochodzących z opracowań powielanych masowo na użytek studentów, z których jeden procent przejawia jakkolwiek pasję do studiowania i do filozofii, podczas gdy pozostali wybierają tę dziedzinę, ponieważ muszą dokonać jakiegoś wyboru, ale materia jest im prawie obojętna. Nie jest też tajemnicą, że nauczyciele filozofii w szkołach średnich mają (czy jeszcze do niedawna mieli)

najmniejszą liczbę godzin nauczania i żadnej możliwości poprawiania prac w porównaniu z kolegami z innych dziedzin.

Przypuśćmy teraz, że zawiązałby się we Włoszech prężny ruch działający na rzecz zlikwidowania wszystkich uniwersyteckich katedr filozofii i że znalazłby się minister to popierający, oraz parlament, który by tę zmianę uchwalili – co by się wtedy stało? Oczywiście to samo, co dzieje się na wolnym rynku, gdy produkty tracą swoją użyteczność. Produkcja wydawniczo-filozoficzna i kształcenie profesorów filozofii znacznie zmalałyby. „La Critica ...” nie otrzymywałaby każdego dnia książek i broszur od młodych twórców z błaganiami o recenzję i listami pełnymi komplementów. Nie zdarzałoby się już, wzięwszy po uwagę i tak skromny popyt na tego typu publikacje, widzieć niedługo później tych samych młodzieńców, odważnych recenzentów, wymyślanych programów i zakładanych czasopism powołujących „królestwo strachu”. Czy Waszym zdaniem byłoby to takim wielkim złem? Moim zdaniem nie. Nie byłoby w tym nic złego ani dla kraju, ani dla młodych, którzy słusznie upominają się o uczciwy zarobek. I ci ostatni niczego by nie stracili, gdyż zasada ekonomii stanowi, że popyt na towar nie jest równy popytowi na pracę. Odnależliby się, krótko mówiąc, w innych zawodach, równie godnych wykonywania.

Tymczasem, jeśli cała ta produkcja wydawniczo-filozoficzna i kształcenie filozofów przybrałyby mniejszą skalę, nie oznaczałoby to zniknięcia rzadkich, ale rzetelnych prac, nielicznych ludzi urodzonych i wychowanych w duchu filozofii, którzy są i będą za sprawą natury, która wydaje ich na świat. Ci ludzie filozofują, ponieważ nie potrafią inaczej. Tak samo jak prawdziwy poeta pisze wiersze, gdyż nie może się bez tego obyć. Czy potrzebne są państwowe szkoły i akademie sztuk pięknych, by powstawały utwory poetyckie i rzeźby? Czy to właśnie państwu włoskiemu zawdzięczamy wybitne wytwory artystyczne i poetyckie ostatniego półwiecza? Czy znaczący w ostatnich latach wzrost liczby ruchów studiujących religię to zasługa włoskiej szkoły? Wraz z likwidacją katedr filozofii na uniwersytetach usunęłoby się przeszkodę: obcinając ogromne i okazałe gałęzie doprowadziłoby się do wzrostu młodych i pięknych latorośli.

Filozofia, krzewiona przez pasję i powołanie, zgromadziłaby wokół siebie wszystkie bratnie i szczerze dusze. I przede wszystkim zyskałaby siłę ekspansji – taką, jaką posiadają rzeczy powstałe z miłości.

Ale to wszystko, można rzec, jest niemożliwe, bo... nie chcę nawet słyszeć dlaczego, bo doskonale to wiem. I wśród powodów jest także ten, że katedry służą niekiedy tylko temu, by zapewniać dobrostan naukowcom bez majątku. Nie da się, w konsekwencji, uniknąć sytuacji, w której z instytucji powołanej w celu generowania prawdziwych i godnych korzyści, czerpią zyski oszuści i ludzie niegodni. To tak jak zrobić ogromną dziurę w drzwiach dla dużego kocura i małą dla małego kotka: nie da się uniknąć, że tą wielką dziurą przejdzie również ten mały kotek. Z tego powodu sam nazwałem tę moją propozycję utopijną. Ale bądźcie spokojni: nawet gdyby znalazł się publicysta lub działacz polityczny, który by się pod nią podpisał, to nie poparłbym go, bo nie popieram programów utopijnych.

Jednak utopie (jak wiadomo) mają swoją wartość, nie ze względu na brak możliwości ich praktycznego wdrożenia, ale właśnie dlatego, że są formami wyimaginowanymi i paradoksalnymi, aby wyrazić pewne potrzeby i prawdy. Moja utopia po prostu znaczy, że licea, uniwersytety, akademie i inne instytucje tego typu istnieją i nie można się bez nich obejść. Miejmy zatem nadzieję, że wszyscy ci, którzy są do tego władni, zdołają je ulepszyć i sprawić, że będą służyły ideałom kultury, co wydaje się naprawdę najszlachetniejsze. Miejmy nadzieję, że siła tych ideałów je podbije i przynajmniej po części będą im służyć, stając w triumfalnej opozycji do obszaru interesów praktycznych i istic indywidualnych. Jednak nie odwracajmy naturalnego porządku rzeczy, oczekując od państwa (rozumianego całościowo jako ogół instytucji politycznych lub podległych organizmowi politycznemu) i od reform państwowych przebudzenia filozoficznego i kulturowego. Pamiętajmy, że państwo to tak naprawdę my wszyscy, ludzie dobrej woli, kiedy dobrze i mądrze działamy. Pomyślmy więc, byśmy sami stali się godni filozofii, nie skupiając się wyłącznie na instytucjach i rozwiązaniach praktycznych, których poprawa przyjdzie wcześniej czy później, tak jak słowo przychodzi temu, kto nim włada.

Przebudzenie filozoficzne we Włoszech musi być teraz dziełem laików, czyli osób niebędących naukowcami. A jeśli byłiby wśród nich naukowcy, o ile czują się laikami, to tylko tacy, którzy nie zostali wchłonięci przez środowisko akademickie i jego interesy. Kto silnie pragnie kształcić się, pojmować i mieć jasność w kwestiach ducha, ten staje wobec podstawowej zasady – filozofowania. Niech nie pozwoli, by kiedykolwiek zgasł ten wewnętrzny płomień. Niechaj stale i od nowa czyta wielkich myślicieli. Niech rozważa, jak najsurowiej i samokrytycznie, wierząc jednak w końcowy rezultat swoich refleksji. Niech poszukuje w teraźniejszości i w przeszłości bratnich dusz i niech do nich dołącza, nie zważając na nic innego. Praktyczne interesy, które mogą poczuć się urażone przejawami swojej myśli, wystąpią przeciwko niemu, okryją się uroczystymi słowami nauki, i będą udawać najwyższe oburzenie. Posunie się do sarkastycznego tonu, przewrażliwienia i drwiny. Ale nie należy się tym niepokoić, bo to się działo zawsze. Teraz przebiega to w sposób łagodniejszy, albowiem świat profesorski poprawił się wraz z rozwojem cywilizacji. Jakkolwiek, nie mam pewności, czy nie znalazłby się w nim ktoś taki, jak wybitny profesor Jacques Charpentier (Carpentarius), który wynajął płatnych morderców do okrutnego zabójstwa i wyrzucenia z okna w noc św. Bartłomieja swojego kolegi i rywala Pierre'a de la Ramée (Petrusa Ramusa). To wszystko nie przeszkodziło prawdzie w jej wędrówce, a prawdą, którą my odsłonimy, żyć będą uczeni przyszłości, którzy będą ją krzewić.

VI

Pozostawiając innym troskę o naprawę naszego świata filozoficzno-profesorskiego (w tym, który się teraz zawiązał, będzie trudno o poprawę), dodam parę słów na temat pewnego stanu umysłu, pewnej cnoty, którą trzeba nabyć, a którą uważam za konieczny element współdziałania na rzecz oczekiwanego przebudzenia.

Cnota to chyba niewłaściwe określenie, gdyż chodzi tak naprawdę o walkę przeciwko dwóm cnotom, które w ostatnich latach zdobyły ogromne uznanie i których nadmierny kult stoi u podstaw wielkiego zła, które nas dotyka. Przeciwko Tolerancji i Umiarkowaniu.

To właśnie „cnotom” tego rodzaju ulega cała dialektyka. Ponieważ, co powinno być jasne, cnoty są pojęciami empirycznymi, o źle określonych granicach i niemożliwych do określenia w sposób sztywny. Stąd wynika, że świetlane i dostojne idee, kiedy już się przyjmą, wpierw zjednują sobie ludzi zdolnych do tego, by je godnie krzewić, jednak wraz z upływem czasu, wśród ludzi słabych i o nieczystych intencjach, przemieniają się w wady, zachowując przy tym swoje oryginalne, zaszczytne nazwy. Cóż jest wzniosłego w „rycerskości, która służyła do „dyscyplinowania” barbarzyńców i skłonienia do służby religii ludzi słabych i kobiet? Ale, skoro kawaler don Giovanni Tenorio dopuszczał się przewrotności i zrad, pewien wieśniak ze starego hiszpańskiego dramatu musiał zakrzyknąć:

*Pogardą Hiszpanii
stało się rycerstwo!*

To samo stało się z Tolerancją i Umiarkowaniem. Tolerancja, w swoim pierwotnym i prawdziwym znaczeniu, odnosiła się do szacunku, który należy się ludziom pomimo wad i błędów, które im zarzucamy, a które nie powinny stać na przeszkodzie nawiązaniu z nimi wszelkich relacji, wynikających z innych obszarów życia, w których jesteśmy z tymi osobami zgodni. Stąd wywodzi się zasada tolerancji religijnej, wprowadzenie której okazało się konieczne w związku z rozwojem cywilizacyjnym począwszy od około XVII wieku. W konsekwencji tamtego posunięcia przynajmniej nie dochodziło już do rozlewu krwi wobec innowierców, ani nie ustanawiano dla nich osobnej, szczególnej kodyfikacji prawa karnego i cywilnego. Nie można już, w razie polemiki czy niezgodności idei, pomimo odmiennych ocen moralnych, które nierozdzielnie się z nimi łączą, prześladować przeciwników, rzucać na nich klątwy, wydziedziczać, ani jakkolwiek obrażać, niezależnie od ciosów wymierzanych podczas dyskusji i dla niej samej. Coś podobnego! Przecież to są oczywistości i chyba nikt nie śmie się im sprzeciwiać, choćby słownie. Jednak Tolerancja, którą zaleca nam się dzisiaj, jest niczym innym niż przyzwoleniem na głoszenie bez prawa sprzeciwu tego, co jest

błędne lub nieprawdziwe. Obsypywanie pochwałami przeciwnika tylko dlatego, że w gruncie rzeczy pracuje, jak potrafi i jak może, przy jednoczesnym braku zgody na jakąkolwiek stanowczą ocenę czy nawet nieśmiałą szorstkość, z której i tak trzeba będzie się natychmiast wycofać tak jak ślimak chowa rogi. To wszystko nie byłoby możliwe, gdybyśmy mieli do czynienia z prawdziwą tolerancją. W rzeczywistości chodzi jednak o sceptycyzm czy obojętność, która jedynie uzurpuje sobie prawo do takiej nazwy – to wyjaśnia wszystko. Ci, którzy głoszą tolerancję, w końcu wyznają, że nie potrafią surowo traktować przeciwników, ponieważ nie wiedzą czy, to co głosi druga strona, przypadkiem nie jest prawdą. Kto jest w stanie zaświadczyć, że jutro prawda jednych i drugich nie okaże się fałszem? Po co zatem zapalać się i psuć krew sobie i innym? Och, jaka miła i droga ta tolerancja! W mojej ocenie sceptycyzm pozostaje sceptycyzmem, a tolerancja tolerancją. Wolę, bo jest przejrzystsze, pewne mądre neapolitańskie powiedzenie stosowane, gdy entuzjazm lub oburzenie stają się nazbyt patetyczne: „Byśmy tylko zdrowi byli!”

A czym jest Umiarkowanie? Zostawmy tamto z czasów starożytnych, któremu Ateńczycy stawiali świątynie. Umiarkowanie, w odniesieniu do aktywności umysłowej, polega na unikaniu jednostronności i brania pod uwagę wszystkich aspektów sprawy, ale także na przyznawaniu w ten sposób racji również oponentom w tych kwestiach, które tamci wypunktowali, przesadzając ze swymi błędnymi stwierdzeniami. Prawda jest na tyle bliska człowiekowi, że nikt nie może nigdy całkowicie błędzić, a to znaczy, że nawet pomyłka jest możliwa jedynie ponad elementami prawdy. Ta wyższa forma zaczerpnięta została od wyższych umysłów. Sprawiedliwie jest uznać, że żaden filozof nie posiadał jej lepiej od Hegła, który nie twierdził, że wszystkie filozofie z wyjątkiem jego własnej są błędne, ale wszystkie są prawdziwe, na czele z jego teorią, która obejmowała i harmonizowała w sobie pozostałe. Umiarkowanie mentalne, w swoim znaczeniu wysokim, jest zatem siłą myśli, syntezą tak potężną, która może być najwspanialsza, a nie tylko stanowić spekulację czy pozorną zgodę albo haniebny kompromis.

Tymczasem umiarkowanie zalecane współcześnie jest właśnie tym ostatnim: bezkształtną zbieraniną obrzydliwych stwierdzeń, ugód dyktowanych strachem przed opinią ludzi prostych albo pragnieniem, by nie wywoływać ożywionych protestów albo zaniedbaniem, które każe uciekać przed zajęciem stanowiska intelektualnego, wymagającego zbyt wiele wysiłku. Idealizm – tak, ale potrzeba też trochę naturalizmu. Myśl jest w porządku, ale od myśli nie można wymagać zbyt dużo. Trochę wiary nigdy nie zaszkodzi. Nie ma nic oprócz ducha, święta prawda, ale rzecz jest elementem niewzruszonym i należy to zaakceptować. Nie można niczego negować z góry, ale biologiczne powody to światła myśl. I tak dalej, ponieważ te rzeczy wyszły już drukiem i nasi czytelnicy znają je dobrze z dokumentów.

Kiedy ta tak zwana cnota Tolerancji staje się grzechem obojętności, a Umiarkowanie grzechem wygodnictwa, mamy obowiązek, koniecznie trzeba przeciwstawić się tym dwóm cnotom i poprosić je, by zaproponowały swoje usługi komuś innemu niż ci, którzy dążą do rozbudzenia filozofii i kultury intelektualnej, zbawczych dla włoskiej ojczyzny.

Benedetto Croce

„La Critica. Rivista di letteratura,
storia e filosofia diretta da B. Croce”, 6, 1908

DLACZEGO NIE MOŻEMY NIE NAZYWAĆ SIĘ „CHRZEŚCIJANAMI”

Domaganie się, by nazywano nas chrześcijanami niesie z sobą pewne ryzyko podejrzeń o pobożne namaszczenie i hipokryzję, ponieważ nieraz już przybieranie tego miana służyło samozadowoleniu i ukrywaniu rzeczy zdecydowanie dalekich od ducha chrześcijańskiego, czego można by dowieść przez nawiązania, które tu pominiemy, aby nie popadać w opinie i spory, odbiegające od przedmiotu niniejszych rozważań. Chcemy jedynie potwierdzić w ich drodze, odwołując się do historii, że nie możemy nie uznawać się za chrześcijan i się nimi nie nazywać oraz że to określenie jest po prostu zgodne z prawdą.

Chrześcijaństwo było największą rewolucją, jakiej ludzkość kiedykolwiek dokonała: tak wielką, tak uniwersalną i głęboką, tak brzemioną w skutkach, tak nieoczekiwaną i nieodpartą, że nie dziwi, iż rewolucja ta była i jest postrzegana jako cud, objawienie siły wyższej, bezpośrednia interwencja Boga w sprawy ludzkie, za sprawą którego zyskały one nowe prawo i zupełnie nowy kierunek.

Wszystkie inne rewolucje, wszystkie wielkie odkrycia, które naznaczyły historię ludzkości – wydają się poślednie i ograniczone, nie dorównują chrześcijaństwu. Wszystkie inne, nie wyłączając tych, których dokonała Grecja w obszarze poezji, sztuki, filozofii, wolności politycznej, a Rzym w prawie, nie wspominając o najbardziej odległych rewolucjach w dziedzinie matematyki, astronomii, medycyny oraz o wszystkim, co zawdzięczamy Wschodowi i Egiptowi. Nie można nawet myśleć o kolejnych rewolucjach i odkryciach, dokonujących się w epoce nowożytnej, które – choć nie tak poślednie i ograniczone jak ich antyczne poprzedniczki – ogarniają całego człowieka i jego duszę, bez rewolucji chrześcijańskiej; pozostają

bowiem w stosunku zależności od niej i jej oddają prym, gdyż to właśnie chrześcijaństwo było i jest dla nich pierwotnym bodźcem.

Wynika to stąd, że rewolucja chrześcijańska dokonała się w samym środku ludzkiej duszy, w świadomości moralnej i podkreślając bezpośrednio i osobistość takiej świadomości, jak się niemal wydaje, uzyskała nową wartość, nową duchową jakość, której dotąd człowieczeństwu brakowało. Ludzie, geniusze i herosi żyjący w epoce przedchrześcijańskiej, podejmowali się niezwykłych czynów, przepięknych dzieł i przekazali nam okazały skarbiec form, myśli i doświadczeń; jednakże w tym wszystkim odczuwalny jest brak tego elementu, który nas zespala i jednoczy, a który jedynie chrześcijaństwo dało życiu człowieka.

I chociaż nie był to cud, który zakłócił bieg dziejów i wrósł w nie jako siła transcendentna i obca, nie było też innym, metafizycznym cudem to, co stworzyli niektórzy filozofowie (przede wszystkim Hegel), kiedy zaczęli postrzegać historię jako długotrwały proces, w trakcie którego duch wyzwala elementy go tworzące, jeden po drugim, oraz swoje kategorie – w pewnym momencie także poznanie naukowe lub państwo czy wolność, a wraz z nadejściem chrześcijaństwa, wewnętrzne poczucie moralności, ponieważ duch jest zawsze pełnią samego siebie, a jego historię stanowią jego własne twory, ciągle i nieskończone, poprzez które przejawia on swoją wieczną naturę. I tak, ani starożytni Grecy, ani Rzymianie, ani ludzie Wschodu, którzy nazywani są jednoznacznie twórcami, nie dali światu tych uniwersalnych form, ale dzięki nim tworzyli tylko dzieła i dokonywali czynów, za sprawą których sięgnęli szczytów dotychczas niezdobytych i dokonali niezwykłego przełomu w dziejach ludzkości; w ten sposób także rewolucja chrześcijańska była procesem historycznym, który wpisuje się w ogólny bieg dziejów jako najbardziej niezwykły z przełomów. Pewne zwiastuny i oznaki chrześcijaństwa były wcześniej znane, jak to ma miejsce w odniesieniu do każdej działalności człowieka – czy to w przypadku poezji czy aktywności politycznej; jednak światło, które owe wytwory zdają się przekazywać, jest światłem odbitym, pochodzącym od dzieła, które powstało później. Nie mogły zawierać go w sobie, ponieważ żadne dzieło nie

rodzi się z połączenia lub zestawienia z innymi, lecz zawsze i wyłącznie w drodze jedyne go w swoim rodzaju aktu twórczego, tym samym żadne dzieło nie istnieje w dziełach je poprzedzających.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa obudziła się świadomość moralna, która narodziła się w mękach i w radości, ale też z pasją i pełną wiary, w poczuciu wiecznego zagrożenia grzechem i z siłą, która nieustannie się mu przeciwstawia i zawsze go przewycięża; świadomość to pokorna i wyniosła, która w pokorze odnajduje wywyższenie, a błogość w służbie Panu. I trwa nietknięta i czysta, nie ulega pokusom, które ją od niej samej odciągały i przeciwstawiły ją samej sobie; jest ostrożna wobec ocen, pochwał czy społecznego splendoru; swoje prawo wywodzi jedynie z wewnętrznego głosu, nie zaś z rozkazów czy obcych zaleceń, które to okazują się niewystarczające wobec węzła, który czasem trzeba rozwiązać, dla osiągnięcia moralnego celu; i które to rozkazy i zalecenia wszyscy, w taki czy inny sposób, zepchnęli na niziny zmysłowości i użyteczności. A jej uczucie pochodzi z miłości – miłości do każdego człowieka, bez względu na pochodzenie etniczne czy status społeczny i kierowane jest do ludzi wolnych i niewolników, do każdego stworzenia, do świata, który jest dziełem Boga, a Bóg jest Bogiem miłości; i ta miłość nie odcina się od człowieka, ale zwraca się ku niemu, i w niej wszyscy trwamy, żyjemy i poruszamy się.

Z tego doświadczenia, które było jednocześnie uczuciem, czynem i myślą, wyrasta pewna nowa wizja i nowa interpretacja rzeczywistości; nie poszukuje już jej w przedmiocie oderwanym od podmiotu i ustawionym w jego miejscu, lecz w tym, który jest wiecznym stwórcy dzieła i jedyną zasadą wyjaśniającą; i ustanowiono pojęcie ducha, a sam Bóg nie był już pojmowany jako uniwersalny i abstrakcyjny byt, obojętny i bezczynny, lecz postrzegany jako jedność i różnorodność zarazem, jako życie i źródło wszelkiego życia, jako jedyny i trójosobowy.

Ta nowa postawa moralna i to nowe pojęcie okazały się częściowo obleczone w mity – Królestwo Boże, powstanie z martwych, chrzest, by się nań przygotować, pokuta i odkupienie, które zdejmują grzechy z powołanych do Królestwa, łaska i predestynacja itd.

przeszły mozolnie od bardziej skomplikowanych mitów do innych, bardziej wyrafinowanych i polegających na prawdzie; przenikały do myśli nie zawsze harmonijnych i natykały na przeciwieństwa, przed którymi zatrzymywały się niepewnie i bezradnie; jednak nie przestały być w swojej istocie takimi, jakie je pokrótce przedstawiliśmy, i jakie rozbrzmiewają echem w każdym, kto nazywa się „chrześcijaninem”. Nowe działanie, nowe pojęcie, nowe dzieło poetyckie nie jest i nie może zostać poczęte, jeśli kształtuje się w abstrakcji czy zbiorowej wyobraźni, jako coś obiektywnie zamkniętego i ograniczonego, lecz musi się rodzić jako siła, która toruje sobie drogę pośród innych sił i która czasami grzęźnie, innym razem błądzi, czy też posuwa się naprzód, wolno i mozolnie, albo zostaje tam, gdzie uciskają ją inne siły, których nie jest w stanie w tym momencie pokonać, podporządkować sobie i wchłonąć, ale podnosi się z porażek i wzmocniona wychodzi z nich zwycięsko. A ten, kto chce zrozumieć jej prawdziwą naturę, musi pozbyć się tych obcych naleciałości, przezwyciężyć historyczne zaszłości, postrzegać ją nie w kategoriach ciężaru i zastoju, w jej aporiach i sprzecznościach, błędach i bezdrożach, lecz w jej pierwszym porywie i w jej dominującym napięciu, gdyż ona jest tak jak dzieło poetyckie, o walorach którego stanowi to, co w nim jest poezją, a nie co poezją nie jest, co je zanieczyszcza lub jedynie mu towarzyszy, tak jak skazy obecne nawet u Horacego czy Dantego. Można się sprzeciwiać, w poczuciu nieufności i twardej polemiki, że w ten sposób dochodzi do „idealizacji” doktryn i faktów, która dokonuje się w oderwaniu od ich konkretnej rzeczywistości; jakkolwiek to ich „idealizowanie” (bez przymykania oka na elementy przypadkowe i obce, jak też bez negowania ich) to nic innego jak „inteligencja”, która ją rozumie. Jeśli przyjmiemy przypuszczalnie założenie przeciwne, będziemy musieli postawić na tej samej płaszczyźnie logos i mit, pewność i niepewność myślenia; i wówczas z konieczności dojdziemy do wniosku, że to dzieło nie było prawdziwie dziełem, ale jakąś jego imitacją, pełną sprzeczności, wad i po brzegi wypełnioną błędami. Ochocho wykorzystują to krytycy i historycy, którzy – jak się wydaje – z radością doszukują się w tych faktach, myślach i wielkich dziełach przeszłości chaosu umysłowego i bezwładu moralnego, który je toczy.

Także naturalne i niezbędne było tymczasowe zahamowanie procesu kształtowania się prawdy, który chrześcijaństwo tak niezwykle zintensyfikowało i przyspieszyło. Rewolucja chrześcijańska zyskała chwilę wytchnienia (wytchnienia, które chronologicznie liczone jest w wiekach) i znalazła się w stabilnym położeniu. I także tu pojawiły się zarzuty i ubolewanie (tak jak i dzisiaj) nad upadkiem z wysokości, na której chrześcijański entuzjazm się poruszał, a skamienienie, upraktycznienie oraz upolitycznienie myśli religijnej, wreszcie zatrzymanie jej biegu i skostnienie miały doprowadzić do jej śmierci. Jednakże spór o tworzenie i funkcjonowanie Kościoła czy Kościołów jest tak samo mało racjonalny, jak mało racjonalny byłby spór o uniwersytety i inne szkoły, które utrwalają naukę – w końcu przecież krytyczną i samokrytyczną – w katechizmach i podręcznikach; czerpie się ją z nich dla celów praktycznych, czy też traktuje jako tworzywo nowego postępu naukowego dla celów badawczych lub eksperymentalnych. Nie można wyeliminować z życia duchowego tego etapu, w którym dochodzi do zamknięcia myślowego procesu poszukiwania wiary, a otwiera się proces działania praktycznego, w którym dochodzi do jej zaszczepienia. I jeśli to zamknięcie z jednej strony wydaje się, i w pewnym sensie jest, śmiercią (bądź byłoby eutanazją, dobrą śmiercią) prawdy, ponieważ prawda autentyczna formuje się jedynie w procesie własnego stworzenia; z drugiej strony pozwala ono zachować prawdę dla jej nowego życia i odnowy tego procesu, tak jak ziarno zasiane w ziemi, które wykiełkuje i wyda nowe owoce. W ten sposób chrześcijański Kościół katolicki ukształtował swoje dogmaty, nie lękając się formułować czasem to, co niewyobrażalne, co nie zostało w pełni wchłonięte przez myśl scalającą; tak oto stworzył swój kult, system sakramentów, hierarchię, dyscyplinę, własny majątek ziemski, ekonomię, finanse, prawo, sądownictwo, i powiązane z nimi orzecznictwo. Badał ponadto potrzeby i dopasowywał się do roszczeń, których nie był zdolny zaspokoić czy wygasić, ale też nie chciał pozostawić ich bez kontroli. Korzyścią było jego działanie w zwyciężeniu pogańskiego politeizmu i nowych przeciwników ze Wschodu (skąd pochodził sam Kościół), zwłaszcza tych szczególnie niebezpiecznych jak

gnostycy czy manichejczycy, którzy zdradzali wiele cech jego własnej fizjonomii; te ostatnie pomogły rozpadającemu się Cesarstwu Rzymskiemu w tworzeniu nowych fundamentów duchowych, a po upadku Cesarstwa, tak jak cała starożytna kultura, w przejściu jego tradycji. Był to długi okres chwały nazwany średniowieczem (z pozoru przypadkowym podziałem historycznym i przypadkowo nadaną nazwą, ale faktycznie wywodzącą się z intuicji prawdy), w czasie trwania którego dokonały się chrystianizacja, romanizacja oraz ucywilizowanie Germanów i innych barbarzyńców, powstrzymano powtórne zagrożenie spowodowane przez stare-nowe herezje: dualistyczne, pesymistyczne i ascetyczne, akosmiczne i negujące życie, i nie tylko obroniono Europę przed zagrażającym jej islamem, ale także zwrócono się ku potrzebom moralności i religii, które wzięły górę nad polityką i nagięły ją do siebie, dzięki czemu zyskały prawo do panowania nad całym światem, jakkolwiek prawo to byłoby wypaczane i łamane.

Niemniej istotne są inne częste oskarżenia kierowane pod adresem Kościoła katolickiego o szerzącą się w nim korupcję, na pojawienie się której sam przyzwolił; ale każda instytucja nosi w sobie jarzmo korupcji, gdyż pewne jej frakcje uzurpują sobie prawo do kontrolowania wszystkiego, a miejsce racji moralnych zajmują racje prywatne i utylitarne. Każda instytucja cierpi w praktyce tak samo na tę przypadłość i nieustannie usiłuje ją pokonać i powrócić do zdrowia. Przytrafiało się to także rozmaitym wyznaniom ewangelickim i protestanckim, nawet jeśli w mniej skandalicznym czy nikczemnym wymiarze niż pierwotnemu Kościołowi katolickiemu, ale mimo wszystko i one skarżyły się na zepsucie. Jak wiadomo, Kościół katolicki jeszcze w czasach średniowiecza wielokrotnie potajemnie reformował się za sprawą swoich wyznawców, rozpalając – dla osiągnięcia swoich celów – ogień poza swoimi murami. Następnie, narażony na ryzyko zatracenia się, po części z winy papieży, kleru i zakonników, a także z powodu ogólnej zmiany sytuacji politycznej, przez którą utracił dawne przywództwo z czasów średniowiecza i przytępił swoją duchową armię i, wreszcie, poprzez nowe myślenie krytyczne, filozoficzne i naukowe, przez które jego

nauczanie stało się przestarzałe – to wszystko doprowadziło do tego, że znajdujący się wówczas w obliczu zagrożenia Kościół dokonał kolejnej reformy, roztropnie i dyplomatycznie, zachowując w sobie tyle politycznej mądrości, ile był zdolny zachować i trwając w swoim dziele, które przyniosło wielkie triumfy na ziemiach odkrytych naówczas w Nowym Świecie. Żadna instytucja nie umiera z powodu przypadkowych i powierzchownych błędów, ale wtedy gdy przestaje zaspokajać potrzeby lub gdy pomniejsza swoją liczebność i obniża jakość zaspokojenia tychże potrzeb. I taka byłoby szacunkowo aktualna sytuacja Kościoła katolickiego, ale jest to kwestia wychodząca poza rozważania, które tutaj przedstawiamy.

Powróćmy do punktu rozważań, w którym je przerwaliśmy, by dostarczyć wspomnianych wyżej wyjaśnień na temat prawdy należnej chrześcijaństwu i jego powiązaniom z Kościołem bądź Kościołami, i nowo poznanej potrzebie procesu twórczego i rozwijającego myśl chrześcijańską, które powinno by się krótko podsumować (jak czyni się to przecież, uznając za dopuszczalne tłumaczenie – dla jasności – wielkich rzeczy prostymi słowami, podczas gdy to, co zapisane w książkach, wysyła się wydawcy i odbiorcom, przeciwstawiając się obłudowi nieustannego doskonalenia się. Pozostaje nam jednak jeszcze odtworzyć ten proces, obejrzyć go od nowa i przenieść gdzieś indziej czy gdzieś wyżej. To, o czym rozmyślaliśmy, nigdy nie przestało być przedmiotem rozważań: fakt nigdy nie jest suchym faktem, nie może cierpieć na bezpłodność, gdyż jest wiecznie ciężarny, posługując się mottem Leibniza, *gross de l'avenir* (brzemienny przyszłością). Geniusze bezgranicznych czynów, Jezus, Paweł z Tarsu, autor czwartej Ewangelii, i inni, którzy z nimi licznie współpracowali w pierwszym wieku chrześcijaństwa, zdawali się poprzez własny przykład (jako że żarliwy i prawdziwy był ich znoj myśl i życia) pytać, czy nauka przez nich głoszona nie jest jedynie źródłem tryskającym, którego wody zanoszą nas do wieczności, nie tylko winoroślą, której szczepy przynoszą owoce, lecz nieprzerwanym, żywym i plastycznym dziełem, które zapanowało nad biegiem historii i zaspokoiło nowe oczekiwania i zarazem przyniosło nowe pytania, których wcześniej nie słyszano i nie stawiano, i które narodziły się dopiero

potem. Kontynuacja tego procesu, będąca jednocześnie jego przekształcaniem i spotęgowaniem, nie może dokonać się bez lepszego określenia, poprawienia i modyfikacji pojęć pierwotnych i dodania do nich pojęć nowych oraz dokonania ich systematyzacji. Dlatego nie może być ona powtórzeniem ani równoległym komentarzem, krótko mówiąc, pracą epigońską (jaką była na ogół w średniowieczu z wyjątkiem przypadkowych wysiłków i rzadkich przeblysków twórczych), lecz genialną i kongenialną twórczością; możliwa jest więc praca u podstaw polegająca na faktycznej kontynuacji religijnego dzieła chrześcijaństwa, wychodzącego od swoich pierwotnych idei i zespalającego je z treściami polemicznymi i dalszymi poszukiwaniami, które doprowadziły do znaczącego postępu w myśli i w sferze życiowej. Toteż za prawdziwych kontynuatorów religijnych dzieł chrześcijaństwa należy uznać, mimo pewnych antychrześcijańskich pozorów, ludzi doby humanizmu i odrodzenia, którzy cenili wartość poezji, sztuki, polityki i życia doczesnego, przyznając im pełne prawo wbrew nadprzyrodzonej i ascetycznej orientacji średniowiecza, a także, pod pewnymi względami, ludzi Reformacji – w tej mierze, w jakiej rozszerzyli uniwersalne znaczenie doktryn Pawłowych, oddzielając je od partykularnych odniesień, od nadziei i oczekiwań jego czasów; byli nimi twórcy fizyczno-matematycznej nauki o naturze, która to, odkryta na nowo, wytyczyła nieznane dotychczas drogi rozwoju cywilizacji; byli nimi głosiciele religii naturalnej, prawa naturalnego i tolerancji, wizjonerzy późniejszych koncepcji liberalnych i rozumu triumfującego, którzy dokonali reformy życia społecznego i politycznego, oczyszczając je z tego, co pozostało w nim ze średniowiecznego feudalizmu i przywilejów kleru, rozpraszając gęste mroki przesądów i uprzedzeń, na nowo rozniecając entuzjazm dla dobra i prawdy, dla odnowionego ducha chrześcijaństwa i humanizmu. Tuż za nimi kroczyli praktycy rewolucji, którzy rozszerzyli obszar swoich działań z Francji na całą Europę; następnie filozofowie, którzy nadali chrześcijańską i spekulatywną formę idei Ducha (zastępującego w chrześcijaństwie starożytny obiektywizm). Byli to Vico, Kant, Fichte i Hegel, którzy wprost bądź pośrednio przyczynili się do powstania koncepcji rzeczywistości jako historii,

aby przewyciężyć radykalizm encyklopedystów i zastąpić go teorią rozwoju, jak i abstrakcyjny libertarianizm jakobinów – liberalizmem zinstytucjonalizowanym, a ich abstrakcyjny kosmopolityzm – poszanowaniem suwerenności i wolności wszystkich cywilizacji i ludów, czy, jak były one nazywane, narodów; oraz ci wszyscy, których Kościół rzymski, dbający (jak mogłoby być inaczej) o ochronę swojej instytucji i o dogmaty sformułowane w czasie soboru trydenckiego, musiał ich w konsekwencji odrzucić i potępić, jako że w dobie nowożytnej nie był w stanie przeciwstawić się nauce, kulturze i współczesnej cywilizacji, stworzonej przez świeckich, mimo swojej własnej i prężnej nauki, kultury i cywilizacji. Kościół musiał i nadal musi odrzucać ze zgrozą, niczym bluźnierstwo, wszystkich wyżej wymienionych, którym przysługuje miano chrześcijan, pracowników winnicy Pana, przez których wysiłek, poświęcenie i krew wydała owoce prawda Jezusa, objawiona i rozwinięta przez pierwszych myślicieli chrześcijańskich, ale nie inaczej niż każde inne dzieło myśli będące zawsze próbą, szkicem, które wymaga ciągłych uzupełnień. Nie może też pod żadnym pozorem przychylić się do tego, że istnieją chrześcijanie poza Kościołem, niemniej prawdziwi niż ci, którzy znajdują się w jego centrum, a o tyle bardziej chrześcijańscy, bo wolni. Ale my – którzy nie piszemy ani dla pochwały, ani w niechęci wobec ludzi Kościoła, i którzy rozumiemy, zgodnie z interesem przynależnym prawdzie, logikę ich pozycji intelektualnej i moralnej, i reguły ich zachowania – przyznajemy im to miano, gdyż jak dowodzi historia, jest ono uprawnione i niezbędne.

Znaczącym potwierdzeniem tej historycznej interpretacji jest fakt, że bezustanny i gwałtowny spór antykościelny, ciągnący się przez stulecia nowożytności, zawsze zatrzymywał się i milkł z szacunkiem na wspomnienie postaci Chrystusa, czując, iż obraza go byłaby obrazą samego siebie, racji własnych ideałów, serdeczności istoty. Nawet jakiś poeta, który – dzięki *licentia poetica*, którą poetom się przyznaje – by wyrazić w symbolach i metaforach swoje ideały i ich przeciwieństwa, w zależności od miotających nim namiętności, dostrzegł w Jezusie – w Jezusie, który kocha i głosi szczęście – kontestatora radości i głosiciela smutku; i tenże poeta ostatecznie

wyparł się swoich słów, jak zdarzyło się to Goethemu i Carducciemu. Wrażenia i fantazje poetów były także wyrazem tęsknoty za pogodnym, starożytnym pogaństwem, zwykle kwestionowanym przez przeciwne im wrażenia i wyobrażenia tych samych, przez których wcześniej zostały przywołane. Beztraska wesołość i figlarność, które wydawały się niewinne w odniesieniu do jakichkolwiek faktów czy postaci historycznych i literackich, nie zdawały się niewinne i nie były nigdy dozwolone wobec osoby Jezusa, którego nigdy nie można było pokazywać na deskach teatru, chyba że w naiwnej formie średniowiecznych wyobrażeń sakralnych i ludowych, wobec których Kościół był pobłażliwy lub sam je promował. Potwierdzenie tego można odnaleźć w postawach i symbolice o chrześcijańskim zabarwieniu, w które często przebierały się ruchy polityczne i społeczne ery nowożytnej, także te wyraźnie antykościelne, tak więc można było mówić o „królestwie niebieskim”, które osiemnastowieczni racjoniści, stronnicy Woltera, wybudowali w „rajskim ogrodzie”, przeniesionym przez nich do starożytnego Rzymu czy do arkadyjskiej szczęśliwości „Rozumu” i „Natury”, które zajmowały miejsce Biblii i Kościoła itp.; a współczesne rewolucje odwołują się do swoich „odkrywców”, odsyłają do swoich „apostołów” i gloryfikują swoich „męczenników”.

Pomimo że cała przeszłość uobecnia się w nas, gdyż jesteśmy dziećmi całej historii, to przecież etyka i religia starożytności zostały przejęte i wchłonięte przez chrześcijańską ideę sumienia i świadomości etycznej, przez nową ideę Boga, w którym trwamy, żyjemy i poruszamy się, a który nie może być ani Zeusem, ani Jahwe – Bogiem Izraela, ani nawet germańskim Wodanem (pomimo czci składanej mu do dzisiaj); i dlatego właśnie w naszym życiu moralnym i intelektualnym czujemy się bezpośrednio dziećmi chrześcijaństwa. Nikt nie może przewidzieć, czy jakieś inne objawienie czy jakaś inna religia, dorównująca bądź lepsza niż ta, którą Hegel definiował jako „religię absolutu”, nie objawi się rodzajowi ludzkiemu w przyszłości, której nawet najmniejszy przebłysk jest teraz niedostrzegalny; okazuje się jednak, że w naszej teraźniejszości nie wychodzimy poza ramy pojęciowe wytyczone przez chrześcijaństwo i że, niczym

pierwsi chrześcijanie, męczymy się pośród odradzających się bezustannie gorzkich i okrutnych kontrastów między immanencją a transcendencją, między moralnością sumienia a moralnością nakazów i praw, między etyką a utylitaryzmem, między wolnością a władzą, między światem niebiańskim a ziemskim, które są w człowieku i dzięki połączeniu ich w tę bądź inną całościową formę ogarnia nas radość i spokój wewnętrzny, a z uświadomienia sobie tego, że nie można ich nigdy całkowicie połączyć, rodzi się szlachetne męstwo wiecznego wojownika i niestrudzonego robotnika, któremu, z pokolenia na pokolenie, dane będzie oglądać jedynie tworzywo jego pracy, czyli własnego życia. A zachowanie, rozniecenie na nowo i podtrzymywanie uczuć chrześcijańskich jest naszym obowiązkiem – obowiązkiem twardym i surowym, okupionym bólem i nadzieją. I Bóg chrześcijański jest wciąż naszym Bogiem, a nasze dojrzewające filozofie nazywają go Duchem, który wiecznie się umacnia i jest w nas; i, jeśli nie wysławiamy go jako tajemnicy, to dlatego, że wiemy, że zawsze był tajemnicą w oczach logiki abstrakcyjnej i intelektualnej, niezaskłuzenie postrzeganej i czczonej jako „ludzka logika”, ale przejrzysta prawda znajduje się w punkcie widzenia logiki konkretnej, która mogłaby nazywać się „logiką boską”, jeśli rozumieć ją w sensie chrześcijańskim jako tę, do której człowiek stale aspiruje, i która, nieustannie jednocząc go z Bogiem, czyni go naprawdę człowiekiem.

Benedetto Croce

„La Critica. Rivista di letteratura,
storia e filosofia diretta da B. Croce”, 20.11.1942

NIEPRZEKŁADALNOŚĆ OBRAZU POETYCKIEGO

Historyczno-estetyczna interpretacja jest odwórczą kreacją utworu poetyckiego, mianowicie ożywia na nowo wyobrażenia poety w artykułowanych dźwiękach, w których pierwotnie je wyrażono; cechują się one tą samą konkretnością, natomiast cały wysiłek tej wielotorowej pracy jest nastawiony właśnie na ten jeden najwyższy cel.

Pytanie więc o to, czy poezję da się przetłumaczyć na inne artykułowane dźwięki, czy też na innego rodzaju środki wyrazu, takie jak tony w muzyce, kolory i linie w malarstwie lub rzeźbie, jest prawie niemożliwe do postawienia, jako że przynosi odpowiedź negatywną. Niemożność przekładu poezji jest cechą jej natury, zarówno na etapie powstawania, jak i od-twarzania.

Kwestie, które należałoby poruszyć w tym kontekście, nie zostały wszak uwzględnione ani sformułowane w postawionym pytaniu, choć można je w nim mgliście przeczuć. Rzecz w tym, skąd wywodzi się ta idea „tłumaczenia”, skoro w obszarze samej poezji nie odnajdujemy jej źródeł, i czym są naprawdę „tłumaczenia dzieł poetyckich”, które przecież się tworzy i tworzyć należy.

Nie ma wątpliwości, że obszar, w którym tłumaczenie funkcjonuje, to ten przynależący do prozatorskich środków ekspresji, operujących symbolami lub znakami. Znaki te można zaś zamieniać w zależności od potrzeb. Nie chodzi przy tym tylko o te wykorzystywane w matematyce, fizyce i innych naukach ścisłych, ale i te stosowane w filozofii i historii. Można zatem stwierdzić, że to, co Niemcy nazywają *Begriff*, my nazwiemy „pojęciem”, podczas gdy to, co oni nazywają *Pflicht*, my nazwiemy „powinnością”, i to w tych słowach odnajdziemy te same kategorie duchowe, co oni w swoich. Podobnie jest też w obrębie tego samego języka narodowego: to, co Vico nazywał

„pewnością prawa”, my współcześnie nazwalibyśmy „momentem władzy lub siły politycznej”, a to, co nazywał on „pewnością poznania”, odróżniając od „prawdy” i przeciwstawiając jej, my nazwalibyśmy „intuicją”, odróżniając ją od „pojęcia”, i w ten właśnie sposób uczynilibyśmy naszą myśl bardziej zrozumiałą. I to właśnie jest tak naprawdę „tłumaczeniem”, które polega na ustanawianiu równoważności znaków dla osiągnięcia wzajemnego zrozumienia. Ta ekwiwalencja stosowana jest w celu wyeliminowania niejednoznaczności wynikającej z różnorodności znaków, która pod tym względem zdecydowanie nie służy oszczędzaniu wysiłków ani łatwiejszemu rozwojowi badań i pojmowania. Nauki i filozofia zmierzają do jedności znaków czy też, jak to się mówi, terminologii, i do wykształcenia pewnego rodzaju języka międzynarodowego (uczzonej *lingua franca*), bo nie mogą już cofnąć się do czasów, gdy przedstawiciele „republiki uczonych” posługiwali się czcigodną łaciną. I choć postulaty jedności wdrażano w naukach abstrakcyjnych, a nauki przyrodnicze wspomagały się łaciną i greką, i choć przenikanie się kultur w pewnej mierze skutkuje tym, że języki narodowe bywają używane na poziomie międzynarodowym, co z kolei powoduje, że nie rodzi się potrzeba sztucznych ujednoczeń, różnorodność znaków i wynikająca stąd konieczność tłumaczeń będą trwały zawsze. Albowiem nowe pojęcia nieustannie się rodzą, a dzieje się tak nie tylko wśród różnych narodów i w ramach ich języków, ale także u jednostek, które, wraz z nowymi pojęciami, tworzą nowe znaki.

A zatem prozę można tłumaczyć. Jednak sąd ten należy ograniczyć do prozy będącej prozą w czystej postaci, do prozatorskości prozy. Gdyby bowiem objąć nim także prozę literacką, jak to niektórzy bez troski czynili, przestałby być prawdziwy. Proza literacka, jak każda inna forma literatury, jest oprócz wszystkiego innego tworem o charakterze estetycznym, stwarzającym dla przekładu tę samą nieprzezwyciężalną przeszkodę, co poezja. Platon i św. Augustyn, Herodot i Tacyt, Giordano Bruno i Montaigne nie są, mówiąc ściśle, przetłumaczalni, ponieważ żaden inny język nie jest w stanie oddać kolorytu i harmonii, dźwięku i rytmu języków, którymi się posługiwali. Także oni, będąc pisarzami, wymagają, tak samo jak poeci, od-tworzenia, które ożywiłoby to, co jest nieprzetłumaczalne w ich indywidualnym stylu.

Czym więc są tłumaczenia, które wyżej uznaliśmy za uprawnione, względem dzieł poetyckich i literackich? Przede wszystkim dwiema różnymi rzeczami, w zależności od tego, czy są autonomiczne, czy nie, tzn. w zależności od tego, czy stanowią środek prowadzący do innego dzieła, czy też same w sobie są skończonymi tworam. W tym pierwszym przypadku stanowią proste narzędzia, służące poznaniu dzieł oryginalnych i pozwalające praktycznie je analizować i objaśniać w warstwie werbalnej, a tym sposobem przygotowywać ostateczną syntezę, której należy poszukiwać jedynie w słowach źródłowych. Wprawdzie kierując się nadmiernie estetyczną wrażliwością, można biadać nad wielką szkodą, jaką dawniej i dziś zwykło się wyrządzać w szkole poetom, przekładając ich teksty na prozę, ale faktem jest, że nie można nauczyć się czytać Horacego czy Pindara bez przebrnięcia przez dosłowne przekłady ich dzieł prozą. Z przekładów tego rodzaju należy korzystać także po to, by zapoznać się z naszymi narodowymi poetami: niektórymi dziełami twórców XIII-wiecznych i być może niektórymi ustępami pióra Foscola, Leopardiego i Carducciego, którzy pisali z kolei w wieku XIX. Przekłady tego rodzaju, dosłowne i prozatorskie, albo też rytmiczne i naśladujące nie bez wysiłku i zniekształceń brzmienie oryginalne, winno się zestawiać z tekstami pierwotnymi. A kiedy nie sposób tego uczynić, gdyż zabrakło woli czy też możliwości opanowania języka oryginału, co ma często miejsce w przypadku przekładów z języków orientalnych, to właśnie te tłumaczenia mogą dać nawet jeśli nie faktyczną wiedzę o indywidualnym charakterze oryginałów, to przynajmniej mgliste wyobrażenie o nich. Dlatego powiada się, że prawdziwa poezja jest obecna także w tłumaczeniach dosłownych i prozatorskich. I choć trwa ona w nich i przekazuje swoją siłę, przypomina duszę Adama – niewidzialną w otaczających ją promieniach – czy też raczej, owada, do którego Dante go porównywał, „kiedy popędliwą chęcią wiedziony, co go lecieć zmusza, chęć tę objawia, drżąc skrzydeł pokrywą”¹.

¹ Fragment *Boskiej komedii* Dantego Alighieri, „Raj”, Pieśń 26 (w przekładzie Edwarda Porębowicza).

Zupełnie inną rzeczą są za to tłumaczenia drugiego typu – tłumaczenia poetyckie. Powstają one bowiem poprzez od-tworzenie oryginalnego wiersza i towarzyszą im inne uczucia, bo są to uczucia odbiorcy, który z powodu odmiennych uwarunkowań historycznych i odmiennego usposobienia różni się od autora. W tej nowej sytuacji emocjonalnej rodzi się to tak zwane tłumaczenie, będące aktem poetyckiej kreacji starej duszy, dokonującym się obecnie w duszy nowej (tłumacza). Gdyby jednak tu chodziło o poetyzowanie duszy samego poety będące źródłem tworzenia, musiałoby wyrażać się w tych dźwiękach, w których już raz się wyraziło, a przez to tłumaczenie poetyckie w ogóle by nie powstało. Przykładowo, Vincenzo Monti tłumaczył *Iliadę*, ale stworzył arcydzieło, i tak samo inni (jednak nieliczni) tłumacze, poetycko zainspirowani, stworzyli piękne dzieła, obdarzone walorami artystycznymi, które w opracowaniach historyczno-literackich niesprawiedliwie zostały zaszufladkowane razem z tłumaczeniami niepoetyckimi i prozatorskimi oraz tymi – najliczniejszymi – które mieszają dwa różne podejścia, przez co wzbudzają podejrzania wobec tłumaczeń w ogóle, a tłumaczy stawiają w złym świetle. Używając wdzięcznego i bardzo wymownego wyrażenia, my, Włosi, nazywamy te pierwsze tłumaczeniami „brzydkimi i wiernymi”, natomiast te drugie „pięknymi i niewiernymi”. Tłumaczenia miernych tłumaczy to jednak trzeci rodzaj, nie do przyjęcia, który należałoby nazwać przekładami „brzydkimi i niewiernymi”.

Tłumaczenia artystyczne, pretendujące do niewiernego piękna, to jednak nie tylko te, o których była mowa dotąd, czyli przekłady z jednego języka na inny, ani też te, które przekładają dzieła poetyckie na język muzyki, malarstwa czy rzeźby, lub na „ilustracje” graficzne, upiększające bądź szpecące tomiki poezji. Są to także inne formy, czyniące ekspresję bardziej żywą i konkretną, mianowicie inscenizacje teatralne dramatów napisanych przez poetów. Ich autorami jednak, mówiąc dokładniej, nie są już William Shakespeare, ale Garrick i Salvini, nie Alfieri, a Gustavo Modena, i nie Dumas – syn czy Sardou, ale Eleonora Duse. Poetyckości dramatu nie sposób zaznać inaczej niż w drodze lektury jego samego, przy czym pod względem

artystycznym może być on lepszy lub gorszy od adaptacji, niemniej z pewnością jest czymś innym niż ona sama. Deklamacja bądź recytacja utworu poetyckiego nie jest samym utworem poetyckim, ale czymś innym, czymś pięknym bądź brzydkim w zależności od tego, jak się je ocenia w odpowiednim dla nich kontekście. Poeci źle znoszą recytatorów swoich wierszy i sami niechętnie je deklamują (w przeciwieństwie do tych wszystkich Suffenusów, którzy, znani ze swojego charakteru, są na to gotowi i istotnie spragnieni recytacji). A kiedy już decydują się na odczytanie ich, nie gestykują, nie dramatyzują, nie wykrzykują ani nie wyśpiewują, ale wołają wypowiadać je po cichu, monotonicznie, dbając jedynie o właściwą artykulację i rytm. Wiedzą bowiem, że poezja jest głosem wewnętrznym, z którym nie równa się żaden głos ludzki: jest „słow[em], co zmysły w sieć uroków mota”².

To wyrozumowane i radykalne zaprzeczenie przetłumaczalności poezji – obejmujące również samego autora i jego niedopasowany ton głosu, gdy przekłada ją na dźwięki mowy – dowodzi daremności teorii, wciąż wyznawanej przez wielu Włochów, w myśl której tłumaczenia są na tyle udane, że ilekroć czytamy poezję, zawsze tłumaczymy ją sobie na nasz własny język, i że zawsze, gdy rozumiemy i mówimy coś w języku obcym, zarazem tłumaczymy to sobie na nasz język ojczysty. Jednak przywołany fakt świadczy także o czymś odwrotnym, ponieważ lektura poezji, jej prawdziwa lektura (a nie ćwiczenie się w dukaniu jej, by dopiero potem ją odczytać) polega wyłącznie na odbieraniu oryginalnych dźwięków i ożywianiu za ich pomocą oryginalnych obrazów poetyckich, natomiast rozumienie i mówienie w języku obcym to tworzenie wyobrażeń i myślenie w tym języku i póki tak się nie dzieje, póty go nie opanowaliśmy. Tymczasem przekład jest na tyle działaniem odmiennym, że bardzo często sami czujemy albo słyszymy od innych, że choć wiadomo, o co chodzi w określonym zdaniu wyrażonym w języku obcym, to

² Fragment *Pieśni Petrarcki* Francesca Petrarcki, Sonet 178 (w przekładzie Felicjana Faleńskiego).

nie da się go przetłumaczyć. I z tego oto powodu do języków narodowych coraz częściej wprowadza się wyrazy i wyrażenia zaczerpnięte z języków obcych.

Jeśli zaś chodzi o konieczność dokonywania przekładów na język ojczysty, należy odnosić ją nie tyle do poezji, ile do filozofii, dla której zrozumienie myśli kogoś innego lub dawnych filozofów oznacza włączenie jej w krąg naszego własnego myślenia. Nie chodzi przy tym o to, by ją prawdziwie przełożyć (jak to się metaforycznie mówi) na nasz „język”, ale na naszą aktualną „myśl”. W tle fałszywej teorii tłumaczenia kryje się zawsze fenomenalizm lub kontyngentyzm, które – w warstwie estetycznej – prowadzą nieuchronnie do pragmatyzmu i hedonizmu, a w obszarze logiki i prawdy – do zaniegowania wszystkich myślicieli i ich idei, sprowadzając ich do rangi tzw. nowej myśli, która niczym się nie różni się od innych działań życiowych. Za sprawą wskazanej tu konieczności, której podlega nasza myśl, gdy pojmuje innych, a myśl terażniejsza, gdy rozumie przeszłość, myśli innych ludzi oraz koncepcje dawnych filozofów pojmuje się w ich autentycznej rzeczywistości za sprawą naszej myśli i myśli terażniejszej, a pojmuje się je – jak na przykład Platona czy Arystotelesa – jako wieczne momenty historii myśli. Tymczasem z perspektywy fenomenalizmu i kontyngentyzmu Platona i Arystotelesa każdy postrzega na swój własny sposób, i poza tymi indywidualnymi wyobrażeniami nie przysługuje im żadna rzeczywistość. Idąc tropem tej powierzchownej obserwacji i sofistycznej filozofii, podobnie należałoby powiedzieć, że i poezja nie jest rzeczywista. Zaprzeczenie trwałości obrazu poetyckiego i uczynienie z niego nieustannej sekwencji wariacji i tłumaczeń zaprzeczyłoby jej idealnemu charakterowi. Tym, co by pozostało z poezji, byłaby tylko jej nazwa, którą by się nadawało wprawdzie coraz to nowszym, jednak coraz bardziej irracjonalnym i nieokrzesanym działaniom życiowym.

Benedetto Croce

„La Critica. Rivista di letteratura,
storia e filosofia diretta da B. Croce”, 34, 1936

ZE ŚWIATA IDEI BENEDETTA CROCEGO: O KULTURZE, RELIGII I PRZEKŁADZIE: KOMENTARZ HISTORYCZNO- -FILOLOGICZNY

Zamierzeniem autora niniejszego opracowania, co zasygnalizowano już we wprowadzeniu, jest przybliżenie odbiorcy polskiemu szerokiego tematycznie kręgu dzieł filozoficznych Benedetto Crocego nieopublikowanych dotąd w oficjalnym obiegu w języku polskim¹. Warto poruszyć na wstępie kilka istotnych faktów historycznych z życia społeczno-politycznego Włoch drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku dla uzyskania pełniejszego obrazu i zrozumienia rzeczywistości, w której żył neapolitański myśliciel.

Włochy od 1861 roku były suwerennym i zjednoczonym państwem. Od początku XX wieku władzę w kraju sprawowali premierzy wywodzący się z Włoskiej Partii Liberalnej (PLI), z którą Croce nie tylko czuł się związany w sferze ideowej, ale był też jej aktywnym członkiem i przez jedną kadencję przewodniczącym. Najwięcej, bo aż pięciokrotnie, na czele rządów sprawowanych przez liberalów stał Giovanni Giolitti (ten sam, do gabinetu którego Croce wszedł w 1920 roku jako minister oświaty). Ale Italia tamtych lat, wbrew

¹ Z wybranych traktatów na język polski uprzednio przełożony został jedynie *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*. Jego formalnie anonimowy przekład opublikowano na łamach podziemnego czasopisma „Krytyka. Kwartalnik Polityczny” w 1980 roku (nr 7, s. 121–125). W trakcie przygotowywania przedmiotowego opracowania ustalono, na podstawie relacji członka kolegium redakcyjnego Jana Cywińskiego, że tekst traktatu dostarczył Adamowi Michnikowi Gustaw Herling-Grudziński, zięć neapolitańskiego filozofa, zaś przekładu na język polski miała dokonać Maryla Ochab.

wyobrażeniom wielu, nie była państwem dobrobytu. Panowało silne rozwarstwienie społeczne, bezrobocie i analfabetyzm. Według szacunkowych ustaleń w chwili zjednoczenia zaledwie 10%² populacji zadeklarowało znajomość języka włoskiego (według innych, bardziej rygorystycznych kryteriów odsetek ten był jeszcze niższy i wynosił 2,5%³). W dwóch pierwszych dekadach XX wieku z ojczyzny wyemigrowało 10 milionów Włochów⁴ (głównie do Francji, Niemiec, Szwajcarii, Stanów Zjednoczonych i Kanady, a także do Ameryki Południowej i Australii). Kraj wymagał odważnych i głębokich reform systemowych, jednak nie wszystkie z nich udało się przeprowadzić (Giolitti skupił się na obszarach strategicznych, kładąc nacisk na rozwój przemysłu, transportu, telekomunikacji, rozbudowę systemu ubezpieczeń, zaniedbując sferę socjalną i kulturalną), a kolejne rządy liberalne, popełniwszy wiele błędów politycznych (m.in. przez prowadzenie nacjonalistycznej polityki zagranicznej, wszczynając wojnę z Turcją w 1911 roku), przyczyniły się do wzrostu znaczenia Narodowej Partii Faszystowskiej i ostatecznie do przejścia przez nią władzy w 1922 roku na kolejne dwa dziesięciolecia. Przez zdecydowaną większość tamtego okresu Croce pozostał w opozycji do dyktatury Mussoliniego: dał temu wyraz w *Manifeście antyfaszystowskim intelektualistów* (o którym szerzej w dalszej części opracowania), jak również w licznych wystąpieniach publicznych i swojej działalności wydawniczej, m.in. na łamach pisma „La Critica...”.

Liberalowie ponownie objęli rządy po upadku dyktatury czarnych koszul, ale już jedynie jako element wielkiej koalicji antyfaszystowskiej (Croce pełnił wówczas funkcję ministra bez teki

² A. Castellani (1982), *Quanti erano gli italofoeni nel 1861?*, [w:] „Studi linguistici italiani”, 8, s. 3–26.

³ T. De Mauro (1963), *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari, Laterza, s. 43.

⁴ Dane szacunkowe ustalone na podstawie opracowania *Italiani emigrati dove e quanti in 140 anni*: <http://fc.retecivica.milano.it/rcmweb/rssweb/Geopolitica/Indice%20Geopolitica/Emigrazione%20italiana/Ricerche/S01EC51C5.1/emitot.htm> [ostatni dostęp: 23.12.2020].

w gabinetach Pietra Badoglia i Ivanoego Bonomiego). I mimo że po referendum ludowym z 1946 roku, w którym obywatele odrzucili monarchię i opowiedzieli się za republikańskim modelem rządów, Włoska Partia Liberalna dała ojczyźnie dwóch pierwszych prezydentów (Enrika de Nicolę i Luigiego Einaudiego), a także współuczestniczyła w powstaniu nowej konstytucji, to jednak jej znaczenie polityczne systematycznie spadało na rzecz Chrześcijańskiej Demokracji (DC) i Włoskiej Partii Socjalistycznej (PSI), które jako duopol (w różnych konfiguracjach na przestrzeni dekad i we wzajemnej konkurencji) sprawowały rządy we Włoszech aż do upadku tzw. Pierwszej Republiki. Sam Croce wycofał się z życia politycznego pod koniec lat 40. XX wieku, nie tylko ze względu na stan zdrowia (w 1949 roku, czyli na trzy lata przed śmiercią, doznał rozległego udaru mózgu), ale również ze względu na niechęć do nowego ustroju w takiej formie, w jakiej został on ukształtowany (uprzednio odmówił kandydowania na urząd prezydenta republiki, a także objęcia mandatu dożywotniego senatora). Do końca pozostał wiernym swoim wolnościowym idealom, którym poświęcił znaczną część życia poprzez działalność filozoficzną, edukacyjną i publicystyczną.

Wybrane dla potrzeb niniejszej publikacji teksty stanowią jedynie niewielki wyimek z bogatej twórczości neapolitańskiego myśliciela i pochodzą z różnych etapów jego życia. I choć ich przekład kierowany jest przede wszystkim do specjalistów, tj. badaczy z obszaru nauk humanistycznych i społecznych (filozofów, religioznawców, historyków, politologów, socjologów itd.), to jednak redaktor tego opracowania czuje się w obowiązku dostarczyć czytelnikowi polskiemu dodatkowych informacji na ich temat.

Cykl wybranych tekstów otwiera najwcześniejszy chronologicznie utwór pt. **Przebudzenie filozoficzne a kultura włoska** (tyt. oryg. *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*). Ukazał się w 1908 roku na łamach funkcjonującego wówczas od 5 lat i kierowanego przez Crocego czasopisma „La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia diretta da B. Croce”. Można go uznać za swoisty manifest programowy włoskiego myśliciela, gdyż zawiera w sobie jego wszystkie najistotniejsze poglądy na temat miejsca filozofii, historii, kultury,

edukacji, medycyny i wielu innych dziedzin we współczesnym mu świecie. Croce za punkt honoru obrał sobie przeprowadzenie swoistej rewolucji intelektualnej, która w wymiarze przez niego założonym nigdy jednak nie nastąpiła. Tekst rozpoczyna się od pytania „czy we współczesnych Włoszech można mówić w ogóle o przebudzeniu filozoficznym?”⁵, od odpowiedzi na które autor uchyla się od samego początku, wyjaśniając, że byłoby to m.in. przedwczesne i niebezpieczne. W kolejnych akapitach podaje jednak warunki, po spełnieniu których ewentualne przebudzenie filozoficzne mogłoby się ziścić. Wymienia takie postulaty, jak potrzebę stworzenia „nowego wytwórstwa myśli” (inspirując się Kantem), które miałyby doprowadzić do powstania nowego systemu filozoficznego. Bez tego można będzie co najwyżej mówić o kontynuacji ówczesnego *status quo*. W dalszej części traktatu Croce stwierdza, że niekiedy historia filozofii bywa ciekawsza niż sama filozofia, a także, że historia idei bez tychże idei nigdy by nie zaistniała. Przestrzega przed instrumentalizacją w dążeniu do poznania prawdy filozoficznej, posiłkując się metaforą z termometrem. W części drugiej myśliciel przedstawia filozofię jako pełnoprawną naukę, dowodząc, że w niczym nie ustępuje ona dyscyplinom matematycznym i przyrodniczym. Zestawia ich heterogeniczność jako tożsamą ze związkiem, który łączy filozofię z religią i jednocześnie przestrzega przed nazywaniem religii „niedojrzałą filozofią”. Jest jednak przeciwny działaniom interdyscyplinarnym, twierdząc, że filozofowie nie powinni prowadzić dialogu np. z botanikami czy zoologami, tylko sami ze sobą, gdyż rozmowa z motłochem nie prowadzi do konstruktywnych rozstrzygnięć. W tym kontekście znamieny jest jednak *passus* poświęcony filologii: „Filozofia nie jest filologią, ale filozofia nie może realizować się historycznie bez filologii”⁶.

⁵ B. Croce (1908), *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, 6, s. 161: „C’è o non c’è ora in Italia un risveglio filosofico?”

⁶ *Op. cit.*, s. 166: „La filosofia non è filologia; ma la filosofia non può attuarsi storicamente senza la filologia”.

Warto zaznaczyć, że zakres znaczeniowy włoskiego leksemu *filologia* jest odmienny od polskiego, określa bowiem przede wszystkim takie działania, które prowadzą do rekonstrukcji tekstów dawnych, ich utrwalania i przekładu na inne języki, czyli jest to raczej jego średniowieczno-renesansowe rozumienie. W części trzeciej traktatu Croce powraca na chwilę do związku filozofii z religią, krytykowanego przez profesorów wykładających historię idei na włoskich uniwersytetach, którzy tak rozumianą filozofię określają mianem „zawieszanej w próżni”⁷. Autor *Przebudzenia...* polemizuje z nimi, uznając ich wywody za niedorzeczne, do zobrazowania czego posługuje się analogią poczynioną do języka kulinariów i jako przykład podaje *cibreo*, danie mięsne kuchni florenckiej. Konkluzją tej krytyki zdaje się konstatacja: „Kto wierzy, że filozofia, ponieważ wyposażona w konkretną metodę, jest przez to samodzielna i powołując się na swoją samodzielność jest «zawieszona w próżni», jest jeszcze bardziej odległy od pojęcia podstawowych składników logiki filozoficznej”⁸. Croce podkreśla samodzielność filozofii oraz to, że winna ona rozwiązywać problemy praktyczne. Część czwartą traktatu filozof poświęca pojęciu «kultury intelektualnej», tłumacząc przy tej okazji różnicę między specjalizacją a wszechstronnością, zwracając uwagę, że ta pierwsza nie wyklucza drugiej, argumentując to, że człowiek zajmujący się nawet wąskim obszarem życia naukowego może być bardziej wszechstronny niż badacz wielu dziedzin czy nawet autor encyklopedii. Powraca tym samym do koncepcji metody: dla Crocego ważne jest nie to, co się robi, ale jak się to robi. Od tych rozważań filozof przechodzi płynnie do krytyki zawodów medycznych, podkreślając, że to przedstawiciele rozmaitych specjalizacji lekarskich niechlubnie zastąpili w roli autorytetów społecznych

⁷ *Op. cit.*, s. 167: „[...] la filosofia vien privata di ogni contenuto e resta «poggiata sul vuoto»”.

⁸ *Ibidem*: „Chi crede che una filosofia, perché fornita di metodo proprio, e perciò autonoma, e rivendicante la sua autonomia, sia «poggiata sul vuoto», è ancora assai lunghi dall’aver compreso i principii elementari della logica filosofica”.

filozofów, poetów i historyków. Autor boleje nad tym, że to właśnie medyków zwykło się nazywać „ludźmi nauki”. W części piątej Croce przechodzi do sedna swoich postulatów, czyli reformy filozofii i kultury (jeden z elementów sztandarowego przebudzenia filozoficznego), którą w jego ocenie należałoby zacząć od zmiany systemu szkolnictwa *sensu largo*, bo od szkoły podstawowej aż po uniwersytet, jednak winni to zrobić ludzie, którzy się na tym znają, czyli na pewno nie urzędnicy i politycy. W dalszej części krytykuje także sposób selekcji negatywnej, która odbywa się wobec kandydatów na nauczycieli filozofii, spędzających zbyt mało czasu na pracy ze studentami i nauczającymi – w jego ocenie – nieudolnie, musząc przy tym głównie wykazać się dorobkiem pisanim, zasady recenzowania którego pozostawiają wiele do życzenia. Prawdziwą reformę w tym zakresie, zdaniem Crocego, należałoby rozpocząć od zmiany systemu kształcenia kadry i oceny publikacji filozoficznych. Mianem utopii myśliciel określa nie tyle działania, co swój program, bowiem oczyszczenie środowiska i przeprowadzenie zmian musiałoby być dziełem motłochu, nie naukowców, a bez porozumienia ze środowiskiem akademickim jakiegokolwiek działanie wydaje się niewykonalne. W szóstej, ostatniej części traktatu, autor podsumowuje swoje wcześniejsze rozważania, poddając pod dyskusję pojęcia «tolerancji» i «umiarkowania». Odwołuje się w tym kontekście do łacińskiego etymonu *tollerare*, stosowanego dawniej na określenie „ścierpienia, zdzierzenia” czyichś przekonañ przy jednoczesnym braku aprobaty dla nich. Croce proroczy ubolewa nad tym, że nowa konotacja starego terminu «tolerancja» będzie przybliżać się semantycznie do „akceptacji, afirmacji”. Z kolei przez «umiarkowanie» filozof rozumie unikanie jednostronności czy zaciętrzewienia, nie zaś bezkształtną ekwilibrystykę i lawirowanie pomiędzy bliżej niesprecyzowanymi poglądami tak, by nikogo nie urazić i nie zająć żadnego wyraźnego stanowiska (zupełnie jakby chciał wieścić narodziny politycznej poprawności). Przytoczone w konkluzji traktatu przyczyny stojące za tą ostatnią postawą jawią się nader pesymistycznie w ustach Crocego: wzywa bowiem do przeciwstawienia się takiemu rozumieniu tych koncepcji, a gdyby okazało się to niemożliwe – zaleca wewnętrzną emigrację.

Pozostałe dwa teksty, powstały już w okresie dyktatury faszystowskiej: *Dlaczego nie możemy nie nazywać się „chrześcijanami”* w 1942 roku i *Nieprzekładalność obrazu poetyckiego* w 1926 roku. Okres reżimu Mussoliniego przypadł na czas późnej dorosłości i wczesnej starości filozofa; był więc człowiekiem ukształtowanym życiowo i światopoglądowo. Nie zmienia to faktu, że Crocemu przypisywano niejednokrotnie sympatie profaszystowskie. Nie da się zaprzeczyć, że po marszu na Rzym w 1922 roku, w początkowej fazie rządów Mussoliniego Croce z nadzieją spoglądał na jego działania we Włoszech, pogrążonych przez rodzimy, powojenny kryzys (ten światowy miał dopiero nastąpić) i mimo swojego socjalistycznego rodowodu, śmiałymi reformami gospodarczymi, tworzeniem korporacji i walką ze związkami zawodowymi przysły Duce zyskał sobie krótkotrwałą sympatię liberałów (a ich dwaj przedstawiciele, Giuseppe De Capitani d'Arzago oraz Teofilo Rossi, zasiedli nawet w pierwszym koalicyjnym gabinecie). Jednak po zabójstwie Matteottiego w 1924 roku i po zmianie konstytucji w 1925 roku, skutkującej samozwańczym obwołaniem się przez lidera Partii Narodowo-Faszystowskiej „wodzem narodu”, Croce szybko stał się jednym z otwartych krytyków Mussoliniego. Zmienił się również jego stosunek do Giovanniego Gentilego, jednego z głównych ideologów włoskiego faszyzmu, z którym Croce zakładał niegdyś czasopismo „*La Critica...*” i napisał laudatorski wstęp do jego książki *La riforma dell'educazione*, wydanej w 1922 roku. David D. Roberts w pracy *Croce in America: Influence, Misunderstanding and Neglect* słusznie zauważa, że „we Włoszech i za granicą, Croce i Gentile byli zestawiani ze sobą i identyfikowani jako neoidealiści lub neohegliści. Ale gdy te etykiety zaczęły być im przypisywane również w Stanach Zjednoczonych, Amerykanie nigdy nie postrzegali ich jako myślicielski tandem”⁹. Zbieg rozmaitych przejawów faszyzmu w ojczyźnie Crocego był

⁹ D. D. Roberts (1995), *Croce in America: Influence, Misunderstanding, and Neglect*, [w:] „*Humanitas*”, VIII, 2, s. 5: „In Italy and abroad, Croce and Gentile were promptly lumped together and identified as neo-idealists or neo-Hegelians. But while those labels were used in the United States

trudny do pogodzenia z jego postawą intelektualną i etyczno-estetyczną. Dlatego już w 1925 roku zredagował słynny *Manifest intelektualistów antyfaszystowskich* (*Manifesto degli intellettuali antifascisti*), będący bezpośrednią odpowiedzią na sformułowany kilkanaście dni wcześniej przez Gentilego *Manifest intelektualistów faszystowskich* (*Manifesto degli intellettuali fascisti*)¹⁰. Poza oczywistymi zarzutami pod adresem ówczesnej władzy, która zmierzała do zawłaszczenia coraz większej liczby obszarów życia niezwiązanych dotąd bezpośrednio z polityką (kultury, nauki, sztuki), Croce odniósł się także do instrumentalnego wykorzystywania wiary przez faszystów, którzy przez propagowanie nienawiści i urazy usiłowali stworzyć – zdaniem neapolitańskiego myśliciela i innych sygnatariuszy tego dokumentu – nowy system konfesyjny, powołując do istnienia nową Ewangelię i nowy apostołat, nadużywając religii dla własnych, partykularnych celów i prowadząc naród do ogólnego skłócenia, czy wręcz do wojny religijnej. Opisane okoliczności można w jakiejś mierze traktować – choć pewnie nie wprost – jako przyczynek do powstałego prawie dwie dekady później i opublikowanego na łamach „La Critica...” traktatu ***Dlaczego nie możemy nie nazywać się „chrześcijanami”*** (tyt. oryg. *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*).

Tekst otwiera ostrożne zastrzeżenie autora, że identyfikacja z chrześcijaństwem czyniona przez różne osoby i środowiska w przeszłości niemające z nim nic wspólnego nosiła zawsze znamiona zawłaszczenia, tak więc nazywanie się apriorycznie chrześcijanami może być po prostu manipulacją, ale nie należy tego odbierać w kategoriach obrazoburczych. Następnie Croce tłumaczy, na czym polegała rewolucja chrześcijańska, jakie były źródła jej sukcesu i dlaczego innym, równie interesującym i masowym ruchom starożytnym w Egipcie, Grecji

as well, Americans almost never considered the two thinkers in tandem” [tłum. ŁJB].

¹⁰ Oba dokumenty w wersji polskiej opublikowane zostały zbiorczo pod tytułem: *Manifest faszystowski Giovannego Gentile i Protest Benedetto Crocego*, przeł. W. Kozub-Ciembroniewicz, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 10, 1986.

i Rzymie nie udało się osiągnąć tego, czego dokonał Jezus z Nazaretu. W dalszej kolejności autor komprymuje najważniejsze dogmaty wiary chrystusowej (m.in. trójosobowość Boga, który jest źródłem miłości). Jednak później Croce przechodzi do pozycji krytycznych swojego wystąpienia, w której nazywa Królestwo Boże, powstanie z martwych, chrzest i pokutę „now[ą] postaw[ą] moralną i [...] now[ym] pojęcie[m]”, które okazały się częściowo obleczone w mity¹¹. Sceptycyzm neapolitańskiego myśliciela nie miał jednak podłoża *stricte* teologicznego, dotyczył raczej niemożliwości powołania do życia czegoś innowacyjnego, co przyjmuje dość hermetyczną formę: „Nowe działanie, nowe pojęcie, nowe dzieło poetyckie nie jest i nie może zostać poczęte, jeśli kształtuje się w abstrakcji czy zbiorowej wyobraźni, jako coś obiektywnie zamkniętego i ograniczonego¹². W dalszej części traktatu Croce zauważa nadejście fazy zwątpienia w historii chrześcijaństwa, które i tak wcześniej czy później musiałyby nadejść, a związane było z zepsuciem instytucji kościelnych, co najpełniej obrazują jego słowa: „[...] pojawiły się zarzuty i ubolewanie (tak jak i dzisiaj) nad upadkiem z wysokości, na której chrześcijański entuzjazm się poruszał, a skamienienie, upraktycznienie oraz upolitycznienie myśli religijnej, wreszcie zatrzymanie jej biegu i skostnienie miały doprowadzić do jej śmierci¹³. W tym miejscu Croce stara się jednak mitygować powstałe napięcie, porównując spór o Kościół do sporu o szkolnictwo,

¹¹ B. Croce (1942), *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, 40, s. 291: „Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentarono in parte ravvolti in miti – regno di Dio, risurrezione dei morti, battesimo per prepararvisi, espiazione, e via dicendo”.

¹² *Ibidem*: „Una nuova azione, un nuovo concetto, una nuova creazione di poesia non è e non deve essere concepita, secondo che si configura nell’astrazione e nella congiunta immaginazione, come un qualcosa di oggettivamente concluso e circoscritto”.

¹³ *Op. cit.*, s. 292: „[...] la caduta dell’altezza in cui l’entusiasmo cristiano, si moveva, e il fissamento, il praticizzamento, il politicizzamento del pensiero religioso, l’arresto del suo fluire, la solidificazione che è morte”.

gdzie nikt nie zaprzecza dogmatom, do których należy wiara (czy odpowiednio nauka), tylko polemizuje z tym, w jaki sposób ma być ona prowadzona. Filozof używa w dyskusji terminu «dobra śmierć», odwołując się do jego starogreckiego źródłosłowu εὐθανασία, czyli eutanazji, która współcześnie przyjmuje zupełnie odmienne konotacje (szczególnie w polskiej publicystyce konserwatywnej i prokościelnej, w której tworzy się formacje typu „eutanaziści”, wywołując analogie do akolitów Hitlera wobec osób opowiadających się za prawnym uregulowaniem statusu osób pozostających w stanie terminalnym bądź dotkniętych nieodwracalnym uszkodzeniem mózgu). Następnie Croce zmienia ton narracji i przechodzi do pozycji krytycznych nie wobec wiary chrześcijańskiej *sensu stricto*, ale względem Kościoła rzymskiego¹⁴ i jego zaangażowania politycznego, kwestionując powszechność takiej wspólnoty wiernych (od gr. καθολικός, *katholikós* – „powszechny”) i jej samozwańczy prymat, który doprowadził do zepsucia chrześcijaństwa (Croce używa w tym kontekście nieco archaicznego terminu *corruttela*), a które dopełniło się w okresie reformacyjnym¹⁵ zainicjowanym przez doktora Marcina Lutra. Najbardziej newralgicznym punktem wystąpienia Crocego jest jednak odniesienie do postanowień soboru trydenckiego, który „w dobie nowożytnej nie był w stanie przeciwstawić się nauce, kulturze i współczesnej cywilizacji, stworzonej przez świeckich, mimo swojej własnej i prężnej nauki,

¹⁴ Croce zdaje się używać intencjonalnie określenia *Chiesa di Roma* zamiast *Chiesa cattolica*, gdyż od czasu soboru trydenckiego, który odbył się w latach 1545–1563, Państwo Kościelne – w konsekwencji uchwalenia rozmaitych dekretów m.in. o uznaniu niepisanych tradycji za równorzędne z Biblią źródło wiary, *de facto* pozbawiło chrześcijaństwo zachodnie atrybutu powszechności.

¹⁵ Włoski termin *riforma* (od łac. *reformatio*) wykazuje się dalej posuniętą względem polszczyzny polisemią, albowiem oznacza zarówno trend mający na celu naprawę Kościoła powszechnego rozumianego jako wspólnotę wszystkich chrześcijan (czemu początek dał ruch reformacyjny), jak i reformę Kościoła rzymskiego, w historiografii polskiej nazywanej „Kontrreformacją”.

kultury i cywilizacji¹⁶. W końcowej części szkicu Croce zwraca uwagę na swoisty bezkrytycyzm wobec historycznej postaci Jezusa: „czując, iż obraza go byłaby obrazą samego siebie, racji własnych ideałów, serdeczności istoty¹⁷. Przywołuje w tym kontekście słowa anonimowego poety, który – wykorzystując przynależny mu przywilej *licentia poetica* – miał nazwać Jezusa „kontestatorem radości i głosicielem smutku¹⁸. Jest to bardzo łagodna egzemplifikacja, przywołana na dowód tego, że nawet sam Jezua ben Josef nie wiódł iście chrześcijańskiego żywota, jakiego oczekuje się od jego uczniów i naśladowców, i nie ma w tym nic niczego antyklerykalnego¹⁹. Z drugiej strony, neapolitański myśliciel krytykował prymitywny antyklerykalizm, mający intelektualne zakorzenienie w Oświeceniu, a więc w wieku rozumu, na który chętnie powoływały się rozmaite „ruchy polityczne i społeczne ery nowożytnej²⁰. Croce kończy swoje wystąpienie, ewokując liczne bóstwa wyznawane w przeszłości (greckiego Zeusa, germańskiego Wodana), a także powołując się na Hegla, który poprzez twierdzenie o istnieniu «religii absolutu» nie negował, że po chrześcijaństwie może powstać w przyszłości nowy system konfesyjny, który dzisiaj pozostaje poza świadomością wierzących.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 295: „[...] nel concilio di Trento, doveva di conseguenza sconsocere e perseguitare e, in ultimo, condannare con tutta quanta l'età moderna in un suo sillabo, senza per altro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà”.

¹⁷ *Op. cit.*, s. 296: „[...] sentendo che l'offesa a lui sarebbe stata offesa a se medesima, alle ragioni del suo ideale, al cuore del suo cuore”.

¹⁸ *Ibidem*: „un negatore della gioia e un diffonditore di tristezza”.

¹⁹ Croce używał w tym kontekście bardziej zasymilowanego derywatu *antichiesastico*; we współczesnym włoskim nastąpił powrót do terminu uczonego *antiecclesiastico* od łac. *ecclesia* – kościół.

²⁰ *Ibidem*: „E un'altra riprova è forse da vedere negli atteggiamenti e nelle simbologie di colorito cristiano, di cui si sono di frequente rivestiti i molti politici e sociali dell'età moderna, anche quelli di carattere più spiccatamente antichiesastico”.

By należycie rozumieć poglądy Crocego na wiarę, wyrażone w traktacie *Dlaczego nie możemy nie nazywać się „chrześcijanami”*, należy odwołać się do innych prac i wypowiedzi filozofa, w których wyrażał poglądy na temat chrześcijaństwa. Z ogólnodostępnych przekazów wiadomo z pewnością, że był człowiekiem ochrzczonym, ale jednak wątpięcym (deklarował się jako agnostyk). Jednak nie należy utożsamiać jego osobistych poglądów na chrześcijaństwo jako system filozoficzny z jego oceną działań, które podejmował Kościół rzymskokatolicki. Croce był np. przeciwny ratyfikacji konkordatu w 1929 roku, który Mussolini ostatecznie zawarł z Państwem Kościelnym. Postawę tę należy współcześnie traktować jako akt odwagi i sprzeciwu wobec reżimu, nie zaś walki z wiarą Chrystusową. Podobnie opowiadał się Croce za rozdzieleniem państwa od Kościoła (a Partia Liberalna, z którą był związany, nazywała się otwarcie «prawicą laicką»; w tamtym czasie «laickość» w ścisłym rozumieniu tego terminu nie oznaczała wrogości wobec wiary i religii, a przyjazną separację instytucji państwowych od hierarchii kościelnej). Paradoksalnie Croce uważał się jednak za człowieka zatroskanego o kwestię wiary, mimo że niewierzącego, co odnotowano w następującej jego wypowiedzi: „Ja, skromnie rzecz ujmując, umiem prowadzić nieustanną rozmowę z Bogiem, tak poważną i zagorzałą, jakiej wielu katolików i wielu księży nigdy nie odczuło w swojej duszy”²¹. Z innej jego wypowiedzi cytowanej przed Federica Chaboda w dziele *Storia dell’idea d’Europa* można wywieść, że chrześcijaństwo było dla Crocego osiągnięciem cywilizacyjnym:

Nie możemy nie nazywać się chrześcijanami nawet jeśli nie uczestniczymy w praktykowaniu kultu, albowiem chrześcijaństwo ukształtowało nasz sposób odczuwania i myślenia w sposób niezaprzeczalny;

²¹ B. Croce (2007), *Dialogo su Dio: carteggio 1941–1952*, Milano: Archinto, s. 22: „Io, modestamente, so di vivere in un continuo colloquio con Dio, così serio e intenso che molti cattolici e molti preti non hanno mai sentito nella loro anima” [tłum. ŁJB].

istotna różnica dzieląca nas od ludzi starożytnych oparta jest właśnie na tym niewątpliwie wielkim czynie, który dokonał się w historii ludzkości, a jest nim właśnie Słowo Boże²².

To wszystko sprowadza się do konstatacji, że tytuł traktatu Crocego był swoistym aktem prowokacji, nie mającym na celu ani umniejszania roli chrześcijaństwa w rozwoju cywilizacji europejskiej, ani skazowania dobrego imienia Jezusa czy wyszydzenia ludzi wierzących. Nikt zresztą w poważnej krytyce filozoficznej, ani nawet w piśmiennictwie publicystycznym, takich zarzutów otwarcie nie podnosił, a wręcz odlegli ideowo od Crocego działacze polityczni początków XXI stulecia podawali jego wystąpienie za przykład laickiego potwierdzenia tezy o chrześcijańskiej tożsamości Europy²³. Croce może nawet chciał sformułować własną wizję chrześcijaństwa jako religii wolności z idealną moralnością, stojącą w opozycji

²² F. Chabod (1961), *Storia dell'idea d'Europa*, Roma: Laterza, s. 162–163: „Non possiamo non essere cristiani, anche se non seguiamo più le pratiche del culto, perché il cristianesimo ha modellato il nostro modo di sentire e di pensare in guisa incancellabile; e la diversità profonda che c'è fra noi e gli antichi [...] è proprio dovuta a questo gran fatto, il maggior fatto senza dubbio della storia universale, cioè il verbo cristiano” [tłum. ŁJB].

²³ Cfr. R. Buttiglione, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, w: „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, 5, 2003–2004, s. 135: „Dlaczego więc mówimy, że Europa ma chrześcijańskie korzenie? Tu rozmawiamy o Chrześcijaństwie w sensie kultury. Także ci Europejczycy, którzy nie wierzą w Jezusa Chrystusa Syna Bożego lub ci którzy mówią, że nie wierzą w Jezusa Chrystusa Syna Bożego – co nie jest dokładnie tą samą rzeczą, ponieważ do osądu wiary jedynie odpowiednim będzie Bóg na tamtym świecie – także oni, posiadają określoną strukturę osobowości i kulturę, która podlega głębokiemu, bieżącemu wpływowi i oddziaływaniu chrześcijańskiego życia, jest to na tyle prawdziwe, że wielki świecki filozof – oponent Kościoła Katolickiego we Włoszech – jakim był Benedetto Croce, mógł napisać broszurę pod tytułem „Perché non possiamo non dirci cristiani” [„Dlaczego nie możemy nie nazywać się chrześcijanami?”].

do współczesnego świata. Jedyne co mógł zrobić w 1942 roku, to przeciwstawić religię Chrystusową neopogaństwu i barbarzyństwu głoszonym przez niemiecki nazizm i sowiecki komunizm (nie szczędząc krytyki wobec bierności i milczącemu przyzwoleniu na zło)²⁴, jak i zmanifestować swoją niezgodę na mariaż włoskiego faszyzmu z Kościołem rzymskokatolickim, który przyniósł ostatecznie religii i ludziom wierzącym więcej złego niż dobrego.

Trzeci z proponowanych tekstów myśliciela z Neapolu, enigmatycznie zatytułowany **Nieprzekładalność obrazu poetyckiego** (tyt. oryg. *L'intraducibilità della rievocazione*), powstał w 1936 roku jako ostatnia część obszerniejszego opracowania pt. *La vita della poesia* (Życie poezji). W odróżnieniu od poprzednich dwóch, nie traktuje o kwestiach uniwersalnych jak życie społeczno-polityczne czy wiara i światopogląd, lecz dotyka obszarów estetyki i odczuwania przeżywanego za pośrednictwem tekstu poetyckiego. Croce postawił na wstępie istotny problem, jakim jest nieprzetłumaczalność formy w odniesieniu do treści utworów lirycznych, rozważając go nie tylko w wymiarze interlingwistycznym, co intersemiotycznym. Pyta bowiem „czy poezję da się przetłumaczyć na inne artykułowane dźwięki, czy też na innego rodzaju środki wyrazu, takie jak tony w muzyce, kolory i linie w malarstwie lub rzeźbie”²⁵. Zdaniem samego Crocego jest to pytanie o coś, czego po prostu nie da się wyrazić słowami, ale owa niemożliwość w tłumaczeniu poezji przejawia się już na etapie jej tworzenia, a nie rekonstrukcji – przekładu na inny kod werbalny. Następnie autor stawia kolejne pytania o miejsce tłumaczenia

²⁴ Gustaw Herling-Grudziński słusznie stwierdza w *Dzienniku pisanym nocą 1973–1978. Tom 2* (Kraków: Instytut Literacki, 1980, s. 108), że traktat *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* powstał „w najciemniejszym okresie wojny z myślą o cywilizacyjnej wspólnotcie ludzi wolnych”.

²⁵ B. Croce (1936), *L'intraducibilità della rievocazione*, rozdział V *La vita della poesia*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, 34, s. 26: „Domandarsi dunque se essa sia traducibile in diversi suoni articolati o in altri ordini di espressioni, come sarebbero i toni musicali e i colori e le linee della pittura e della scultura”.

względem oryginału oraz czym są tłumaczenia dzieł poetyckich. Nie podaje gotowych ani łatwych rozwiązań, do których mogłyby należeć uniwersalizacja języków świata czy stworzenie jakiegoś rodzaju *lingua franca* – wspólnej ponadnarodowej mowy (za jaką uważano niegdyś łacinę). Croce stwierdza jedynie, że „różnorodność znaków i wynikająca stąd konieczność tłumaczeń będą trwały zawsze [a]lbowiem nieustannie powstają nowe pojęcia, a dzieje się tak nie tylko wśród różnych narodów i w ramach ich języków, ale także wśród jednostek, które wraz z nowymi pojęciami, tworzą nowe znaki”²⁶. W dalszej części autor zauważa, że nieprzekładalność jest problemem aktualnym nie tylko w odniesieniu do poezji, ale także do prozy. Jednak poddaje w wątpliwość to, czym właściwie jest proza i zrzuca ustalenie tego na karb samych autorów. Tych zaś dzieli na przekładalnych i nieprzekładalnych (do tych drugich zaliczając m.in. Platona i Giordana Bruna). Następnie Croce czyni rozróżnienie na dzieła poetyckie (artystyczne) i literackie (prozatorskie), choć podział ten trudno mu uznać za jednoznacznie dychotomiczny. Tłumaczenie tych pierwszych nazywa „aktem poetyckiej kreacji starej duszy dokonującym się obecnie w duszy nowej (tłumacza)”²⁷. Neapolitański myśliciel odwołuje się też do znanej w światku filologicznym maksymy, porównującej tłumaczenia do kobiet: „jak piękne to niewierne, a jak wierne to brzydkie”, dodając trzecią kategorię: „brzydkie niewierne”. Trawestuje również słowa świętego Hieronima, patrona tłumaczy, który nakazywał tłumaczyć sens, a nie słowa. Croce radzi natomiast przekładać nie na „nasz język”, ale na „język myśli”, co jasno wskazuje na istnienie języka znaków i idei, który ma charakter pozawerbalny. Wygłasza ponadto pogląd, który w XXI wieku nie brzmi dla nikogo odkrywczco, ale w latach 30. poprzedniego stulecia

²⁶ *Op. cit.*, s. 27: „la varietà dei segni, e la conseguente necessità delle traduzioni, persisterà sempre, perché i nuovi concetti sorgono sempre, nonché nella diversità dei popoli e dei loro linguaggi, negli individui, che, insieme coi nuovi concetti, creano nuovi segni”.

²⁷ *Op. cit.*, s. 28: „tradurre [...] è il poetare di un'antica in una nuova anima”.

(szczególnie we Włoszech doby faszyzmu, w których obowiązywało rygorystyczne prawo o czystości języka włoskiego) wypowiedzenie ich było aktem odwagi: „[...] bardzo często sami czujemy albo słyszymy od innych, że choć wiadomo, o co chodzi w określonym zdaniu w języku obcym, to nie da się go przetłumaczyć. I z tego oto powodu do języków narodowych coraz częściej wprowadza się wyrazy i wyrażenia zaczerpnięte z języków obcych”²⁸. Było to wyraźną zapowiedzią potrzeby popularyzacji we włoskim językoznawstwie terminów *forestierismo* (egzotyzm) i *prestito* (zapożyczenie). Na koniec powraca do wywodów *stricte* filozoficznych, skupiając się na zagadnieniu korespondencji szkół i myślicieli (Platonie, Arystotelesie, sofistach) w odniesieniu do formy i charakteru poezji, którą nazywa osobną rzeczywistością.

Choć tezy formułowane przez Crocego na temat przekładu z dzisiejszej perspektywy nie brzmią nowatorsko, a niektórym językoznawcom mogą wydawać się (przynajmniej w części) mało aktualne, warto jednak odnotować, że traktat powstały w 1936 roku wyprzedził co najmniej o półtorej dekady oficjalne narodziny *translation studies* (czyli przekładoznawstwa) jako dyscypliny nauk (sam termin ukuty został dopiero w latach 70. XX wieku). Dlatego filozof nie mógł używać terminologii przekładoznawczej właściwej strategiom tłumaczeniowym (jak np. ekwiwalencja, transpozycja etc.), gdyż ta nie była wówczas usystematyzowana, a ponadto rzeczywistość wykreowana przez niego przedstawiona została w bardziej deskryptywny sposób. Croce, jak na znawcę estetyki i idealizmu przystało, skupia się bardziej na formie poezji i jej przekształceniach (językowych i znaczeniowych), mniej natomiast odnosi się do samego instrumentarium i metod, którymi można do tych przekształceń technicznie doprowadzić.

Na zakończenie godny odnotowania jest fakt, że wystąpienie Crocego na temat nieprzekładalności utworów artystycznych, jak

²⁸ *Op. cit.*, s. 29: „[...] si sente quel che una frase in lingua straniera dice ma non si può tradurla, e anzi è questa la ragione per cui s'introducono vocaboli e frasi di lingue straniere nei discorsi in lingua nazionale”.

i inne jego przekonania z obszaru filologicznego głoszone już na kilka lat przed powstaniem *Intraducibilità della rievocazione*, znane były polskim badaczom i krytykom w sposób niemal synchroniczny. Najobszerniej na ten temat zdaje się traktować Karol Irzykowski w pracy pt. *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*, w której choć podziela on opinię neapolitańskiego myśliciela sprzeciwiającemu się tłumaczeniu pewnej kategorii utworów literatury pięknej, to mimo wszystko uważa takie podejście za mało realistyczne:

Argumenty Crocego przeciwko przekładom, które później poznałem, są oczywiście słuszne, ale to jest truizm: *traduttore – traditore*. Nie da się przełożyć utworów lirycznych lub utworów powieściowych czy dramatycznych o specjalnych zaletach stylu i rytmu (Żeromski), ale przyłączam się do tezy p. Herlainea, że dopiero w świetle przekładu mogą wyjść na jaw poważne braki formy wyższej, wewnętrznej, marna fabuła, marna idea, marna psychologia. Tu traduttore staje się mimowoli filtrem i wyłania się kwestja, czem będzie to, co zostanie na dnie filtru: czy bryłki złota, czy świecidełka²⁹.

²⁹ K. Irzykowski, *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*, Ho-
esick, Warszawa 1929, s. 193 [pisownia oryginalna – przyp. ŁJB].

ZNAMIONA OBECNOŚCI BENEDETTA CROCEGO W PIŚMIENNICTWIE POLSKIM: STUDIUM ŹRÓDŁOZNAWCZE

W niniejszym opracowaniu dokonano przeglądu nielicznych przekładów tekstów Benedetta Crocego na język polski, jak i – nieporównywalnie liczniejszych – opracowań krytycznych. Zainteresowanie rodzimych naukowców włoskim myślicielem można dostrzec w czterech zasadniczych polach badawczych: 1) Croce – filozof; 2) Croce – historyk; 3) Croce – polityk; 4) Croce – badacz języka i literatury. Szeroki obszar działalności, wszechstronność i interdyscyplinarność, a także ogromna mnogość i różnorodność tekstów, jakie po sobie pozostawił, czynią jego twórczość wciąż nie w pełni poznaną i praktycznie niewyczerpywalną, a prezentowany katalog – otwartym. Prezentowana systematyka będzie zatem kształtowana dwutorowo za pomocą kryterium temporalnego, ale też tematycznego, z podziałem na literaturę przedmiotu i podmiotu.

Katalog tekstów źródłowych Benedetta Crocego i ich liczba jawią się jako wysoce niezadowalające. W katalogach elektronicznych Biblioteki Narodowej odnotowano jedynie dwie zwarte pozycje. W 1961 roku nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego ukazał się tom *Zarys estetyki* (wznowiony rok później), w skład którego weszły tłumaczenia czterech wykładów wygłoszonych w 1912 roku przez Crocego przy okazji inauguracji *Rice Institute* w Hudson (Texas, USA), a spisanych w języku włoskim w kolejnym roku w tomie *Breviario di estetica*. Znalazły się wśród nich następujące utwory: *Co to jest sztuka?*, *O przesądach w dziedzinie sztuki*, *Miejsce sztuki w działalności ducha i w ludzkiej społeczności* oraz *Krytyka sztuki*

a historia sztuki. W polskiej ich edycji wydawca umieścił informację o zbiorowym autorstwie przekładu, który przypisał Stanisławowi Gniadkowi (ze wstępem Zygmunta Czernego).

Drugim najbardziej znanym dziełem Crocego, przetłumaczonym w całości na język polski jest *Historia Europy XIX wieku*, opublikowana w 1998 roku przez warszawskie wydawnictwo „Czytelnik” w przekładzie Joanny Ugniewskiej, opatrzona wstępem Bronisława Geremka i posłowiem Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Jest ono próbą analizy kształtowania się „religii wolności” i rekonstrukcji starego porządku w Europie po rewolucji francuskiej i wojnach napoleońskich.

O wiele bogatsza jest natomiast literatura przedmiotu traktująca o życiu i twórczości Benedetto Crocego. Chronologicznie rzecz ujmując, jednym z najstarszych zwartych opracowań nauki polskiej (a zarazem opublikowanym w latach życia włoskiego filozofa) jest studium Maurycego Manna pt. *Benedetto Croce: jego estetyka i krytyka literacka*, wydane w 1930 roku nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Już sam tytuł sugeruje, że polski literaturoznawca (profesor romanistyki z Uniwersytetu Warszawskiego) przedmiotem swoich rozważań obdarzył zarówno croceański system filozofii (rozumienie pojęcia sztuki, inspiracje Heglem, definicje piękna), jak i aspekty formalne dzieł literackich (rodzaje, gatunki, tropy), czerpiąc przede wszystkim z dzieła *Estetica come scienza dell'espressione generale e linguistica generale* (1902). Odniósł się także do działalności Crocego jako redaktora naczelnego powołanego przezeń pisma:

Gdy z początkiem XX-go wieku Benedetto Croce (ur. 1866) zaczął z założonym przez siebie miesięczniku «Critica» (wyd. w Neapolu) drukować szkice o nowoczesnej literaturze włoskiej, od razu stało się jasne, że ukazał się nowy, silny talent krytyczny, zajmujący zdecydowaną postawę w stosunku do autorów i ich dzieł¹.

¹ M. Mann (1930), *Benedetto Croce: jego estetyka i krytyka literacka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, s. 253 [pisownia oryginalna – przyp. ŁJB].

Innym szkicem krytycznym na temat Crocego, opublikowanym przed II wojną światową w Polsce, był tekst Stefanii Skwarczyńskiej pt. *Ze studjów o istotności i istocie rodzajów literackich*, ogłoszony drukiem w „Pamiętniku Literackim: czasopiśmie kwartalnym poświęconym historii i krytyce literatury polskiej”. Wbrew drugiemu członowi tytułu, autorzy publikujący na jego łamach chętnie korzystali ze źródeł zagranicznych, często bardziej nowatorskich i mniej restrykcyjnych niż rodzime w przedmiocie badań genologicznych i taksonomicznych nad literaturą w Europie. Tak też uczyniła Skwarczyńska, wyraźnie zachwycając się poczynaniami włoskiego myśliciela:

Najbardziej energiczną kampanję wydał rodzajom literackim Croce (np. *Breviario, Conversazioni critiche*, II, 163–167); nie mają jego zdaniem te abstrakcje zarówno pochodzenia empirycznego (w dawnych poetykach), jak i spekulatywnego (w nowych), żadnego odpowiednika w rzeczywistości; dzieło sztuki jest tworem indywidualności, autor tworzy indywidualnie, zmysł artystyczny nie ma nic wspólnego z podziałami, definicjami; dla krytyka są pojęcia rodzajów literackich niekiedy *malum necessarium*, nie powinien jednak zapominać, że jako punkt wyjścia dla oceny estetycznej są grubym błędem. W sumie uważa Croce pojęcie rodzaju literackiego za nonsens wobec rzeczywistości twórczej, za przesąd w zbyt trzymającej się tradycyjnych teorów nauce, za błąd spekulacji².

Paradoksem nielicznych opracowań wydanych w Polsce lat 1945–1989, a poświęconych twórczości Benedetto Crocego, było wiązanie jego poglądów i przede wszystkim późniejszej działalności, wprost z marksizmem (wymuszone, jak się zdaje okolicznościami historycznymi, choć niereprezentatywne i krzywdzące dla samego Crocego). Miało to zapewne związek z młodzieńczą i krótkotrwałą

² S. Skwarczyńska (1936), *Ze studjów o istotności i istocie rodzajów literackich: część pierwsza*, [w:] Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone krytyce literatury polskiej, 33/1/4, s. 577–578 [pisownia oryginalna – przyp. ŁJB].

fascynacją ideologią Marksowską za sprawą twórczości Antonia Labrioli i jego materializmem historycznym, która ustała w okolicach roku 1900 wraz z publikacją *Podstawowych tez estetyki* (wydanych jako pierwszy tom serii *Filozofii ducha*, kontynuacja której miała już miejsce na łamach pisma „La Critica...” po 1903 roku). Od tamtego momentu Croce odciął się od starych inspiracji, a w późniejszym okresie jednoznacznie wręcz się ich wypierał. Tym bardziej może zastanawiać zestawianie ponad pół wieku później poglądów głosiiciela myśli liberalnej pierwszej połowy XX wieku z takimi przedstawicielami ideowej lewicy, jak Antonio Gramsci (krytycznego wobec Crocego, szczególnie w dziele *Materializm historyczny a filozofia Benedetto Crocego*), Tommaso Campanella (Croce poświęcił mu szkic w 1895 roku, opublikowany pięć lat później w tomie *Materialismo storico ed economia marxistica*), czy Palmiro Togliatti (z tym ostatnim zapewne kojarzony był za sprawą pełnienia funkcji ministerialnych w rządach Badoglia i Bonomiego). Sław Krzemień-Ojak we wprowadzeniu do pozycji *Benedetto Croce i marksizm* nie ukrywa nawet, że

[t]reścią niniejszego studium jest historyczna opowieść o wzajemnych kontaktach croceanizmu i marksizmu, o roli, jaką marksizm odegrał w biografii intelektualnej Crocego, a croceanizm w kształtowaniu się poglądów teoretycznych reprezentantów włoskiego marksizmu, oraz o napięciach, jakie w obrębie obu tych antagonistycznych nurtów myślowych wywołała ich wzajemna konfrontacja w ramach jednej kultury narodowej³.

Z kolei poglądy krytyczne innych włoskich filozofów na temat Crocego (w dalszym ciągu z pozycji marksistowskich) czytelnik polski miał sposobność poznać dzięki antologii przekładów pod redakcją Andrzeja Nowickiego pt. *Współczesnej filozofii włoskiej* (1977), w której opublikowano m.in. polskie wersje szkiców

³ S. Krzemień-Ojak (1975), *Benedetto Croce i marksizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 6–7.

Cieto Carbonary *Estetyka treści. Krytyka estetyki Crocego*, Michele Federico Sciacca *Croce jako kryptomarksista* oraz Alfreda Parentego *Croceańskie pojęcie witalności*. Sam Nowicki wiele lat później opisał relacje Crocego z wolnomularstwem w pracy *Benedetto Croce a masoneria* (1998).

Swoiste odkłamanie i zarazem całościowe poznanie idei Crocego było możliwe dopiero po 1989 roku. Szczególnie przełom wieków XX i XXI przyniósł nową perspektywę w spojrzeniu nie tylko na twórczość pisarską i naukową Benedetto Crocego, ale także na jego działalność polityczną. Na temat tej ostatniej obszernie wypowiedziała się Małgorzata Kiwior-Filo w kwadryptyku szkiców: *Benedetto Croce – krytyk faszyzmu w polskiej historiografii* (1999), *Mysł polityczna Benedetto Crocego wobec genezy i rozwoju faszyzmu włoskiego w latach 1919–1925* (2001), *Krytyka totalitaryzmu faszystowskiego przez Benedetto Crocego w latach 1925–1943* (2002) oraz *Defaszycyzacja Włoch w myśli politycznej Benedetto Crocego 1943–1945* (2003), uwieńczonych monografią wydaną w kolejnej dekadzie pt. *Mysł polityczna włoskich liberalistów wobec faszyzmu* (2013).

O ostatnich latach życia i twórczości Crocego można z kolei przeczytać w szkicu cytowanego uprzednio Sława Krzemień-Ojaka pt. *Ultimo Croce i jego filozoficzny testament*, ogłoszonego w piśmie „Nowa krytyka” w 2003 roku.

W 2011 roku Anna Fligel opublikowała wyczerpującą pracę pt. *Benedetto Croce: historyzm absolutny. Studium ze współczesnej filozofii włoskiej* (Łódź, Wyższa Szkoła Studiów Międzynarodowych w Łodzi).

Jedną z kolejnych prób eksplorowania croceańskiego estetyzmu podjął Dario Atzori w rozdziale *Benedetto Croce i estetyka* wydanym w pracy zbiorowej *Piknik z filozofią włoską* dedykowanej pamięci Lucyny Juśkiewicz (Campidoglio, Warszawa 2013).

W 2016 roku ukazało się opracowanie Ireneusza Świtały pt. *W kręgu XX-wiecznej filozofii włoskiej: wybrane nurty, zagadnienia i postacie*, w którym autor poświęca miejsce filozofom wywodzącym się z trzech nurtów: marksizmu (Antonio Labriola i Antonio Gramsci), liberalizmu (Benedetto Croce) i ponowoczesności (Gianni

Vattimo). Innym tekstem teoretycznym poświęconym filozofii Crocego w zestawieniu z innymi myślicielami jest szkic Wiesława Szuty pt. *O współczesnej filozofii włoskiej* ogłoszony w „Kwartalniku Filozoficznym” w 2017 roku. Najświeższym asumptem do dalszych rozważań nad poglądami Crocego w obszarze religii oraz językoznawstwa i przekładoznawstwa są artykuły twórców przedmiotowego opracowania, Katarzyny Muszyńskiej pt. *La riscoperta dell'idealismo filosofico di Benedetto Croce tramite la traduzione del saggio „Perché non possiamo non dirci <cristiani>”* (WUŁ, Łódź 2020) oraz Łukasza Jana Berezowskiego pt. *Benedetto Croce: między językoznawstwem estetycznym a poetycką nieprzekładalnością* (PAN, Warszawa 2021).

O poglądach neapolitańskiego filozofa na sztukę i estetykę czytelnik polski może czerpać wiedzę także niebezpośrednio z tekstów innych włoskich myślicieli przekładanych na język polski, np. od Antonia Gramsciego i jego *Zeszytów filozoficznych* (w przekładzie Barbary Sieroszewskiej i Joanny Szymanowskiej) oraz od Umberta Eco z *Semiologii życia codziennego* (w przekładzie Piotra Salwy i Joanny Ugniewskiej; Warszawa 1996) albo ze szkicu pt. *Definicje w estetyce Crocego* w tomie *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji* (w przekładzie Andrzeja Zawadzkiego; Kraków 2009).

Przedmiotowe i podmiotowe opracowania na temat Crocego uzupełniają *Wspomnienia rodzinne* autorstwa Eleny Croce, wydane w polskiej edycji w 1997 roku w Lublinie.

BIBLIOGRAFIA

I. Literatura podmiotowa (w języku włoskim)

A. Traktaty

- Croce B. (1908), *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, VI, s. 161–178.
- Croce B. (1936), *L'intraducibilità della rievocazione*, [w:] *La teoria della traduzione nella storia* a cura di SiriNergaard, Milano: Bompiani 1993, s. 215–220 (pierwotnie opublikowany w: „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, XXXIV, s. 26–30).
- Croce B. (1942), *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, [w:] „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, LV, s. 289–297.

B. Epistolografia

- Croce B. (2007), *Dialogo su Dio: carteggio 1941–1952*, Milano: Archinto, s. 22.

II. Literatura podmiotowa (w przekładzie na język polski)

- Croce B. (1961), *Zarys estetyki* (przeł. Stanisław Gniadek), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Croce B. (1962), *Zarys estetyki* (przeł. Stanisław Gniadek), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe (wydanie drugie).
- Croce B. (1986), *Manifest faszystowski Giovannego Gentile i Protest Benedetto Crocego*, przeł. W. Kozub-Ciembroniewicz, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 10.
- Croce B. (1998), *Historia Europy XIX wieku* (przeł. Joanna Ugniewska), Warszawa: Czytelnik.

III. Literatura przedmiotowa (rodzima lub obca w przekładzie na język polski)

- Atzori D. (2013), *Benedetto Croce i estetyka*, [w:] *Piknik z filozofią włoską* (red. G. Rogowski, M. Trepczyński), Warszawa: Campidoglio, s. 42–49.
- Berezowski Ł. J. (2020), *Benedetto Croce: między językoznawstwem estetycznym a poetycką nieprzekładalnością*, [w:] „Rocznik Historii Sztuki”, XLVI, s. 149–158.
- Buttiglione R. (2004), *Chrześcijańskie korzenie Europy*, [w:] „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, 5, s. 135.
- Carbonara C. (1977), *Estetyka treści. Krytyka estetyki Crocego*, [w:] *Współczesna filozofia włoska* (red. A. Nowicki), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 306–309.
- Croce E. (1997), *Wspomnienia rodzinne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Eco U. (1996), *Semiologia życia codziennego* (przeł. Piotr Salwa, Joanna Ugniewska), Warszawa: Czytelnik.
- Eco U. (2009), *Definicje w estetyce Crocego* (przeł. Andrzej Zawadzki), [w:] U. Eco, *O drzewa do labiryntu: studia historyczne o znaku i interpretacji*, Kraków: Wydawnictwo Aletheia.
- Fligel A. (2011), *Benedetto Croce: historyzm absolutny. Studium ze współczesnej filozofii włoskiej*, Łódź: Wyższa Szkoła Studiów Międzynarodowych w Łodzi.
- Fligel-Piotrowska A. (2003), *Benedetto Crocego koncepcja sztuki*, [w:] „Człowiek w kulturze”, 15, s. 221–239.
- Gramsci A. (1991), *Zeszyty filozoficzne* (przeł. Barbara Sieroszevska, Joanna Szymanowska), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Herling-Grudziński G. (1980), *Dziennik pisany nocą 1973–1978. Tom 2*, Kraków: Instytut Literacki, s. 108.
- Irzykowski K. (1929), *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*, Warszawa: Hoesick, s. 193.
- Kiwior-Filo M. (1999), *Benedetto Croce – krytyk faszyzmu w polskiej historiografii*, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 22, s. 129–152.
- Kiwior-Filo M. (2001), *Mysł polityczna Benedetta Crocego wobec genezy i rozwoju faszyzmu włoskiego w latach 1919–1925*, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 24, s. 179–206.

- Kiwior-Filo M. (2002), *Krytyka totalitaryzmu faszystowskiego przez Benedetto Crocego w latach 1925–1943*, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 25, s. 59–88.
- Kiwior-Filo M. (2003), *Defaszyzacja Włoch w myśli politycznej Benedetto Crocego (1943–1945)*, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 26, s. 93–124.
- Kiwior-Filo M. (2013), *Mysł polityczna włoskich liberałów wobec faszyzmu*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Krzemień-Ojak S. (1957), *Benedetto Croce jako instytucja włoskiej kultury intelektualnej*, [w:] „Przegląd Humanistyczny”, 5, 1995, s. 121–125.
- Krzemień-Ojak S. (1975), *Benedetto Croce i marksizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krzemień-Ojak S. (2003), *Ultimo Croce i jego filozoficzny testament*, [w:] „Nowa krytyka”, 14, s. 43–57.
- Mann M. (1930), *Benedetto Croce: jego estetyka i krytyka literacka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Muszyńska K. (2020), *La riscoperta dell’idealismo filosofico di Benedetto Croce tramite la traduzione del saggio „Perché non possiamo non dirci «cristiani»”*, [w:] *Translatoryka i Translacje. Przekład w XXI wieku: wyzwania, możliwości, trendy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 87–96.
- Nowicki A. (1977), *Wstęp*, [w:] *Współczesna filozofia włoska* (oprac. A. Nowicki), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nowicki A. (1998), *Benedetto Croce a masoneria*, Warszawa: Wolnomularz Polski.
- Parente A. (1977), *Croceańskie pojęcie witalności*, [w:] *Współczesna filozofia włoska* (red. A. Nowicki), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 199–204.
- Sciaccia M. F. (1977), *Croce jako kryptomarksista*, [w:] *Współczesna filozofia włoska* (red. A. Nowicki), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 189–198.
- Skwarczyńska S. (1936), *Ze studjów o istotności i istocie rodzajów literackich: część pierwsza*, [w:] „Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone krytyce literatury polskiej”, 33/1/4, s. 574–590.
- Szuta W. (2017), *O współczesnej filozofii włoskiej*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 45, z. 1, s. 177–179.
- Świtła I. (2016), *W kręgu XX-wiecznej filozofii włoskiej: wybrane nurty, zagadnienia i postacie*, Kraków: Wydawnictwo Petrus.

IV. Inne cytowane źródła (obcojęzyczne)

- Castellani A. (1982), *Quanti erano gli italofoeni nel 1861?*, [w:] „Studi linguistici italiani”, 8, s. 3–26.
- Chabod F. (1961), *Storia dell'idea d'Europa*, Roma: Laterza, s. 162–163.
- De Mauro T. (1963), *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari: Laterza, s. 43.
- Italiani emigrati dove e quanti in 140 anni*: <http://fc.retecivica.milano.it/rcmweb/rssweb/Geopolitica/Indice%20Geopolitica/Emigrazione%20italiana/Ricerche/S01ECS1C5.1/emitot.htm> [ostatni dostęp: 23.12.2020].
- Roberts D. D. (1995), *Croce in America: Influence, Misunderstanding, and Neglect*, [w:] „Humanitas”, VIII, 2, s. 5.

V. Źródła ikonograficzne

Rycina 1

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:B.Croce.jpg> (autor zdjęcia: Arnaldo Polacco)

Rycina 2

https://bibliotecafrancoserantini.archiui.com/cataloga/media/bibliotecafrancoserantini/images/6/46002_ca_object_representations_media_645_large.jpg

SUMMARY

The following volume includes the translations of three essays by Benedetto Croce, an outstanding Italian philosopher of the 20th-century liberal thought, including *Risveglio filosofico e la cultura italiana* (*Reawakening of philosophy and Italian culture*, 1908), *Perché non possiamo non dirci cristiani* (*Why we cannot help calling ourselves Christians*, 1942) and *L'intraducibilità della rievocazione* (*Untranslatability of reenactment*, 1936) provided by Łukasz Jan Berezowski and Katarzyna Muszyńska. The original versions were primarily issued in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, a journal edited by Benedetto Croce in the years 1903–1944. The presented work is accompanied by a historical and philological commentary of the editor as well as a list of printed references related to Croce (both source texts and critical commentaries available for Polish language).

