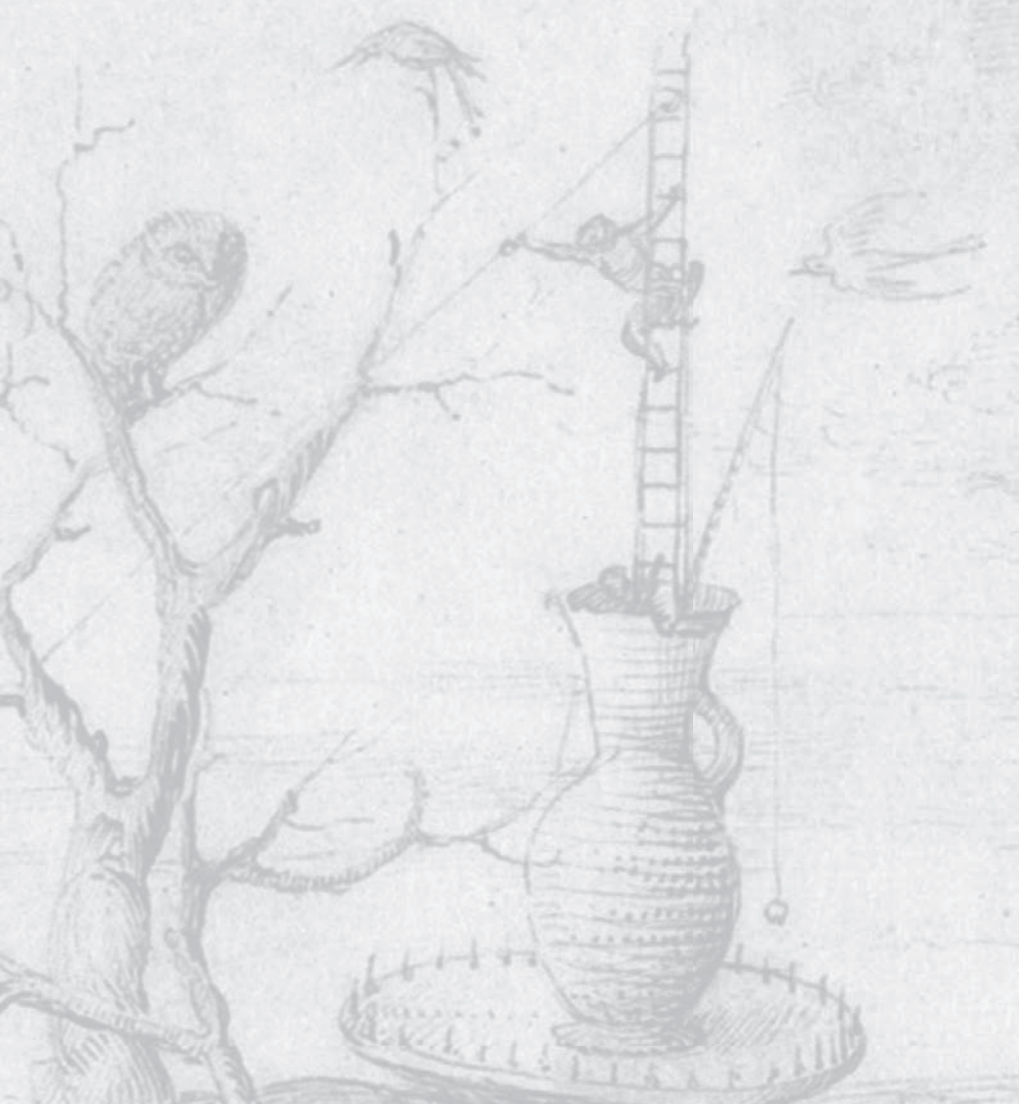


Eseje



Dawid Szkoła

Eseje



© Copyright by Dawid Szkoła & Wydawnictwo LIBRON
Kraków 2015

ISBN 978-83-65148-32-2

Recenzent: dr hab. Arkadiusz Lewicki, prof. UW.

Redakcja i korekta: Gabriela Niemiec
Skład: Małgorzata Piwowarczyk
Projekt okładki: Joanna Bizior

Wydanie książki dofinansowane przez Wydział Filologiczny
Uniwersytetu Wrocławskiego



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
al. Daszyńskiego 21/13
31-537 Kraków
tel. 12 628 05 12
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl

Spis treści

Strach przed nihilizmem	7
Wolność ku temu, co niemożliwe	23
Odcienie pustyni	43
Pasjonat sprzeczności	65
Ani–ani	85
Interpretacje pustki	103
Listopad to najbardziej okrutny miesiąc	119
Czar ohydny	137
Noc	159
Bibliografia	179

Strach przed nihilizmem

Pojęcie nihilizmu nas przeraża, toteż powoli usuwamy je z dyskursu publicznego lub posługujemy się nim jako obelgą, potwarzą, etykietą. Spłaszczamy je do własnych celów, aby zdyskredytować przeciwnika czy „ujarzyć” nicość. W potocznym rozumieniu kojarzymy je z destrukcją wszelkich wartości, negacją, immoralizmem. Sądzimy wręcz, że jest czymś obcym naszej kulturze i wartościom. W ten sposób słowo to nabiera semantycznie negatywnych znaczeń¹. Ogólnie „zbyt łatwo wydajemy sąd o nihilizmie,

¹ „Czy nie jest tak, że gdy mówimy o nihilizmie, z góry już wiemy, co kto ma na myśli. Dotyczy to zarówno żywiołu mowy potocznej (gdzie nihilizm oznacza po prostu inwektywę, akt oskarżenia, który rzucić można przy byle okazji na swojego przeciwnika), jak i typowych definicji słownikowych czy encyklopedycznych (w których nihilizm jest pojmowany jako wartość aksjologicznie ujemna i, jako taka, implikuje immoralizm, skrajny relatywizm czy absolutny sceptycyzm). Tymczasem nihilizm nie jest pojęciem semantycznie stabilnym, jak każde zjawisko abstrakcyjne, denotacyjnie niedookreślone”. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu: Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009, s. 58.

ślepi na obecność «tego najmniej swojskiego ze wszystkich gości». «Najmniej swojskim» nazywa się on dlatego, ponieważ – jako bezwarunkowa wola woli – chce bezdomności jako takiej. Na nic się więc nie zda pokazywanie mu drzwi, gdyż już od dawna przechadza się niewidzialnym krokiem po całym domu. Chodzi raczej o to, by tego gościa dostrzec i przejrzeć². Współcześnie sądzimy, że już dawno wywietrzyliśmy dom i przegoniliśmy z niego wszystkie upiory. Wyćwiczeni w łatwej sztuce przymykania oczu na rzeczywistość sądzimy, że niechcianego gościa wyprosiliśmy wraz z upływem czasu. Nie chcemy bowiem dojrzeć jego prawdziwego charakteru i uświadomić sobie, że nihilizm uwielbia się maskować, zmieniać swój charakter. Z biegiem lat przybierał on różne pozy, ponieważ nigdy nie miał jednej obiektywnej formy. Do dziś nihilizm jest pełen wieloznaczności i musi być odbierany przez kontekst historyczny i społeczny³.

„Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”⁴. Ten aforyzm Nietzschego z jednej strony mówi nam wiele, ale z drugiej – nic. Wiemy z niego jedynie tyle, że wartości obiektywne, brane za wieczne, przekazywane z pokolenia na pokolenie, przestają obowiązywać. Utraciły swoją moc. Jednak dla postronnego czytelnika słowa niemieckiego filozofa wydawać się mogą jedynie językowym szalbierstwem, próbą szokowania. Jak to wszystkie wartości przestają obowiązywać? Dlatego wolimy nie zauważać problemu i twierdzić, że – być może – czasami należy je nagiąć do rzeczywistości, ale ogólnie niewiele się zmienia. Przeciwnie sądził Nietzsche, który wraz ze stwierdzeniem „Bóg

² M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Warszawa 1995, s. 184–185.

³ Szerzej na ten temat pisze Michał Januszkiewicz w wyżej cytowanej książce, badającej problem nihilizmu w tekstach Gombrowicza, Różewicza i Borowskiego.

⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2003, s. 11.

jest martwy” pokazał, że wszystkie sposoby odbierania i obławiania rzeczywistości należy odrzucić.

Dla ścisłości przypomnijmy, że autor *Tako rzecze Zaratustra* wcale Boga nie uśmiercił, lecz znalazł go martwego w duchu swojej epoki. Stwierdził, że doprowadziliśmy do zniknięcia Stwórcy, traktując go przedmiotowo, przebierając w wartościach jak na wystawie sklepowej i wybierając tylko te, które aktualnie nam pasują. Czyli inaczej rzecz ujmując: kierując się resentymentem, staliśmy się jedynie konsumentami norm i praw, biorąc akurat te najbardziej wygodne i praktyczne, użyteczne w danym momencie i pasujące do naszego charakteru. Ukrywając niewygodną wiedzę o przeszłości i teraźniejszości, wymieszaliśmy dobro ze złem w garnku obiektywnej etyki, pomijając całkowicie swoje skłonności do destrukcji i niszczenia. Pod wielkimi ideami zaczęliśmy skrywać zbrodnie, tworząc historię podlegającą dialektyce, która prowadzi ludzkość do raju na ziemi. Stąd też siła Nietzschego wynika stąd, „że ośmielił się pokazać odwrotną stronę kolportowanych szeroko na europejskim kontynencie humanistycznych sloganów. Dojrzał w nich jedynie kulturowe projekcje, zbiorowe autokreacje mające co najwyżej siłę konsolacyjnego gestu. Zobaczył przepaść zalegającą między światem idei i dumnych deklaracji a światem brutalnych faktów. Po głębszej analizie laboratoryjnej okazało się, że mimo cywilizacyjnego gorsetu nasza podatność na zło jest ograniczona, że nasza skłonność do złego jest naturalna – wymagają tylko stosownych okoliczności, by mogły się ujawnić w pełni. Mało tego: że obydwie te dyspozycje nie są czymś ekstraordynaryjnym, dopisanym jako aneks do definicji pojęcia «człowiek», ale stanowią jego nieusuwalny składnik”⁵.

O tym samym pisał przecież Eliot w *Wydrążonych ludziach*. Pomiędzy idee a rzeczywistość pada cień, co już wielokrotnie człowiek udowodnił podczas swojego istnienia. Nihilizm nie jest

⁵ D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 149.

więc wymysłem Nietzschego czy ogólnie XIX wieku, nie był też obcy ludzkości czy historii w wiekach poprzednich. Przeciwnie, jest stałym gościem w naszym domu, albo jeszcze inaczej – jest naszym codziennym doświadczeniem, stał się naturalną częścią bycia człowiekiem. Mimo to próbujemy go nie zauważać, przeraża nas bowiem swoją apologią nicości, antydogmatyzmem i nieuchwytnością, brakiem osadzenia w jakichkolwiek wartościach. Dlatego uciekamy od niego, szukając konieczności i obiektywnych norm, unikając przy tym świadomości, że są one tylko częścią resentymentu, który sprawuje władzę nad naszymi zachowaniami. Wybieramy pozorną trwałość i iluzję fundamentów, w których niby jesteśmy osadzeni, ponieważ poczucie zagrożenia związanego z poszukiwaniem, zagubieniem i ciągłym sceptycyzmem wymaga też przyznania się, że naszym życiem nie kieruje nic poza wolnością wybierania. Już sam relatywizm nihilizmu i jego maskujący charakter wprowadzają nas w otępienie. Dlatego używamy go w formie inwektywy, a nie jako diagnozę pewnego rozbicia i pomieszania wartości.

Taką też drogę obrał Nietzsche, który oskarżył ówczesnych mu ludzi o epistemologiczną ślepotę. Zwrócił również uwagę, że pojęcia prawdy i fałszu niewiele już znaczą, odnoszą się bowiem wyłącznie do świata sfingowanego. Jakiegokolwiek kategorie etyczne to zatem tylko kolejne puste słowa mające kryć faktyczne położenie człowieka w obcym mu i ciągle zamazywanym świecie. Dlatego musimy pamiętać, że duża zasługa nihilizmu „wiąże się z tym, że stanowi on formę odczarowania świata, polegającą na tym, że przychodzi nam żyć w świecie bez fundamentów, trwałej podstawy, której upatrywano wcześniej w pojęciu prawdy (rozumianej adekwacyjnie)”⁶.

Człowiek z kolei woli uciekać w stronę kłamstw i miraży, które zapewniają mu mieszczański spokój. Nie chce patrzeć na świat taki,

⁶ M. Januszkiewicz, *Horyzonty...*, s. 35.

jaki on jest. Dlatego wybiera konieczność i bezpieczeństwo, a nie wolność i możliwość poszukiwania. Nie chce też zwracać uwagi na to, co ciemne i nieprawdopodobne, zgłębiać się we własne istnienie, lecz potrzebuje spokoju i pełnego brzucha – w tym widzi postęp własnej osobowości. Nietzsche zaś stwierdza, że w takim systemie społeczno-etycznym nie ma nic prawdziwego. Człowiek na nowo musi odkryć prawdziwe wartości kierujące jego życiem. Zatem pozostaje tylko przewartościowanie wszystkich wartości. Niemiecki filozof prowadzi więc człowieka na metaforyczną pustynię nocy, gdzie próbuje on rozjaśnić tajemnicę swojego istnienia, pozostając na niej samotnie, bez społeczeństwa i pozorowanych wartości. Znajduje tam tylko nieoczywistości i świadomość nowych możliwości. Te wprowadzają w nim niepokój, podobnie jak ogrom pustki.

Wszyscy w pewien sposób uzmysławiamy sobie jej istnienie, ale za wszelką cenę próbujemy zatrzymać jej pochod murem konieczności i odwiecznych norm. Na owej pustyni odkrywamy jednak, że nic nie wiemy o własnej naturze. Pozostawieni sami sobie, bez etyki, kultury i odwiecznych prawd, istniejemy bez żadnego oparcia. Tajemnica istnienia zaczyna się rozjaśniać, ale nie daje pewności co do pełnego zrozumienia naszego bycia-w-świecie. Dlatego jest ona jedynie możliwością, a nie konkretną obietnicą. W tym tkwi właśnie jej moc, staje się ona bowiem miejscem nieograniczonej niczym peregrynacji, bez map i drogowskazów, które są jedynie pozornymi próbami obłąskawienia i zrozumienia świata. W większości wolimy się nimi kierować, nie rozumiejąc, że tworzą one tylko iluzje bycia w drodze ku. Tworzą miraż bezpieczeństwa w świecie, który w rzeczywistości jest chaosem i nicością. Wchodząc na pustynię, stajemy poza sferą sobie znanego świata, poza dobrem i złem, odrzucamy wszystko, co wcześniej przynosiło nam ukojenie, aby odkryć, kim naprawdę jesteśmy. Podążanie ścieżką nocy przez pustynię w takim wypadku, według Nietzschego, ale również Ireneusza Kani, „wydaje [...]

się wartością samoistną. W jakim sensie? Najogólniej mówiąc, ścieżka nocy odsłania tajemnicę zła, ciemnej strony istnienia, tragizmu ludzkiego życia⁷.

Kultura z kolei, wraz z normami społecznymi i etyką, ze wszystkich sił próbuje ukryć przed nami ciemną stronę ludzkiej egzystencji, tragizm bycia i zataić istnienie pustki, która ma ostatnie słowo na tym świecie. Dlatego też wyjście na pustynię nocy wcale nie musi oznaczać odrzucenia tego świata, lecz chęć zdarcia z niego wszystkich masek. Skutkiem tego wyjścia będzie poczucie opuszczenia, ale również trzeźwość spojrzenia. Mówiąc wprost: chodzi o odrzucenie pozorów i podjęcie ryzyka odkrywania świata na nowo. Tam też możemy odrzucić wszelkie etyczne protezy i zamazany obraz rzeczywistości. Wraz ze śmiercią Boga, którego zabiliśmy kulturą, własnymi prawami i językiem, wymieniliśmy go na idoli i bożków, należy podjąć trud poszukiwania. Odrzucając nieprawdziwe, ale od lat powtarzane odpowiedzi, trzeba na nowo zacząć zadawać pytania, wierząc, że noc w końcu się rozjaśni i odkryje przed nami rzeczywisty charakter świata i naszej natury, wcześniej skrywany przez przeróżne fasady. Tym bowiem, co cechuje naszą rzeczywistość, jest *horror vacui* – ta nieudolna chęć dekorowania pustych miejsc, które wzbudzają w nas przerażenie. Jednak owej nicości nie sposób na dłuższą metę skrywać, ponieważ w końcu da ona o sobie znać, a mimo to tworzymy nowe idee, wierzymy w postęp, zawieramy wartościom, byle tylko nie myśleć o nocy. Wolimy pewność i bezpieczeństwo, mieszczańskie zadowolenie od przyjęcia absurdu i trwogi, nicości i możliwości. „Chodzi chyba o to, by tej sytuacji – pisze o strachu przed pustką Dariusz Czaja – w żaden sposób nie ukrywać, nie zatajać i nie zamazywać. By nie udawać, że takiego świata nie ma. Żeby nie bać się pustyni. A może nawet więcej: żeby, jak to już nieraz bywało w historii świata judeochrześcijańskiego – wyjść na

⁷ I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, s. 15.

*pustynię z pełną świadomością ryzyka i niebezpieczeństw, które takiej eskapadzie towarzyszą. A nade wszystko, by nie zapełniać owej pustki gorączkowo i byle czym. Zapełniać po to tylko, by się już nie bać, by nie zostać sam na sam z rosnącą pustynią*⁸.

Dlatego też nie powinniśmy zamazywać własnego bycia-w-świecie, nie uciekać w świat deklaracji. Należy przyjąć nauki wypływające z tekstów Nietzschego czy też powtórzyć trud Abrahama opisany przez Kierkegaarda. Rzucić się w wir możliwości, w którym stracimy oparcie w faktach, ale zyskamy nową optykę widzenia swojej egzystencji. Próba zrozumienia nicości, a także odrzucenia prawd dotychczas uważanych za obiektywne wcale nie musi oznaczać odwrócenia się od świata czy też prób zniszczenia porządku społecznego. To forma nowego namysłu nad rzeczywistością, w której pustki bycia człowiekiem porzuconym w nieznanym sobie świecie nie zapychamy byle jak i byle czym, lecz dokonujemy trudu jej zrozumienia. Kierujemy się ku nicości, bo tam nie będziemy mamieni pozornymi wartościami i fałszami kultury, lecz zyskamy namysł nad *conditio humana* – naszą bezdomnością, pęknięciem i tragizmem bytu, który z jednej strony chce być wolny, a z drugiej oddaje się bez namysłu w każdą niewolę. Negatywność odrzucamy ze strachu

⁸ D. Czaja, dz. cyt., s. 232. Zwraca na to również uwagę Cezary Wodziński, pisząc: „Aby jednak w ogóle móc ujrzeć światło nadziei, trzeba właśnie zamieszkać na bezdomnej pustyni beznadziejności. Trzeba opuścić się na samo dno otchłani, by w nieprzeniknionych ciemnościach i niczym nie zmaconej ciszy oczekiwać na łaskę nadziei. [...] Droga do prawdy wiary wiedzie nieodwołalnie przez «podziemie» i «katorgę»”. C. Wodziński, *Wstęp. Szestow i Luter: sola fide*, [w:] L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 19. Pustynia, o czym musimy pamiętać, niesie ze sobą widmo opuszczenia i bezbronnej wędrówki bez celu, ale dzięki temu staje się ona właśnie możliwością zobaczenia wszystkiego „na nowo”, nowego odkrycia pozorności naszego bycia i prawd nami rządzących.

przed nicością, dlatego też wybieramy bezpieczeństwo, za które płacimy fasadowością istnienia, nierzeczywistością egzystencji, samooszustwem powtarzanym na każdym kroku, byle tylko nie spojrzeć we własne, prawdziwe położenie w świecie.

Bez negatywnych nauk nihilizmu popadniemy w jeszcze większą grę pozorów i deklaracji. Schowamy się za murem pewności, który daje nam jedynie fałszywe poczucie bezpieczeństwa. Nietzsche zaś mówi nam wprost o świecie, w którym żyjemy, wraz z jego normami i wartościami, że jest on jedynie grą zniekształconego i odbitego światła w pękniętym lustrze. Przyjmujemy jednak tę zniekształconą optykę jako własną, byle tylko za wszelką cenę nie widzieć tego najmniej swojskiego ze wszystkich gości. Chcemy go wyrzucić z naszego widzenia świata lub po prostu pejoratywnie naznaczyć jako niewiele znaczącą postać – burzycielską, amoralną, poza zdrową częścią społeczeństwa. W rzeczywistości jednak jest inaczej, nihilizm przez swoją przekornie obraną bezdomność nie daje się łatwo scharakteryzować i spokojnie przechadza się, przez historię oraz społeczeństwa niezauważony. Stał się wręcz stałą wartością współczesnej kultury, nieraz ma w niej charakter dominujący. Infekuje nie tylko pojedyncze jednostki, ale również całe narody. Toteż nie powinniśmy go ignorować, ale świadomie przyjąć, otworzyć na niego oczy i zrozumieć. Inaczej pozostaniemy w świecie deklaracji i etycznych protez, w świecie pomieszania prawdy z pozorem. Jak słusznie zauważa Gianni Vattimo: „Świat, gdzie prawda stała się baśnią, jest przecież miejscem doświadczenia nie «bardziej autentycznego» od doświadczenia metafizycznego. Nie jest ono bardziej autentyczne, gdyż autentyczność – to, co właściwe, co ponownie zawłaszczone – skończyła się wraz ze śmiercią Boga”⁹.

⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 21–22.

Większość ludzi stwierdzenie Nietzschego o śmierci Boga rozumie jako złośliwe nawoływanie do niszczenia wartości i immoralizmu. Z drugiej strony nie chcemy rozumieć, że może ono nam też służyć do szeroko rozumianego odczarowania rzeczywistości czy też do otwarcia oczu na własne położenie w świecie, czyli także lepsze odnalezienie w nim swojego miejsca. Słusznie pisze Albert Camus: „Nihilistą nie jest ten, kto w nic nie wierzy, ale ten, kto nie wierzy w to, co jest”¹⁰. Zatem nihilizm może być odbierany jako niechęć do życia w permanentnym kryzysie czy też schizofrenii duchowej, w świecie upozowanym, zmyślnym, pełnym nieprawdziwych konstrukcji. Kieruje się on raczej ku temu, co odrzucane, co nieoczywiste, być może nawet szuka prawdy w tym, czego nie ma. Nihilizm bowiem słusznie łączony jest z nicością, która jednak wcale nie musi być odbierana źle, lecz jako miejsce nowych poszukiwań. Mówi nam tylko, że nie jesteśmy na stałe zakotwiczeni w danej rzeczywistości, która również nie jest trwała i niezmienna, że zasady rządzące światem wcale nie mają charakteru wiecznego.

Nihilizm nie daje nam więc gotowych odpowiedzi, nawet nie obiecuje pozornych szans na zadanie odpowiedniego pytania. Jest bezdomnością intelektualną, która nigdzie na stałe nie jest osadzona. Namawia nas jedynie do nowego namysłu nad światem, właśnie do zadawania niewygodnych pytań, do bycia poza utartymi ścieżkami. A co najważniejsze: do tego, byśmy się nie bali błędzenia w nieprzenikliwym świecie bez fundamentów czy drogowskazów, ale znaleźli w tym sens własnego istnienia. Niesie to ze sobą oczywiście ryzyko utraty równowagi i niebez-

¹⁰ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1993, s. 72. Podobną definicją formułuje Nietzsche, u którego możemy przeczytać „Nihilista jest to człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie, jaki być powinien, że nie jest”. F. Nietzsche, dz. cyt., s. 197.

pieczeństwo zaniku spokoju, ale w innym wypadku będziemy nieświadomie egzystowali w świecie nam kompletnie nieznanym, pełnym iluzji i fałszywych idei, które co prawda zapewniają nam pozorny spokój, ale skrywają przed nami prawdę istnienia. Nihilizm zaś mówi nam, że nie mamy szukać oparcia w społeczeństwie i kulturze, bo te zapewniają jedynie iluzję poznania, lecz przyjąć w końcu świadomie fakt własnego zagubienia i kryzys związany z byciem człowiekiem.

Kryzys wartości czy kontaktów międzyludzkich, widziany przez nihilistyczną optykę, wcale nie jest wymysłem nowoczesności, lecz grzechem wpisanym w ludzką naturę. Człowiek bowiem boi się nicości i własnego opuszczenia, unika sytuacji granicznych i szuka oparcia w twardych prawach, które mogą być fałszywe, ale muszą dawać urojenie bezpieczeństwa. Jednocześnie zaś nihilizm wcale nie mówi nam, że kryzys jest czymś złym, ale że powinien być permanentnym stanem ludzkiego bycia, które szuka i otwiera się na świat, a nie przyryka oczy na oczywistości. Może być on rozumiany jako początek podróży do poznania własnego położenia w świecie. „Kryzys – pisze Michał Januszkiewicz – jest tym, co sprzyja rozwojowi, co wyprowadza ze stagnacji, sprzyja burzeniu skostniałych przekonań i klisz intelektualnych. Kryzys tak pojęty nie musi oznaczać wszakże, że jakieś «stare» i «zmurszałe» zastąpione zostaje «nowym» i «lepszem». Przeciwnie, sytuacja kryzysowa pozwala nierzadko ożywić to, co martwe, odnowić to, co stare. Sprzyja namysłowi nad tradycją”¹¹. Niezgoda na panujący stan rzeczy, będący jedynie gloryfikowaniem fałszów i pielęgnowaniem resentymentu, oznacza w takim sensie chęć nie tyle destrukcji, ile raczej zapoznania się na nowo z treścią starych prawd, symboliką nowoczesności i faktycznym celem pewnych idei, wraz z wzięciem pod uwagę

¹¹ M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 28.

własnego doświadczenia, historii pojedynczych jednostek oraz całych narodów. Nicość, kryzys, absurd mogą mieć więc charakter pozytywny i popychający człowieka do dodatkowego wysiłku twórczego i namysłu aksjologiczno-epistemologicznego. Nihilizm, ten najmniej swojski ze wszystkich gości, wzywa nas jedynie do pobudki. Głosi swoje wywrotowe hasła, które mają wyrwać ludzkość z bezpiecznego snu, nie dając przy tym obietnicy triumfalnego zakończenia nowo obranej drogi, ale dając przynajmniej możliwość świadomej podróży. Człowiek zaczyna brać wtedy pod rozwagę sensowność świata i wartości nim rządzących, staje się tułaczem po gruzowisku norm i wzorców kultury.

Nihilistyczna tułaczka, po wcześniejszym przyjrzeniu i zapoznaniu się z naszym bezdomnym gościem, dla większości ludzi wydaje się czymś ponad ich siły. Pejoratywna semantyka jego słów i znaków każe im uznać za dobre to, co obiektywne i od wieków uznane za słuszne. Namysł nad nicością wydaje się zwykłym obywatelom na tyle abstrakcyjny i absurdalny, że wolą zostać przy wartościach od lat wyznawanych, mimo że utraciły one swoją moc wraz z upływem czasu. Albo też, inaczej rzecz ujmując: ujawniły swoją rzeczywistą nicość wraz z szaleństwami XX wieku. Czy nie należałoby w końcu uznać, że istnienie pozornych wartości ma jedynie skrywać fakt kompletnego braku wartości, a ślepa wiara w nie prowadzi prostą drogą od jednej tragedii do kolejnej? Czy też nie jest już tak, że wszyscy ludzie tak naprawdę przynależą do nihilizmu, ale szaleńczo boją się do tego przyznać, więc kurczowo chwytają się jakichkolwiek idei i norm? Lękają się namysłu nad nicością, dlatego też uciekają w świat pozorny i sfałszowany.

W rzeczywistości jednak nie ma już różnicy pomiędzy nihilistą a „wyznawcą wartości”¹², ponieważ w człowieku już dawno coś

¹² „To, że ktoś podejmuje namysł nad nicością, wcale nie musi oznaczać, że jest nihilistą. I na odwrót: to, że ktoś wypowiada się w imię wartości czy

się skończyło, a wraz z Auschwitz i Gułagiem, Hiroszimą i Drenem, ze wszystkimi masowymi morderstwami na przestrzeni lat zniszczył on całkowicie pojęcie o własnej wyjątkowości i byciu wybrańcem wśród tylu istot. Stał się jedynie bytem niszczącym, widząc zaś konsekwencje swoich czynów, tym bardziej panicznie zaczął łąpać się kolejnych etycznych protez i sposobów rozgrzeszenia, tworząc na nowo oraz wybierając wartości. Będąc zatem czystą nicością, zaczął nadawać własnym, niskim interesom pozory postępu i uczciwości, aby ukryć swoją znikomość.

Dlatego też otwarcie oczu na świat taki, jaki on jest, a nie taki, jakim go sobie wyobrażamy, jest głównym zadaniem nihilistycznej tułaczki i współczesnego człowieka, który jest równie wykorzystany i bezdomny jak ten „najmniej swojski ze wszystkich gości”. Nie można bowiem dłużej udawać, że wszystko jest w porządku, a społeczeństwo rozwija się wraz z тезami wartości, które wyznaje. Jest wręcz przeciwnie. Człowiek przez cały czas dokonuje gwałtu na sobie i zdradza idee, które uznawał za wieczne i obiektywne. Żyje on w rozdarciu, ponieważ kłamie sam sobie i dodatkowo nie wie, że kłamie. Wyczuwa wpisane w siebie pięknięcie, ale nie zdaje sobie sprawy, skąd ono się wzięło. Jest kwintesencją samooszustwa. Trwoży się przed grozą własnej egzystencji i straszliwymi konsekwencjami swoich czynów, jednak za wszelką cenę stara się rozgrzeszyć, kryjąc się za słowami wytrychami, takimi jak „postęp”, „miłość”, „wiara”, gdzie nie ma miejsca na podejście negatywne, dekonstruktywistyczne czy choćby sceptyczne¹³. Panicznie reaguje

wiary chrześcijańskiej, wcale nie oznacza, że nihilistą nie jest. W gruncie rzeczy nie jest więc tak, że ten czy ów jest bądź nie jest nihilistą; przeciwnie, raczej my wszyscy na różne sposoby przynależymy już do nihilizmu”. M. Januszkiewicz, *Horyzonty...*, s. 32.

¹³ „Zdaniem Barbary Skargi świat ludzki został omotany przez słowa-kłucze, takie jak «wolność», «dobro», «prawda», «sprawiedliwość», «równość» i dzieje się tak, że jednym służą one jako wytrych do zdobycia władzy i dominacji, innym zaś niosą liche pocieszenie. Sceptyczna mowa

na każdą krytykę, dlatego też stara się nie zauważać własnego nihilizmu i robi z siebie depozytariusza odwiecznych prawd, które jeśli łamie, to tylko chwilowo, dla wyższego dobra.

XX wiek był stuleciem najdobitniej pokazującym kruchość wszelkich zasad i umowność norm społecznych. Dwie wielkie wojny, kilkadziesiąt pomniejszych, bomby masowego rażenia, ludobójstwa ukazały całkowitą pozorność wszelakich praw i wartości. Nihilistyczna wizja społeczeństwa zatriumfowała. Okazało się, że Nietzsche miał rację czy też „rzeczywistość nie zadała mu kłam, wszystko istotnie potoczyło się tak, jak był przepowiedział. Jego «prawdy» się sprawdziły. A ponieważ raz już tak się stało, może się tak stać ponownie. Hitler wyważył jakieś drzwi i przekroczył jakiś próg. Nastąpiło coś nieodwracalnego, obraz człowieka jest już odmieniony. Dlatego Auschwitz jest przeszłością, która nie przemija – jakimś «mene tekel feres» dla nie znającej hamulców nowoczesności”¹⁴.

Ludzkość jednak z całej siły pragnie zapomnieć o własnej przeszłości i kondycji, dlatego swoje upadki zmienia w zwycięstwo, zbrodnie nazywa koniecznościami dziejowymi, a swoje

niszczy wszystkie pewniki, nie wystarcza jej tylko sygnalizowanie ich zawodności ani zwykły krytycyzm, uderza z furią, a jej cel jest tylko jeden: ostateczne unicestwienie. Jest to sceptycyzm cyniczny, a jego wirtuozem jest właśnie Cioran. W sceptycyzmie cynicznym widzi Barbara Skarga antypody wszelkich świętości, gdzie nie ma miejsca dla chłodnej analizy, liczy się tylko destrukcyjna pasja – tylko ona bowiem niesie radość i wyzwolenie. Owe świętości to wszelkie utopie, komunizm, nazizm, a także samozwańcze depozytariusze religijnych dogmatów, zawsze jednych i zawsze ostatecznych – a odsłaniający ich fałsz sceptycyzm jest wobec nich jedyną rzetelną postawą. Wszędzie tam bowiem, jak zauważa Skarga, gdzie nie ma krytyki, jest zbrodnia, a ci, którzy twierdzą, iż posiadli absolutne prawdy, są skłonni do największych bestialstw”. M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012, s. 56.

¹⁴ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa 2013, s. 281.

wynaturzenia cechami przodków. Dodatkowo narkotyzujemy się postępowaniem technologicznym, uciekając od namysłu nad własną naturą i egzystencją. Zapełniamy życie niepotrzebnymi działaniami i przedmiotami, wierzeniami i ideologiami. Nędzę i rozpacz skrywamy szybko i bez namysłu, zamiast przyjrzeć się nicości i z namysłem ruszyć przed siebie.

Nihilizm nie może być rozumiany dłużej jako dziewiętnastowieczny wynalazek, lecz jako całościowy pierwiastek dziejów i nasz naturalny stan. Jest też odwiecznym zewem nawołującym nas do rzeczywistego bycia sobą w takim sensie, aby nie ignorować własnych słabości i nie uciekać przed własnym byciem-w-świecie w triumfalizm, poczucie wyższości i sensowności dziejów. I aby w końcu stwierdzić, że wraz ze śmiercią Boga, którego sami zabilimy, coś się skończyło, coś się zaczęło. Nie naprawimy więc starych błędów, ale możemy zapobiec nowym. Musimy jednak wyrzec się bojaźliwego uprzedzenia drobnomieszczanina, który wierzy, że nie popełni tych samych błędów, a jego moralność stoi na wyższym poziomie niż jego przodków. Nie powinniśmy się też bać kryzysu, lecz stawić mu czoła. Tu z pomocą przychodzi nam humanistyka, będąca pod stałym wpływem tego kryzysu i z niego czerpiąca inspirację. Musi ona przy tym przyjąć nihilistyczne myślenie nie jako chwilowe wypaczenie, ale jako stały punkt odniesienia. Taki namysł nad ludzką kondycją może pomóc nam rozjaśnić swój byt na tyle, na ile pozwoli nam wiedza o nas samych.

Ignorowanie zła i nicości w nas istniejących zapewnia chwilowy spokój, ale w końcu nasza natura wychodzi na jaw. Dochodzi wtedy do przekroczenia wszelkich norm i granic, nie traktujemy ich bowiem poważnie, ale jedynie użytkowo. Takim symbolem za czasów Nietzschego był Bóg, którego zasad przestaliśmy już dawno przestrzegać. Z czasem wymyśliliśmy coraz to nowsze, nieudolne kryptonimy dla wyższej instancji, która miałaby kłaść fundamenty pod nasz byt. Zło zaś traktowaliśmy jako coś, co było lub będzie, ale w nas jest rzadkie, chwilowe i podyktowane

wyższą wartością. Powiedzmy sobie jednak wprost – ignorowanie naszej rzeczywistej kondycji unieruchamia nas w sensie moralnym, a być może wraz ze wzrostem technologicznym cofa nas, bo daje nowe możliwości czynienia zła. Zła tym groźniejszego, że pozornie bezosobowego, fabrycznego, rutynowego¹⁵. Pod płaszczem postępu ukrywamy tylko nowe pomysły niosące zniszczenie, czego właśnie doświadczyliśmy w XX wieku. Doszło wtedy do zła nikczemnego, które „służy jakiejś władzy czy ideologii, i w tym sensie pragnie być użyteczne. To zło dorabia sobie nawet czyste sumienie, wiedząc, że jest w zgodzie z jakimś oficjalnym celem państwowym”¹⁶. Skrywanie zła będącego w nas służy jedynie własnemu powiększaniu ogromu cierpienia i zbrodni, dorabiamy mu bowiem ideologiczną gębę, która ma nas rozgrzeszyć. Kierujemy się wyłącznie resentymentem, który pozwala nam wybierać przeróżne wartości, zło i dobro, mieszać je w dialektycznym kotle i przyjmować dla spokoju ducha.

Powtórzmy raz jeszcze: wszyscy przynależymy do nihilizmu. Musimy dostrzec i przyjrzeć się temu „najmniej swojskiemu ze wszystkich gości”. Nihilizm bowiem może, a nawet musi, być rozumiany jako forma odczarowywania rzeczywistości. Stanowi on bowiem pewną możliwość widzenia świata takim, jaki on jest, a nie oszukiwania się kolejnymi wielkimi słowami czy wartościami. Nie mają bowiem one nic wspólnego z szeroko rozumianym

¹⁵ „Kompleks techniczno-przemysłowy i właściwa mu mentalność powodują uwiad moralności. W końcu staje się nawet możliwe użycie potencjału przemysłowego do masowej produkcji trupów. Nie jest to żadna wizja rodem z horroru, lecz fakt, jaki ukazuje nam narodowy socjalizm. Podczas nazistowskiej dyktatury instytucje pokazały, co potrafią. Zrobiły to, czego spodziewał się po nich Gehlen: odciążyły jednostkę z obowiązku moralnej refleksji i przekształciły zbrodnię w proces produkcyjny, wymagający koniec końców tylko rutyny”. R. Safranski, dz. cyt., s. 282.

¹⁶ Tamże, s. 254.

pojęciem słowa „człowiek”. Możemy sięgać po wiedzę stuleci, aby lepiej zrozumieć swoją naturę. Powinniśmy się jednak raczej skonfrontować z konsekwencjami wynikającymi z historii, naszej wiedzy na jej temat i z własnymi czynami podlegającymi jedynie wolności. Dopóki jednak nie nauczymy się rozpoznawać nihilizmu, nazywać go po imieniu, czyli nie ujrzemy charakteru własnego i świata, dopóty nie wyjdziemy z impasu, w którym się znaleźliśmy jako ludzkość zagubiona w świecie pozornych wartości. Chodzi bowiem już tylko o to, by bardziej nie zaciemniać własnej egzystencji nowymi wartościami i obiektywnymi normami, lecz by przyjąć nihilistyczną optykę, która być może rozjaśni rzeczywistość i na nowo ją odczaruje z zaległych przez lata iluzji i pustych słów.

Wolność ku temu, co niemożliwe

Edwarda Micała pamięci poświęcam

Są filozofowie, którzy dochodząc do ściany – do tego, co ostateczne – kapitulują, a raczej znajdują tam kres swojej myśli, ostateczne jej zwieńczenie. Widzą w niej oparcie, spokój, a to, co znajduje się poza nią, jest dla nich już niemożliwe do pojęcia rozumem, więc nieprzydatne. Istnieje też inny rodzaj myślicieli, dla których owa ściana dopiero jest początkiem podróży. Nie przekraczają jej, bo to niewykonalne, ale szukają w niej słabych miejsc, szpar, przez które mogliby zobaczyć, co znajduje się za nią. To, co inni mają za ukojenie, co domyka ich system, dla nich jest wyłącznie pięknym kłamstwem; rozumowi, logice czy konieczności zaś przeciwstawiają absurd, paradoks i możliwość. Do takiego typu filozofów należeli Søren Kierkegaard i Lew Szestow. Obydwaj z równą gorliwością zwalczali pretensje nauki czy pozytywistycznej albo idealistycznej filozofii do poznania Boga. Nie porządek, ale przypadek, nie spokój, ale tragizm, nie zrozumienie, ale rozpacz – łączyło ich

takie przeciwieństwo spinozjańskiej formuły: nie śmiać się, nie płakać, nie nienawidzić, ale rozumieć. Właśnie rozpacz w obliczu milczącego Boga, wobec konieczności praw i rozumu, jaką serwują nam filozofowie, jest czymś naturalnym według nich dla indywidualnego człowieka.

Stąd też wywodzi się ich filozofia wiary, filozofia tragedii, filozofia absurdu, którą jest wiara. Boga bowiem nie można zrozumieć na drodze spekulatywnego filozofowania czy na ścieżkach rozumu. Wiara nie może też być zapośredniczona przez innych ludzi lub moralność, ponieważ wtedy staje się ślepy m naśladowaniem. Jest ona raczej czymś skrajnie subiektywnym, co rodzi się w niewypowiedzianych mękach i wahaniach. Boga nie można też zracjonalizować, a tym bardziej zamienić na stały gwarant bezpieczeństwa i oparcia dla ludzi. Toteż „Wiara nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy tryumfu samozadowolenia. Jest bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją, nieustannym przeczuwaniem wielkiej niezwykłości, troską i nieukontentowaniem tym, co doczesne, oraz niemożnością przeniknięcia tego, co przyszłe”¹. Człowiek zatem chrześcijaninem się nie rodzi, lecz ciągle się nim staje. Słuszność ma Cezary Wodziński, pisząc: „Wiara, podkreśla Szestow, pokrewna jest szaleństwu, a więc temu, co z punktu widzenia rozumu czy zdrowego rozsądku jest całkowicie pozbawione sensu. Jest absurdalna, niemożliwa zatem do zrozumienia i zinterpretowania w racjonalnych kategoriach. Nie daje nigdy poczucia pewności i stabilności tak charakterystycznej dla postawy racjonalnej, nie zna triumfu samozadowolenia i ukojenia”².

¹ L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 270.

² C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, [w:] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 39.

Podobnie ma się sprawa z Kierkegaardem, u którego egzystować znaczyło tyle co wybierać Boga. Nie raz, ale w każdym swoim działaniu. Jednak takie zachowanie obarczone jest również, jak u Szestowa, rozpaczą i absurdem. Słusznie zauważa Karol Toeplitz: „istota wiary polega właśnie na podjęciu ryzyka; ryzyka wyboru i życia wbrew rozumowi, wbrew wiedzy. Albo wiedza i system, albo wiara i cierpienie. Na miejsce profesora obeznanego z teologią i filozofią, na miejsce naukowca i pośredników – w postaci duchowieństwa i Kościołów – stawia Kierkegaard pojedynczą jednostkę, pełną bojaźni i drżenia w obliczu Boga – stawia świętego”³. Człowiek zatem nigdzie nie może znaleźć oparcia, nikt go nie może prowadzić po drodze wiary. On sam musi zapaść się w ciemny las w poszukiwaniu Boga, ponieważ w kwestii wiary nie ma postępu i nikt go dobrze nie może pokierować⁴. Według Kierkegarda niczym nie różnimy się od pierwszych chrześcijan. Jedynie po omacku wśród paradoksów i absurdu, w ciągłej bojaźni i rozpacz możemy znaleźć Boga.

I

Kierkegaard (1813–1855) nie mógł znać poglądów Szestowa (1866–1938), ponieważ ten urodził się jedenaście lat po śmierci duńskiego myśliciela. Natomiast Szestow poznał pisma Kierkegarda pod koniec swojego życia. Tworzyli więc niezależnie od siebie,

³ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 107.

⁴ „Najwyższą namiętnością człowieka jest wiara i żadne pokolenie nie zaczyna wierzyć od innego punktu niż pokolenie poprzednie, każde pokolenie zaczyna od początku, następne pokolenie nie posuwa się dalej w tym względzie od poprzedniego, jeżeli to ostatnie było wierne swemu zadaniu i nie odrzuciło go”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 153.

a mimo to łączyła ich równa niechęć do filozofii spekulatywnej, wyabstrahowanej od ludzkiego życia. Nie godzili się na żadne systemy filozoficzne, zwalczali poglądy Hegla, Kanta czy Spinozy i przeciwstawiali im Abrahama lub Hioba. Konkretnie istnienie człowieka wobec nieskończoności, pesymistyczne i tragiczne podejście do życia, gloryfikowanie absurdu stworzyły z nich prekursorów egzystencjalizmu. W erze idealizmu i pozytywizmu, kiedy wierzono w prawa przyrody i nauki, odrzucali je i na to miejsce wkładali absurd wiary. Jak do tego doszło, że duński syn pastora i rosyjski Żyd zbuntowali się przeciwko całej historii filozofii i religii? W czasach kiedy wszyscy wierzyli w postęp, brak ograniczeń dla ludzkiego rozumu, gdzie nawet Boga można zamknąć w racjonalnych regułach, powtarzali: wierzę, bo to absurdalne. I dalej za Tertulianem: Syn Boży został ukrzyżowany; nie zawstydzia to, ponieważ zawstydząć powinno. I umarł Syn Boga; jest to godne wiary, ponieważ absurdalne. I pogrzebany zmartwychwstał; jest to pewne, ponieważ niemożliwe.

II

Przypomnijmy, że Kierkegaard wyróżniał trzy etapy życia każdego człowieka: estetyczny, etyczny oraz skok w wiarę (nie są one wiążące, można pomiędzy nimi przechodzić w każdą stronę). Pierwszy z nich podlega kryteriom sztuki i przyjemności. Człowiek taki kieruje się tylko własnymi pożądaniami, przyjemnościami i zachciankami. Autor *Choroby na śmierć* jako przykład pokazuje Don Juana. Wszystko, co się wokół niego dzieje, ma charakter przemijania, nie przedstawia sobą żadnych wartości, jest czysto zmysłowe. Istota żyjąca w tym stanie jest kompletnie niezaangażowana, co w końcu prowadzi do nudy i rozpacz. Następnie zaś człowiek może przejść do stadium etycznego, w którym podporządkowuje się nakazom, ogólnym normom

moralnym czy społecznym. Życie takie ma wiele wspólnego z Heideggerowskim „Się”⁵, ponieważ człowiek egzystuje podobnie jak inni ludzie. Dla Kierkegaarda „Jest to wygodne życie, pełne samozadowolenia, prowadzone w mniemaniu, że jest się chrześcijaninem na podstawie chrztu, posiadania Biblii, książeczki do nabożeństwa, chodzenia do kościoła, wychowywania w duchu chrześcijaństwa dzieci, a także posiadania jasności i pewności we wszystkim, co dotyczy spraw wiary. Przejawia się tu też chęć osiągnięcia szczęśliwej nieśmiertelności, nawet jeśli wymaga się przy tym odrobiny cierpienia”⁶ – ironizuje Duńczyk.

Na samym końcu tej triady jest skok w wiarę. Kierkegaard przedstawia go na przykładzie Abrahama, który musiał złożyć Bogu ofiarę ze swojego syna – Izaaka. W tym momencie miał obowiązek zarzucić to, co etyczne, wszystko, co łączy go ze światem, i udać się na górę Moria, gdzie swój rozum powinien poświęcić wierze. Gdyby Abraham chciał zachować się moralnie, o czym w rozpaczliwych słowach pisze Kierkegaard, powinien popełnić samobójstwo lub uznać głos Boga za przejaw choroby

⁵ „W swoim byciu jednostka nieustannie odnosi się do jakichś norm, powszechnie przyjętych przez społeczeństwo reguł, które pozwalają jej wyznaczać kierunek orientacji, a często zwalniają od samodzielnego myślenia”. M. Januskiewicz, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 48. Nie można jednak zapominać, że nie zwalnia to konkretnego człowieka od odpowiedzialności za własne czyny, jak bowiem pisze Kierkegaard: „Tłum, nie ten czy inny, teraz żyjący czy umarły, nie tłum maluczkich czy wielmożnych, bogatych czy biednych, lecz tłum rozumiany czysto pojęciowo – ten tłum jest nieprawdą. Albowiem to, że się jest w tłumie, albo zwalnia od skruchy i odpowiedzialności jednostki, bo tylko okruczeństwo odpowiedzialności przypada na każdego”. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1992, s. 26.

⁶ K. Toeplitz, dz. cyt., s. 78–79.

psychicznej⁷. Mógł również skonsultować się z innymi ludźmi, którzy najpewniej radziliby mu, aby oszczędził syna, i mieliby wiele pocieszających rad mających go z powrotem przyciągnąć na stronę tego, co etyczne. Abraham jednak całkowicie samotnie podejmuje odpowiedzialną i indywidualną decyzję – postanawia oddać życie syna, co jedni mogą nazwać ofiarą, a inni morderstwem. Jak pisze autor *Bojaźni i drżenia*: „Moralne określenie tego, co chciał zrobić Abraham, jest, że chciał zamordować Izaaka; religijne określenie – że chciał ofiarować Izaaka; w tej sprzeczności mieści się właśnie owa bojaźń, która może przyprawić człowieka o bezsenność, a przecież Abraham nie będzie tym, czym jest bez swojej bojaźni”⁸. Toteż ojciec wędruje z synem trzy dni, wiedząc, że będzie go musiał ofiarować Bogu. Towarzyszy mu stan bojaźni, opuszczenia, całkowitego absurdu – idzie oddać to, co jest dla niego najważniejsze, ponieważ usłyszał głos Boga. Według Kierkegarda katorgi, jaką przechodził Abraham, nikt nie może pojąć. A jednak w końcu zaufał i podniósł rękę na syna.

Można powiedzieć, że to była próba, jednak Abraham o tym nie wiedział; idąc złożyć syna w ofierze, przeżywał męki, w każdej chwili mógł zrezygnować, ale w końcu postanowił zabić Izaaka. Zawiesił zatem to, co etyczne, co możliwe do pojęcia rozumem, i zaufał – skoczył w wiarę. „Wiara, która łączy człowieka z Bogiem, jest wydarzeniem gwałtownym. To nagły i niczym nie uzasadniony przeskok z jednego stanu w drugi, bezcelowe są zatem próby przygotowania się do wiary, samodzielnego odgadnięcia, odkrycia drogi wiodącej do Boga. Bóg nie jest ani rozumny, ani dobry, ani sprawiedliwy w ludzkim znaczeniu tych terminów”⁹. Znaczy to,

⁷ Szerzej temat obłędu Abrahama, ale i Kierkegarda, opisuje Mirosław Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011, s. 131–139.

⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, s. 60.

⁹ C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 180.

że dla Boga ludzka etyka również nie jest czymś najwyższym. I że na świecie nie jest ona najważniejsza. Jeżeli tak by było, to Abraham okazałby się grzesznikiem. Jak pisze Kierkegaard: „Historia Abrahama zawiera teologiczne zawieszenie etyki. Jako jednostka stanął on ponad tym, co ogólne. Jest to paradoks, którego nie można zmediatyzować. Zarówno niepodobna wytłumaczyć, jak wstąpił on w ten paradoks, i jak w nim pozostawał. Jeżeli sytuację Abrahama pojmujemy inaczej, to staje się on nie tragicznym bohaterem, ale po prostu mordercą”¹⁰. Tylko w sobie człowiek może znaleźć wiarę, kiedy nagle traci grunt pod nogami i jego sytuacja staje się tragiczna.

Dla większości ludzi to, co etyczne, jest ścianą, której nie można przekroczyć. Nie należy jednak zapomnieć, że czasami takie wydarzenia dzieją się w ludzkim życiu i dlatego Kierkegaard tyle czasu poświęcił sytuacji Abrahama. Ogólność i konieczność, podporządkowanie się i moralność to cechy przynależne tłumowi czy systemom filozoficznym, które chcą zamknąć człowieka w maszynie postępu, rozumu lub rozwoju, gdzie będzie on tylko pojedynczym trybikiem. „W odróżnieniu od Hegla Kierkegaard nie chciał roztopić jednostki w tym, co ogólne, gdyż to zniszczyłoby bogactwo konkretnej jednostki ludzkiej”¹¹. W takim wypadku według tych kryteriów nie można zweryfikować racjonalnie Abrahama. Wstąpił on na drogę filozofii tragedii¹², na drogę absurdu, gdzie tylko on sam był odpowiedzialny za siebie i swoje czyny. Mógł albo zaufać, albo żyć etycznie jak inni. Wiemy, jak postąpił, i dlatego został

¹⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, s. 97.

¹¹ K. Toeplitz, dz. cyt., s. 71.

¹² „Filozofia tragedii – czy nie oznacza to przypadkiem filozofii beznadziejności, rozpacz, szaleństwa, a nawet śmierci?!”. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 29.

nazwany ojcem wiary. A Kierkegaard, zajmując się tymi problemami, stał się prekursorem egzystencjalizmu¹³.

III

Antyheglowska rebelia autora *Choroby na śmierć* wiązała się z jego niechęcią do pozbawiania człowieka przynależnej mu wyjątkowości. Z żarliwością bronił się przed powszechnie przyjmowanymi schematami bycia. Tam, gdzie inni widzieli konieczne normy, on znajdował jedynie zniewolenie dla ducha. Obiektywnym prawdom przeciwstawiał subiektywizm. Nie powszechne idee, lecz pojedyncza jednostka stanowiła dla niego miejsce odnalezienia prawdy. Człowiek bowiem cały czas może przechodzić pomiędzy etapami swojego życia, odczuwając tragizm istnienia, natrafia na paradoksy i absurd, podlega ciągłej zmianie, dlatego „nigdy nie będzie paragrafem w systemie”¹⁴. Słusznie zwraca na

¹³ „A jednak to Kierkegaard jest tym, który powiedział nam, że grzech jest niemocą wolności; że przeciwieństwem grzechu nie jest cnota, lecz wolność (lub – także według jego słów – przeciwieństwem grzechu jest wiara); że wolność nie jest, jak to się powszechnie uważa, możliwością wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz sama możliwość; i w końcu, że sam Bóg oznacza, że wszystko jest możliwe”. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 116. I dalej: „Kierkegaard nie przestaje przypominać nam, że zguba człowieka pochodzi tylko od grzechu. I jeśli porównamy z tym jego słowa, że przeciwieństwem grzechu jest wolność, że, co więcej, wolność nie jest wolnością wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz «możliwością»; i że Bóg jest dowodem na to, że wszystko jest możliwe – wtedy przybliżymy się do tego, co Kierkegaard rozumiał poprzez słowa «filozofia egzystencjalna»”. Tamże, s. 191.

¹⁴ J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 307.

to uwagę Piotr Mróz, pisząc: „Kierkegaard nie tylko zdecydowanie odrzucił aksjomatyczne (oparte na absolutnej władzy myślenia-logosu) twierdzenie, iż Bezosobowy Duch Absolutny stanowi początek i kres wszelkiej sensownej historii, w tym ludzkich wysiłków, działań i dokonań w sztuce, nauce, filozofii, lecz również upomniał się o uznanie należytej, a przez idealizm heglowski całkowicie pominiętej i wypaczonej, roli jednostki, konkretnego człowieka”¹⁵. Wielką w tym zasługą duńskiego myśliciela, który odrzucając system na rzecz subiektywnego człowieka, zwrócił mu możliwość decydowania o sobie. Z drugiej strony pozbawił go oparcia w stałych wartościach, sprowadził na drogę ciągłych wyborów, które budzą bojaźń, drżenie i lęk. Ogólność i konieczność dawały bezpieczeństwo, ciągły spokój ducha, poczucie sensu, więc dla Kierkegaarda nie mogły być to atrybuty wiary. Nie ma tam bowiem miejsca na rozpacz czy paradoks. Podobnie etyka, która prowadzi człowieka za rękę do zbawienia, nie była dla niego jako rzecz najwyższa do zaakceptowania, ponieważ w takim wypadku nie potrzebowalibyśmy wiary, lecz wystarczyłaby nam grecka filozofia. Dla Duńczyka jednostka była większa od powszechności, konieczność musiała ustępować miejsca możliwości, inaczej wszystkich pętałaby równo: Boga i człowieka, a przecież w wierze nie ma nic niemożliwego dla jednego i drugiego¹⁶. Najpewniej też zgodziłby się ze stwierdzeniem Ciorana, że „Najgorszą formą despotyzmu jest system – w filozofii i we wszystkim w ogóle”¹⁷.

¹⁵ P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992, s. 17.

¹⁶ „Bo ten, kto z odwagą rozpaczy rzuca się na oślep w możliwość, wznosi się wysoko, ale ten, dla kogo wszystko jest koniecznością, stracony w rozpacz poniża się dla codzienności, a drobnomieszczkańskość triumfuje w swej bezdusznosci”. S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, s. 197.

¹⁷ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Kraków 1996, s. 93.

IV

O krok dalej idzie Szestow. U niego, w przeciwieństwie do Kierkegarda, to, co etyczne, nie ulega chwilowemu zawieszeniu, lecz zostaje całkowicie zanegowane. Za Nietzschem autor *Aten i Jerozolimy* wychodzi poza dobro i zło. Wartość norm moralnych w takim wypadku zostaje poddana skrajnej relatywizacji. W stosunku do Boga nie mają one większego znaczenia. Tam bowiem, gdzie rządzi przeciętność, gdzie jednostka zostaje przytłoczona koniecznością (od punktu A – dobrego działania wobec społeczeństwa, do punktu B – zbawienia), nie może być mowy o prawdziwej wierze. Tylko poprzez ciągłą wolność podejmowania decyzji jednostka może dźwigać ciężar własnego losu i zbliżyć się ku Absolutowi. „Zbawienie nie jest bowiem możliwe bez wolności”¹⁸. Nie ma to jednak charakteru całkowitej samowoli. Fakt, że wszystko jest dozwolone, wcale nie musi oznaczać, że wszystko można czynić. Należy tylko być świadomym samotności wobec Boga, możliwości podejmowania własnych, nieskrępowanych decyzji, które wcale nie muszą być zgodne z tym, co wyznaje reszta ludzkości.

Nasze ziemskie cnoty nie mają odniesienia do boskiej ekonomii zbawienia. Etyka jedynie utrzymuje względny spokój pomiędzy ludźmi. Natomiast w filozofii absurdu „Nie wiemy, co jest naprawdę dobre, a co złe, bo nie znamy prawdziwych zasad rządzących światem, nawet nie wiemy, czy w ogóle są jakieś zasady”¹⁹. Toteż architektura egzystencji nie może być pojmowana w czysto ludzki, a więc rozumowy sposób. Wiara to tajemnice, przeżycia duszy są tajemnicami, Bóg jest tajemnicą. Nie można ich zbadać metodami naukowymi. Szestow odrzuca niepodważalne

¹⁸ A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 55.

¹⁹ L. Kleszcz, *Pochwała absurdu*, [w:] *Absurd w filozofii i literaturze*, red. R. Różanowski, Wrocław 1998, s. 14.

i wieczne prawdy, sądy czy normy. Wątpienie w autorytety, rozum czy konieczność historii staje się dla niego miejscem wstępowania w pełne poznanie. Z nieznaną dotąd odwagą wchodzi w dziedzinę tego, co niemożliwe, ale tylko tam – sądzi – jest miejsce dla filozoficznej aktywności. I stąd też jest to, jak już wcześniej wspomnieliśmy, filozofia tragedii, filozofia absurdu, która nie daje nam chwili ukojenia, lecz zmusza do nieustającej szarpaniny ze wszystkimi koniecznościami. W innym wypadku grozi nam upadek i zniewolenie.

Kiedy zaczynamy wierzyć w swoją moralność, w wiedzę czy rozum, po raz kolejny kierujemy się ku temu, co wiedzie nas do zguby. Ratunku nie znajdziemy w Drzewie Poznania, czym zostali skuszeni nasi prarodzice, lecz w Drzewie Życia. Szestow twierdzi, że dzisiaj popełniamy ten sam błąd. Szukamy ratunku w poznaniu, a tam znajdujemy jedynie pozorne prawdy, które uchodzą za oczywistości. Pętają one naszą wolność i dają prostą mapę do złudnego szczęścia i zbawienia. Również to, co etyczne, zostało sprowadzone do czysto rozumowego i służy tylko zniewoleniu. Autor *Sola fide*, podobnie jak Kierkegaard, porusza te problemy z niepoprawną monotonią i wdzięcznym chaosem w każdej swojej książce. „Żyjemy w świecie – pisze Wodziński o filozofii Szestowa – totalnie zafałszowanym i zmitologizowanym. Nie potrafimy dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości, odróżnić jej od złudzeń i fikcji. Nie wiemy już, co naprawdę jest i co jest prawdą, a czego nie ma i co za prawdę jedynie uchodzi”²⁰.

Prawdy zatem istota ludzka nie znajdzie w świecie, gdzie wszystko jest oświetlone i objaśnione. To tylko chwilowe sytuacje, które służą utrzymaniu ładu tego, co aktualnie ogólne. Mają za cel podporządkowanie wyjątkowości jednostki. Dla Szestowa jest to stan nie do zaakceptowania. Dla niego człowiek jest indywidualnością, która musi negocjować swoją przeciętność, szczególnie wobec

²⁰ C. Wodziński, *Wiedza...*, s. 32.

Boga²¹. Prawdy trzeba szukać w nieoczywistości i paradoksie. Zwykłemu człowiekowi codzienność natomiast nakłada łańcuch norm; jeżeli będzie ich przestrzegał, to uzyska szczęście na ziemi i w niebie. Wszystko zaś, co ma charakter zaciemniony, absurdalny czy przypadkowy, jest odsuwane od tej rzeczywistości, zsyłane poza nawias egzystencji. Wszystko, co budzi trwogę, rozpacz, co prowadzi w ciemność, jest ukazywane jako odejście od Boga. Dla autora *Aten i Jerozolimy* jest wręcz przeciwnie. Dopiero w tej ciemności, gdzie istnieje wolność, a nie w prawach, w oparciu na tradycji czy mądrości, znajduje on to, co dla człowieka najistotniejsze. „Zbawieniem człowieka – pisze Szestow – jest wiara, czyli nie szukaj drogowskazów, ponieważ i tak niczego nie znajdziesz. W Piśmie św. odnajdziesz prawo, ale prawo nie kieruje tobą, prawo ciebie miazdzy. Im bardziej będziesz wsłuchiwał się w prawo, im bardziej będziesz go przestrzegał, tym bardziej przekonasz się, że nic ci ono dać nie może. Będziesz niczym paralytyk, pozbawiony władzy w rękach i nogach”²².

Przypomnijmy: nie cnota jest przeciwieństwem grzechu, ale wolność. Każda rzeczywistość zaś, chcąc wyrugować ludzką wolność na rzecz konieczności, wiecznych i niezmiennych prawd, nakazuje ich przestrzegać. Dlatego słusznie zauważa ks. Józef Sadzik, pisząc: „Zasady postępowania są skodyfikowane, moralność jest niewzruszona. Dzięki temu – nieludzka. Moralność zostaje doprowadzona do stadium ideologii. [...] Nie miejmy złudzeń: moralność osadzona w ideologii jest demonem czyhającym na każde pokolenie wierzących”²³.

²¹ „Szestow silnie akcentuje fakt, że podmiotem wiary i całego procesu zbawczego jest konkretny, indywidualny człowiek, jednostkowe niereprodukowalne «ja»”. Tamże, s. 204.

²² L. Szestow, *Sola fide...*, s. 258.

²³ Ks. J. Sadzik, *Przesłanie Hioba*, [w:] *Księga Hioba*, przeł. Cz. Miłoś, Paryż 1981, s. 24.

Dla Szestowa największym wrogiem wiary był rozum. Zwalczał go wszystkimi możliwymi sposobami, ponieważ widział w nim barierę stojącą między człowiekiem a Absolutem. Całkowicie negował możliwość kompromisu. Dlatego odrzucał całą tradycję chrześcijańską i filozoficzną. W tej nierównej walce za swoich sprzymierzeńców obrał Tertuliana, Hioba, Nietzschego, Dostojewskiego, a później Kierkegaarda. Człowiek z podziemia stał się dla niego wzorem absurdalnego istnienia.

Nie ma żadnej harmonii, nic, co przez wieki zostało ukonstytuowane jako dobro i rozwój, rozum i piękno, nie może wyjaśnić paradoksu istnienia samotnego człowieka w niezrozumiałym mu świecie. Wszystko to pozór. Nie chodzi więc o to, aby go przyjąć jako prawdę i żyć spokojnie, lecz o to, aby spojrzeć głębiej – w gorczy istnienia, przerażającą otchłań egzystencji poszczególnej jednostki. Wtedy ujrzymy, że jest to nasza rzeczywistość. Filozofia naukowa, rozum widzą w tym wszystkim jedynie etap przejściowy, który koniec końców prowadzi do lepszych czasów i szczęścia. Cierpienie zaś jest tylko koniecznym dodatkiem w dziejach człowieka, służącym do zbudowania idealnej przyszłości. Jak pamiętamy, Iwan Karamazow odrzuca możliwość takiego zbawienia. Nauka z kolei tłumaczy to ścianą, której przekroczyć nie sposób, a więc trzeba poddać się jej prawom. Człowiek z podziemia zaś mówi wprost: „Mój ty Boże! cóż mnie obchodzą prawa natury i arytmetyki, skoro mi się z jakiegoś tam powodu nie podobają ani te prawa, ani to, że dwa razy dwa – cztery? Oczywiście takiej ściany głową nie przebiję, jeśli istotnie sił mi na to nie starczy, ale wcale się przed nią nie ukorzę tylko dlatego, że mam przed sobą ścianę i że mi nie starczyło sił”²⁴. Po czym dodaje: „Jak gdyby

²⁴ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. W. Broniewski, G. Kar-ski, Warszawa 1964, s. 15.

taka ściana rzeczywiście przedstawiała ukojenie i rzeczywiście zawierała w sobie jakąkolwiek formułę pokoju – tylko dlatego, że dwa razy dwa jest cztery. Och, bzdura nad bzdurami!”²⁵.

Szestow oczywiście odnosi to wszystko do wiary. Świat, gdzie obowiązują prawdy rozumu, którym człowiek musi się niezwłocznie podporządkować, to miejsce panowania Wielkiego Inkwizytora. Istota ludzka zostaje tam zmuszona do oddania swojej wolności na rzecz bezpieczeństwa i prostych prawd. Wszystko, jak w nauce, prowadzi od jednego punktu do drugiego. Jednostka wie, skąd wyrusza i ku czemu dąży. Musi tylko być posłuszna pewnym niezmiennym prawdom i autorytetom²⁶. Jeżeli natrafi jednak w swoim życiu na tragedię, absurd, kiedy staje przed ścianą, to nie musi nawet jej rozumieć, tylko zaakceptować jako niezmienną konieczność. Tego wymaga rozum, aby żyć i wierzyć jak pozostali. W żadnym wypadku nie okazywać inności, ta bowiem jest odstępstwem od norm. Wiara zatem staje się obowiązkiem, a nie możliwością. I to obowiązkiem opisanym od początku do końca, paragraf po paragrafie. Dla Nietzschego i Szestowa jest to oznaka zniewolenia, „śmierci Boga”, utraty własnego „Ja”. Ucieczkę przed tym faktem widzą tam, gdzie jasność ustępuje miejsca tajemnicy, prawdy boskie są obce prawdom rozumu. Dla autora *Aten i Jerozolimy* „Królestwo Boże leży poza wszelkimi ludzkimi racjonalnymi kategoriami, poza dobrem i złem, poza prawdą i fałszem. Przed trybunałem Boga tracą swą moc wszelkie zasady i w proch się rozsypują najgłębsze i najbardziej niewzruszone podstawy naszej wiedzy”²⁷.

²⁵ Tamże.

²⁶ „Dlatego właśnie ludzie potrzebują, żeby ich otoczenie wierzyło w to samo, w co oni wierzą i mówiło to samo, co oni mówią: tylko to podtrzymuje ich w «wierze», tylko w otaczającym ich środowisku odnajdują źródła, z których czerpią trwałość i solidność swoich przekonań”. L. Szestow, *Ateny...*, s. 454.

²⁷ C. Wodziński, *Lew Szestow*, [w:] L. Szestow, *Dostojewski...*, s. 17.

Natomiast nauka od zawsze chciała również zracjonalizować Boga, poddać go prostym schematom myślenia. Idealizm oraz wiara w postęp doprowadziły do twierdzenia, że to, co dobre dla ludzkości, jest również dobre dla Absolutu. Tym samym także religia stała się ofiarą rozumu. W tym, co niepojęte, zaczęła doszukiwać się pewnych niezmiennych prawd. W miejsce ludzkich poszukiwań postawiła granicę, a zamiast lęku i tajemnicy zapewniła stabilność i samozadowolenie. Dla Szestowa zaś nie powinna ona znać tych pojęć, wiara bowiem jest czymś niemożliwym do zracjonalizowania. Nie daje pewności i ukojenia. Nie potrzebuje dowodu i potwierdzenia. Sądzi on, że „Teologia katolicka ze swoimi próbami opanowania i oswojenia nieskończonego świata przeżyć duszy, która poznała tajemnicę wiary, wydaje się bezsilna i naiwna. Chce osiąść kryterium prawdy, chce podobnie jak ludzie nauki bezbłędnie rozpoznawać w tej wiecznej ciemności prawidłowości i nieprawidłowości, prawdziwe i fałszywe”²⁸. Dla autora *Aten i Jerozolimy* jest to niemożliwe. Naukowiec potrzebuje dowodu, sprawdzenia swojej hipotezy, a wiara nie potrzebuje niczego. Im dalej szukamy potwierdzenia, tym bardziej oddalamy się od tajemnicy. Kiedy nauka dokonuje odkrycia, może śmiało stwierdzić, że to prawda niezmienna. Natomiast Szestow powtarza nieraz, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Żadne prawa go nie pętają. Inaczej byłby jak helleniści bogowie poddany konieczności. Dlatego też: „Każda próba zbliżenia się do wiary przez rozum kończy się unicestwieniem wiary. Wiara może żyć tylko w atmosferze szaleństwa. Nie dzieli się swoją wiedzą z nikim. I problem jawi się w takiej właśnie postaci: albo rozum, albo wiara”²⁹. Wiara bowiem nie zna przewidywania. Jeżeli dla Boga wszystko jest możliwe, to również wymaga on tego samego od człowieka. Czyli wierzyć, bo to absurdalne. Ofiarować własnego

²⁸ L. Szestow, *Sola fide...*, s. 240.

²⁹ Tamże, s. 259.

syna. Podejmować indywidualne decyzje, kiedy przed człowiekiem otwiera się otchłań.

Szestow twierdzi jednak, że ludzie nie żyją w tych kategoriach, w których myślą. I nawet jeżeli wiarę odbierają jako absurd i coś niepojętego, to mimo wszystko szukają jej wytłumaczenia. Stąd też ich trwające stulecia poszukiwanie boskiego istnienia. Niepojęte bowiem ich przeraża, więc boską wolność chcą podporządkować ziemskim prawom i zinterpretować wiarę według kategorii rozumu. Kościół zaś wszedł w partnerstwo z dziedzictwem helleńskim, w którym, według Platona, nieszczęściem było być wrogiem rozumu, i również zaczął szukać oparcia w koniecznych prawdach. Dla rosyjskiego myśliciela z kolei „Najważniejsze jest nauczyć się myśleć, że gdyby wszyscy ludzie, co do jednego, byli przekonani, iż Bóg nie istnieje – nic by to nie znaczyło. I gdyby można było udowodnić, jak dwa razy dwa jest cztery, że Bóg nie istnieje – również nic by to nie znaczyło”³⁰. Przypomnijmy: według niego Bóg wymaga od człowieka niemożliwego.

VI

Kierkegaard oraz Szestow zaczęli swoją sztukę filozofowania od momentu, w którym pozostali widzieli już ukojenie i rozwiązanie problemu. Dla innych myślicieli wolność ludzka, choć poddana konieczności (lub konieczność i wolność niczym się nieróżniące³¹),

³⁰ L. Szestow, *Ateny...*, s. 465.

³¹ „Najbardziej «swobodna» myśl ludzka zaprzestaje poszukiwań wówczas, gdy wydaje się jej lub, jak mówią zazwyczaj ludzie, przekonuje się, że przekroczyła granice indywidualnych zmiennych dowolności i przedostała się do królestwa niezmiennej prawidłowości. Dlatego też wszystkie spekulatywne systemy zaczynają od wolności, lecz kończą na konieczności, przy czym – ponieważ zgodnie z potocznym rozumieniem konieczność nie cieszy się zbyt dobrą opinią – starają

była miejscem, gdzie człowiek odnajdywał spokój i radość. Mógł już pojąć arytmetykę zbawienia oraz cel technicznego postępu, dzięki czemu ułatwiał sobie życie. Wystarczyło tylko czekać na zbudowanie szklanego pałacu, swoistego raj na ziemi. Dla dwójki omawianych tutaj filozofów wolność była dana od początku człowiekowi i – co gorsza – nie była żadnym wyzwoleniem, lecz ciężarem. Człowiek, według nich, rzucony w absurd życia sam musiał szukać wyjścia z paradoksów, na które natrafiał. Szukanie celowości okazało się przez to o wiele bardziej utrudnione. A odnalezienie boskiej woli stało się momentem tragicznym, wzbudzającym w jednostce jedynie rozpacz. Nigdzie nie znajdowała ona oparcia – jedynie w wierze, która była zarazem żądaniem możliwości w sytuacjach niemożliwych. Stała się kompletną wolnością. Ma rację Waleria Szydłowska, pisząc: „Czytając jednak uważnie i Szestowa, i Kierkegarda, przekonamy się, że żaden z tych myślicieli nie pojmuje religii jako uspokojenia. Wiara nie jest tu żadną pociechą, nie daje poczucia bezpieczeństwa, jak nie daje go też logiczne rozumowanie, które już wcześniej Kierkegaard z całą mocą odrzucił. Otchłań absurdu pozostaje równie przerażająca, nawet jeżeli się wierzy, i nie staje się łagodniejsza, gdy wiarę odrzucić”³².

Żeby zrozumieć taką wiarę, należy całkowicie odrzucić rozum. Jeżeli go akceptujemy, musimy pogodzić się z istnieniem ściany, której przekroczyć nie sposób i przed którą trzeba się ukorzyć. Należy jedynie odnosić się do innych ludzi i żyć podobnie jak oni, wierzyć w zbiorowy los. Uniwersalny rozum wszystkim zaś

się zwykle wykazać, że owa ostateczna wyższa konieczność, do której dociera się na drodze spekulacji, niczym już nie różni się od wolności, inaczej mówiąc, że rozumna wolność i konieczność to jedno i to samo”. Tamże, s. 410.

³² W. Szydłowska, *Egzystencja-lizm w kontekstach polskich. Szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997, s. 18.

pokieruje w dobrym kierunku. Kierkegaard, a także Szestow odrzucają taką perspektywę. Jedynym punktem odniesienia dla człowieka zatem jest on sam. Przy każdym kroku życiowym podejmuje subiektywne decyzje, w których nikt nie jest mu w stanie pomóc. Nie rodzi się jako kolejna cyfra w zbiorze przeznaczenia, nie może zrzucić własnej odpowiedzialności na innych. Jak już wspomnieliśmy: człowiek chrześcijaninem się nie rodzi, lecz nim się staje. I to przez ciągły wysiłek, pasję wpatrywania się w milczącą, nieprzejechaną ciemność. Dopiero tam może odnaleźć swoje zbawienie, a nie w ludzkich prawach czy losach pozostałych ludzi. W innym wypadku dla Kierkegaarda Abraham jest zgubiony.

Jest to bez wątpienia dramat wolności. Jednostka stoi samotnie wobec tłumu, który jest ogólnością i tę ogólność chce narzucić wszystkim pozostałym³³. Musi ona walczyć o prawo do własnej wyjątkowości i subiektywności. Inaczej zostanie zgubiona. Przed tym przestrzegają autorzy filozofii wiary. Na każdym kroku przypominają, że dla Boga wszystko jest możliwe i również tego powinien wymagać od siebie człowiek. Jeżeli jednak podda się prawom ogółu, zostanie zniszczona jego samotność i wyjątkowość. Nie będzie wtedy mógł nic zrobić, jak tylko żyć podobnie do innych. Straci możliwość skoku w wiarę, ponieważ zostanie potępiony przez prawdy konieczne. Oderwie się od prawdziwej boskości dla konieczności bycia „Się” – a przecież „Nie cierpi się, nie kocha się, nie umiera się. To *ja* cierpię, kocham i umrę”³⁴. To, co etyczne oraz rozumne, zmiażdży go i podda totalistycznemu myśleniu, gdzie pozostaje mu tylko czekanie na śmierć, bo „przecież dwa

³³ „Oglądając tłumy ludzi naokoło siebie, zajęty najrozmaitszymi sprawami świata, ucząc się, jak to jest na świecie, człowiek ten zapomina o sobie, uważa za rzecz bardzo kłopotliwą być sobą i sądzi, że znacznie łatwiej i pewniej jest być takim samym jak inni, małpować, stać się numerem wśród tłumu”. S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, s. 188.

³⁴ Ks. J. Sadzik, dz. cyt., s. 8.

razy dwa jest cztery, czyli formułą, a przecież dwa razy dwa – to już nie jest życie, proszę państwa, lecz początek śmierci”³⁵.

Wiara dla Kierkegaarda i Szestowa to akt szaleństwa. Kiedy tylko mogą, powtarzają, że dla Boga nie jest ważne, ile jest dwa razy dwa, dla niego bowiem wszystko jest możliwe. Jest on ponad naszymi prawami, żadne konieczności go nie krępują, a rozum nie jest w stanie pojąć jego istnienia. W tym tkwi tajemnica wiary: nie ma zbawienia bez możliwości, nie ma ratunku bez skoku w niemożliwe, nawet gdyby naukowo udowodniono, że Bóg nie istnieje. Wiara musi być aktem ludzkiej nieskrępowanej wolności, nawet jeżeli wydaje się niemożliwa. Cezary Wodziński słusznie opisuje wiarę Szestowa i sądzę, że także Kierkegaarda, słowami: „Wiara nie zna pewności, nie poszukuje ukojenia i spokoju, bo jest żądaniem niemożliwego. Nie ma również charakteru ciągłego, do wiary nie podobna się przygotować; przypomina ona raptowny przeskok z obszaru rozumu i wiedzy do sfery Absurdu. Wiara jest potężną siłą, gotową i zdolną do walki nawet, a raczej przede wszystkim wówczas, gdy walka jest z góry skazana na niepowodzenie”³⁶.

³⁵ F. Dostojewski, dz. cyt., s. 31.

³⁶ C. Wodziński, *Wiedza...*, s. 180.

Odcienie pustyni¹

Kiedy wkraczamy na pustynię, czy to tę geograficzną – realnie istniejącą, czy też metaforyczną – będącą przedsiódkiem tajemnicy istnienia, natrafiamy na nicość, która jest zaprzeczeniem bytu. W jednym i drugim wypadku: podróżując albo, jak znamy z wielu przykładów, uprawiając sztukę lub filozofię w jej odmianach tragiczno-absurdalnych, stajemy się ofiarami zwątpienia i przecucia własnej skończoności. Ogrom pustki nas otaczającej jest przerażający. Wchodząc w jej głąb, w to jądro ciemności, które przecież nie może być tylko kojarzone z doliną rzeki Kongo, konfrontujemy się z sytuacją negacji życia oraz zauważamy wszechogarniającą nas obcość i złowrogość świata. Jesteśmy, ujmując sprawę jasno, zagrożeni nieznanym, zmiennym, choć przecież niby monotonnym krajobrazem, za którym nie wiemy, co się znajduje. Ta pustynia jednak wydaje się często nie do ominięcia. Kto bowiem pragnie podążać do własnej ziemi obiecanej, musi przebyć tę nieznaną

¹ Tekst inspirowany rozdziałem *Dążenie do uzyskania kontroli nad samym sobą*, który znajduje się w książce *Outsider* Colina Wilsona.

przestrzeń. Podróżnik, filozof, artysta, ale też mistyk, nawet bez własnej woli, trafi w to miejsce podczas swoich wędrówek. Napotka tam otchłań, z którą będzie musiał obcować. Kiedy jednak zbyt długo spoglądamy w otchłań, co wiemy ze słów jednego z bohaterów pustynnych peregrynacji, ta otchłań również spogląda w nas².

Nietzsche ostatecznie tej nicości dał się pochłonać 3 stycznia 1889 roku, podczas jednego ze swoich turyńskich spacerów. Przez całe swoje dorosłe życie nie spuszczał z niej wzroku, aż w końcu stał się jej kolejną ofiarą. Pozostawił po sobie mnóstwo zapisków na temat otchłani. Dla nas stanowią one jedynie przecucie nicości, ponieważ każdy, na swój indywidualny sposób, odkrywa jej negatywną moc, która paradoksalnie może nadać sens naszej egzystencji. Czujemy jej istnienie, ale mrużymy przed nią oczy, kiedy zaś ją odkrywamy, trudno o niej zapomnieć. Jest jak choroba jeszcze nieodkryta, ale już wyniszczająca organizm, stającą się w ten sposób niezbywalną częścią naszego życia. Może nas pochłonać, ale nie zapominajmy, że niesie ona dla nas pewne pozytywne nauki i może stanowić miejsce dogłębnej przemiany. To bowiem przestrzeń, gdzie wszystko jest możliwe. Stanowiła miejsce krytyczne w życiu Abrahama, Eliasza czy Hioba, którzy ją przekroczyli, ale też Nietzschego, van Gogha czy Wacława Niżyńskiego, których otchłań wycierająca z pustyni w końcu zniszczyła, choć wszyscy oni pozostawili dzieła w pewien sposób ją opisujące. Filozof, malarz i tancerz interpretowali ją po swojemu w swoich zapiskach: dziennikach, listach czy notatkach.

Kilka dni przed turyńskim spacerem Nietzschego Vincent van Gogh przeżywa swój własny dramat. Po kłótni z Gauguinem,

² F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 98.

23 grudnia 1888 roku, holenderski malarz obcina sobie fragment ucha. Przebywa wtedy w Arles, gdzie zamieszkał w celu poszukiwaniu inspiracji, nowych barw i śmiałości w kładzeniu farby. To właśnie w tym roku i następnym powstają jego najsłynniejsze obrazy. Na południu Francji jego płótna nabierają charakteru, który wszyscy mniej więcej kojarzymy. Zboża, łąki, drzewa, wnętrza pomieszczeń i całe domy zdają się wybuchać płomieniem. Stają się zdeformowane, jakby oglądane przez człowieka, który zauważył nie tylko ich zmienność, poruszanie się, ubywanie i płynność, ale także ontologiczną prawdę przedmiotów. Noce z kolei na płótnach van Gogha są rozświetlone, mieniące się nowymi kolorami i kształtami. Jak na pustyni, zmrok, gwiazdy i księżyc nie znikają rozmyte w sztucznym świetle, lecz nabierają rzeczywistego charakteru. Zmrok staje się duchowym doświadczeniem, mówiącym nam nie tylko prawdy religijne, ale również kosmologiczne. Widać to dokładnie na przykładzie niepokojącego i przykuwającego wzrok obrazu *Gwiazdzista noc*. Niebo jest na nim w ciągłym ruchu, niespokojne i niezgłębione, na swój sposób przerażające niczym kosmos. Gwiazdy przypominające swoim kształtem wybuchające supernowe, galaktyki spiralne wydają się przybliżać i zmieniać swoje położenie, samo zaś niebo, nie ciemne, lecz niebieskie, wygląda jak fale mające zaraz zalać ziemię. Świat na tym obrazie drży. Niebo rozświetla pola i domy, ale zarazem jakby łączy się z nimi w jedną całość. Jest otchłanią pożerającą powoli wszystko to, co jest na horyzoncie.

Podobne wrażenie mamy, patrząc na inne obrazy van Gogha, które przedstawiają nocne niebo. Malarz nie odwraca się od tego, co ciemne i niezrozumiałe, lecz próbuje za pomocą swojej optyki na nowo ująć te zjawiska w ramy. Bliski staje się w ten sposób wszystkim wychodzącym w ciemną noc, która nie skrywa świata za pomocą sztucznych świateł, ale właśnie pokazuje nam jego rzeczywisty charakter. Zachód słońca i panowanie ciemności nie muszą być zatem rozumiane jako niszczycielska siła, ale właśnie

jako moment zgłębiania siebie i tego, co nas otacza. Nie jest to nicość, choć oczywiście ta może się tam znajdować, ale właśnie pewnego rodzaju pełnia, która daje nam wolność poszukiwania i nowe spojrzenie na świat. Noc bowiem jest pewnym sposobem obcowania z absolutem i rozpoznawaniem własnej egzystencji. Dlatego van Gogh pisze do swojego brata, Theo, że pracuje bardzo ciężko, ale zarazem czuje „straszną potrzebę – powiem to słowo – religii; toteż wychodzę nocą, żeby malować gwiazdy”³.

Autor *Słoneczników* od dzieciństwa miał umysł niespokojny i religijny, to znaczy poszukujący absoliutu, ale też wędrujący własnymi ścieżkami. Wystarczy powiedzieć, że po mistycznych transach, kiedy w wieku dwudziestu lat przebywał w londyńskich slumsach, „powziął postanowienie: pójdzie w ślady ojca i zostanie pastorem. Mija rok i Vincent przebywa wśród górników w Borinage, w Belgii, gdzie głosi nauki, rozdaje na prawo i lewo pieniądze i odzież, aż wreszcie staje się uboższy od swego otoczenia. Ale nawet to kończy się niepowodzeniem; górnicy są ubodzy, lecz błędem było przypuszczać, że własna nędza wzbudzi w nich zrozumienie dla dobrowolnej nędzy świętego. Van Gogh był równie obcy dla nich, jak dla swych mieszczańskich krewnych w Holandii”⁴. Został zwolniony przez władze kościelne za podważanie godności kapłaństwa. Nie chciał też sprzedawać obrazów, jak jego brat.

Wtedy, po nieudanej karierze kapłana, marszanda i nauczyciela, czyli po zmarnowaniu swojej młodości, van Gogh, w wieku 28 lat, maluje dwa swoje pierwsze obrazy olejne. Tak zaczyna się artystyczna droga tego wielkiego twórcy. Niepowodzenia na drodze religijnej, społecznej oraz uczuciowej (żyje sam) kierują go na drogę sztuki. Żyje on wtedy w nieustannej gorączce pracy, tuła

³ V. van Gogh, *Listy do brata*, przeł. J. Guze, M. Chełkowski, Warszawa 2002, s. 379.

⁴ C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Kraków 1959, s. 136.

się po Holandii, a później Paryżu, cały czas egzystując na koszt brata (co nie zmieni się nigdy). Mieszkając w Hadze, przyjmuje pod swój dach prostytutkę z małym dzieckiem. Maluje kolejne obrazy, które każdemu wydają się zbędne. Nie znalazłszy Boga w instytucjach kościelnych ani wśród ludzi, próbuje go znaleźć w sztuce. Píše do brata: „Ktoś był przez krótki czas na bezpłatnych kursach wielkiego uniwersytetu nędzy, zwracał uwagę na wszystko, co widział i słyszał, i zastanawiał się nad tym: ten także uwierzy i pozna więcej, niż potrafiłby powiedzieć. [...] Jeśli będziecie się starali zrozumieć do głębi to, co w swych arcydziełach mówią wielcy artyści, poważni mistrzowie, odnajdziecie w nich Boga. Jeden mówi to w książce, inny w obrazie”⁵.

Van Gogh prowadzi nieudane życie, w tym sensie, że nie może znaleźć swojego miejsca na świecie, wólczy się, nie ma żadnego źródła utrzymania, uznanie też nie wydaje się mu bliskie. Jest outsiderem poza granicami społeczeństwa. Bez rodziny, pieniędzy, prestiżu, egzystuje w ponurych pokojach, niedojada, pije i pali w nadmiarze. Dopiero przed trzydziestką znajduje swoje powołanie malarskie, któremu oddaje się równie żarliwie, jak karierze pastora. Nie uznaje on żadnej innej drogi, nie zakłada planu B. Jeśli podejmuje się raz powziętego zadania, to się nie cofa. Wchodzi na własną pustynię, którą znajduje w Arles. Na południe Francji trafia na początku 1888 roku. Tam tkwi pomiędzy dwoma problemami: trudnościami materialnymi oraz studium koloru⁶. Codziennie wychodzi na pola malować krajobraz. Tam też zamieszkuje w słynnym Żółtym Domu, który miał się stać miejscem pracy i schronieniem dla wielu artystów. Jego obrazy z tego okresu wybuchają jaskrawymi kolorami, są równie niespokojne, jak umysł ich twórcy. Próbuje on na nich wyrazić zmienność i szaleństwo natury kontrastujące z jej pięknem. Wyziera z nich

⁵ V. van Gogh, dz. cyt., s. 91.

⁶ Tamże, s. 364.

cała namiętność oraz przerażenie bycia człowiekiem w świecie drżącym, zmiennym i nie do końca dającym się uchwycić za pomocą słów czy malarstwa. Van Gogh nie daje sobie nawet chwili wytchnienia w pracy. Ten okres wspomina w liście do brata: „P. Rey powiada, że zamiast odżywiać się dobrze i regularnie, żyłem głównie kawą i alkoholem. Zgadzam się z tym wszystkim, ale żeby uzyskać wysoką żółtą nutę, do czego doszedłem tego lata, trzeba mi było silniejszej podniety. Artysta jest człowiekiem pracującym i pierwszy lepszy nie zwycięży go ostatecznie”⁷.

Pierwszy lepszy być może nie zniszczy artysty, ale już on sam bądź jego dzieła mogą to zrobić. Podobnie sprawa ma się z otchłanią, w którą wpatruje się malarz. Całe dni spędza on bowiem na prowansalskich łąkach, w upale i pełnym świetle słońca, głodny i zmęczony, próbując znaleźć odpowiednie odcienie kolorów, które kładzie na płótnie ciężko, rozmazując je, jakby nie mógł się zdecydować, w którą stronę aktualnie wieje wiatr i czy niebo nie zwali mu się zaraz na głowę. Jest na własnej pustyni, samotny i odrzucony przez społeczeństwo, ale nie ukrywajmy, że umysł tak religijny nie szuka tam jedynie odpowiedniego odcienia żółci. Raczej wychodzi na wygnanie niczym mistycy, w celu odnalezienia absolutu, objawienia, które może przybrać charakter jasności widzenia, bliskości Boga czy też ostatecznie właściwej barwy. Toteż van Gogh rezygnuje z dobrobytu, chęci zarabiania, staje się nędzarzem na utrzymaniu brata. Sam siebie wyrzuca poza społeczeństwo i skazuje na wygnanie. „A zatem wniosek końcowy: żyć tak, jak żyją pustelnicy, zrozumieć, że główną namiętnością jest praca i zrezygnować z dobrobytu”⁸ – pisze do Theo. Inaczej być nie może. Albo sprawy świata, albo sprawy malarstwa. Te ostatnie dla twórcy *Słoneczników* stają się nie tylko kwestią artystycznego wyrażenia własnej osobowości, ale uchwycenia świata takim, jakim

⁷ Tamże, s. 430.

⁸ Tamże, s. 360.

ten jest. To być może ostateczny cel mistyczny, w którym artysta może się zatracić, odnajdując własną drogę. Pustynia przyprawia bowiem o zawrót głowy swoim ogromem, niezrozumieniem, zmiennością i brakiem drogowskazów. Van Gogh właśnie odkrywa go w momencie, kiedy jego styl wydaje się najbardziej wyrazisty i przystający do jego natury. Przywołuje on wtedy słowa Delacroix, że ten odnalazł malarstwo, kiedy nie miał już zębów i brakło mu tchu. W chwili gdy już traci oddech, van Gogh odnajduje również wspólny język pomiędzy sobą a tajemnicą świata. Patrząc na jego obrazy z tego okresu, można odnieść do nich i ich twórcy słowa Nietzschego: „Lasem wprawdzie jestem i nocą drzew ciemnych, lecz kto się ciemni mej nie trwoży, znajdzie i girlandy róż pod mymi cyprysami”⁹. Tym właśnie jest owo malarstwo: ciemnością, namiętnością, trwogą wymieszaną z żywymi kolorami i cyprysami. Tragedia i mistycyzm.

Niestety van Gogh nie jest już w stanie wrócić z tej pustyni. Staje się na zawsze jej niewolnikiem. Na swój sposób odkrywa absolut, ale oddala się coraz bardziej od świata i ludzi, co kilka dni później także stanie się doświadczeniem wyżej cytowanego filozofa. 23 grudnia 1888 roku wielki malarz obcina sobie kawałek ucha. Niecały rok po przeprowadzce na południe Francji ostatecznie poddaje się swojemu losowi. Zmęczenie, depresja, poczucie przegranej dają o sobie znać. Lata poświęcone malarstwu przynoszą owoce, jednak sam artysta poszedł już o krok za daleko. Odkrywając własny język i sposób widzenia świata, ostatecznie stał się outsiderem, na którego zapadł wyrok. Jego

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2010, s. 106.

przeznaczeniem okazuje się tułaczka po oddziałach szpitali psychiatrycznych, gdzie walczy on nie tylko z obrazami, lecz także z własnym umysłem. Inaczej rzecz ujmując: van Gogh, jak wielu jemu wcześniej i później podobnych, przebył drogę przez pustynię, być może osiągnął swój mistyczny cel, ale ta na zawsze pozostała w nim samym. Jego malarstwo tylko na tym zyskuje, on zaś nie traci jasności patrzenia na świat, ale od społeczeństwa i rzeczywistości dostępnej dla wszystkich ludzi oddala się coraz bardziej. Powstaje wtedy obraz za obrazem, jakby on sam wiedział, że czasu ma niewiele.

Po przejściu owej pustyni nigdy już nie jesteśmy tacy sami. Doświadczenie to bowiem ostateczne i traumatyczne, na zawsze naznaczające osobę, której dotyka. Większość z nas zatem przymyka oczy na jej istnienie, ponieważ zwiastuje ona nicomość, osamotnienie, być może właśnie obłąd. Dlatego uciekamy od pustyni jak najdalej. Van Gogh zaś nie cofa się przed nią, lecz idzie bez opamiętania. Wie, że tylko w ten sposób odnajdzie prawdę życia i spojrzy na świat trzeźwo. Przyjmuje on zatem to cierpienie. „Muszę się pogodzić – pisze do brata – ze swym losem, faktem jest, że wielu malarzy dostaje obłąd, ten rodzaj życia czyni ludzi, żeby powiedzieć najłagodniej – oderwanymi od życia. Jeśli potrafię wrócić całkiem do pracy, będzie dobrze, ale zawsze będę pomyłony”¹⁰.

Pozostaje tylko praca, artysta nie ma innej drogi aniżeli tworzyć. Jest ofiarą własnego talentu, ale też nie może zboczyć z raz obranej ścieżki. Nawet jeśli odkryje, że wszystko na nic, musi nauczyć się cierpieć bez skargi¹¹. To tylko katalizator do dalszej pracy, w której van Gogh może przekazać część siebie. Innego wyjścia nie ma. Wkraczając na własną pustynię, podjął

¹⁰ V. van Gogh, dz. cyt., s. 445.

¹¹ „Jaka męka – i wszystko na nic. [...] Cóż, cierpieć bez skargi to jedyna rzecz, której należy się nauczyć w tym życiu”. Tamże, s. 426.

się on zadania być może ponad siły człowieka, ale nie może już zawrócić. Zbyt daleko zaszedł, by mógł sobie teraz na to pozwolić. Aż w końcu osiągnął to, co chciał – wyraziste kolory, swój styl malarski, wielkość dzieła. Przyplacił to zdrowiem psychicznym. Zaczął mieć napady, które wyłączają go ze zwykłego życia nieraz na kilka tygodni. „Widzę, że ataki – pisze o nich do brata – nabierają tu jakiegoś absurdalnego mistycznego znaczenia, toteż uważam, że powrót na Północ jest konieczny. Nie mów o tym wiele z lekarzem, gdy go zobaczysz, ale nie wiem, czy to nie jest rezultat mieszkania przez długie miesiące w szpitalu w Arles i tu, w tych starych klasztorach. Wreszcie nie powinienem żyć w takim środowisku, lepiej byłoby na ulicy. Nie jestem obojętny w sprawach religii i w cierpieniu myśli religijne przynoszą mi niekiedy pociechę”¹². Van Gogh był umysłem religijnym, którego doświadczenie pustyni naznaczyło raz na zawsze. Nie wrócił z niej bezpiecznie. Coś na niej zyskał, coś stracił, jak wielu do niego podobnych.

Pustynia to w końcu miejsce głębokiej przemiany. Podczas obcowania z absolutem – Bogiem, sztuką, nicością – sposób patrzenia van Gogha wyostrzył się. Idąc przez monotony, lecz przecież ciągle zmienny krajobraz, widząc gwiazdy i słońce w ich pełnej krasie, w końcu doświadczył absurdu, znanego świętym mistykom oraz ateistycznym filozofom dwudziestowiecznym. Blisko bowiem siebie współistnieją formy niezrozumiałe i nieuchwytnie, na pierwszy rzut oka sobie obce i wrogie, które jednak van Gogh chce połączyć w jedną całość. Spaja je poszukiwanie absolutu tam, gdzie inni nawet boją się spojrzeć.

„Jestem zdumiony, że ja, który mam nowoczesne poglądy, który jestem gorącym wielbicielem Zoli i Goncourtów, który czuję wszystko, co artystyczne, mam ataki, jakie mogłyby mieć człowiek zabobonny, i że osaczają mnie myśli mistyczne i okrutne,

¹² Tamże, s. 473.

choć nie znałem ich nigdy na Północy¹³ – czytamy w *Listach do brata*. Oto słowa człowieka doprowadzonego do ostateczności, który sam nie zatrzymał się w swojej wędrówce przez pustynię, ale nawet dodatkowo przyśpieszał kroku, wyprzedzając swoją epokę. Van Gogh, zanim miał nowoczesne poglądy, starał się być pastorem, toteż myślenie religijne towarzyszyło mu na długo przed karierą malarską. Poznając zatem mądrość pustyni i nabierając jasności widzenia, odkrył również cierpienie, którego wcześniej nie znał, będąc wśród ludzi i oficjalnych instytucji. Błądząc i szukając, w końcu odnalazł siebie, ale zapłacił za to wielką cenę. Nie tylko zresztą on; długo przed van Goghem myśli mistyczne odczuwali między innymi Teresa z Ávili czy Jan od Krzyża, ale też Kierkegaard. Podobną listę można by było ciągnąć bardzo długo. Taka jest cena wyjścia na ową pustynię, gdzie logika zawodzi, człowiek istnieje samotnie, a sprzeczności stają się naturalnym porządkiem. Jest to miejsce królowania otchłani skrywającej gdzieś za horyzontem nicość, która w każdej chwili może pochłonąć wszystko, ale jednocześnie kusi swoim pięknem. Trudno ją zinterpretować. Każdy, kto z nią obcuje, jest zdany tylko na siebie. Tam też przekracza on samego siebie i swoje ograniczenia. Stając się jej współnikiem, odkrywa piękno i zarazem złowrogość świata.

„Świat – pisze Camus – jest piękny, i tylko tyle. Jego wielka prawda, której uczy cierpliwie, jest w stwierdzeniu, że umysł jest niczym i serce nawet. I że kamień, który ogrzewa słońce, albo cyprys, który ogromnieje na tle nieba bez chmur, wyznaczają granice jedynego świata, gdzie «mieć rację» nabiera sensu: przyroda bez

¹³ Tamże, s. 477.

ludzi. Ten świat mnie przekreśla. Prowadzi do końca. Neguje bez gniewu. I ja, zgodny i zwyciężony, szedłbym ku mądrości, gdzie wszystko już jest zdobyte – gdyby łyzy nie podchodziły mi do oczu i gdyby ten wielki szloch poezji, którym wzbiera moje serce, nie kazał mi zapomnieć o prawdzie świata”¹⁴. Przyroda na obrazach van Gogha również neguje człowieka, pozostawia go osobnego i sam malarz jakby tę prawdę rozumiał, nie godził się jednak na nią w życiu. Zrozpaczony i osamotniony przeszedł swoją wędrówkę przez pustynię, ale nie zobaczył ziemi obiecanej – uznania za trud pracy. Stracił przy tym wszystko, otchłań go wykończyła, choć dzięki niej uzyskał jasność widzenia. Piękno przyrody będącej światem w ruchu, cyprysy i łąki mieniące się kolorami, które mówią nam, że to wszystko żyje, noce przypominające kosmos widziany przez teleskop wskazują, że nieobce było van Goghowi poznanie pewnej tajemnicy istnienia. Cóż jednak to znaczy, kiedy nadal był człowiekiem wrażliwym i szloch wzbierał w jego sercu, co doprowadziło go ostatecznie do szaleństwa.

Przy końcu swojej podróży opuścił on Południe, aby zobaczyć się z bratem. Zamieszkał w Auvers-sur-Oise, niedaleko Paryża, gdzie przez ostatnie miesiące życia stworzył około siedemdziesięciu obrazów. Jednym z ostatnich było *Pole pszenicy z krukami*. Widzimy na nim dwie drogi prowadzące przez żółte pola, które jednak mają ciemną barwę, podobnie jak niebo, zalewane powoli przez czerni, po którym latają kruki. Colin Wilson pisze, że owo płótno „to coś więcej niż pejzaż zabarwiony nastrojem depresji i zmęczenia; to całokształt życia – takiego jakiego znał; jego wyrok brzmi: Nie”¹⁵. Patrząc na to dzieło, ma się wrażenie, że turbulencje, widoczne również na wielu innych obrazach van Gogha, przybierają niespotykane rozmiary. Wszystko jest rozmyte, ruchome, ale zarazem złowrogie, niespokojne, jak tylko niespokojna może

¹⁴ A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1974, s. 422.

¹⁵ C. Wilson, dz. cyt., s. 143.

być przyroda pozostawiona sama sobie, kiedy wieje mocny wiatr, zbliża się zachód słońca, a naokoło latają ptaki. Człowiek odkrywa wtedy własną zbędność i pustkę, nicość wyzierającą z każdego miejsca na płótnie.

Wyrok już zapadł, nie ma odwrotu, malarz ostatecznie zrozumiał pewną prawdę, całokształt własnego życia. Jeszcze wzbiera w nim ten przeogromny szloch, ale to rozpacz człowieka, który dokładnie zrozumiał tajemnicę życia. Jest on nikomu niepotrzebny, serce i umysł są niczym. Pozostaje przyroda bez ludzi, jak pustynia, na której nikogo nie ma, z jej całą złowrogością wobec życia. Niedługo przed śmiercią pisze Vincent do brata: „Perspektywa staje się mroczna i przyszłość nie wydaje mi się szczęśliwa”¹⁶. Żadna z dróg na tym obrazie nie prowadzi w dobre miejsce. Na ich końcu jest mroczne i niespokojne niebo. 27 lipca 1890 roku autor *Słoneczników* strzela do siebie z pistoletu. Podczas ostatniej rozmowy z Theo mówi: nie płacz, zrobiłem to dla wszystkich. A ostatnie słowa van Gogha miały brzmieć: „niedola będzie trwać wiecznie”¹⁷. Są to słowa człowieka, który wie, że cierpienie i nieszczęście są wpisane w istotę ludzkiej egzystencji i całokształt świata. Nie ma to jednak większego znaczenia. Najważniejsza jest praca, aby wyrazić siebie i tę wiedzę, którą się odkryło. „Doprawdy, mogą za nas mówić tylko nasze obrazy”¹⁸ – czytamy w ostatnim, niewysłanym przez Vincenta liście do brata.

Na jego płótnach doskonale widać tę prawdę człowieka, który wszedł na własną pustynię i odkrył, że niedola będzie trwać wiecznie. Pozostała mu tylko praca, ale i ta na długo nie przynosi ukojenia, ponieważ przypomina tylko przy każdym ruchu ręki i pędzla ową prawdę: człowiek jest zbędny, osamotniony i zagubiony. Pozostaje tylko rozpacz.

¹⁶ V. van Gogh, dz. cyt., s. 511.

¹⁷ C. Wilson, dz. cyt., s. 139.

¹⁸ V. van Gogh, dz. cyt., s. 512.

W marcu 1889 roku rodzi się Wacław Niżyński, przez wielu uważany za najwybitniejszego tancerza baletowego. Jego rodzicami byli Polacy, ale on wychował się w carskiej Rosji, dokąd udała się jego matka, kiedy rodzinę opuścił ojciec. Zamieszkali w Petersburgu, gdzie borykali się z problemami finansowymi. Tam też młody chłopak zapisał się do Teatralnej Szkoły Imperatorskiej i jako osiemnastolatek zadebiutował na scenie Teatru Maryjskiego. Szybko zyskał sławę. Wraz z trupą Siergieja Diagilewa wyjechał do Paryża. Współpracował z Igorem Strawińskim. Stworzył choreografię do nowych baletów, w których zagrał główne role. Wprowadził do nich żywiołowość, elementy dynamizmu, przekreślił klasyczne zasady tańca na rzecz modernizmu, futuryzmu i nowoczesności. Widać to dokładnie na przykładzie *Święta wiosny* Strawińskiego, w którym to rytmika była na pierwszym planie. Natomiast „Niżyński [...] tematem baletu – pisze Jacek Marczyński – uczynił pogańskie obrzędy prasłowiańskie, nigdy dotąd nie pokazywane na scenie, akcentował zmysłowość i prymitywizm, co nie dało się w żaden sposób pogodzić z obowiązującą estetyką”¹⁹. Ten styl choreografii był obelgą dla tradycji oraz piękna rozumianego w starym stylu²⁰. Przez niecałe dziesięć lat swojej zawodowej obecności na scenie Niżyński zmienił sztukę tańca diametralnie. Mówiąc wprost: podobnie jak po van Gogh'u malarstwo nigdy nie mogło być takie samo, a po Nietzschem filozofia, tak po Niżyńskim balet nabrał całkowicie nowego charakteru.

Mając dwadzieścia dziewięć lat, zatem będąc mniej więcej w tym samym wieku, w którym autor *Słoneczników* odkrywa

¹⁹ J. Marczyński, *Wstęp*, [w:] W. Niżyński, *Dziennik*, przeł. G. Wiśniewski, Kraków 2011, s. 18.

²⁰ L. Moore, *Niżyński. Bóg tańca*, przeł. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2014, s. 168.

swoje przeznaczenie, Niżyński wykonuje ostatni taniec w karierze. Przed oniemiałą ze zdziwienia publicznością siada bez słowa. Podłoga pokryta jest białym i czarnym aksamitem, który tworzy wielki krzyż. Nikt nie wie, co artysta zaraz zrobi. W końcu zaczyna on tańczyć bez żadnego planu, czysto intuicyjnie, że aż akompaniująca mu pianistka nie wie, jaki następnie wykona on ruch. Występ przypomina bardziej mistyczne misterium niż taniec dla uciechy publiczności, której zdziwienie zmienia się w przestach. Potęgują go dodatkowo słowa artysty mówiącego: „«Teraz zatańczę wam wojnę, z jej cierpieniem, zniszczeniem, śmiercią. Wojnę, której nie zapobiegliście, więc też ciąży na was odpowiedzialność». Staął z rozprostowanymi ramionami – pisze Lucy Moore – u szczytu krzyża, a jego ciało tworzyło drugi krzyż nad tamtym”²¹. Tak właśnie miały wyglądać słynne zaślubiny Niżyńskiego z Bogiem.

Kilka godzin przed swoim pojednaniem z Bogiem słynny tancerz zaczyna prowadzić dziennik. Pisze w nim przez czterdzieści pięć dni, kiedy to ostatecznie oddała się od ludzi. Zaraz po swoim występie notuje w nim: „Publiczność przyszła się bawić. Sądziła, że tańczę dla uciechy. Ja tańczyłem rzeczy straszne. Bali się mnie i dlatego myśleli, że chcę ich zabić. Nie chciałem nikogo zabijać. Kochałem wszystkich, ale mnie nikt nie kochał, dlatego się zdenierwowałem. Byłem nerwowy i dlatego przekazałem to uczucie publiczności. [...] Przez cały wieczór czułem Boga. Kochał mnie. Ja kochałem jego. Zostaliśmy zaślubieni”²².

Cały *Dziennik* jest bełkotem człowieka, który próbuje ukaźać swoje poczucie mistycznej jedności z Bogiem. To zarazem przejmujący zapis artysty, który doszedł do kresu swojej drogi. Jest przy tym wykończony, wykrwawiony, ostatkiem tchu szuka połączenia ze światem zwykłych ludzi. Niżyński nie znajduje go

²¹ Tamże, s. 252.

²² W. Niżyński, *Dziennik*, przeł. G. Wiśniewski, Kraków 2011, s. 51–52.

jednak już nigdy. Otchłań ostatecznie go pożera. Staje się on jej kolejną ofiarą, która pozostawiła nam po sobie dzieło: w formie tańca i pisarstwa. W pierwszym osiągnął wszystko, ale wrażliwość połączona z umysłowością religijną doprowadziły go do kresu nocy. W *Dzienniku* zaś stara się nam pokazać, co tam zobaczył. „Znajduję się – pisze – przed przepaścią, w którą mogę spaść, ale nie boję się spaść i dlatego nie spadnę”²³.

Nad podobną przepaścią stali Nietzsche i van Gogh, obydwaj walczyli ze wszystkich sił, nie udało im się jednak utrzymać na powierzchni. Zagubieni na pustyni uzyskali jasność patrzenia, co doskonale widzimy w ich dziełach, ale ostatecznie upadli. Podobnie sprawa ma się z Niżyńskim. Wielki tancerz na scenie wyraził zmiany i niepokoje własnej epoki, ale również skończył jak holenderski malarz oraz niemiecki filozof. Przeżył podobną jak oni drogę, która dla niego samego skończyła się równie katastrofalnie jak dla nich. Tak długo wpatrywał się w otchłań, aż ta w końcu przysłała po swoje. Niżyński do końca swych dni, to jest przez następne trzydzieści lat życia, pozostał nieuleczalnie chory.

W *Dzienniku* najczęściej padającym słowem jest „Bóg”. W tej obsesji również podobny jest do Nietzschego i van Gogha. „Pewnej niedzieli – pisze Colin Wilson – młody służący doniósł pani Niżyńskiej, że jej mążonek stał na środku wielkiej ulicy, wyciągnąwszy krzyżyk zza koszuli, i pytał przechodniów, czy byli na nabożeństwie w kościele. Ów młody człowiek w dzieciństwie znał Nietzschego i zakończył swą relację słowami: «Pan Nietzsche zachowywał się tak samo tuż przed zabraniem go do domu»”²⁴. „Bóg nie chce”, „Bóg chce” – to części zdania, na które niemal cały czas natrafiamy, kartkując zapiski słynnego tancerza. Można uznać, że zatracił się on w pracy aż do ostatecznego celu mistycznego. „Jestem – pisze Niżyński – uczuciem w ciele,

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ C. Wilson, dz. cyt., s. 152–153.

a nie umyślem w ciele. Jestem ciałem. Jestem uczuciem. Jestem Bogiem w ciele i uczuciu. [...] Jestem szczęśliwy, gdyż jestem miłością. Kocham Boga i dlatego uśmiecham się sam do siebie²⁵. W chwilach ciemności i wątpienia pisze: „Nie chcę, żeby myślano, że jestem wielkim pisarzem. Nie chcę, żeby myślano, że jestem wielkim artystą. Nie chcę, żeby myślano, że jestem wielkim człowiekiem. Jestem zwykłym człowiekiem, który wiele cierpiał. Myślę, że Chrystus nie cierpiał tyle, ile ja przecierpiałem w ciągu całego mojego życia. Kocham życie i chcę żyć”, i nagle dodaje: „Chcę płakać, ale nie mogę, gdyż czuję taki ból duszy, że boję się o siebie. Czuję ból. Jestem chory na duszy. Jestem chory na duszy, a nie na umyśle”²⁶.

Dziennik to zapiski człowieka dogłębnie cierpiącego, któremu udało się to uczucie przetransponować w sztukę. Jednak z powodu nadmiernej wrażliwości został on przez tę sztukę pokonany. Zrobił o jeden krok za daleko, przez co utracił zdrowe zmysły. Tak kończy się czasami zbyt mocna kontemplacja oraz zagłębianie się w tajemnicę istnienia w celu wyrażenia jej na zewnątrz: w malarstwie, tańcu czy piśmie.

Mistyczne stany nie pozostawiają człowieka bez żadnych zmian, przebywanie na pustyni niesie ze sobą ryzyko przemiany. Natura czy Bóg będą milczeć, a człowiek coraz mocniej będzie domagał się odpowiedzi na zadane pytania, aż w końcu świat się przed nim rozjaśni. Nie każdemu jednak po zdobyciu tej wiedzy udaje się wrócić do świata żywych, mimo usilnych prób powrotu. Całkowita jasność widzenia w takim wypadku pozwala wpływać na sztukę, ale również niszczy twórcę. Staje się częścią przekleństwa, które każe człowiekowi patrzeć w otchłań, aby wyciągnąć z niej choć pierwiastek absolutu, ładu, aby stać się częścią objawienia mówiącego nam, kim jesteśmy. Szukanie ta-

²⁵ W. Niżyński, dz. cyt., s. 65.

²⁶ Tamże, s. 165.

kich odpowiedzi często niesie ze sobą cierpienie i chorobę duszy, czyli zwątpienie w sensowność egzystencji.

Niżyński nie tylko porównuje swoje cierpienie do męki Chrystusa na krzyżu. Idzie o krok dalej – pisze o sobie jako Bogu: „Chcę powiedzieć wam, ludziom, że jestem Bogiem. Jestem tym Bogiem, który umiera, kiedy go nie kochają. Żałuję siebie, gdyż jest mi żal Boga. Bóg mnie kocha i daje mi życie w śmierci”²⁷. Kiedy czytamy te słowa, od razu przychodzi nam na myśl szaleniec Nietzschego, wbiegający na targowisko i ogłaszający śmierć Boga. Przestaliśmy go kochać, ale zaczęliśmy *używać* go dla własnej wygody. Inaczej rzecz ujmując: Bóg stał się dla nas narzędziem do uzyskiwania naszych własnych celów. Nadaliśmy mu ludzkie cechy, aby rozgrzeszyć własne słabości, i zaczęliśmy nadawać mu dodatkowe znaczenia, żeby ubóstwić idee. Jednocześnie zapomnieliśmy, że Bóg jest Bogiem-pielgrzymem²⁸ i że on również ludzi, czy tego chcą, czy nie, potrafi wygnać na pustynię. Tam, wśród pustki i ciemności, niektórzy będą musieli szukać odpowiedzi na podstawowe pytania i zadawać pytania, na które nie ma odpowiedzi. Nie wszystkim zaś dane jest wyjście z pustyni i ujrzenie drogi obiecanej.

Jako ludzie ignorujemy mądrość Boga, która często przejawia się w absurdzie. Próbuje my nadać mu logiczne cechy zrozumiałe dla naszych umysłów. Zapominamy, że tajemnica istnienia zanurzona jest w całkowitej ciemności. Epikurejskie czy też geometryczne myślenie o absolicie prowadzi jedynie do idolatrii. Dla

²⁷ Tamże, s. 169–170.

²⁸ „«Nasz» Bóg jest Bogiem-pielgrzymem, Bogiem wiecznego *exodusu*, wyprowadzającym nas ze wszystkich domów i ojczyzn, w których chcielibyśmy na stałe się usadowić i okopać, a najchętniej także Jego zamknąć w naszych granicach, w granicach naszych wyobrażeń, pojęć, tradycji i wyznań”. T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 64.

Niżyńskiego zaś Bóg to pożar w głowie. Zabijamy go wtedy, kiedy porzucamy tajemnicę wiary na rzecz pewników życia i prostych prawd mówiących nam, jak odnaleźć się w społeczeństwie.

Ten ogień w głowie, w czasie gdy Niżyński tańczył, wtrącał go w momenty ekstazy religijnej, w której doświadczał działania absolutu i połączenia z nim. Podobnie było z van Goghem, kiedy ten malował. Obydwaj jednak zapłacili za to wielką cenę. Malarz miał brata, do którego mógł pisać listy. Niżyński nie miał nikogo. Zaczął zatem pisać *Dzienniki* w momencie załamania, ponieważ za wszelką cenę chciał wyrazić w słowach to, co czuł. W tańcu powiedział już wszystko. Przekazał nim całe cierpienie, litość, trwogę – całą tę wiedzę, którą zyskał podczas swojej wędrówki przez życie.

Są to również główne motywy *Dziennika*. Słynny choreograf próbuje bowiem za wszelką cenę opisać te stany. Czasami wpada w rozdrażnienie, gdyż czuje, że za pomocą pisma nie jest w stanie oddać tego, co potrafił podczas tańca. Jest sam, pozbawiony pomocy rozumu, który został już wytrącony z zawiasów. Uczuciem i pojmowaniem przeciwstawia się zatem jakiegokolwiek nauce i logice, chce być instynktownym fenomenologiem, który rozumie istotę rzeczy oraz swoich stanów. W pewnym momencie pisze on: „nie pojmowałem Boga. Czułem go, ale nie pojmowałem. To dzisiaj robią wszyscy ludzie. Wszyscy ludzie czują, ale nie pojmują swoich uczuć”²⁹. To już nie zwykły wyrzut, ale litość człowieka nad innymi ludźmi, którzy żyjąc, nie wiedzą, po co żyją ani kim do końca są. Nie rozumieją bowiem swoich uczuć i oddają się we władanie pozorów oraz iluzji, czują tak jak wszyscy inni, pod przymusem i bez radości. Nie ma w nich poznania i zrozumienia życia. „Nazywam rozumem – pisze z kolei Niżyński – wszystko, co dobrze się odczuwa. Ja czuję dobrze i wobec tego jestem stwo-

²⁹ W. Niżyński, dz. cyt., s. 63.

rzeniem rozumnym”³⁰. Taki sposób odczuwania świata doprowadził go jednak do kresu, skąd już nie ma odwrotu, a człowiek pozostawiony jest samemu sobie.

„Gdy mnie już odkryłeś, nie było sztuką mnie znaleźć: trudność polega teraz na tym, by mnie zgubić...”³¹ – pisał w jednym ze swoich ostatnich listów Nietzsche. Możliwe jednak, że to owa pustynia, na której się wówczas niemiecki filozof znajdował, mówiła przez niego. Nie problem bowiem ją znaleźć. Jest ona wszędzie – w człowieku i wokół niego. Powoduje jednak przestrasz. Ryzyko związane z wyprawą na nią jest ogromne, nie każdemu też dane jest z niej wyjść. Niektórzy gubią drogę i nie odnajdują jej już do końca swoich peregrynacji, inni z kolei przechodzą pustynię odmienieni i świadomi. Są też tacy, jak van Gogh, Nietzsche czy Niżyński, którzy odkrywają sens istnienia, ich egzystencja się rozjaśnia, a sztuka, którą uprawiali, nabiera nowego wymiaru. Nie mogą oni jednak zgubić tej otchłani, którą badali, pustynia nie kończy się dla nich nigdy, a im samym brakuje już sił, żeby próbować się z niej wydostać.

Wszyscy oni byli ludźmi pewnej epoki po śmierci Boga, a więc czasu wyjałowienia ludzkości i wyrzucenia rzeczywistości poza pewne punkty odniesienia. Wartości przestały obowiązywać, a zewsząd również nas zaczęła otaczać pustka. Postanowiliśmy ją ignorować i skrywać za aktywnością, postępem, mirażami nowoczesności oraz złudnych idei. Nie zapominajmy jednak, że „Pustynia rośnie, biada, w kim się kryje!”³². My jednak wolimy

³⁰ Tamże, s. 87.

³¹ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 374.

³² F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 310.

od tej świadomości uciekać i wybierać proste drogi egzystencji oraz rady dawane nam przez innych. Nie chcemy wierzyć w jej istnienie, dlatego żyjemy jak inni. Przestajemy być pasterzami własnego istnienia. Boimy się też odpowiedzi, jakie moglibyśmy na pustyni uzyskać. Toteż mówimy, że jej nie ma.

Pustynia bowiem wytrąca nas z raz obranych dróg, a nawet więcej – nie oferuje żadnych ścieżek. Jest całkowitą dowolnością, na której ciężko się odnaleźć, a dodatkowo trudno się po niej wędruje. Jest zaprzeczeniem jakiegokolwiek bezpieczeństwa. Nie daje też żadnej gwarancji, że da się ją przebyć. Odstrasza ciemnością i brakiem punktów oparcia. Jest miejscem skrywającym nicość, która – jak nigdzie indziej – jest tam dobitnie wyczuwalna. Przebywać na niej to ubywać i uszczuplać własny byt za cenę lepszego widzenia swojego dotychczasowego życia i rzeczywistości nas otaczającej. Pustynia daje też nieskrępowaną możliwość zadawania pytań, ale bez gwarancji odpowiedzi. Może za to wykoleić nas ze zwykłego życiowego toru, nawet jeśli o to się nie prosimy, ponieważ potrafi wkroczyć nagle w egzystencję każdego z nas. Jedni wchodzi na nią dobrowolnie, inni nie są pytani o zdanie. Przez nią jednak prowadzi droga do absolutu i kto chce dojść do własnej ziemi obiecanej, musi ją przebyć. Zanim zaczniesz życie, tam odkryje się jego sens. Niewielu jednak jest to dane. Przekonali się o tym Nietzsche, Niżyński i van Gogh, który pisał w ostatnim liście do brata: „Za moje malarstwo płacę ryzykiem życia, ono zabrało mi połowę rozumu – dobrze – ty jednak nie jesteś marszandem, który handluje ludźmi, i możesz mieć swój udział, bo naprawdę postępujesz po ludzku, ale cóż z tego?”³³. Powiedzmy sobie: niewiele z punktu widzenia pragmatycznych korzyści i tego, jak żyją inni. Theo van Gogh zmarł w załamaniu rok po bracie. Ostatnie słowa Nietzschego, po jego turyńskim spacerze, miały brzmieć „jestem głupi”. Niżyński zaś

³³ V. van Gogh, dz. cyt., 512.

przez trzydzieści lat tułał się po świecie i szpitalach, bez pieniędzy oraz nadziei poprawy. Z takiego punktu widzenia pustynia nic im nie dała, a wszystko zabrała. Natomiast z drugiej strony, wszyscy oni pozostawili po sobie dzieło, które pokazuje nam pewną prawdę o świecie i samym człowieku.

Pasjonat sprzeczności

I

„Żeby zrozumieć zło, nie musimy fatygować diabła. Zło przynależy dramatowi ludzkiej wolności”¹. Myślę, że pod tymi słowami podpisałby się również Emil Cioran – rumuński myśliciel, eseista, który większość swojego życia spędził w Paryżu, gdzie pisał po francusku. Nie nazwałem go filozofem, ponieważ przed takim określeniem najpewniej by zaprotestował. Twierdził bowiem, że „Filozofia jest wyrazem niepokoju ludzi bezosobowych. Dlatego tak niewiele nam pomaga w całkowitym zrozumieniu tragicznych i ostatecznych stanów duszy. Tym, którzy przekroczyli życie, nie pragnąc tego, filozofia ma zbyt mało do zaoferowania. Żadna myśl nie powstrzymała nigdy bólu, a żadna idea nie odegnała lęku przed śmiercią”². Jego zaś interesowały te ciemne strony ludzkiej egzystencji, rozkład społeczeństw i jednostek. Dlatego zajmował się „archeologią nocy”, „teologią negatywną” czy „ontologią nicości” – sprawami, które

¹ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa 2013, s. 17.

² E. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004, s. 22–23.

właśnie określają człowieka i jego miejsce w świecie w kategoriach ujemnych. Odżegnywał się również od wszelkich systemów, które uważał za śmierć filozofii³. Cioran należał do zwolenników chaosu, burzenia złudzeń i wszelkich nadziei. Nie interesowały go utarte schematy myślenia ani tym bardziej pozory i wyobrażenia. Wolał je piętnować z ogromną siłą. Myśl autora *Upadku w czas* pełna była sprzeczności, nieraz histeryczna, wytwarzana w największych temperaturach intelektualnych, przerywana bez powodu i rozpoczynana w momencie największego zwątpienia. Katastrofizm mieszał się w niej z cytatami mistyków, samobójstwo z ciągłym życiem i tworzeniem, gnoza z buddyzmem, pustka z radością, nocne przechadzki z jasnością widzenia. O sobie więc mógł, co najwyżej, powiedzieć: „Jestem filozofem-wycmem. Moje myśli, jeśli je w ogóle mam, ujadają; niczego nie tłumaczą, eksplodują”⁴.

Dzięki owym eksplozjom powstało kilkanaście książek, w których Cioran niezmiennie wracał do tych samych tematów. Z maniacką siłą, ale z równie silnym niezdecydowaniem obracał swoje obsesje, opisywał je z każdej strony. Używał do tego celu całej historii filozoficznej, teologicznej, gnostycznej czy antropologicznej. Jeśli człowiek – to okropna jego nędza, upadek, zoologia. Bóg to zły demiurg, nieudolny stwórcyca, tyran bądź krety. Świat to kloaka, podłe dzieło stworzenia, a historia to tylko mamiąca fantazmatami siła, niepozwalająca się zabić, bo obiecująca lepsze jutro⁵. Jednak po takich stwierdzeniach rumuń-

³ „System jest tyranią, uduszeniem, ślepym zaułkiem. Moim przeciwieństwem, co się tyczy formy umysłu, jest Hegel, a po prawdzie każdy, kto ze swych myśli skonstruował korpus doktrynalny. Nienawidzę teologów, filozofów, ideologów... itp. -gów”. E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 632. I dalej: „Najgorszą formą despotyzmu jest system – w filozofii i we wszystkim”. Tamże, s. 686.

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ „Teksty rumuńskiego myśliciela to w istocie rozpisane na akcenty deklinacje słowa «rozpacza». Rozpacza on za rajem utraconym, za światem,

skiego myśliciela nagle czytamy: „Nie jestem pesymistą, kocham ten okropny świat”⁶, czy: „Przez moje okienko widzę skrawek obłoku oświetlonego słońcem, na lazurowym tle. Mont-Blanc nie jest piękniejszy”⁷.

Nie znajdziemy w myśli Ciorana pocieszenia. Raczej ciągle rozdarcie, herezję, niezgodę. Rumuński myśliciel buntuje się przeciwko wszystkim tradycjom i sposobom myślenia. Uderza w nie z każdej strony, raz mocniej, raz słabiej, czasami szuka z nimi pozornego rozejmu, aby po chwili znowu zaatakować. Nie odszukamy zatem w jego esejach ostatecznego rozstrzygnięcia. Autor *Księgi złudzeń* mnoży wątpliwości, roztrząsa je i za pomocą swojej przedziwnej optyki szuka ukrytej prawdy. Nie jest to jednak chęć wyłącznie mądrzenia się, nihilistyczna zabawa czy ćwiczenie rozumu. Cioran szuka rozwiązań całym sobą – umysłem, żołądkiem, śledzioną, krzykiem. Angażuje się ostatecznie, ma bowiem nadzieję, że w tej pustce i opuszczeniu znajdzie rozwiązania nurtujących go pytań. A może jeszcze inaczej: wie, że nie znajdzie, ale mimo to nie poddaje się i szuka z jeszcze większą gorliwością. Na tej pustyni, niczym uwielbiani przez niego mistycy, chce zaostriżyć jasność widzenia i przedrzeć się przez wszystkie wątpliwości.

II

Do obsesji Ciorana należały między innymi: Rumunia, Bóg, mistyka, filozofie Wschodu, antysystemowość, współczesność, ale jedną z najważniejszych był upadek człowieka w czas i historię. Jak słusznie pisze Ireneusz Kania: „Cioran zawsze bardzo inten-

który naprawdę jest, który odslania całą grozę i pełnię bezokolicznika «być»”. D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 246.

⁶ E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 216.

⁷ Tamże, s. 310.

sywnie rozmyślał o czasie. Upadek w czas – ową pierwotną katastrofę towarzyszącą stworzeniu, ów początek historii – uznał za kosmiczne nieszczęście dla człowieka, ponieważ pociągnął on za sobą jego wychylenie się ku przeszłości. Przyszłości zaś Cioran zawsze się lękał. Oczywiście nie w sensie trywialnym; że może ona nieść człowiekowi i światu głównie zło i ciągłą degrengoladę, wiedział od zawsze i uważał to za normalne. Prawdziwą trwogą i zgrozą napawało go to, że czas ustawicznie zwodzi człowieka nowymi celami do «osiągnięcia», nie pozwalając mu trwać w teraźniejszości i smakować jej w pełni. Ideałem było dla niego życie absolutnie bez celu⁸. W słowach tych widzimy kilka ważnych cech myślenia o czasie u rumuńskiego myśliciela. Jedną z nich było na pewno gnostyczne przekonanie o stworzeniu świata. Ciorana bardzo interesował moment, kiedy zło wkroczyło do pierwotnego królestwa i doprowadziło do rozbitcia podstawowej jedności. To również w tym momencie powstał czas, a więc także historia – ta podrzędna robota demiurga.

Przypomnijmy, że gnoza ogólnie zakłada, iż świat nie został stworzony przez prawdziwego Boga, lecz złego demiurga, który zbuntował się przeciwko pierwotnej całości. Chciał również tworzyć, być panem, a więc – bez wiedzy stwórcy bądź przeciwko niemu – postanowił ukształtować świat, w którym żyjemy. Wtedy też – za słowami Czesława Miłosza, „anioł wielkiej piękności i siły zwrócił się / przeciwko niepojętej Jedności, ponieważ powiedział / «Ja» co oznaczało odłączenie”⁹ – nastali w związku z tym ludzie i świat, jaki znamy. Nie mógł on być doskonały, jak bowiem zakładają gnostycy: „Świat jest padołem śmierci, cierpień, brzydoty, zła; jest «kloaką», «pustynią», «nocą», «wielkimi mrocznymi wodami». Jednocześnie jednak jest jak hermetycznie zamknięta forteca, otoczona murami i fosą na pozór nie do

⁸ I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, s. 222.

⁹ Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1265.

przebycia: człowieka tam wrzucono i zamknięto bez nadziei”¹⁰. I „Złem jest już sam fakt istnienia w świecie materialnym. Cały wszechświat jest zły: pojęciu pięknego i dobrego wszechświata gnostycyzm przeciwstawia pojęcie świata, któremu Najwyższe Bóstwo jest obce – świat, w który panuje złe fatum, Bóg gorszy lub nieświadomy, to znaczy Księżę Ciemności. Świat jest zły, a dusza ludzka została w nim nieuchronnie uwięziona”¹¹. W takiej rzeczywistości wszystko to, co materialne, jest złe. Człowiek odgrywa rolę więźnia w niedoskonałym ciele i jeszcze gorzej stworzonym świecie.

Kolejnym odpryskiem tego kosmicznego skandalu, jakim był pierwszy bunt, jest również czas – następny błąd demiurga. Materia bowiem przemija, jest niedoskonała. W pierwotnym królestwie jej nie było, wszystko miało tam charakter bezczasowy i wieczny, odgródzone szczelnym murem od naszego padółu. Słusznie Cioran stwierdza, że „Dla gnostyków wszystko, co łączy się z czasem, wypływa ze zła. Zdyskredytowali oni historię w ogóle, w całości, jako domenę fałszywych rzeczywistości. Nie ma ona sensu ani jest użyteczna. Przejście przez historię niczym nie owocuje. Taka wizja znacznie odbiega od oficjalnej, przesłodzonej eschatologii chrześcijańskiej upatrującej w historii i w zrodzonych przez nią niedolach próby odkupieńcze”¹².

Autor *Na szczytach rozpaczy* zatem za fundament powstania świata oraz człowieka uważał kosmiczny skandal, który doprowadził do wymieszania się dobra i zła. Triumf demiurga poskutkował również czasem, w który zostaliśmy wrzuceni. Jako dzieło niedoskonałego stwórcy ugrzęźliśmy w materii reprodukcją się w zastraszającym tempie. Z tego więzienia zaś nie mamy żadnego

¹⁰ S. Hutin, *Gnostycy*, przeł. K. Demaniuk, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 181.

wyjścia. Jesteśmy tylko pęknięciem w ideale, który istnieje gdzieś tam, poza naszą wiedzę. Skazani na przemijanie i cierpienie, możemy jedynie okłamywać się złudzeniami i przekonaniem o swojej użyteczności. Toteż człowiek, według Ciorana, to materia w świecie, w którym zło jest siłą zwycięską.

III

Dla Ciorana źródłem upadku człowieka w historię był moment, kiedy biblijni rodzice wybrali zamiast Drzewa Życia, a więc wieczności, Drzewo Poznania, czyli upadek w świat materii, niepotrzebnej wiedzy. „Swoje, jak to mówi, «przerażenie Historią» – pisze Marek Bieńczyk – wyraża Cioran w pojęciach teologicznych. Mówi o immanentnym złu wpisanym w historię, o upadku i grzechu pierwotnym, o obecności w historii Szatana – jedynych konceptach zdolnych wyrazić, nawet u myśliciela niereligijnego, katastrofę, jaką są dzieje”¹³. Adam i Ewa mogli żyć poza historią i poznaniem, ale wybrali drogę ciekawości, wygnania, upadku w czas. Nie byli w stanie jednak inaczej postąpić, mieli już bowiem przypisaną sobie fatalność, wadę czy też pęknięcie, jako twór złego demiurga. Nasi prarodzice, znowu za słowami Miłosza, powtórzyli ten sam błąd, który kierował złym stwórcy, bowiem: „Ten bunt jest manifestacją własnego „ja» i nazywa się / pożądaniem, *concupiscentia*, / a został z kolei powtórzony na ziemi / przez naszych pierwszych rodziców”¹⁴.

Człowiek pierwotny bezczas zastąpił utopią. Chciał być podobny do swojego stwórcy, a więc również budować i tworzyć. Stanem jedności nie był zainteresowany, lecz wołał zmarnować

¹³ M. Bieńczyk, *Posłowie*, [w:] E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 112–113.

¹⁴ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 1265.

wieczność na rzecz wielości i niejasnej przyszłości. Kiedy jednak zauważył swój błąd, postanowił odkupić własne winy wysiłkiem tworzenia utopii – ziemskiego raj. To taka próba „odkupienia Historii i wpisano w nią zła dzięki ubóstwieniu przyszłości, w jaką wyobraźnia utopijna przerzuca nostalgiczne wspomnienie o pierwotnym bezczasie; dzięki fikcji oczekiwania, które potęgując dynamikę życia społecznego, wytwarza zarazem złudzenie sensu dziejów”¹⁵. Sensowność dziejów zatem jest dla Ciorana wielkim złudzeniem.

Człowiek coraz bardziej pogrąża się w historii, traci resztki swojej natury. Popada w postępek i niewolę rozumu – skutek skosztowania owocu z Drzewa Poznania – a więc na siłę odrzuca wspomnienie Edenu czy też pierwotnej wieczności. Nie chce żyć swoim przeznaczeniem, lecz być czymś więcej niż jest, ale takim zachowaniem coraz bardziej upada. Na rozum, w związku z jego niestałością, każdy może się powołać. Mami on i zwoździ człowieka lepszym jutrem, prowadząc go ku coraz większej zgubie. Używa do tego historii, wiary w czas i lepszą przyszłość. Pojedyncza istota ludzka powinna raczej zaprzestać wszelkiej aktywności – sądzi Cioran – ponieważ idąc przed siebie w niewiadome, jest trwale odwrócona od raj. „Życie – pisze Michał Jakubik – to złudzenie, a wszelkie działanie, budowa imperiów czy systemów filozoficznych zdaniem Ciorana nie ma sensu. Jesteśmy tak nieważni, że nie ma też powodu, byśmy łudzili się zbawieniem. Tęsknimy za rajem, lecz powrót do niego nie jest możliwy. My zaś żyjemy wyłącznie, sycąc się kłamstwem”¹⁶. A postępek to tylko współczesna forma upadku, świecka wersja potępienia¹⁷.

¹⁵ M. Bieńczyk, dz. cyt., s. 113.

¹⁶ M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012, s. 148.

¹⁷ Zob. E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2008, s. 38.

Zatem oddajemy się tylko w coraz to nową niewolę, popadamy coraz mocniej w czas, odchodząc od wieczności, widząc w tym formę ratunku. Robimy więc tylko to, do czego jesteśmy zdolni i do czego stworzył nas zły demiurg – do ciągłego bycia niedoskonałymi istotami, które źle wybierają, ponieważ inaczej nie mogą. Łudzimy się przy tym coraz bardziej historią bądź badamy przeszłość, wyciągając z niej mylne wnioski. Mniej przez to w nas ducha, a więc czegoś niematerialnego, czyli bezczasowego, na rzecz tego, co przemijalne, a więc stworzone do upadania i zanikania – domeny czasu i historii. „Jeżeli współczesna cywilizacja – konkluduje ten fakt Safranski – nadal będzie faworyzowała człowieka uwięzionego w samym sobie, jeśli od niego się uzależni, nieuchronnie – tak brzmi ponura prognoza Einsteina – skończy się samozniszczeniem, właśnie dlatego, że duchowe zubożenie człowieka (zdrada transcendencji) zbiegnie się z ogromnym wzrostem jego zdolności technicznych”¹⁸. Niczym alkoholicy próbujemy czymś zapełnić pustkę w sobie i nie odkładamy butelki aż do całkowitego samozniszczenia. Pijemy haustami z butli czasu i historii, poznania i postępu, choć podświadomie przeczuwamy, że nie ma to żadnych dobrych skutków, tylko coraz większe upadanie.

„Po zmarnowaniu prawdziwej wieczności – pisze Cioran – człowiek upadł w czas, gdzie jeśli nawet szczególnie nie prosperował, to przynajmniej jakoś sobie radził i żył. Proces tego upadku i przystosowywania się nosi nazwę Historii”¹⁹. Teraz człowiekowi zostało jedynie życie utopijne, marzenia o lepszym jutrze i mętna wiara w zbawienie. Próbuje on zatem nadać sens swojemu życiu w tym spartaczonym świecie, resztkami sił więc łapie się każdej nadziei – czy to naukowej, czy religijnej. Życie zapełnia niepotrzebnymi działaniami i przedmiotami, wierze-

¹⁸ R. Safranski, dz. cyt., s. 59.

¹⁹ E. Cioran, *Upadek...*, s. 177.

niami i fantazmatami. Pierwotną nędzę, rozpacz i upadek stara się wypełnić byle czym i byle jak, zamiast uświadomić sobie własną pustkę. Lecz on woli się buntować przeciwko niej, zdradza siebie i własne przeznaczenie, powtarzając tylko błędy demiurga i biblijnych rodziców.

IV

Według Ciorana istnieje tylko jedno rozwiązanie tego problemu – samobójstwo. Wszelkie inne sposoby wyjścia z tego przekłętego kręgu z góry skazane są na porażkę. Rumuński filozof sam nie wie, czy gra według zasad złego demiurga, czy jest tylko pionkiem na szachownicy, gdzie rozgrywa się jakaś walka pomiędzy Księciem Ciemności a prawdziwym Bogiem, czy też ostatecznie nie jest tylko wybrykiem natury, ofiarą mimowolnego stworzenia, chwilowym skutkiem ewolucji. To żadna różnica w finalnym rozrachunku. Życie jest zatem nie do zaakceptowania. „Dla Ciorana – stwierdza Ireneusz Kania – człowiek to istota naj-nędzniejsza z nędznych, nieuleczalnie chora i upadła, zatem – zupełnie bezsilna. Tym bardziej, że we Wszechświecie samotna. I tym bardziej, że myśląca”²⁰. A Cioran mówi wprost: „Nie ma zbawienia przez myśl”²¹.

Rozum nigdzie nas nie zaprowadzi, lecz jedynie ściągnie na jeszcze większe manowce. Wiara z kolei dla wielkiego sceptyka zbyt mocno powiązana jest z upokorzeniem. Z Bogiem można się wadzić, podobnie jak ze złym demiurgiem, a nie oddawać mu cześć. Jesteśmy jego nieudolnym dziełem, otoczonym przez absurd, więc jedyne, co możemy robić, to codziennie wyzywać

²⁰ I. Kania, *Nihilista pielgrzymujący*, [w:] E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 23.

²¹ E. Cioran, *Księga...*, s. 22.

go i opluwać, bronić własnej godności wszystkimi możliwymi sposobami. Samobójstwo wobec tego jest najlepszym wyjściem. Daje nam ono prawdziwą możliwość rozporządzania własnym losem. Odrzucając życie, zachowujemy się, jakbyśmy sprzenie-
wierzali się boskiej woli i dziełu jego stworzenia.

Dla autora *Na szczytach rozpaczy* była to kusząca propozycja, którą mógł rozumieć również jako wymierzenie policzka złemu demiurgowi. Naturalne odchodzenie bowiem byłoby tylko poddawaniem się regułom tego świata. A to Cioranowi wydawało się niemożliwe do zaakceptowania. Dlatego też stwierdza: „Żelazne kajdany i duszna ciasnota tego świata mogą nas pozbawić wszystkiego, tylko nie możliwości zabicia się; a siła i duma płynąca z owej wolności przerastają ciężar, który nas przytłacza”²². Wie on przy tym, że ludzie boją się śmierci, a jeszcze większą grozą napawa ich myśl o samobójstwie, ponieważ „artyści, psychologowie, policjanci, urzędnicy, lekarze, nauczyciele i księża robią wszystko, by wbić nam do głowy, że śmierć to coś naprawdę poważnego, groźnego, okropnego, gdy tymczasem tak naprawdę umieramy z byle powodu, byle jak, byle gdzie, tak jak z byle powodu, byle jak, byle gdzie się rodzimy”²³.

Samobójstwo może być odbierane jako ostateczny czyn gloryfikujący wolność. Zamiast wybierać życie pod jarzmem absurdalnych praw, człowiek może z niego abdykować. Nie powinien jednak mieć ku temu głębszych powodów. Nie powinien on – według Ciorana – odbierać sobie życia, kiedy jest mu źle czy z innych „prozaicznych” przyczyn. Czyn ten powinien być czysty, bezinteresowny, nieskażony ziemskimi czy materialnymi impulsami. „Tylko ono [samobójstwo – D.Sz.], rzucające wyzwanie

²² E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 53–54.

²³ S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2010, s. 11.

wszelkim majuskułom, upokarza i miażdży Boga, Opatrzność, nawet sam Los²⁴ – konkluduje rumuński myśliciel.

Cioran poświęcił tematowi samobójstwa wiele stron, ale nigdy go nie popełnił. Jak twierdził, wystarczała mu jedynie świadomość, że życie jest na jego łasce²⁵. Zatem już samo myślenie, że w każdej chwili możemy się zabić, pomaga nam w życiu. Fakt, że leży ono w granicach naszej autonomii, a nie innych ludzi, demiurga, losu czy systemu, daje nam chwilę wytchnienia. Wprowadza w euforię i zapewnia nam wolność w wyborze negatywnym, który niekoniecznie musi być czymś złym.

W świecie bez wartości, absurdalnym i spartaczonym, po obozach zagłady i wojnach, gdzie życie ludzkie jest niewiele warte, samobójstwo może się wydawać irracjonalne, ale czy o wiele bardziej od rzeczywistości? Autor *Księgi złudzeń* w pewnym sensie przeczuwał, że „kosmiczna całość istnienia, która nas otacza, na pozór harmonijna i piękna, w chwili, gdy zedrzymy z niej zasłonę złudzeń, odsłania swoje prawdziwe, odpychające oblicze. Byt okazuje się «bestią pożerającą wszystko»”²⁶. A już przecież mówiliśmy, że Cioranowi nieobca była walka z fasadami i wyobrażeniami. Zawsze starał się patrzeć głębiej, nawet jeśli musiałby przejść przed otchłan ciemności i widzieć to, przed czym większość odwróciłaby oczy. Tragizm i pustka bardziej go pociągały, dając jakby większą ostrość widzenia niż wartości i ogólnie przyjęte normy, ponieważ w nich dostrzegał przekłamanie.

²⁴ E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Kraków 1995, s. 49.

²⁵ „Otóż powiedziałem, że gdyby nie myśl o samobójstwie, dawno bym się zabił. Co miałem na myśli? To, że życie da się zność jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na naszej łasce. Ta myśl nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani nie wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie”. *Rozmowy...*, s. 79.

²⁶ S. Chwin, dz. cyt., s. 238.

Nie wybieramy jednak samobójstwa, tylko wierzymy w następne obietnice, które oferuje nam czas i historia. Nie chcemy być sobą, lecz szukamy kolejnych kłamstw. Cioran stwierdza wprost: „Gromadzimy bogactwa, odnosimy triumfy, zwyciężamy i walczymy po to, by uciec przed samym sobą, by pokonać ból i cierpienie bycia w głębi sobą”²⁷. Jeśli autor *Księgi złudzeń* los ludzkości opisuje w kategoriach teologicznych, to już samego człowieka – jedynie w zoologicznych. Jesteśmy dla niego genialnymi zwierzętami obdarzonymi wyobraźnią. Dominujemy i podbijamy, aby nadać sens własnemu istnieniu, podczas gdy w rzeczywistości prowadzimy jedynie nędzną egzystencję. Rodzimy się bez powodu i umieramy równie absurdalnie i niegodnie. Wszystko to, co robimy, jest tylko ucieczką przed sobą, zdradą, nieudolnymi próbami oszukania losu. Pomimo że istnienie i śmierć są na równi odpychające, przywiązujemy się do życia od momentu narodzin. Karmimy się złudzeniami, aby zapomnieć o własnej przypadkowości. Dla Ciorana „człowiek [...] nie tylko nie zajmuje w świecie żadnej uprzywilejowanej pozycji (to twierdził już Ockham), lecz owszem, jest dlań tylko upadłym, chorym nieuleczalnie na cierpienie, samotność i śmierć zwierzęciem, nędzniejszym od najmarniejszego ze stworzeń żywych – bo te przynajmniej nie mają samoświadomości, otwartej rany, bezustannie przypominającej nam, ludziom, o bezsensie wszystkiego i nieuchronnej, totalnej naszej zagładzie. Poczucie tragizmu istnienia (który to tragizm jest, jego zdaniem, jedynym istotnym tematem filozofów) dane jest Cioranowi w stopniu bodaj najwyższym pośród pokrewnych mu duchowo myślicieli – Kierkegaarda, Szestowa, Sartre’a, Camusa, Simone Weil. Kierkegaard atoli, Szestow i Weil znaleźli drogę ocalenia w «skoku» w otchłań wiary, Sartre

²⁷ E. Cioran, *Księga...*, s. 12.

i Camus – w «zaangażowaniu». Cioran widzi przed sobą tylko ciemność²⁸. Rumuńskiego myśliciela interesowały przeto prawie wyłącznie sprawy związane z ciemnością. Uważał, podobnie jak jego wybitny tłumacz, Ireneusz Kania, że podążanie ścieżką ciemności może powiedzieć nam coś o najgłębszej istocie człowieka i rzeczywistości.

Doświadczenie tragizmu odkrywa przed nami świadomość bytu i własnego losu²⁹. Większość z nas jednak woli tworzyć sztuczne wartości i kolejne złudzenia, chcemy bowiem żyć wygodnie – pod względem duchowym i materialnym – a nie patrzeć w ciemność wynikającą z pęknięcia własnego bytu. Stąd też częste oskarżanie Ciorana o nihilizm – ten prymitywny wytrych, tłumaczący każde myślenie absurdalne. Rumuński sceptyk zaś protestował przeciwko takiej etykiecie. Nie chciał godzić się na proste rozwiązania, więc szukał w świecie tego, co zbuntowane, ciemne, łapał się każdej herezji, ponieważ miał nadzieję, że przynajmniej na chwilę rozjaśni mu się rzeczywistość. W rozpaczy rzucał się w wir, w którym słowa takie jak: dobro i zło, piękno i brzydota, wiara i rozum niewiele już znaczą, aby odkryć prawdziwy los i naturę człowieka³⁰.

²⁸ I. Kania, *Nihilista...*, s. 7–8.

²⁹ „Mówiłem już, że doświadczenie zła jest w mojej perspektywie doświadczeniem prymarnym człowieka; dlatego też uważam, że podążanie w tę właśnie stronę może nam powiedzieć więcej o najgłębszej istocie rzeczywistości niż wnikanie w wymiar jasny, w sferę dobra i wartości. Nie przeczę, że to wnikanie jest istotne, nie twierdzę, że cała sfera dobra i wartości jest naszym złudzeniem, ale w mojej perspektywie jest ona dialektycznie wtórna wobec pierwotnego doświadczenia ciemności, tragizmu i osamotnienia w bycie”. I. Kania, *Ścieżka...*, s. 16.

³⁰ „Chodzi o to, by przez świadome brnięcie w coraz gęstszą ciemność, przez czynienie i kumulowanie zła, przyśpieszyć naturalny bieg rzeczy, w końcu nadejście Eschatonu. [...] A postawa Ciorana jest bardzo podobna; on też chciał się świadomie zanurzyć w cierpieniu, w bólu,

VI

Cioran rusza do nierównej walki ze wzorcami moralnym, religijnymi czy społecznymi, a nawet człowiekiem. Ten ostatni jest dla sceptyka zdegenerowaną istotą, która karmi się każdą ideą, aby tylko zapomnieć o tym, czym w rzeczywistości jest. Zdrada samej siebie jest jej naturalnym stanem. Kłamstwo zaś podstawą kondycji. Będzie zatem kroczyć od upadku do upadku, od jednej zguby ku kolejnej. Według rumuńskiego myśliciela człowiek kupi każdą kolejną utopię, aby tylko zapewniła mu ona odrobinę optymizmu, ukryła jego naturalną zwierzęcość. Dlatego też Cioran neguje również dobro tkwiące w istnieniu ludzkim jako kolejną iluzję. Stwierdza, że „Jeśli nie liczyć paru zupełnie anormalnych przypadków, człowiek nie skłania się ku dobru, bo i jakież bóg miałby go ku niemu popychać? Żeby zrobić coś – cokolwiek – nie splamionego złem, musi się on przemagać, zadawać sobie gwałt”³¹.

Pomimo znajomości historii niemal każdy z nas wstaje rano, rozpoczyna kolejny dzień, udając, że jest dobry, a jego życie ma jakiś sens. Dla Ciorana jest to wyłącznie zbiorowe kłamstwo kultywowane z pokolenia na pokolenie. Próżne przypisywanie sobie cech, których w nas nie ma. Wszystko więc, co robimy, ma na celu zamazanie prawdy, aby tylko nie widzieć siebie i rzeczy takimi, jakimi są. Kłamliwe powtarzanie utartych myśli jest

a nawet w grzechu. Chodziło mu o dwie rzeczy. Z jednej strony była to ciekawość, pragnienie dotarcia do samego dna ludzkiej egzystencji, do tej prapodstawy, którą jest doświadczenie maksymalnego cierpienia, a z drugiej – nadzieja, która ongiś ożywiała sabataistów czy frankistów. Na czym ona polegała? Na przekonaniu, że kiedy się już wreszcie przebijemy przez to najczarniejsze dno bólu, cierpienia, zwątpienia, samotności, obcości, kiedy przekroczymy granicę, to za nią rozbłyśnie jakieś światło. Myślę, że taka nadzieja w tym człowieku była”. Tamże, s. 19.

³¹ E. Cioran, *Zły...*, s. 3.

nam potrzebne, aby znaleźć punkt oparcia. W innym wypadku musielibyśmy się przyznać do kompletnej zdrady własnego życia i ideałów³². Stąd też w nas uwielbienie dla wielkich słów, takich jak: miłość, dobro, Bóg, zbawienie, godność, kiedy w rzeczywistości ich sens nie znaczy już nic. Niosą jedynie standardowe pocieszenie dla mas i pozwalają się czegoś trzymać nad przepaścią rzeczywistości. W najgorszym wypadku zaś prowadzą do zbrodni, kiedy przypisujemy sobie cechy, których nie mamy, zaczynamy zatem wierzyć we własną nieomylność, stając się depozytariuszami prawd ostatecznych i chcąc nimi zarazić pozostałych.

Cioran z furią niszczy pozory, gdyż zdaje sobie doskonale sprawę z ich kłamliwości. Jak czytamy w książce badającej wątki religijne w jego twórczości: „Zdaniem sceptycznego mędrca tylko pasja absurdu pozostaje człowiekowi, który przeżył, a raczej przekroczył już wszystko, gdy wszelkie wzorce, moralne i religijne, nie są już dla nas celem i tylko porażają nas swą głupotą”³³. Toteż rumuński myśliciel woli już błądzić w ciemności, w absurdzie, niż powielać utarte schematy, mające jedynie za cel poprawienie nastroju człowiekowi i nadanie mu nawet byle jakiego sensu. Chaos ma dla niego większą wartość niż nawet najbardziej do-

³² „Powstaje pytanie, które dotyczy *conditio humana* w najszerszym tego słowa znaczeniu: jak to się dzieje, że człowiek nie chce się przyznać do własnych wad? Że uważa się za usprawiedliwionego, postępującego tak, jak należy, a nawet – za doskonałego? Można tu dostrzec tragiczne, a zarazem niezwalczone przywiązanie do wartości najwyższych: uznanie, że nie spełniając ich wymagań, zdradza się najwyższe wartości i ideały, równa się dla człowieka przekreśleniu sensu własnego życia. Rozpaczliwe szukanie usprawiedliwienia, zachowanie własnej godności wbrew wszystkiemu, świadczy nie tylko o rdzennym zakłamaniu bytu ludzkiego, ale także o uznawaniu najwyższych wartości. I to jest jeden z największych paradoksów moralnych”. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa–Kraków 1994, s. 199.

³³ M. Jakubik, dz. cyt., s. 242.

skonały system, bo ten jedynie zakrywa rzeczywistość bądź ją reprodukuje w zniekształconej formie.

Chcemy tworzyć społeczności z jednej strony, a z drugiej prowadzimy wyniszczające wojny. Nie potrafimy spokojnie usiedzieć w miejscu, żyć zgodnie z naturą, lecz próbujemy drugiego podporządkować czy zniszczyć. Przeszłość już nam nieraz udowodniła, że z natury nie jesteśmy dobrzy, a mimo to codziennie karmimy się przeciwnym przekonaniem. Cioran zaś pisze wprost: „Ponieważ szczęście bliźniego nigdy nie było motywem ani zasadą działania człowieka, powołujemy się na nie tylko gwoli spokoju własnego sumienia i przybrania szlachetnej maski; impuls pchający nas i ponaglący do jakiegokolwiek działania niemal zawsze jest wstydlivy, nie chcemy się doń przyznać³⁴.

VII

Człowiek niemal cały czas zdradza swoją naturę – tak brzmi konkluzja Ciorana. Co krok też sobie i innym kłamie. Ukrywa swoje prawdziwe zamiary i nadaje mylne sensy własnemu życiu. Buduje, niszczy, toczy wojny i kocha, aby tylko zakryć czymś pustkę, która w nim jest. Dlatego czeka go marny los. Im bardziej bowiem świat rozwija się technologicznie, tym mocniej traci na znaczeniu pojedyncza jednostka ludzka. Człowiek zaczyna posiadać coraz więcej przedmiotów, które odrywają go od zrozumienia własnej kondycji. Według Ciorana jedynie bezruch, bezideowość, kontemplacja pustki, a nie jej wypełnianie, może jeszcze zwrócić człowiekowi jego miejsce w świecie. Może nie lepsze, ale bardziej świadome. W innym wypadku zmierza on ku zagładzie. Jak mówi rumuński sceptyk: „Apokalipsa atomowa stała się wizją na miarę przeciętnej konsjerżki – co prawda

³⁴ E. Cioran, *Upadek...*, s. 33.

nader możliwą i uzasadnioną, ale także nieciekawą. Interesujące jest tylko przeznaczenie czekające człowieka w oderwaniu od wszystkich tych «przypadków». Jako awanturnik z natury, nie skończy on we własnym łóżku. Jeśli wszystko dobrze pójdzie, skończy jako degenerat, istota bezsilna, karykatura samego siebie. Zwyródniałe zwierzę. [...] Wszystko, co człowiek robi, obraca się przeciwko niemu, taki jest jego los i tragiczne prawo historii. To jest wielka ironia historii jako przeznaczenia człowieka, przeznaczenia, którym jest bezustanny rozkład. Wszystko ma jakieś ukierunkowanie – z wyjątkiem człowieka, fanatyka kurczowo czepiającego się własnych celów³⁵.

Zatem człowiek nigdy nie wróci do swoich źródeł. Będzie śmiało kroczył ku samounicestwieniu, odwrócony plecami do prawdziwego życia, tworząc i rozwijając cywilizację, nadając swojemu życiu cele, a sobie cechy, których nie posiada. Pozostanie przy tym na zawsze zwierzęciem, potrafiącym rozwijać technologię, bo mającym świadomość i umiejętność myślenia. Nigdy jednak nie zauważy, że zmierza ku całkowitemu rozkładowi. Powtarzać będzie przeto upadek i zdradę demiurga. Bo „Czyż ciąży na nas – pyta Cioran – inna wina prócz tej, żeśmy mniej lub bardziej niewolniczo naśladowali Stwórcę? Przyrodzoną mu fatalność rozpoznajemy teraz w sobie. Nie na próżno wyszliśmy z rąk boga nieszczęśliwego i złego, boga przekłętego”³⁶.

Człowiek zatem jest zdolny do ciągłych wolt i przypisywania sobie coraz to nowych cech. Zdradzi swoją przeszłość i wiedzę, doświadczenie i świadomość, jeśli tylko odkryje nowy cel – kolejną nadzieję lepszego jutra. Zniszczy dziedzictwo antyku w momencie, kiedy zostanie omamiony wiarą w wieczne zbawienie. Odwróci się plecami do starych bogów, kiedy ci przestaną mu

³⁵ *Rozmowy...*, s. 133.

³⁶ E. Cioran, *Zły...*, s. 5.

być potrzebni. Raj zastąpi wizją utopii. Krocząc przed siebie, będzie obierał złą drogę.

Według Ciorana problemem nie jest brak wartości, ale ich nadmiar. Z każdym kolejnym wyobrażeniem tracimy część pierwotnego ja. Zastępujemy swoje człowieczeństwo etycznymi protezami, mającymi nas przybliżyć do lepszego jutra. To jednak nie nastąpi, ponieważ istniejemy jako przedłużenie woli złego demiurga. Rzuceni w czas i materię, ze świadomością nabytą z Drzewa Poznania, nie jesteśmy w stanie przywrócić swojego dawnego miejsca w świecie. Zatem historia pcha nas do przodu, gdzie wybieramy własne drogi. Robiąc to, zdradzamy własny byt, ponieważ chcemy być czymś więcej, niż w rzeczywistości jesteśmy, i już od wyboru biblijnych prarodziców podejmujemy złe decyzje na każdym kroku. Mamimy się bowiem własnym położeniem i kondycją, jakoby stworzeni bylibyśmy do czegoś więcej niż prostego egzystowania. Słusznie stwierdza autor *Pokusy istnienia* – nie na darmo wyszliśmy z rąk boga przekłętego, złego stwórcy. Nieszczęśliwi jak on, staramy się panować nad światem, którego zasad nawet do końca nie znamy. Buntujemy się przeciwko jedności i własnemu położeniu, chcąc być panami i rozporządzać rzeczywistością według własnego uznania.

VIII

Ludzie, według Ciorana, bezsensownie się szamoczą, szukając wyjścia z zakłętą kręgu narodzin i śmierci, rozumu i wiary, postępu i niewinności, coraz bardziej zatem kroczą ku przepaści, ciągle wybierając złe. Zadają sobie gwałt, kiedy postępują słusznie, ponieważ to nie leży w ich naturze. Jakiegokolwiek zwrócenie się ku dobru jest wyłącznie formą ich samochwalstwa i wewnętrznej aberracji – chwilowym zaciemnieniem własnego bytu. Nie ma bowiem takiej siły w świecie, która pchałaby ludzkość ku dobru

i lepszej przyszłości. Ich życiem kieruje wewnętrzne pęknięcie, które nastąpiło już przy akcie nieudolnego stworzenia i buntu, zdrady pierwotnej jedności i wybraniu poznania zamiast wieczności. Każdy zaś kolejny czyn jest tylko konsekwencją tych wydarzeń. Dlatego też oddalają się od raju, ponieważ chcą stworzyć własną utopię, gdzie będą mogli być twórcami. Nie przynosi to jednak żadnego skutku, ponieważ oszukują własne istnienie, nadając mu pozory sensowności i ciągłego postępu.

„Dramat ciekawości (Adam), pożądania (Ewa), zawiści (Kain) – tak zaczęła się historia, tak toczy się dalej i tak się skończy”³⁷. Według Ciorana powtarzamy ciągle te same błędy i w żadnym wypadku nie możemy mówić o postępie duchowym człowieka. Raczej o jego zubożeniu, a to właśnie przez progres technologiczny i cywilizacyjny, który pomaga mu zapomnieć o pustce i odrzucić tęsknotę za rajem utraconym na rzecz utopijnej przyszłości. Jednak w stałej zatwardziałości człowiek nie przyznaje się do swoich błędów i im bardziej jest osamotniony i zagubiony, tym bardziej idzie w zaparte ku kolejnym upadkom. Woli siebie okłamywać niż przyznać się do porażki. Zada sobie gwałt największej zdrady, byle tylko nie zachwiać własną równowagą myśli. Przyjmie każdą iluzję, która zaproponuje mu lepsze jutro. „Oddać się w jarzmo, w niewolę – oto naczelną troską wszystkich. I coś, co sceptyk właśnie odrzuca, choć przecież wie, że człowiek, wprzęgając się w służbę, ocala się, ponieważ wybrał – a wszelki wybór to wyzwanie rzucone temu, co mętne, przekłete, nieskończone. Ludzie potrzebują punktów oparcia; za wszelką cenę, nawet kosztem prawdy, chcą pewności. Ponieważ dodaje ona siłę i nie mogą bez niej się obejść, nawet wiedząc, że jest kłamliwa – w zabiegach o nią nie powstrzyma ich żaden skrupuł”³⁸. Stąd też pesymistyczna wizja Ciorana dotycząca ludzkiej przyszłości i natury. Człowiek chce

³⁷ E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 595.

³⁸ E. Cioran, *Upadek...*, s. 87.

żyć w oszustwie, zdradzie i kłamstwie, ponieważ żąda jedynie oparcia, a nie prawdy, woli urojenia niż poznanie siebie. To bowiem mogłoby go doprowadzić do rozpadu i poznania własnego, tragicznego położenia w świecie. Na coś takiego jednak nie może się zgodzić. Woli się karmić kłamstwem własnej niezbędności na ziemi, wizją zbawienia i lepszego jutra. Dlatego też każdy upadek zmieni w zwycięstwo, zbrodnie zaś nazwie koniecznością dziejową, a wynaturzenia cechą swojej natury.

Ani–ani

Sprzeciwiał się całe życie. W młodości – swemu przeznaczeniu; następnie – okupantom i zdrajcom; kiedy jego nazwisko zaczęło wzbudzać podziw – przyjaciółom wyznającym jedyną słuszną ideologię. Nawet sławie sprzeciwił się przedwczesną śmiercią, a tej – słowami takimi jak bunt i absurd, nadając im na nowo sens. Taki był Albert Camus, który na pytanie, co matka sądzi o jego książkach, odpowiedział ze wzruszającą szczerością: moja matka nie umie czytać.

Pochodzący z ubogiej rodziny późniejszy laureat Nobla, wychowany w Algierii filozof, moralista, pisarz, kombatant francuskiego Ruchu Oporu, zmarł w wypadku samochodowym w wieku czterdziestu siedmiu lat. Wszyscy mniej więcej znamy biografię Camusa. Jeśli zaś nie, warto się z nią zapoznać, jest ona bowiem odbiciem tego, co najbardziej interesowało autora *Mitu Syzyfa*, czyli pojęć absurdu, buntu i obcości. Był atakowany z lewa i prawa, dumny i wyniosły, składający się z kontrastów, ale też potrafiący postawić na swoim, a jeśli trzeba, również przeprosić. Daleki od wszelakich koterii, choć uznawany za twórcę francuskiego

egzystencjalizmu, zawsze stojący jakby na uboczu. Na zdjęciach widoczny uśmiech połączony z melancholią. Sposób myślenia wywodzący się z pism Nietzschego, Schopenhauera, Szestowa, Conrada. Jedyne powołanie, do którego czuł się zdolny w swoich tekstach, „to mówić sumieniom, że nie są bez skazy, i racjom, że czegoś im brak”¹.

Camus pisał o opuszczeniu człowieka w świecie, w którym nie ma nagrody za dobre czy złe czyny, gdzie piekło i niebo nie istnieją, a odniesienie się do wyższej instancji nie przynosi żadnego skutku. Przyjmował postawę czysto ateistyczną, ale nie dlatego, że przedarł się przez tajemnicę bytu, lecz wręcz przeciwnie, ponieważ odrzucał jakąkolwiek pociechę i nadzieję na nagrodę wieczną. Dlaczego? Żądał bowiem od człowieka prawości bez powodu, dobra bez zysku, miłości opartej na czystości.

Stwierdzenie, że skoro Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone, niekoniecznie musi oznaczać, że człowiek może czynić, co tylko chce. Raczej w obliczu porzucenia i samotności powinno być wezwaniem do solidarności międzyludzkiej. Camus żądał zatem od ludzi heroicznej walki w świecie pełnym zła i egoizmu, samotności i cierpienia, ale właśnie dlatego heroicznej, że na niczym nie wspartej. Była to więc etyka bez Boga i prawa, zbliżająca ludzi do siebie za pomocą wspólnego cierpienia i opuszczenia w świecie, w którym za pomocą historii i natury człowiek jest doświadczany najmocniej i najboleśniej. Autor *Obcego* nawoływał przy każdej okazji do bronięcia godności ludzkiej indywidualności, czyli do moralności niewspartej żadnym absolutem, lecz tylko poczuciem własnego tragizmu wśród podobnych sobie bytów.

Tym właśnie jest absurd naszego życia – aby w obcym sobie świecie, w którym nie ma szans na nagrodę za dobre czyny, a złe również nie zawsze są karane, pozostać człowiekiem mimo kompletnego porzucenia. „Absurd rodzi się z tej konfrontacji:

¹ A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1974, s. 545.

ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata”² – pisze Camus. Absurd ten pokazuje naszą indywidualną egzystencję jako miejsce tragicznego bycia, pełnego niepokoju i trwogi. Dlatego Camus pisze, że jedynie solidarność międzyludzka może przynieść trochę ukojenia we wspólnym cierpieniu. Jego filozofia wywodzi się właśnie z poczucia wspólnoty i współczucia do losu każdego człowieka. Jej fundamentem jest heroizm bez nagrody, ciągła niepewność przyszłości i poczucie wolności oraz możliwości.

Człowiek może wszystko. W obcym sobie świecie próbuje znaleźć swoje miejsce na różne sposoby, ale nie może zapomnieć, że jest tu tylko chwilowym gościem. Próbuje zatem przyjąć rolę pana, który podporządkowuje sobie innych, ale w ten sposób powiększa on tylko ogrom własnej samotności. Inaczej rzecz ujmując, zaciemnia swój byt. Natomiast filozofia Camusa ucieka od nihilizmu – który tak często zarzucali mu (zresztą wraz z nadętą moralistyką) przeciwnicy – w stronę miłości³. Francuski noblista mówi nam wprost: jesteśmy wspólnotą w przedziwnej wędrówce przez niepewną i niejasną rzeczywistość, która kusi nas iluzorycznymi wartościami oraz resentymentem, ale jedyne, co może nas uchronić przed cierpieniem i samotnością, to nie kolejne idee, wiara czy postęp, ale bunt przeciwko nim i własnemu położeniu w świecie, bunt, który nas zbliża do innych, a nie niszczy. „Bunt Camusa – słusznie zauważa Waleria Szydłowska – to postawa duchowa, która świadczy na rzecz sprawiedliwości”⁴. Albo też, jak pisze Czesław Miłosz, Camus „żądał, żeby człowiek

² A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999, s. 78.

³ „Ludzie, którzy nie odnaleźli wartości społecznych, w ucieczce od pełnego nihilizmu wybrali miłość”. J. Kossak, *Klasyk tragicznego heroizmu*, [w:] A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1974, s. 25. „Gdybym miał tu napisać książkę o moralności, miałaby sto stron, a dziewięćdziesiąt dziewięć z nich byłoby pustych. Na ostatniej napisałbym: «Znam tylko jeden obowiązek: kochać»”. A. Camus, *Eseje*, s. 421.

⁴ W. Szydłowska, *Albert Camus*, Warszawa 2002, s. 79.

buntował się, poświęcając siebie. W imię czego? Tylko w imię tego, że jest człowiekiem, to znaczy istotą samotną, której głos nic nie potwierdza, jedyną istotą posiadającą świadomość. Nie ma nic wspólnego pomiędzy Camusem i tymi współczesnymi nihilistami, którzy twierdząc, że wszystko jest absurdalne, chronią się w bierność i w życie jak najbardziej ułatwione. Camus głosił braterstwo ludzkie i heroiczną prawość – zupełną – właśnie dlatego, że na niczym nie wspartą⁵.

Francuski egzystencjalista, który odzęgnywał się od tej filozofii, odrzucał każdą iluzoryczną pociechę. Pozostawał mu tylko bunt. Dlatego los pojedynczej jednostki porównywał do z góry skazanych na porażkę prób mitycznego Syzyfa. Tak też Camus widział rolę człowieka w świecie – jako samotne wykonywanie pracy, która nie daje żadnego wyniku. Tragizm całej tej opowieści polegał na tym, że Syzyf nie żywił głębszej nadziei na odmianę swojego losu; porzucił wiarę w lepsze jutro, samotnie wtaczał głaz pod górę, aby następnego dnia powtórzyć to jeszcze raz; bogowie milczeli, ale też Syzyf milczał, ponieważ nie zwracali już na siebie uwagi. Syzyf wiedział, że innego wyjścia nie ma, kamień należy wtaczać – przekornie, buntowniczo, być może pogodnie trzeba wykonywać swoje zadanie mimo jego absurdalności.

Camus nie chciał skrywać ludzkiego losu za wielkimi słowami, nie szukał schronienia przed tragicznością bycia-w-świecie w ideologiach. To odróżniało go i w końcu poróżniło z autorem *Bytu i nicości* – Jeanem-Paulem Sartre'em. Ten drugi, w swoich próbach połączenia egzystencjalizmu z marksizmem, ustanowił historię najwyższą instancją, zastępując nią strąconego Boga.

⁵ Cz. Miłosz, *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 189.

Rozpoczął swoją misję zaangażowania i interweniowania. Camus nie opowiadał się po żadnej ze stron (przykład konfliktu francusko-algierskiego). Uchyłał się więc od działania, ponieważ jakikolwiek wybór najczęściej jest nie do przyjęcia. Czystość jego myśli wskazywała na całkowitą odmowę przystawania do ludzkich kategorii postępowania.

Jeśli człowiek angażuje się i znajduje nową ideologię, musi również nauczyć się sztuki przymykania oczu na pewne mniejsze czy większe podłości. Camus w *Człowieku zbuntowanym* sprzeciwił się radzieckiemu terrorowi. Dla prawicy był już wcześniej anarchista i nihilistą, ale teraz, również dla swoich byłych przyjaciół z lewicy, stał się odszczepieńcem i niemal *bourgeois*. Brzydził się historią, po drugiej wojnie światowej przestał widzieć świat w kategoriach ja–przeciwnicy, a nie chcąc zaciemniać jasności widzenia, odrzucał związki z ideologami. Jeśli Kierkegaard wskazywał na wybór albo–albo, tak Camus mówił ani–ani.

Ani człowiek, ani świat nie mogą być sądzeni wobec tego, co nie istnieje. Bez wyższego absolutu i praw bożych ideologia staje się nowym inkwizytorem, który fałszuje rzeczywistość i nadaje jej złudne wartości. Przybiera maskę sędziego, który dokładnie przestrzega litery prawa i nie zważa na pojedyncze jednostki. Społeczeństwo zaczyna wtedy działać na rzecz jakiegoś, zapewne lepszego, jutra, które dzięki postępowi wytworzy raj na ziemi. To już heglizm, na który Camus – uczeń Kierkegarda, Szestowa czy Nietzschego – pozwolić sobie nie może. Dialektyka historyczna wytwarza bowiem iluzję, że z każdym dniem trud Syzyfa będzie mniejszy, aż w końcu kamień zostanie wtoczony pod górę. Camus nie godzi się na taką optykę, ponieważ cała wielkość Syzyfa pochodzi stąd, że wykonuje on swoją codzienną pracę mimo wszystko. Najważniejszy jest kontekst terażniejszości, tego, co aktualnie się robi. Wykonując swoje zadanie, przewycięża swój los, nie poddając się, staje się człowiekiem, godząc się zaś na ciągłe próby, przyjmuje postawę heroicznego buntownika. Mityczny

bohater może kiedyś wykona swoje zadanie, tyle że niekoniecznie dzięki codziennemu trudowi, ale dzięki sile absurdu. Nie będzie to jednak droga na skróty. Musi być silniejszy od kamienia, silniejszy od ciągłego zmęczenia i trwogi, ale też nie może godzić się na wszechobecne zło.

Podobnych cech wymaga od nas wszystkich Camus, ale dodatkowo chce również solidarności czy też współczucia dla naszego wspólnego losu, aby nie godzić się na wszechobecne cierpienie. „Odmawiając – pisze Bieńkowski – zgody na zło świata, buntuje się przeciwko światu, nie uznaje żadnej jego strony, Camus otwiera nowe perspektywy wolności. Odejmuje od człowieka winę, uwalnia człowieka od poczucia grzechu”⁶. Nasz los nie jest zatem naszą winą. Został przesądzony gdzieś wyżej. Musimy buntować się przeciwko niemu za pomocą naszej wolności, nie niszczycielską siłą wszelakich ideologii, ale codziennym trudem istnienia, połączonym z solidarnością we wspólnym cierpieniu. W innym wypadku Boga zastąpimy nowymi prawami i nowym królestwem ludzi, nawet za cenę zbrodni, jeśli zajdzie taka konieczność⁷. Nie ma bowiem żadnych praw moralnych, istnieją tylko wartościujące interpretacje rzeczywistości; ale jest jeszcze coś ważniejszego dla Camusa – drugi człowiek. Obcy mi z jednej strony, ale z drugiej – bliski właśnie w tym absurdalnym, codziennym trudzie bycia człowiekiem. Z innym zatem łączy mnie wspólny bunt przeciwko losowi. „Bunt – pisze Camus – nie mówi, jak Hegel i Marks, że wszystko jest konieczne, ale że wszystko jest możliwe, i że możliwe również zasługuje na ofiarę. Znajdując się pomiędzy Bogiem i historią, joginem i komisarzem, otwiera trudną drogę, gdzie sprzeczności mogą zostać przewyciężone”⁸. Bunt ten nie szuka odwetu, lecz sprawiedliwości, odrzuca też

⁶ Z. Bieńkowski, *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 244.

⁷ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1993, s. 31.

⁸ Tamże, s. 270.

możliwość rozgrzeszania własnych oprawców. Kat pozostaje katem bez względu na to, której służy stronie, z kolei morderstwo nie jest uprzywilejowane, nawet jeśli służy naszej sprawie.

Camus szukał drogi pomiędzy szaleństwami XX wieku, jednak nie mogąc jej znaleźć, wybrał wycofanie się z życia politycznego. Głoszenie idei – owszem, ale już wprowadzanie jej w życie – nie. Autor *Dżumy* obawiał się historii, widział w niej siłę niszczącą ludzi i degenerującą każdą ideę. Ta bowiem, po okresie wczesnej czystości słów, przeobraża się w działanie, które dzieli ludzi na swoich i obcych. Ci drudzy przeszkadzają we wprowadzaniu jej w życie, toteż należy się ich pozbyć, a historia rozgrzeszy zwycięzców. Takiej optyki Camus nie mógł przyjąć, więc niczym jeden z jego bohaterów, w momencie gdy nie zgodził się zabijać (czy przymykać oczu na zbrodnię), skazał się na ostateczne wygnanie. To inni zaczęli tworzyć za niego historię⁹. Ważniejszy niż duch rozumu, idealizmu i racjonalizmu, który skazywał Europę na ciągłe hekatomby, był dla niego śródziemnomorski sposób patrzenia na świat, w którym człowiek zna swoje ograniczenia, ale może czerpać szczęście z najprostszych rzeczy. Słońce Południa przeciwstawiał intelektualnym rozterkom północnych braci. Albo sprawę też można ująć inaczej: „W miejsce rozumu Camus przywoływał odpowiedzialność”¹⁰.

Paryskim intelektualistom bardzo łatwo przychodziło usprawiedliwianie swojego zaangażowania i przymykanie oczu na losy jednostek, które ponosiły koszty decyzji wielkich ludzi, ponieważ

⁹ Zob. A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1965, s. 193–194.

¹⁰ T. Judt, *Brzemie odpowiedzialności. Blum, Camus, Aron i francuski wiek dwudziesty*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2013, s. 167.

zamiast Boga znaleźli sobie właśnie nowy byt do ubóstwienia – historię. Camus sprzeciwiał im się, ale z daleka. Rozpoznał w ich zachowaniu tylko nową formę zamaskowanego nihilizmu. Dla autora *Mitu Syzyfa* świat również pozbawiony był celowości (człowiek zaś odwiecznych wzorców), widział on jednak przynajmniej możliwość realnego braterstwa pomiędzy ludźmi. Natomiast jego przeciwnicy kierowali się tylko resentymentem i skrywaniem prawdy pod płaszczem konieczności. Camus nie chciał ukrywać absurdu świata za ideałami i aktualnie obowiązującymi modami intelektualnymi, czyli wypełniać pustki istniejącej w człowieku czymkolwiek, aby tylko móc się zaangażować. Wiedział bowiem, że nihilizm ma wiele masek i przybiera różne pozy. Może stanowić formę odczarowywania rzeczywistości, ale również skrywania jej za fałszywymi fasadami. Dlatego głównym i pierwszym zadaniem intelektualistów zawsze powinno być rozpoznanie go w swojej epoce, a następnie opisanie.

W filozofii Camusa człowiek jest sam ze swoją pracą, a kiedy krzyczy, słyszy wyłącznie własne echo, a nie odpowiedź najgorliwszego propagandzisty. Odkrywając absurd, rozjaśnia swój byt, a nie zaciemnia go czymś nowym, co przyniesie mu ulgę. Istota ludzka w tym momencie dopiero może dążyć do spójności i jasności, poczuć śródziemnomorski klimat, przeciwstawiony dzikiemu pędowi Zachodu do ubóstwienia historii, w której człowiek jest zanurzony. Camus demaskuje więc wszelakie ideologie i wskazuje na życie zarażone poczuciem absurdu. Jest to jednak absurd wyniesiony z prawdy bycia, rozjaśniający egzystencję i wskazujący na jej autentyczny charakter. Autor *Obcego* dodatkowo wskazuje na pozytywne skutki uświadomienia sobie własnego położenia w świecie, swojego syzyfowego wysiłku. Można bowiem z jednej strony popaść w kompletny nihilizm, działać w imię fałszywych zasad albo też być z drugim człowiekiem mimo pesymistycznej świadomości swojego położenia. „Ludzie – pisze o Camusie Jerzy Kossak – którzy nie odnaleźli wartości społecznych, w ucieczce

od pełnego nihilizmu wybrali miłość”¹¹. „Kiedy – twierdzi z kolei autor *Człowieka zbuntowanego* – raz jeden widziało się blask szczęścia na twarzy istoty, którą się kocha, jest jasne, że nie ma innego powołania dla człowieka jak budzić to światło na otaczających twarzach... i rozdziera nas myśl o nieszczęściu i nocy, w której pograżamy spotkane serca przez sam fakt, że żyjemy”¹².

Człowiek w filozofii Camusa jest ciągłym rozdarciem i sprzecznością. Z jednej strony istnieje absurd i tragizm, cierpienie z powodu bycia człowiekiem, który musi dźwigać swój los. Z drugiej pociechę niesie inna istota, zapewniająca chwilową ulgę w toczeniu swojego głazu pod górę z wyroku bogów. Być to znaczy przemijać i zbliżać się do ostatecznej własnej możliwości, czyli śmierci, pozostawiając za sobą jedynie ów głaz. Czy z takiej perspektywy chwilowy uśmiech na twarzy ukochanej osoby zapewnia pocieszenie? Pytanie pozostaje otwarte, egzystencjalizm bowiem nie daje prostych odpowiedzi.

Camus przeciwstawiał pojedynczego człowieka historii. Jak na owe czasy, wbrew pozorom, bunt ten nie był specjalnie modny, ponieważ nawet czołowi przedstawiciele paryskiej socjety stawiali ponad człowiekiem jakąś ideę. Autor *Mitu Syzyfa* zaś pozostał po wojnie wierny tragicznemu heroizmowi. „Camus – pisze Kossak – nie wierzy w możliwość pełnego zniesienia z powierzchni ziemi cierpienia i niesprawiedliwości, ale wie także, że siłą ludzkiego wysiłku można zmniejszyć cierpienie świata. Camus oskarża fałszerstwo chrystianizmu, odpowiadającego na protest przeciw złu na ziemi zwiastowaniem Królestwa i życia szczęśliwego po śmierci. «Tłumy pracujących – pisze – udręczone cierpieniem i śmiercią – to tłumy bez Boga. Nasze miejsce jest odtąd u ich boku...». Owe poczucie odpowiedzialności za innych i konieczność walki z realnymi siłami rodzącymi zło społeczne

¹¹ J. Kossak, dz. cyt., s. 25.

¹² A. Camus, *Eseje*, s. 545.

odbudowuje świadomość związków społecznych, solidarność z pokrzywdzonymi, każe szukać towarzyszy czujących, myślących i czyniących podobnie jak my¹³. Autor *Upadku* nie szukał zatem ratunku w jutrzejszym dniu, lecz zagłębiał się w teraźniejszości. Niczym Iwan Karamazow odrzucił bilet do raju w imię cierpienia bezbronnego i niewinnego dziecka.

Żadne cierpienie bowiem nie tłumaczy ani jednej ideologii czy wiary, stanowią one jedynie erzac sensu bycia, fałszerstwo wysokiej klasy. Wtaczamy swój kamień samotnie, pamiętamy o swoim opuszczeniu, ale nie zapominamy, że inni mają podobny los. Camus więc odrzuca mrzonki o lepszym jutrze na rzecz chronienia swojej i cudzej godność teraz i tu.

Albert Camus pisał o człowieku, który „jest rzeczywiście sam na świecie, sam ze swoim buntem i jasnością widzenia, sam ze swoim rozumem, darem nie pozbawionym śmieszności. Człowiek jest z istoty obcy w świecie, gdzie wszystko można znaleźć, ale nic nie można wyjaśnić. Bunt opiera się więc na racjonalności, mimo oczywistego niepowodzenia, na które zawsze skazany jest rozum. Absurd egzystencji wymaga nieustannego buntowania się przeciwko nieskończeniu wielu przejawom absurdu i dobrowolnej rezygnacji z pocieszenia¹⁴”. Trudne do zrozumienia jest to lawirowanie autora *Upadku* pomiędzy niezgodą na działanie a nawoływaniem do buntu. Camus odrzuca rozum, absurd zaś staje się jego motywem przewodnim, ale nawet on – jak u prawdziwego sceptyka, który jest sceptyczny wobec własnego sceptycyzmu – musi być doglądany przez szkieleto buntu. Należy

¹³ J. Kossak, dz. cyt., s. 35.

¹⁴ W. Szydłowska, dz. cyt., s. 105.

doświadczając absurdu i myśleć absurdalnie, odrzucać aksjologię, a mimo to przyjmować los taki, jaki on jest, i pamiętać o drugim człowieku. Francuski noblista porzuca poszukiwanie sensu na rzecz pragnienia życia, toteż odrzuca samobójstwo będące konsekwencją racjonalizowania absurdu i niemożliwością odnalezienia się w nim.

Syzyf, szukając pocieszenia i biorąc na rozum swoją karę, mógłby w końcu załamać się kolejnymi nieudanymi próbami wtoczenia głazu pod górę. Myśląc zaś absurdalnie i przyjmując swój los, wykonuje zadanie bez poczucia sensu; wykonuje je dla samego zadania, które nie ma ostatecznego celu i możliwości zakończenia trudu. Odrzuca zatem porządek rzeczy, ogólnie przyjęte normy, lecz nie popada w nihilizm czy przeświadczenie, że teraz może czynić wszystko. Jest wierny swoim przekonaniom i spokojnie podchodzi do swojej pracy. Zachowuje się podobnie jak Camus, który szuka drogi środka – pomiędzy odrzuceniem aksjologii a popadnięciem w nihilistyczną wolność. Na tym właśnie polega jego bunt, ponieważ nie godzi się na to, co ludzkie ani boskie, ale też po imieniu nazywa zło i cierpienie. Dlatego Camus w swoich książkach nie zwalcza jedynie nazistowskich zbrodni, lecz także te komunistyczne. Nie stawia ponad człowieka żadnej idei i nie pozwala, aby ona go miażdżyła w imię historii czy wiary.

Autor *Obcego* odrzuca zło służące jakimkolwiek ideologiom. Przeciwstawia im pojedynczą, zbuntowaną i absurdalną jednostkę, która teraz i tu demaskuje podłość, aby następnie wskazać miejsce na możliwość porozumienia i utworzenia wspólnoty. Ani Bóg, ani Rozum, lecz absurdalna solidarność samotnych i cierpiących ludzi. Nie ma prawdy i sensu bycia, zdaje się mówić Camus, jest tylko głaz, który człowiek musi wtaczać pod górę. Pozostaje zatem sam ze sobą, godny, niezależny i autentyczny, nie skrywa bowiem swojego położenia. Jest raczej obrońcą jasności widzenia, przeciwstawiającej się fałszywym wartościom, które pogńebiają człowieka i dają mu nieprawdziwe pocieszenie. A co najbardziej

tragiczne, zmuszają go do wyboru i stanięcia po którejś ze stron. „Camus – pisze Bieńkowski – buntuje się przeciwko takiej wolności, która zakłada konieczność dokonywania wyboru. Ani, ani. Utrzymać raczej stan rozdarcia, stan rozpacz, stan absurdalności, niż wybrać, a więc zgodzić się na kompromis. Camus jest czysty jak same wartości moralne, których chce strzec w ich surowej niepokalaność”¹⁵.

W filozofii Camusa mamy do czynienia z wiernością sobie, która nie wyraża zgody na potworność świata. Nie ma w niej miejsca na kompromis czy przemykanie oczu na podłóci, to ciągła niezgoda na porozumienie pomiędzy ludźmi a światem. Występujemy bowiem w jego książkach jako istoty samotne, pozbawione Boga i zewsząd atakowane fałszywymi wartościami. Przy tym wszystkim jesteśmy całkowicie wolni. Nie możemy zatem być winni swoich czynów, ponieważ nie mamy przed kim za nie odpowiadać. Jedyne, co nam pozostaje, to odpowiedzialność za siebie i innych.

„Są godziny, kiedy zdaje mi się, że dłużej nie zniosę sprzeczności – pisze Camus. – Kiedy niebo jest zimne i kiedy nic w przyrodzie nas nie podtrzymuje... Ach, może lepiej byłoby umrzeć”¹⁶. Autor *Obcego* sprzeciwiał się złu świata, przez co okrzyknięto go „moralistą”. Sam również zauważał swoje sprzeczności, kiedy z jednej strony mówił o buncie, a z drugiej nie angażował się. Podobnie Gombrowicz zarzucał jego myśli eskapizm i abstrakcje. „Od dawna już – pisze twórca *Transatlantyku o Człowieku zbuntowanym* – ta rasa moralistów wydaje mi się zawieszona w próżni. Jeśli chcecie

¹⁵ Z. Bieńkowski, dz. cyt., s. 242.

¹⁶ A. Camus, *Eseje*, s. 533.

abym nie zabijał, i nie prześladował, nie usiłujcie mi tłumaczyć, że bunt jest «afirmacją wartości» – spróbujcie raczej rozładować sieć napięć, które wytworzyły się między mną a innymi, ukażcie, jak jej nie ulegać. [...] Samotność, bijąca z Camusa, męczy niemniej od marksistowskiego, suchego, kolektywizmu. Im prawdziwsze są wartości tej książki, tym bardziej męczy. Podziwiam, zgadzam się, podpisuję się po tym, popieram a jednocześnie odnoszę się do własnej afirmacji z niedowierzaniem¹⁷. Camus jednak nie szukał kompromisu, nie chciał łągodzić napięcia. Ono istniało od zawsze, odkąd człowiek zauważył niezgodę pomiędzy sobą a światem, tę różnicę pomiędzy aktorem a dekoracją.

W beznadziejnym wysiłku każdy z nas podejmuje swój los, od którego nie ma ucieczki. Przyjmujemy absurdalny wysiłek z jasnością widzenia, która nie oczekuje nagrody czy pocieszenia. Możemy jedynie wspierać wysiłek drugiego człowieka, który wykonuje swój codzienny trud. Absurd codzienności bowiem zbliża ludzi we wspólnym przeżywaniu własnej tragedii bycia¹⁸. Możemy ją oczywiście skrywać, wytwarzać iluzje końca i sensowności owej pracy czy też sprzeciwić się nieprawdzie buntem przyjmującym świat takim, jaki on jest.

Camus unikał wszelakich ideologii i aksjologii, ale też nihilistycznej negacji, ponieważ widział w nich zaczątek zbrodni. Buntował się przeciwko rewolucji i radykalnemu doświadczeniu zła. Ratunek widział właśnie w absurdalnej wspólnocie ludzi, którzy niewsparci żadnym autorytetem czy bogiem są powiązani ze sobą aktem na rzecz sprawiedliwości i miłosierdzia. W mo-

¹⁷ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1997, s. 71–72.

¹⁸ „Pierwszym krokiem umysłu ogarniętego poczuciem obcości jest więc uznanie, że dzieli tę osobowość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka w swej całości cierpi wskutek dystansu człowieka do samego siebie i do świata. Cierpienie, którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą zbiorową”. A. Camus, *Człowiek...*, s. 25.

mencie krytycznym – podczas wojny – Camus zaangażował się w ruch oporu, ale już później nie chciał wykuwać świata na nowo. Pozostał mu jedynie sprzeciw, który nie godzi się na niesprawiedliwość i odbieranie ludziom godności. Wiedział bowiem, że bunt w końcu zmieni się w rewolucję, a ta przeistoczy stare prawa w nowe – równie krwiożercze i mordercze. Dlatego też, mimo naporu i propagandy, nie przymykał oczu na radziecki zamordyzm. Camus szukał drogi absurdałnej, gdzie bunt jest dziedziną solidarności i sprawiedliwości, łączącą ludzi bez imaginacji związanych z abstrakcyjnymi wartościami. Wzorem takiej postawy był dla autora *Obcego* Prometeusz, który symbolizuje godność i dumę bycia człowiekiem oraz autentyczne poświęcenie dla ludzkości.

Absurd jest poza światem porządku i partykularnych interesów, nic go nie usprawiedliwia – jest czystą możliwością. Jesteśmy bowiem sami wśród rekwizytów historii, z których możemy czerpać do woli. Uświadamiając sobie jednak przepaść pomiędzy człowiekiem a światem, iluzoryczność wszelakich porządków społecznych, powinniśmy właśnie szukać porozumienia z drugim człowiekiem. Camus zdaje się mówić, że taka możliwość istnieje w słońcu Południa, a nie w miastach Północy, które tworzą kolejne normy i wartości. W tych drugich bowiem żyje się w pędzie, zapominając o własnym położeniu w świecie. Wytwarza się tam idee obiecujące lepsze jutro, które odbierają nam rzeczywisty kontakt z drugim człowiekiem oraz wolność bycia sobą. Ideologia bowiem, ze swoimi koniecznościami i przyjętymi prawdami, „zatrzuwa umysły w taki sposób, że jej służebników nie da się już przekonać o czymkolwiek, co nie jest nauką przyjętej doktryny. Zbrodnia została uogólniona i usprawiedliwiona. Ludzie zaczynają się mordować nawzajem; kiedy pokonali już politycznych wrogów, skazani są na ideologiczne wojny, w których będą się zabijać między swoimi. Człowiek staje się surowcem historii. Straszliwy idol przybiera postać Państwa, a jego władza utopi we

krwi sprawiedliwych i niesprawiedliwych”¹⁹. Dlatego Camus nie uchyla się przed ciężarem bycia, a ciemności nas otaczających nie chce rozjaśniać mirażami lepszego jutra. Stoi po stronie jednostki ludzkiej, która widzi jasno siebie i otaczający ją świat. W świetle Południa wszystko bowiem staje się lepiej zrozumiałe.

W filozofii autora *Dżumy* człowiek jest sam, opuszczony w obcym sobie świecie, w którym musi wykonywać pracę bez nagrody i spełnienia, znajduje się zatem w sytuacji absurdu. Powinien się buntować, ale nie powiększając ogrom zła, lecz poszukując porozumienia z innymi. Jest to bowiem bunt przeciwko cierpieniu i niesprawiedliwości, przeciwko mocy zła, które niszczy całą ludzkość i pojedynczą jednostkę. Ta ostatnia jest bez grzechu, ponieważ nad światem nikt nie sprawuje rzeczywistej kontroli. Jedyne, co jej pozostaje, to poczucie odpowiedzialności za samą siebie. W nieskrępowanej niczym wolności powinna ona poczuwać się do umniejszania ogromu cierpienia, ale nie fałszywymi normami i obietnicami lepszego jutra, lecz teraz i tu. Woli jednak karmić się kłamstwem postępu i przyszłego rajy niż stanąć pomiędzy innymi w świetle południowego słońca. Przyjmuje sztuczne wzorce zachowań uznane przez społeczeństwo. Konformizm, zdaje się mówić Camus, jest zatem największym problemem, przed którym staje współczesny człowiek²⁰. Wybiera on bowiem bezmyślny pęd ku lepszemu, obiecanemu dniu jutrzejszemu, nie licząc się z prawdą bycia i konsekwencjami swoich czynów. Nie chce więc prawdy, lecz obietnice.

Szczególnie dobrze widać to było po zakończeniu drugiej wojny światowej, kiedy Camus wycofał się ze swojego politycznego zaangażowania. Wszystko, co miało przynieść wówczas ludzkości lepsze jutro, zostało wykorzystane jedynie do tworzenia obozów zagłady i eliminowania całych narodów i miast. Przekraczanie

¹⁹ W. Szydłowska, dz. cyt., s. 75.

²⁰ Zob. A. Camus, *Eseje*, s. 535.

granic związanych z nauką również szło w parze z eliminowaniem kolejnych barier moralnych i niszczeniem odpowiedzialności za drugiego człowieka. Auschwitz, Gułag, Hiroszima stały się synonimami ludzkiego pędu ku samozagładzie, skrywanego pod płaszczem postępu. Camus sprzeciwił się temu szaleństwu narodów i historii, kiedy inni intelektualiści byli w stanie angażować się w obronę rewolucji. Autor *Człowieka zbuntowanego* wybrał los Syzyfa, który samotnie wtacza głaz pod górę, wiedząc, że całe to zadanie na nic. Lepsze jednak to niż obrona katów i akceptowanie śmierci niewinnych.

Camus nie mógł się angażować i nie chciał wybierać. Wykonywał swój los pisarza, który pragnął mówić sumieniom, że nie są bez skazy, i racjom, że czegoś im brak. W swojej filozofii bronił pojęcia odpowiedzialności i godności każdego człowieka. „W świecie – pisze Szydłowska – pozbawionym celowości filozofia Camusa w człowieku znajduje cel człowieczeństwa: żeby przezwyciężyć beznadziejną pustkę, Syzyf nie potrzebuje abstrakcyjnych wartości, ponieważ za każdym razem jest w stanie na nowo podjąć swoje zmagania z kamieniem, losem, absurdem”²¹.

Motywy absurdu, pesymizmu, braku celowości i opuszczenia człowieka Camus przekształcił w apoteozę godności ludzkiej, heroizmu czy odpowiedzialności za drugiego. Przeciwwstawił się obiektywno-idealistycznym filozofiom, które jedynie wytwarzały poczucie fałszywej harmonii ze światem i sensowności historii. Wrzucały one człowieka w świat życia nieautentycznego za pomocą tworzenia nowych wartości i zaciemniania jego bytu tajemniczym, lepszym dniem następnym. Dlatego też autor *Upadku wy-*

²¹ W. Szydłowska, dz. cyt., s. 36–37.

brał Syzyfa, a nie Tantara, jako swojego bohatera. Przypomnijmy, że ten drugi cierpiał katusze niespełnienia. Z boskiego wyroku, będąc zanurzony po kolana w wodzie, nie mógł się jej napić, nad sobą zaś widział piękne owoce, które zaraz znikwały, jak tylko sięgał po nie ręką. Stojąc tak pod chwiejącą się skałą, która w każdym momencie mogła na niego spaść, był ciągle nienasycony i pełen lęku, jednak nie porzucał chęci zaspokojenia swoich pragnień, przez co stał się igraszką w rękach bogów. Podobnie my pędzimy przed siebie, pragnąc coraz więcej, i dokonujemy kolejnych aktów transgresji, które nie tylko nas nie zaspokajają, ale wpędzają w większe nienasycenie. Syzyf zaś godnie przyjmuje swoją tragiczną rolę, a nawet więcej – rezygnując z pocieszenia, staje się wolny. Nie musi łudzić się obiecaną wolnością, która ma nadejść kiedyś tam, lecz akceptując swój los, przyjmuje swoją absurdalną dolę. „Syzyf [...] – pisze Szydłowska – jest postacią tragiczną, bo zna swoje przeznaczenie i godzi się z nim. Jest postacią heroiczną, bo dźwiga swój kamień bez złudnej nadziei lepszego jutra. Jest samotny, bo nie ma o czym rozmawiać z bogami, którzy skazali go na tę mękę, i ma dla nich tylko pogardę. A kiedy schodzi ze szczytu i widząc spadający kamień, idzie ku kryjóvkom bogów, jest silniejszy niż ten kamień. Potrafi przezwyciężyć los, dlatego może być teraz szczęśliwy”²².

²² Tamże, s. 97.

Interpretacje pustki

I

„I tak, nie umiając wierzyć w Boga ani w zwierzęcą zbiorowość, znalazłem się – jak wszyscy inni ludzie na skraju – w tym szczególnym dystansie wobec wszystkiego, który nazywa się powszechnie dekadencją. Dekadencja to całkowita utrata nieświadomości – a nieświadomość to fundament życia. Gdyby serce mogło myśleć, przestałoby bić” – pisze Fernando Pessoa¹. Nieświadomość pozwala rozwijać się i biec życiu mimo wszystko. Natomiast świadomość jest pierwszym krokiem do odrzucenia sztuki przemykania oczu na sam fakt bycia, czyli otwarcia się na nie. Staje się ono wtedy świadomością bycia-ku-śmierci, ale nie tylko. Odkrywa przed ludźmi również inne możliwości, które wcześniej były skryte na skraju egzystencji, a to dlatego, że z jednej strony powodowały przestraszyć, a z drugiej – negowały życie, bowiem zwracały je ku

¹ F. Pessoa, *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Kraków 2003, s. 39. Dalej jako KN i numer strony.

pustce. Ta od zawsze budzi w ludzkości panikę, stąd *horror vacui*, wszelakie zakrywanie nicości obietnicami znalezienia sensu tu na miejscu i tam po wszystkim. Postęp, Bóg, Historia mówią wiele o dniu następnym, ale za cenę zapominania bycia tu i teraz. Terazniejszość jest dla nich niewiele znaczącą chwilą, której skutki mogą, choć nie muszą, rzutować na przyszłość. A nawet jeśli, to Historia dialektyczną siłą wyjdzie na prostą, Postęp naprawi stare błędy, człowiek zaś uzyska odpust za grzechy.

Także nowoczesność zna inne słowa będące wytrychami do szafy nieświadomości, które mają nam zapewnić pozorne bycie sobą². Ubóstwienie przyszłości i ludzkich możliwości zostaje zastąpione w XXI wieku idolatrią prędkości, konsumpcji i wyrażania się³. Pierwszy lepszy specjalista od reklamy potrafi wzbudzić

² „Życie w społeczeństwie płynnej nowoczesności nie może stać w miejscu. Musi się modernizować (czytaj: pozbywać się codziennie cech i atrybutów, które przekroczyły swoją datę ważności, oraz dekomponować/porzucać aktualnie tworzone/klecone tożsamości) – w przeciwnym razie zmarnieje. Życie w społeczeństwie płynnej nowoczesności, ponaglone przez widmo dezaktualizacji, toczy się wartko naprzód. Nie trzeba go już kusić opowieściami o cudach wieńczących dzieło modernizacji. Teraz trzeba biec ile sił w nogach, aby pozostać na tym samym miejscu, z dala od pojemników na śmieci, do którego trafią niechybnie wszyscy maruderzy”. Z. Bauman, *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2007, s. 8. Tu już nie chodzi nawet o bycie sobą, lecz bycie jak inni z innymi w pośpiechu, byle nie wypaść z tego biegu. Pessoa z kolei zwraca uwagę na płynność sztuki, którą staje się powoli wszystko: „W dzisiejszych czasach, tak jaskrawych przez to, że z wszystkiego uczyniły sztukę, wszystko odkrywa płatki świadomości, zlewając się [...] w ekstatyczną płynność”. KN, 268.

³ Choć jest to „Się” zaczerpnięte z Heideggera, czyli to, co reprezentuje sferę publiczną i włada człowiekiem. Się żyje, się pracuje, się zachowuje jak inni. Również współczesne, pozornie indywidualistyczne wyrażanie się, jest „Się” wyrażaniem jak inni, wyrażaniem pod przymusem sfery publicznej.

w nas ukryte pragnienia, które oświecą indywidualne cechy każdej jednostki, szybciej wskażą prawdę o nas, łatwiej pomogą zrozumieć świat, choć jutro zmienią się mody i potrzeby, a wraz z nimi i nasza tożsamość, bo ta przecież już jest tylko produktem, ciuchem, maską, którą można zmieniać.

Świadomość zatem nie jest mile widziana, wzbudza bowiem w człowieku sceptycyzm i namysł nad własną kondycją. Autentyczność nie zostaje w niej rozmyta, zamazana i stworzona na nowo niczym kolaż złączony z różnych cech. Bliższa jest jej kontemplacja i namysł nad terażniejszością. Dlatego też świadomość równa jest pewnemu zanikowi czy też spowolnieniu. Serce mogące myśleć, jak u portugalskiego poety, przestałoby bić, a może jedynie spowolniłoby swój rytm, aby dostosować się do własnych potrzeb, a nie wymogów świata.

Pessoa również dokonał aktu dobrowolnej abdykacji z rzeczywistości i stał się kimś na wzór laickiego mistyka poszukującego, ale niekoniecznie odnajdującego prawdę, która jest skrywana i wymaga wysiłku świadomości oraz odrzucenia nieświadomości. Ta ostania kusi spełnieniem, które przecież nigdy nie nadejdzie, ponieważ bez względu na to, ile by się konsumowało życia, głód będzie narastał. Wiedzą o tym miliarderzy i chorzy na anoreksję, umiar i spokój jest im obcy. „Nigdy się nie spełniamy / Jesteśmy dwiema otchłaniami – studnią wpatrzoną w życie” (KN, 48).

Autor *Księgi niepokoju...* całe dorosłe życie spędził w Lizbonie, w której wykonywał zawód mało ważnego urzędnika, dziś już w ogóle niepoważany i konotujący obciach codzienności, aktualnie bowiem wykonuje się projekty, a nie chodzi do pracy. Niejaki Alberto Caeiro z kolei uważał, że „jestem tak duży jak to, co widzę / A nie taki, ile mam wzrostu” (KN, 71). „Nie przyjemność, nie chwała, nie władza: wolność, wyłącznie wolność” (KN, 62) – czytamy w zapiskach pomocnika księgowego z Lizbony. Portugalski poeta uważał, że nie są ważne zawód i splendor, lecz wolność i jasność widzenia. Czy też jasność widzenia dająca

wolność, bo to one określają nasze miejsce w świecie i one pozwalają nam naprawdę być. Bliski takiemu myśleniu na pewno był Kafka – żyjący na uboczu praski urzędnik, który kazał po śmierci spalić wszystkie swoje pisma. *Zamek* i *Proces* to dzieła mówiące o niszczycielskiej maszynie rzeczywistości. Pogoń za przyszłym zmienia człowieka w parweniusza, który nie wie już, kim w rzeczywistości jest, a inni go poważają na tyle, na ile potrafi się dostosować. „Wlec się – pisał dlatego Cioran – spokojnie, jak ślimak, i zostawić ślad – ze skromnością, starannością i w gruncie rzeczy z obojętnością... z cichą rozkoszą, w bezmienności”⁴. Być może tak właśnie wygląda jedyna ochrona przed światem próbującym pozbawić jednostkę wolności wyboru i subiektywnego spojrzenia na rzecz bycia indywidualnością z przymusu, która upada w nieświadome istnienie. Można tu zacytować jeszcze jednego melancholika, który twierdził, że większość ludzi odczuwa rozpacz z tego powodu, że się nie chce być sobą, więc udają kogoś innego, albo rozpacz, że chce się być sobą, ale nie można, bo udaje się kogoś innego, niż się w rzeczywistości jest⁵.

II

Fernando Pessoa urodził się w czerwcu 1888 roku, a sześć miesięcy później Fryderyk Nietzsche ostatecznie oddalił się od ludzi podczas jednego ze swoich turyńskich spacerów. Portugalia może nie leżała w centrum europejskiej myśli filozoficznej, ale również nie na tyle daleko, aby ominęła ją informacja o śmierci Boga. Poza tym autor „książki dla wszystkich i dla nikogo” wcale Boga nie uśmiercił ani tym bardziej nie odkrył nihilizmu. Ten bowiem był

⁴ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 54.

⁵ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 174.

nieodzowną częścią naszej egzystencji – za jego pomocą skrywaliliśmy informację wygłoszoną przez szaleńca wpadającego na targ. Wtedy nie potraktowaliśmy jej poważnie. Jak to zabiliśmy Boga, jak to Jego już nie ma? Nie uwierzyliśmy, że za pomocą słów i resentymetu rozbiliśmy wiarę i tajemnicę na użyteczną prawdę mającą nam zapewnić spokój ducha i pełny żołądek. Bóg stał się jedynie kolejnym bezwartościowym produktem kultury, który poddaliśmy żelaznej logice bycia człowiekiem współczesnym. Moralność zmieniła się w mieszczkański zbiór norm i zasad. Etyczne protezy próbowały nam zastąpić rzeczywiste Boże słowo, co doprowadziło do niejednej katastrofy w dwudziestowiecznej Europie. Nietzsche zaś tylko jasno wskazał, że zło i kłamstwo są naturalnymi składnikami bycia człowiekiem, a rzekome dobro i piękne idee, którymi lubimy się chwalić, są tylko zbiorowymi kłamstwami, halucynacjami, mającymi polepszyć nasze samopoczucie. To tylko autokreacja, której celem jest spokojne życie w samooszustwie, ale tak naprawdę niewiele trzeba, aby człowiek doprowadził do kolejnej katastrofy. Dlatego też „funkcjonowanie społeczeństwa – jak pisze Wojciech Herman – polega na praktykowaniu zbiorowego kłamstwa, na kłamaniu w stadnym stylu. Dzięki stadnemu stylowi możemy utrzymać się w złudzeniu, że nasze kłamstwa są prawdami, możemy mieć złudzenie własnej prawdomówności. Tak więc człowiek, istota żywa obdarzona rozumem, w znacznym stopniu opiera swe życie na kłamstwie”⁶.

Po śmierci Boga zaczęliśmy upadać w różnych kierunkach. Wraz z przewartościowaniem wszystkich wartości – co widzimy cały czas, ale unikamy tego faktu – przestaliśmy rozumieć, kim jesteśmy i jaki jest rzeczywisty sens naszej egzystencji. Zawierzyliśmy zatem ideologiom i wiarom w idole, które miały ukryć naszą samotność. Za wielkimi słowami schowaliśmy wiedzę na własny temat, a zło stało się dla nas czymś dalekim, czymś

⁶ W. Herman, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001, s. 37.

obcym, niewyobrażalnym i zanikającym. Staliśmy się częścią nihilizmu właśnie w ten sposób, że przestaliśmy myśleć, a zaczęliśmy poddawać się ogólnym zasadom, przymykając oczy na pustkę i ciemne strony naszej egzystencji. Odrzuciliśmy prawdę na temat własnego istnienia na rzecz zapominania bycia i pogrążania się w kolejnych fantazmatach współczesności. Nietzsche, a raczej szaleniec wbiegający na targowisko i ogłaszający straszną nowinę, nie mówił niczego innego, nie propagował zła, zepsucia, ateizmu. On nam pokazał, że te słowa ubraliśmy w mieszczańską etykę, pozbawiliśmy je negatywnych konotacji, a w końcu nazwaliśmy je inaczej, ukrywając ich charakter, ale one nadal są w nas. „W kazaniu błazna ujawniają się raczej tragiczne następstwa śmierci Boga: wpadamy w ciemną przestrzeń precz od wszystkich słońc, nie mamy już żadnego punktu orientacyjnego, utraciliśmy horyzont, nie wiemy, co jest na górze, a co na dole. Nie wiemy już i nie możemy wiedzieć, co jest dobrem, a co złem. Tablice starych wartości zostały zniszczone. Jednak już w następnym rozdziale Wiedzy radosnej Nietzsche przedstawia śmierć Boga jako ogromną szansę: możemy teraz swobodnie wypłynąć na pełne morze”⁷.

Podobnie dawniej mistycy wychodzili na pustynię szukać prawdy. Zerwanie więzów z rzeczywistością i zastaną kulturą może być szansą na odmianę i zrozumienie własnej egzystencji. Lud Izraela również musiał przebyć własną drogę przez pustynię, podobnie jak Abraham, Jezus czy inni niezliczeni bohaterowie Starego i Nowego Testamentu. Współcześnie zaś robimy wszystko, aby nie utracić kontaktu z innymi za wszelką cenę, nawet za prawdę bycia i odkrywania siebie. Nazywamy Boga pokrętnymi kryptonimami, nadajemy mu ludzkie cechy, aby tylko mocniej dobić trumnę, w której go pochowaliśmy. Wszystko inne ety-

⁷ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 122.

kietujemy jako ateizm i bezbożnictwo, próby poszukiwania zaś wyśmiewamy, nie rozumiejąc, że są to jedynie próby powrotu do źródła.

Boga chcemy zamknąć w pewnych granicach i słowach, zapominając, że „«Nasz» Bóg jest Bogiem-pielgrzymem, Bogiem wiecznego *exodusu*, wyprowadzającym nas ze wszystkich domów i ojczyzn, w których chcielibyśmy na stałe się usadowić i okopać, a najchętniej także Jego zamknąć w naszych granicach, w granicach naszych wyobrażeń, pojęć, tradycji i wyznań”⁸. Iluzje jednak i odbite światła są nam bliższe niż prawda, bo ta wymaga wysiłku często ponad siły człowieka. A nie odnajdziemy prawdziwego światła, dopóki nie zasłonimy tego fałszywego⁹. Taka jest interpretacja nietscheańskiego nihilizmu. Tak też mogą brzmieć słowa mistyków. Tak też, ostatecznie, wygląda hermeneutyka nocy.

III

„Wiesz życie beznamienne i wykształcone pod gołym niebem idei, czytając, marząc i myśląc o pisaniu, życie wystarczająco powolne, aby znajdować się zawsze na granicy znudzenia, i wystarczająco przemyślane, aby nigdy jej nie przekroczyć. Przeżywać to życie z dala od emocji i myśli, wyłącznie w myśli o emocji i w emocji myśli. Kulturować w cieniu to szlachectwo osobowości, które polega na nieupieraniu się w życiu przy niczym. [...] Być nim

⁸ Tamże, s. 64

⁹ „Sami wtrącamy się do więzienia zakłamania przez naszą miłość do słabo migocącego światła iluzji i pragnienia. Nie odnajdziemy prawdziwego światła, dopóki nie zasłonimy tego fałszywego. Nie odnajdziemy prawdziwego szczęścia, dopóki nie pozbedziemy się namiastki szczęścia zawartej w pustej rozrywce. Pokój, prawdziwy pokój można znaleźć tylko poprzez cierpienie, a światła musimy szukać w ciemności”. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, przeł. P. Parlej, Kraków 2008, s. 35–36.

z niewzruszoną świadomością, ani radosną, ani smutną, wdzięczną słońcu za jego blask i gwiazdom za ich oddalenie. Nie być niczym więcej, nie mieć nic więcej, nie chcieć nic więcej...” (KN, 71). Pessoa nigdy nie zaprzętał sobie głowy sprawami świata. Był odludkiem żyjącym na granicy realności i marzenia. Osobny i niemal niezauważalny, codziennie pokonywał tę samą drogę do pracy, później szedł do jednej z wielu knajp na wino, a następnie wracał do domu. Nie było w nim nic ze współczesnego artysty czy modernistycznego poety. Kontemplował życie jak mistycy: na wół cierpiętniczo, na wół z zachwytem. Samotnie przemierzając się po rozgrzanych ulicach Lizbony, traktował świat zewnętrzny z pogardą i cichą niewiarą w jego sens. Jakby był poza czasem. Melancholijnie wędrował niczym *flâneur*¹⁰ – wolno i bez przymusu, przygnieciony ciężarem pustki czy straty.

Księga niepokoju... to nic innego bowiem, jak pewna próba wypełnienia siebie za pomocą literatury. Coś w człowieku po filozofii Nietzschego czy Schopenhauera pękło, pewna era się skończyła. Istota świadoma musiała to wyczuwać. Kimś takim bez wątpienia był Pessoa; wiedział on, że wszelakie ideologie służą jedynie skrywaniu opuszczenia człowieka i nicości go otaczającej. Rachmistrz z Lizbony zatem roztrząsał i badał stratę od każdej

¹⁰ „Melancholia – mechanizm tego wspomnienia mnożący kolejne obrazy braku i straty, jest bezkresnym rozpamiętywaniem w świecie, który nie przestaje się przeobrażać, lecz przemienia się szybciej niż «serce człowieka». Paryż się zmienia! – Tym bardziej więc pogłębia się moja melancholia, mówi *flâneur*. Albowiem nie nadąza on z odpowiedzią: na zawrotne tempo zewnętrznego czasu dziejów i wydarzeń reaguje ociężałością, spowolnieniem rytmu życia. Jego melancholia jest rozproszeniem powodowanym przez uporczywe roztrząsanie straty, jest dryfowaniem wśród kalek, naruszonych sensów, i zarazem, paradoksalnie, jest ciężkim bezruchem wobec nadchodzącej ponaddźwiękowej szybkości nowoczesnego miasta”. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, którzy nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012, s. 13.

strony i z każdej perspektywy. Nie ukrywał jej pieniędzmi czy sławą, ideologiami czy bogami. Być może nawet świadomy był faktu, że będzie ona zawsze mu towarzyszyć.

Melancholijnie snuje się Pessoa po lizbońskich ulicach, widząc rzeczy takimi, jakie one są. Nie próbuje on przymykać oczu na własną egzystencję, która jest nikła i przypadkowa, absurdalna więc i zarazem zanurzona w obcym mu świecie. Inni ludzie również stanowią dla niego przeszkodę nie do przebycia, ponieważ rozpraszają jasne widzenie i są nosicielami iluzji. „Czasami, kiedy się tego nie spodziewam i nie powinienem się spodziewać, dusząca popolitość życia chwyta mnie za gardło i doznaję fizycznych mdłości w kontakcie z głosem i gestami tak zwanych bliźnich” (KN, 270). Nie chcę tu wyszukiwać i wskazywać na braterstwo pisarstwa Pessoa z egzystencjalizmem, to jest bowiem aż nadto widoczne, choć w swojej obcości portugalski poeta by je najpewniej odrzucił, ale warto zauważyć bliskość egzystencjalizmu z pewną formacją myślowo-duchową, o którą tutaj zahaczamy. Porzucenie człowieka w świecie, gdzie nie ma żadnej wyższej instancji, czy też jest, ale milcząca, dotyka wielu twórców dwudziestowiecznych. Ten sposób myślenia jest często banalizowany i etykietowany, jak nihilizm przez „dobrych mieszczan”, „strażników wiary”, „władców jedynej ideologii”. Wskazują oni na zepsucie moralne, alienację czy odrzucanie radości życia. „Ortodoksyjni, katoliccy interpretatorzy będą uważać pewien laicki typ egzystencjalizmu za kierunek wyłącznie ateistyczny – co nie jest prawdą. Utrata wiary i zanik stałych wartości nie muszą być przeciwko religii. Odrzucenie (będące najczęściej wewnętrznym konfliktem) bywa badaniem i tropieniem”¹¹. Właśnie owo poszukiwanie, tropienie, błądzenie po pustyni nocy wydaje mi się najciekawsze w pisarstwie nie tylko Pessoa, lecz także wielu twórców, którzy doskonale

¹¹ K. Ludwicki, *Pisanie jako egzystencja(lizm) – refleksja autotematyczna na marginesie Księgi niepokoju Fernanda Pessoa*, Warszawa 2011, s. 236.

widzieli pęknięcie w człowieku i świecie niemożliwe do jasnego opisanie i wytłumaczenia. W książce C.S. Lewisa *Listy starego diabła do młodego* ten ostatni chwali się swojemu pryncypałowi, iż namówił intelektualistę, którego kusi, do czytania ateistycznych filozofów, a wtedy „stary piekielnik wpada w rozpacz: Nie pozwól mu na to! Każdy, kto się naprawdę nad tym zastanawia, już znajduje się na boisku Przeciwnika (Boga). Naszą domeną jest królestwo prostych hasel”¹² – czyli „tak mówi tradycja”, „taka jest naukowa prawda”, „tak już jest”. Egzystencjalizm zaś i pewien nurt mistycyzmu czy też teologii negatywnej, tak sędzę, każą nam negować, szukać, błądzić po ścieżkach nocy¹³. Bycie tym, który neguje, wcale nie znaczy, że jest się tym, który oddala, lecz tym, który szuka własnym sposobem, ponieważ widzi, że światło kierujące większością najprawdopodobniej jest tylko grą luster, o których nie wiadomo, co odbijają i kto nimi kieruje.

Ludzie jednak wybierają konieczność i bycie-jak-inni. Pisali o tym Kierkegaard czy Heidegger na gruncie filozofii, natomiast Pessoa podjął się tego zadania (nie tylko jego) w *Księdze niepokoju*. Lata przed Sartre’em czuł mdłości związane z byciem człowiekiem wśród innych ludzi i przedmiotów. Urodził się przypadkowo wrzucony w obcy sobie świat, gdzie obdarzony cielesnością musiał pogodzić się z faktem istnienia. Mógł je zignorować, przyjmując bycie „Się”, ale ostatecznie ta oślepiająca oczywistość – jak pisał autor *Bytu i nicości* – w końcu da o sobie znać. Absurdalność istnienia połączona z dźwiganiem pustki

¹² T. Halík, dz. cyt., s. 180. Na bliskość nihilizmu i mistyki zwraca również uwagę Cioran, pisząc: „Między mistyką i «nihilizmem» różnica jest czysto werbalna, tzn. wszelkie doświadczenie nicości ma charakter mistyczny”. E. Cioran, dz. cyt., s. 368. Nihilizm w takim wypadku jest formą poszukiwania, kiedy zauważa się pewien brak i kłamstwo.

¹³ „Ścieżka nocy mówi nam o kondycji człowieka więcej niż droga światła, a więc egzystencjalnie i poznawczo jest ważniejsza”. I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, s. 16.

bycia człowiekiem nie jest przypadkową chorobą melancholików, lecz stałą częścią każdego z nas. Jedni odczuwają ją częściej, inni rzadziej, a jeszcze inni tylko w sytuacjach granicznych. Pessoa kreślił całe stronicie na ten temat, wracając co chwila do problemu bycia sobą w tym obcym świecie. Szukał odpowiedzi w całkowitej osobności, skąd przyglądał się innym ludziom i rzeczywistości, którą badał ze świadomością napiętą jak struna. Kwestia bycia i niebycia była dla niego kwestią świadomości i nieświadomości. Ta druga sprawia, że człowiek nie egzystuje, lecz ślizga się przez życie. Ta pierwsza z kolei niesie cierpienie i – co najgorsze – brak pewności, że ciemność kiedykolwiek się przed nim rozjaśni, ale przy tym daje przynajmniej taką możliwość.

IV

Codziennosc wraz z jej monotonią i przemijalnością to dla Pessoa za mało. Dlatego ważna jest dla niego myśl wybiegająca gdzieś daleko, czyli marzenie. To z kolei zmienia się w sztukę, dającą szansę na powiedzenie czegoś ważnego. „Zmiana – czytamy w *Księdze niepokoju...* – fantazmatów wiary na widma rozumu to tylko zmiana więziennej celi. Sztuka, jeśli wyzwala nas od abstrakcyjnych, niemodnych bożków, wyzwala nas też od szlachetnych idei i społecznych trosk, które również są bożkami” (KN, 62). Literatura, w ujęciu Pessoa, jest ucieczką przed wszystkim i wszystkimi, ucieczką właśnie na taką pustynię nocy, gdzie pozostaje on sam – poszukujący i prawdziwy. Sztuka zatem jest sferą natężenia świadomości, kiedy codzienność dla większości ludzi, choć wydaje im się, że żyją prawdziwie, jest miejscem snu powtarzanego raz za razem. Próbujemy się porozumieć, ale nie wychodzi nam to, szukamy swojego miejsca w świecie, lecz czujemy się samotni, powtarzamy codzienny trud, nie wiadomo po co i dla kogo.

Portugalski poeta chce nas wyzwolić z takiego podejścia do życia albo też wcale nie chce robić tego dla nas. Siebie chce wyzwolić od przesądów bycia powtarzanych przez wieki. Sztuka służy mu do oglądania siebie pod różnymi kątami, oglądania innych ludzi i świata, w który jest wrzucony. Wyzbywa się zatem społecznych trosk na rzecz wolności i *realności* egzystencji. Chce on być osobny¹⁴, sam na sam z kartką papieru, aby uczynić swoje życie zrozumiałym i świadomym. „Pisanie przez to jest też ustawicznym zajmowaniem się SOBĄ. To właśnie skupianie się i przenikanie wszystkich JA staje się pożywką dla literatury [...]. Mówili o tym z determinacją (wśród tych mocno reprezentatywnych względem pisania jako egzystencji) Gombrowicz i Cioran i nade wszystko Pessoa. Przenikanie siebie jest udręką i czymś, od czego nie da się uciec. Jest jednak też wskazanym utrapieniem. Jest zapisanym słowem, ustala sensory, identyfikuje się z (zmiennymi wciąż) myślami autora. «Ja» piszącego staje się (dla niego) normą. Patrzący on na wszystko przez swój pryzmat. «Ja» jest więc normą, która *de facto* normą nie jest. Pryncypia autora nie są pryncypiami innych, co sprawia, iż pojawia się u piszącego narastający defetyzm. Coś na kształt świadomości braku zrozumienia u innych. Jakieś niespełnienie i bunt inspirujący pisanie, a i będący nim”¹⁵. Takie pisanie może być rozumiane jako mistyczne odosobnienie, czyli zamknięcie się w celi czy wyjście na pustynię w celach kontem-

¹⁴ „Wolność to możliwość odosobnienia. Jesteś wolny, jeżeli potrafisz odgrodzić się od ludzi, tak aby nie ciągnęła cię do nich potrzeba pieniędzy, życia stadnego, miłości lub sławy ani ciekawość, bo te w ciszy i samotności nie znajdują pokarmu. Jeżeli nie potrafisz żyć samotnie, rodzisz się niewolnikiem. Możesz mieć najwspanialsze cechy charakteru, wszelkie przymioty ducha – jesteś niewolnikiem wysokiego rodu albo inteligentnym sługą, jednak nie jesteś wolny”. KN, 251.

¹⁵ K. Ludwicki, dz. cyt., s. 117–118. „Ja jestem najważniejszym i bodaj jedynym moim problemem: jedynym ze wszystkich moich bohaterów, na którym mi zależy”. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1997, s. 79.

placyjnych. Nie upadanie w sferę błahostek i pragnień czy też oddawanie się ideologiom lub ogólnie istniejącym przekonaniom, ale poświęcanie uwagi samemu sobie. Twórca, pełen udręki i zwątpienia, nie chce nawet pisać dla innych, lecz dla siebie, aby choć trochę zbliżyć się do prawdy bycia. Chce on być świadomie, aby nie rozmyć swojej egzystencji.

Jak czytamy w *Księdze niepokoju...*, „Cała literatura to wysiłek, mający na celu uczynienie życia rzeczywistym. Jak wszyscy wiedzą – nawet jeśli działają wbrew tej wiedzy – życie w swojej bezpośredniej rzeczywistości jest absolutnie nierzeczywiste. Pola, miasta i idee to rzeczy całkowicie fałszywe, to dzieci naszego złożonego pojmowania nas samych. Wszystkie wrażenia są nieprzekazywalne, chyba że je uczynimy literackimi” (KN, 126). Poczucie nierzeczywistości świata zewnętrznego jest stale powtarzającym motywem u Pessoa. Jedynie literatura, a więc zagłębianie się w siebie, daje poczucie rzeczywistości. Portugalski poeta nie zatrzymuje się w połowie drogi, lecz idzie do samego końca wyrzeczenia się tego, co nierzeczywiste, na rzecz pełnej świadomości. *Todo y nada*. Wszystko i nic. Tym właśnie jest pisarstwo, które nakierowuje człowieka ku nicości bycia i odkrywaniu pustki. Odwraca ono porządek świata, gdzie noc staje się możliwością widzenia rzeczy, jakimi te w rzeczywistości są, samotność, osobność i pozorna nijakość dają zaś możliwości do najlepszego wyrażenia siebie. Pessoa właśnie kieruje się ku tym głębinom, które większości ludzi wydają się całkowicie nieciekawe i pospolite. Nie splendor na pokaz i to, co spektakularne (będące obliczone na widok innych), ale próby samotniczego i świadomego istnienia w literaturze oraz życiu są dla niego ważne. Świat zewnętrzny bowiem zaciemnia próby poznania siebie i umniejsza świadomość wszechobecnymi drobnostkami. A co najważniejsze, traci się tam swój subiektywizm i indywidualizm¹⁶.

¹⁶ „W społeczeństwie jednostek każdy musi być jednostką. Przynajmniej pod tym względem członkowie społeczeństwa nie są ani szczególni,

Autor *Księgi niepokoju...* za wszelką cenę chciał uczynić własne życie rzeczywistym. Nie dziwi nawet jego zawód i samotność, które były świadomym wyborem tego laickiego mistyka. Stanowiły one pewną formę abdykacji, bo nawet nie dystansu, z nierzeczywistego świata na rzecz prawdy i bycia kimś rzeczywistym, a to związane jest z ubywaniem. Jak słusznie pisze Zbigniew Kadłubek, Pessoa miał tylko jedną myśl „o rękodzielnictwie ubywania”, którą „pomocnik księgowego zapisze: [...] «nasza profesja to nie być niczym». Nie być niczym, czyli być czymś. Oto fach, któremu wskazane jest się poświęcić bez reszty. Gra nie toczy się o czczy niebyt, lecz o świadome i uważne wycofanie się z obiektywnego pola w autentyczne życie. Nawet nie trzeba refleksji o mądrym dystansie. Dystans to za mało. Cała praca zmierza ku temu, by pojawić się jako ktoś prawdziwy w świetle dnia”¹⁷. *Todo y nada*.

V

Smutek rodzi się z wiedzy i świadomości, nie zapominajmy jednak, że symbolizuje on często egzystencję, która nie godzi się na kompromis przystosowania. „Albowiem gdzie dużo mądrości, / tam wiele zgryzoty, / a komu przybędzie wiedzy, przybędzie boleści” (Koh 1, 18). Pessoai trudno odmówić wiedzy i świadomości, jednak sama cielesność to za mało, aby się przed nimi uchronić. Toteż szuka on schronienia w codziennej pracy i literaturze. Co-

ani wyjątkowi, ani niepowtarzalni. Przeciwnie, są uderzająco podobni, ponieważ muszą stosować tę samą strategię życiową i używać tych samych – powszechnie znanych i uznanych – sposobów, aby przekonać innych, że tak właśnie czynią. W kwestii indywidualności nie ma miejsca na indywidualne wybory. Żadnego «być albo nie być»”. Z. Bauman, dz. cyt., s. 28.

¹⁷ Z. Kadłubek, *Profesja Pessoai, [w:] Powinowactwa Pessoai. Szkice krytyczne*, red. J. Roszak, A. Żychliński, Poznań 2013, s. 14.

dziennosc nie jest jednak dla niego przymusem, lecz wyborem czysto syzyfowym – bez nadziei na lepsze jutro powtarza te same czynnosci, dzieki czemu jest osobny i autentyczny. Nie poddaje sie wyrokowi, nie siada zniechecony, lecz z uporem kroczy ku szczytowi. Nie jest to w koncu wiaznienie bardziej czy mniej uciuzliwe od tych, w ktorych znajduje sie wiecezosc z nas. Jest to raczej miejsce, gdzie mozna cierpliwie i z namyslem starac sie byc z calej mocy soba, aby nie dac sie zlamac wyrokom oraz koniecznosciom. „Uwazam zycie – pisal pomocnik księgowego z Lizbony – za gospode, w ktorej musze czekac na dylizans z otchlani. Nie wiem, dokad mnie zawiezie, bo niczego nie wiem. Moglbym traktowac te gospode jako wiaznienie, bo jestem zmuszony w niej czekac; moglbym ja traktowac jako miejsce spotkan towarzyskich, bo to tutaj kontaktuje sie z innymi. Jednak ani sie nie niecierpliwie, ani z nikim nie bratam. Zostawiam tych, ktorzy zamkneci w swoim pokoju leza bezwladnie na lozku w bezsennym oczekiwaniu, zostawiam ludzi prowadzacych rozmowy w salach, z ktorych dobiegaja mnie przyjemne dla ucha glasy i muzyka. Siadam w drzwiach i upajam oczy i uszy kolorami i dzwiekiem pejzazu – i spiewam powoli, samemu sobie niezrozumiale piosenki, ktore ukladam, czekajac” (KN, 40–41). Spokojna, niczym niezmaczona egzystencja, ktora daje jasnosć widzenia, jest glównym celem Pessoa. Niesie z soba pewne cierpienie i osobnosć – naturalny stan ducha tych wszystkich, ktorzy odkryli wiedze plynaca z Księgi Koheleta. Nie ma nic nowego pod sloncem, a ludzie mimo wszystko uganiaja sie za rozrywkami, mirażami postepu, nowinkami, ktore powoduja jedynie nienasylenie wyniszczajace pojedyncza egzystencje.

Pessoa wycofuje sie zatem ze swiata zewnetrznego. Staje sie apologeta przezywania codzienności, na pozor nudnej i monotonnej, w sposob swiadomy egzystencjalnie, a zarazem bliski marzeniu i literaturze. W swojej samotni dotyka sedna rzeczy, stajac sie wlasnie podobnym do tych wszystkich mistykow, ktorzy w celach

czy na pustyni zbliżali się do Boga, czy też inaczej – Bóg zbliżał się do nich. Myśleć to dręczyć się i rozdzierać duszę niepewnościami, co kończy się wykojeniem z normalnych życiowych torów. Nie chce on być niewolnikiem świata, co dla niego jest równoznaczne z niemożliwością bycia osobnym, i podporządkowywania się nakazom wszelakich mód i ideologii. Lizboński rachmistrz wskazuje, że wolność zdobyć można jedynie wewnątrz i na własną odpowiedzialność, nie zaś w stadzie, za pomocą miłości czy pieniędzy. Dlatego nie jest ważny zawód i przedmioty, które posiadamy, lecz to, na ile potrafimy żyć świadomie i twórczo zarazem. Ta świadomość jednak, twórczość i abstrakcyjna inteligencja, mówi Pessoa, niosą z sobą cierpienie i zmęczenie. Jak czytamy w *Księżdzie niepokoju...*, taka świadomość pokazuje nam, że „wszystkie idee, w których przeczuwaliśmy życie, wszystkie ambicje i zamiary, na których opieraliśmy nasze nadzieje, rozpadają się, rozpraszają jak chmury rozgonione przez wiatr, zmieniając się w mgliste popioły, strzępy tego, czego nie było i być nie może. A ponad tym obrazem klęski unosi się czarna i nieubłagana samotność rozgwieżdżonych pustkowi nieba” (KN, 69). Jednak, jak wiemy, pod rozgwieżdżonym pustynnym niebem, w tej całkowitej samotności, różne niespodzianki czekają człowieka...

Listopad to najbardziej okrutny miesiąc

*Barokowe są wciąż jeszcze pogrzeby
w Meksyku,
śmierć to ciągle jeszcze
wysiadka byle gdzie, nie wiadomo kiedy¹.*

I

Przełądam swoje stare notatki i w pewnym momencie natrafiam na kilka liczb napisanych szybkim, nieskładnym pismem. XV wiek – Amerykę, w momencie przybycia do niej Kolumba, zamieszkuje tyle samo osób ile Europę, około siedemdziesięciu milionów. Przez następne trzy stulecia ludność świata zwiększa się o dwieście pięćdziesiąt pięć procent. Najwyższy wzrost odnotowuje Stary Kontynent – aż o czterysta albo nawet pięćset procent.

¹ O. Paz, *Tchnienie*, przeł. K. Rodowska, „Literatura na Świecie” 1985, nr 8–9, s. 141.

Liczba ludności w Nowym Świecie maleje od dziewięćdziesięciu do dziewięćdziesięciu pięciu procent. Inaczej rzecz ujmując: Indie Zachodnie, Ameryka Środkowa i Andy stają się miejscem niespotykanej demograficznej katastrofy. Albo mówiąc wprost: Meksyk, w chwili przybycia Europejczyków w 1519 roku, mógł liczyć dwadzieścia pięć milionów mieszkańców. Pięćdziesiąt lat później liczba ta spadła do niecałych trzech milionów ludzi. Następne pięćdziesiąt lat doprowadza do zniknięcia kolejnego miliona Indian. Albo jeszcze inaczej: w 1803 roku na Tasmanii lądują pierwsi kolonizatorzy. W większości są to więźniowie, ale nie tylko, znajdują się bowiem wśród nich jeszcze żołnierze i wolontariusze, również kobiety. W 1876 roku umiera ostatni rodowity przedstawiciel tasmańskiego ludu – kobieta o imieniu Truganini. Cztery lata wcześniej Hiszpanie wysyłają ekspedycję wojskową na Gran Canarię, zamieszkaną przez lud Guanczów. Po półwieczu Guanczowie zniknęli z powierzchni ziemi².

Następnie czytam i z trudem rozpoznaję własne pismo: kolonizacja Konga przez króla Leopolda II, około dziesięciu milionów ofiar w ciągu kilkunastu lat. 8 września 1906 roku mieszkańcy Nowego Jorku mogli w Bronx Zoo obejrzeć nowy eksponat. Był nim Ota Benga, kongijski Pigmej, któremu w kraju zamordowano żonę i dwójkę dzieci. Jego samego przed niewolniczą pracą uratował misjonarz – Samuel Verner, który wywiózł go do Ameryki, gdzie Ota Benga pokazywany już był ciekawskiej gawiedzi między innymi w St. Louise. Podobnych do niego, zamkniętych w klatkach czarnoskórych mieszkańców Afryki, było mnóstwo na całym świecie. Ich widokiem cieszyli się mieszkańcy Moskwy, Warszawy, Londynu, Paryża, Brukseli oraz pozostałych większych miast na obydwu kontynentach. Przecież zostali oni potocznie uznani przez wielu naukowców, autorytety czy przedstawicieli władzy

² S. Lindqvist, *Wytepić całe to bydło*, przeł. M. Haykowska, Warszawa 2009, s. 151–163.

za rasę niższą od białego człowieka, czyli skazaną na wymarcie. Najpierw jednak musieli wykonać swoją pracę, a później ustąpić miejsca Europejczykom. Ot, zwykłe, nieudolne zabawy z Heglem³. W końcu nowojorskie zoo nie było pierwszym ani ostatnim, które pokazywało wystawy stworzone z żywych ludzi. Również kongijskie plemiona nie miały w sobie nic wyjątkowego, aby zostać wytypowane do unicestwienia. Po prostu były, a na ich terytorium pojawił się nowy bóg, który potrzebował surowców i taniej siły roboczej. Dialektyka historyczna nie liczy się ze słabszymi, biedniejszymi, gorzej uzbrojonymi. Nie, ona robi swoje, prowadzi do ogólnego rozwoju ludzkości. Natomiast inne rasy, o gorszym postępie technologicznym czy społecznym, ten pochodz tylko niepotrzebnie hamowały. Należało więc jedynie pozbyć się „balastu”.

Przecież nawet Karol Darwin pisał, iż pewne rasy ludzkie skazane są na zagładę. Można nawet założyć, że ten „niedoszły duchowny, z żalem ogłosił / swoją teorię doboru naturalnego, przewidując, że będzie służyła teologii diabelskiej // Ponieważ głosi ona triumf silnych i przegraną słabszych / co jest dokładnie programem diabła, którego nazywają dlatego Księciem Tego Świata”⁴. Jednak, mimo przerażenia wywoływanego swoim odkryciem, dał on naukowe rozgrzeszenie wszystkim tym, którzy przyłożyli rękę do eliminowania ras „słabszych”. Tak działa świat – jakby mówił – tak działa historia. Nie rozpamiętuje zbyt długo tragedii Trojan, a co dopiero miałyby się zajmować poddanymi Montezumy, którzy sami ze śmiercią żyli w idealnej symbiozie. „Niższe” formy życia zaś prowadzą walkę z „wyższymi”. W wyniku tej potyczki powstają formy jeszcze „wyższe”⁵.

³ „Stół rzeźniczy, na którym składano szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek – Hegel”. T. Eagleton, *Zło*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 127.

⁴ Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1261.

⁵ S. Lindqvist, dz. cyt., s. 164.

Nie jest żadną tajemnicą, że kiedy kapitan marynarki Marlow wraca z wyprawy w głąb Konga, odkrywa nie tylko geograficzne jądro ciemności, ale również to istniejące w człowieku. Ludzkie wnętrze skrywa o wiele większą ciemność niż słabo odkryte jeszcze na początku XX wieku serce Afryki. Przykładem tego może być oczywiście Kurtz, bohater nie tylko powieści Conrada, lecz także cichy patron *Wydrążonych ludzi* Eliota. To właśnie on i do niego podobni, którzy przyłożyli rękę do unicestwienia całych narodów, zwiastują, że „świat nie skończy się hukiem, ale skomleniem”. Wytępić całe to bydło – to wezwanie nie tyle do podboju, ile do zniszczenia. Jest prostym wyrazem ludzkiego pędu ku samozagładzie. Dzikość Ameryki Środkowej czy Afryki jest niczym w porównaniu z tym, co kryje się w sercu białych kolonizatorów – panów życia, niosących postęp, paciorki i śmierć. To ciemność bez wątpienia nieprzenikniona, ale musi być czymś skrywana. Inaczej człowiek przeraziłby się, pozostając z nią sam na sam. „Zdobywanie ziemi – opisuje ten proces Conrad – co zazwyczaj równa się z wydzieraniem jej tym, którzy mają odmienną karnację albo nieco bardziej płaskie nosy niż my, nie jest czynnością nazbyt elegancką, gdy przyjrzeć się temu z bliska. Ocala je tylko sama idea. Idea, która się za tym kryje; nie melodramatyczny pretekst, ale idea. Oraz bezinteresowna wiara w tę ideę – coś, co można wynieść na ołtarz, przed czym się można pokłonić, czemu warto składać ofiary...”⁶.

Conrad pokazał, że człowiek jest zdolny do najohydniejszych czynów w imię swoich idei. Na początku XXI wieku jest to banał. Jednak sto lat temu i jeszcze wcześniej, w imię humanizmu i postępu, tępiono miejscową ludność wszędzie tam, gdzie stanęła noga białego człowieka. Przerażająca jest również ta naiwność ludów,

⁶ J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. J. Polak, Poznań 2009, s. 11.

które miały wymrzeć. Jak często ich przedstawiciele przyjmowali żeglarzy z dalekich krain, bo jeszcze nie znali natury białego człowieka? Przerażająca, bo co tak naprawdę mówi o nas? Conrad odkrył prawdę na temat tego, co skrywają Europejczycy za humanistycznymi sloganami. Pokazał ich iluzję i nierzeczywistość, co miały maskować piękne słowa o postępie.

Jądro ciemności znajduje się w człowieku, mimo cywilizacyjnych zakazów i gorsetów niemogących ukryć jego podatności na zło. To bowiem jest stałą częścią istnienia. Człowiek europejski zatem, niosąc postęp, zapewnia tylko śmierć, za maską cywilizacji skrywa zagładę, a technologia służy mu głównie do masowej anihilacji. Toteż zło ukrywa w sobie pod fasadą idei, która rozgrzesza go w imię optymistycznej wiary w rozwój społeczeństw.

Jądro ciemności to także skrywanie iluzji i epatowanie własną niewinnością. Nie miejmy złudzeń, przeszłość i historia, mimo że chaotyczne i często niezrozumiałe, stanowią przykład zła tkwiącego w człowieku. Nie można go skryć za żadną ideą czy bogiem, technologią, postępem czy przekonaniem. Optymizm i wiara w przyszłość zaś to tylko kolejne sposoby zakrywania rzeczywistości. Notatki, które znalazłem przypadkowo, choć to tylko małych wycinek z dziejów człowieka na ziemi, nie świadczą o nim najlepiej. „Wiesz już – zdaje się mówić do czytelnika Lindqvist – wystarczająco dużo. Ja też. To nie wiedzy nam brakuje. Brak nam odwagi, by zrozumieć to, co wiemy, i wyciągnąć z tego wnioski”⁷. A kiedy już wyciągniemy wnioski z wiedzy, którą znamy, odkryjemy, że jądro ciemności nie przeminęło wraz z okresem kolonializmu, dziewiętnastowiecznych idealistycznych harców czy podpisaniem umów pokojowych w maju 1945 roku. Zdamy sobie sprawę z przerażającego faktu, iż żyjemy pod wulkanem.

⁷ S. Lindqvist, dz. cyt., s. 11.

II

Doktor Vigil na pierwszych stronach powieści Malcolma Lowry'ego zatytułowanej *Pod wulkanem* mówi, że choroba często nie kryje się w ciele, lecz w tej jego części, którą dawniej nazywano duszą. Zdanie to pada 2 listopada 1939 roku, ale główna część powieści dzieje się dokładnie rok wcześniej. Jest Dzień Zaduszny w meksykańskim mieście Cuernavaca (skrytego pod indiańską nazwą Quauhnauc), już po Monachium, ale jeszcze przed wybuchem wojny. Doktor Vigil diagnozuje w pewnym sensie owo jądro ciemności, które w swojej nieprzenikalności prowadzi ludzi do samozagłady. Meksyk bowiem to z jednej strony raj, ale z drugiej Lowry pisze o „ukrytym nurcie śmierci” płynącym przez to państwo. Oto mamy do czynienia z tym przedziwnym i niezrozumiałym faktem: miejsce mogące być opuszczonym Edenem zostaje zmienione w piekło. Człowiek bowiem zaprowadził już tam swoje porządki. Meksyk niby oddzielony jest od epicentrum zła Atlantykiem, ale w rzeczywistości staje się kolejnym zwiastunem zbliżającej się zagłady. „Tu kumulują się – pisze słusznie Jerzy Jarniewicz – szaleństwa XX stulecia, ujawnia się obłęd totalitarnych ideologii sięjących spustoszenie w duchowym pejzażu współczesności, tak pamiętnie przez Eliota nazwanym ziemią jałową”⁸.

Znowu wraca Eliot, który może rzeczywiście stał się najlepszym portrecistą ubiegłego wieku; jego przerażającej nicości, której w żaden sposób nie można ukryć. *Horror vacui* bowiem przez lata konstytuujący europejską świadomość, ta chęć tworzenia dekoracji mających ukryć istnienie pustki, został przez Eliota obnażony. Autor *Ziemi jałowej* pokazał, że pustka nie tylko otacza człowieka z każdej strony, ale znajduje się również w nim. To właśnie owa choroba duszy, którą można przyjąć i próbować coś z nią zrobić dla własnego

⁸ J. Jarniewicz, *Znaki firmowe. Szkice o współczesnej prozie amerykańskiej i kanadyjskiej*, Kraków 2007, s. 200.

dobra albo ją pominąć, przykryć wiarą bądź ideą, przekonaniem czy iluzją – sztuczką znachora, który obiecuje wyzdrowienie w imię przemykania oczu na prawdę. Nie zapominajmy jednak słów proroka zwiastującego szaleństwo XX wieku, który mówił: „Pustynia rośnie, biada, w kim się kryje!”⁹. Dziś wiemy, że jest ona naturalnym stanem człowieka. Ważne, aby jej nie zakrywać czym popadnie, nie ignorować jej, ale przyjąć ją jako stan naturalny – być może nabyty z wiekiem, być może odziedziczony po przodkach – służący lepszemu poznaniu rzeczywistości. Zignorowanie ziemi jałowej nie rozwiązuje problemów, a biada temu, w kim ona niepostrzeżenie się kryje albo kto ją kryje...

Kilka stuleci przed powstaniem *Pod wulkanem* u wybrzeży Meksyku kończy swoją morską podróż grupa konkwistadorów pod wodzą Hernána Cortésa, a parę lat później jego kuzyn – Francisco Pizarro – rozpoczyna podobną eskapadę na południu. Cywilizacje Majów, Azteków i Inków przestają istnieć. Zdobycy upokarzają wrogów i niszczą dobra ich kultury. Są też przerażeni, ponieważ – nie inaczej niż w Europie, ale bardziej krwawo – wojna dla Azteków stanowi źródło i sens życia. Dzięki niej mogą łapać jeńców, a później składać ich w krwawych obrzędach, oddając hołd bóstwu Huitzilopochtli. Sam Cortés trafia do Meksyku z niespełna pięciuset mężczyznami, ale udaje mu się przetrwać, uważany jest bowiem za bóstwo światłości, które miało mieć biały kolor skóry i przybyć ze wschodu. Quetzalcoatl, bo o nim tu mowa, walczył z bóstwem Tezcatlipoca – panem ciemności, zła i zemsty. Ten pierwszy był na wygnaniu, a kiedy Cortés przybił

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2010, s. 310.

do wybrzeży Meksyku, został za niego uznany. Miał więc konkwistador sprowadzić jasność i nowe życie – bez ofiar, a więc wojen.

Żądny złota Hiszpan, zrzucając kotwicę u wybrzeży Jukatanu, miał jednak inne plany, choć prawdopodobnie sam nie spodziewał się, że przywozi zagładę nie tylko Aztekom, ale również całym cywilizacjom Inków i Majów. Czy podziwiając rajskie piękno Meksyku, a później oglądając ogrody Montezумы, w których widział kręgi piekiel, mógł myśleć, że pięćdziesiąt lat później liczba mieszkańców tej krainy spadnie z dwudziestu pięciu milionów do niespełna trzech milionów ludzi? Czy jego kuzyn Pizarro – założyciel Limy, rzeczywisty zwycięzca inkaskiej wojny domowej o tron – błędząc z garstką ludzi po Peru, mógł być świadom, że tak naprawdę ściga już tylko widma? Czy w końcu sam Vasco Núñez de Balboa – pierwszy Europejczyk, który zobaczył Pacyfik, i założyciel pierwszej na kontynencie amerykańskim kolonii o nazwie Azcla – przeczuwał, że zostanie przez Pizarra aresztowany i zabity właśnie w tym mieście, a później i sam Pizarro zostanie zamordowany w Limie przez syna swojego byłego towarzysza, którego to skazał na śmierć, a wyrok został wykonany, ponieważ żądza władzy i złota otumaniała ludzi od wieków? Kurtz nie jest pierwszym ani ostatnim przypadkiem, który kierując się ku jądro ciemności, odkrywał je także w sobie¹⁰. Wdzierając się w górę Konga czy wyżyny Peru, biali ludzie kroczyli nie tylko ku własnej samozagładzie, ale też całych społeczeństw. Poznając

¹⁰ Conrad pisze o Rzymianach, ale czy tylko? „Byli zdobywcami, a do tego potrzebna jest tylko tępa siła – nic, czym warto byłoby się chwalić, jeśli się ją posiadzie, siła bowiem jest nieledwie przypadłością wynikającą ze słabości innych. Chwyтали wszystko, co wpadło im w ręce, wyłącznie dlatego, że było co brać. Dopuszczali się zwykłych rozbójniczych wymuszeń, popełniali morderstwa z premedytacją na wielką skalę, rzucając się w to całkiem na oślep – jak przystoi tym, którzy mocują się z ciemnością.” J. Conrad, dz. cyt., s. 10–11.

ich historię, dziś to widzimy, ale nadal nie potrafimy wyciągnąć z tego wniosków.

2 listopada 1938, Meksyk, Cuernavaca. Miasto położone na dziewiętnastym równoleżniku i na wysokości sześciu tysięcy stóp nad ziemią. Przecina je *barranca* – głęboka rozpadlina pełna odpadów. Leży na tej samej szerokości geograficznej co południowe krańce Hawajów oraz hinduskie miasto Juggernaut. Zdużone jest pod dwoma wulkanami: Popocatepetl i Iztaccíhuatl. Mieści się w nim osiemnaście kościołów i pięćdziesiąt siedem *cantinas*. W Dniu Zadusznym mieszają się więc pijaństwo i bliskość śmierci, sacrum i profanum, zbawienie i upadek. Nie jest zresztą to przypadek wyłącznie tego miasta. Na innych równoleżnikach świat również balansuje w tym stanie niepokoju, chaosu, ogólnego alkoholowego upojenia. W mieście tysiąca trzech dzwonnicy i siedmiu dworców ludzie, choć w rewolucyjnym trybie przekształcania całych społeczeństw i wszechobecnej statystyki nie ma czasu na celebrowanie śmierci, również balansują na skraju zagłady. Zresztą stamtąd zostaną wysłani mordercy Trockiego. Również wszelacy szpiedzy, agenci i prowokatorzy z Berlina mieszają w tym meksykańskim kotle. Nie może też zabraknąć uciekinierów z hiszpańskiej wojny domowej.

Świat zatem toczy się swoim torem od upadku do upadku, co raz spotyka go kara, małe narody giną, ale na nikim nie robi to wrażenia większego niż kilkudniowy kac. „Niedawno – czytam w *Pod wulkanem* – mówiło się o biednej, małej, bezbronnej Abisynii. Przedtem o biednej, małej bezbronnej Flandrii. Żeby nie wspominać już o biednym, małym bezbronnym Kongo Belgijskim. A jutro będzie to biedna, mała, bezbronna Łotwa. Albo Finlandia. Albo Tramtrataria. Albo nawet Rosja. Studiuj histo-

rię. Cofnij się o tysiąc lat. Jaki sens wtrącać się do jej nędznego, głupiego biegu? [...] Cywilizacje, kraje, imperia, wielkie hordy giną z powierzchni ziemi bez żadnej przyczyny – a wraz z nimi ich dusza i sens istnienia”¹¹.

Meksyk w 1938 roku oddaje charakter całego świata zewnętrznego, ale również odzwierciedla wszystko to, co w człowieku niewidzialne i nieokreślone¹². Jest miejscem, w którym wszystkie wariactwa dziejące się w innych krajach na ziemi wydarzają się również w mniejszym lub większym stopniu. Oddaje też naturę człowieka, jego wielkość, zdolność do poświęceń, ale też podłość i zło, które niemal zawsze bierze górę nad dobrem. W powieści Lowry’ego toczy się nieustanna walka pomiędzy tymi siłami w świecie, który zmierza ku samozagładzie. Piekło i Eden są jakby na wyciągnięcie ręki, trudno jednak pozbyć się wrażenia, że gdziekolwiek pojawi się człowiek, tam rozpoczyna się ziemia jałowa.

Niczym w teoriach gnostycznych, ludzie skrywają w sobie iskry dobra, świat natomiast zmienia się w padół cierpienia. Zaklęty krąg narodzin i śmierci to nic więcej jak obietnica powiększania ogromu zła wśród demoniczno-rajskiego krajobrazu Meksyku i innych miejsc na świecie. A może, jak czytamy w powieści Lowry’ego, Adam wcale nie został wygnany z raju. To Bóg opuścił to miejsce, pozostawiając praojca z własną samotnością i wspomnieniem winy. Raj pozostawiony człowiekowi bez jego stwórcy, być może bez pierwszej zasady, więc również i innych, zmienił się w piekło. To jest najgorsza kara. Słabość człowieka do popełniania zbrodni, mimo że świadom jest on konsekwencji, zmienia każdy rajski ogród w piekło¹³.

¹¹ M. Lowry, *Pod wulkanem*, przeł. K. Tarnowska, Poznań 2007, s. 335.

¹² J. Jarniewicz, dz. cyt., s. 203.

¹³ Zob. tamże, s. 205.

III

W wyniku nacjonalizacji przemysłu naftowego Meksyk zrywa stosunki z Wielką Brytanią, a brytyjski konsul, Goeffrey Firmin, główny bohater powieści, staje się konsulem bez własnej placówki dyplomatycznej. Można powiedzieć wprost: jego obecność w Cuernavaca jest może nie tyle niepożądana, ile kompletnie zbędna. Staje się on człowiekiem bez celu i oparcia, ofiarą chaotycznej polityki i historii, osieroconym, wydziedziczonym pijakiem w świecie bez wartości i sensu. W świecie, który jest *perfectamente borrachio*, kompletnie narąbany, i gdyby miał któregoś dnia wytrzeźwieć na dwa dni, trzeciego dnia umarłby z powodu wyrzutów sumienia¹⁴. Już samo to stwierdzenie pozwala nam myśleć, iż Firmin jest człowiekiem świadomym. Mimo okropnego pijaństwa widzi ukrytą naturę człowieka. Próbuje też rozszyfrować tajemnicę rzeczywistości. Zmierza jednak do samozagłady, ponieważ nie zawsze udaje mu się odczytać właściwie znaki, które napotyka w tej swojej piekielnej eskapadzie. Nie wyciąga też wniosków z przeszłości. Staje się ofiarą złych decyzji, które wpływają na siebie przyczynowo-skutkowo, wciągając go coraz bardziej w głąb rozpadliny. Nie umie albo nie chce się uratować, ponieważ jakkolwiek głęboko zszedłby w poznaniu natury ludzkiej, nadal sam pozostanie człowiekiem. Przykładem tego może być ogród za willą konsula, który, kiedy opuszcza go żona, zmienia się nie do poznania. W momencie gdy jeszcze istniała siła mogąca powstrzymać jego alkoholowe, demoniczne popędy, miejsce to mogło przypominać raj. Kiedy jednak Firmin pozostał sam, ze swoją winą i słabością, zmienił kwitnący ogród w infernalną scenerię.

Wydaje się, że konsul wraz z opróżnianiem butelek poznał pewną tajemną wiedzę na temat człowieka i rzeczywistości go otaczającej. O sobie myśli „jako o wielkim podróżniku, który

¹⁴ M. Lowry, dz. cyt., s. 131.

odkrył niezwykle kraj, skąd nigdy nie wróci, żeby podzielić się ze światem swoją wiedzą; ale nazwa tego kraju brzmi: piekło¹⁵. To prawda, piekło raz odkryte pozostaje w człowieku na zawsze. Firmin jest niczym podróżnik po dantejskich kręgach, ale bez przewodnika. Pozostaje rzucony w otchłań, w której nie znajduje nic trwałego ani też żadnego punktu oparcia. Widzi także, że wszelkie wartości nijak mają się do świata. Alkohol pomaga mu rozjaśnić sceneryę, ale prowadzi też coraz głębiej w celu dalszego poznania. Na nic zdają się modlitwy do świętego Judy Tadeusza, patrona spraw trudnych i beznadziejnych, czy Najświętszej Panny od tych, którzy nikogo nie mają, i marynarzy na morzu. Konsul jest argonautą po burzliwym oceanie bez kompasu i załogi. Opuszczony może, za pomocą znaków, kolejnych kieliszków mezcalu czy modlitw, szukać ucieczki. Ta jednak nie nadejdzie. Świat zmierza ku kolejnemu upadkowi, a wraz z nim również i konsul. Nikt nie wyciąga wniosków z przeszłości, nikt nie patrzy w przyszłość, nikt poza Firminem nie próbuje odczytać tajemniczych symboli. „Jakże wszyscy świetnie się bawią, jak wszyscy są szczęśliwi, wszyscy bez wyjątku! Jak wesoło Meksyk zbywa śmiechem swoją tragiczną historię, przeszłość, ukryty nurt śmierci!”¹⁶. Co z tego, że Firmin to widzi, skoro specjalnie obiera drogę ku zagładzie.

2 listopada, 1938 roku, Cuernavaca, *no sepuede vivir sin amar*, nie można żyć bez miłości. Do konsula wraca żona. Godziny poranne podczas Dnia Zaduszego. Śmierć miesza się z radością, przyszłość z przeszłością, tęsknota z poczuciem bliskości. Nie wszystko więc

¹⁵ Tamże, s. 45.

¹⁶ Tamże, s. 272.

stracone, jest szansa na zbawienie i nowe życie. Konsul ma na to dwanaście godzin, od wschodu do zachodu słońca¹⁷. Następnie przyjdzie bóstwo nocy i zemsty, które domaga się ofiary. Teraz jednak wszystko jest możliwe, tyle że w labiryncie znaków, tym dantejskim piekle, ale już z przewodnikiem – wraz z żoną Yvonne – należy podejmować właściwe wybory. W świecie rozedrganym, delirycznym, bez fundamentu, nie jest to jednak łatwe zadanie.

Inna sprawa, że człowiek niemający wpływu na działanie świata również nie ma wpływu na siebie. Lowry jakby pokazywał przerażające działanie przeznaczenia, które zawsze zmusza nas do podpisania własnego *Monachium*¹⁸. Wszelkie wysiłki wydają się daremne, działają tu bowiem moce silniejsze od niego. Nie można żyć bez miłości, ale z drugiej strony wszelakie próby nawiązania więzi z drugim człowiekiem wydają się niemożliwe. Wyczuwa się w tym zachowaniu pewien rys egocentryzmu dwudziestowiecznego, tak przecież dobrze zarysowanego przez egzystencjalistów.

¹⁷ Meksykańskie noce są dla konsula przerażające, zwiastują nie tyle niemożność podejmowania decyzji, działania, ile jedynie apatię i cierpienie. „Noc: i znowu nocne borykanie się ze śmiercią, znowu pokój rozedrgany demoniczną muzyką, urywki snu pełnego lęków, głosy za oknami, moje imię wykrzykiwane bezustannie, z pogardą, przez urojone postacie snujące przędzę ciemności. Jak gdyby nie było dość hałasów podczas tych nocy o barwie siwych włosów. Nie jest to rozdzierająca uszy wrzawa miast amerykańskich, wrzask bólu potężnych gigantów podczas zmiany opatrunku. Tylko wycie bezpańskich psów, koguty, które całą noc ogłaszają świt, łomotanie, jęki, które później okażą się białymi piórami wczepionymi w druty telegraficzne w ogrodach na tyłach domów albo drobiem spędzającym noc na gałęziach jabłoni, wieczny smutek, który nigdy nie zasypia, wielkiego Meksyku”. Tamże, s. 44.

¹⁸ „Dwie kurki, przerażone i drżące, leżały pomiędzy sprzęgłem a ręcznym hamulcem, ich skrzydła spletały się z dźwignią biegów. Biedactwa, one też podpisały swój układ monachijski”. Tamże, s. 259. Lowry mówi też, że każdy z nas przegrywa swoją kluczową bitwę o Ebro, każdego spotyka wina i kara. Zło raz wpuszczone na ziemię triumfuje za każdym razem.

Miłość niezdolna do wyrzeczeń, gra egoizmów i próby zniewolenia drugiego, w końcu miłość zdradliwa – i Yvonne, i konsul dopuszczają się zdrady – nie może połączyć prawdziwie dwójki ludzi.

Oznacza to, że człowiek nie jest zdolny do porozumienia z drugim, jakakolwiek próba życia razem skazana jest na porażkę. Nasza natura bowiem okazuje się siłą niszczycielską, która chce jedynie posiadać i panować, zdobywać i podbijać. Jest to też problem porozumienia się z drugim, kiedy każdy może odczytywać znaki po swojemu i iść we własnym zgubnym kierunku. „Konsul – pisze Jarniewicz – bezdomny wygnaniec z Edenu, jest wygnańcem także ze świata jasnych sensów i jednoznacznych znaczeń. Eden, w którym słowo odpowiadało rzeczy, a rzecz słowu, jest dla niego zamknięty”¹⁹. W tym świecie słowa także znaki okazują się zdeformowane, niepewne, wymagające ciągłych rozszyfrowań, nie prowadzą w jednym kierunku, lecz są przeszkodą w porozumieniu się z drugim. W alkoholu konsul znajduje pewną odtrutkę na ten stan rzeczy. Alkohol jednak człowieka nie wyrывa z tego świata, nie dodaje mu skrzydeł, nie prowadzi do królestwa archetypów. Pozostawia go samego.

Oczywiście w tej powieści nie chodzi o picie, picie wcale nie jest najważniejsze. To raczej przypowieść o indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu upadku. *Pod wulkanem* pokazuje nam ludzi szamocących się w świecie, któremu nadają fałszywe znaczenia, a który zmierza ku zagładzie. To alegoria życia, wiecznie skażonego złem, które nie daje nadziei na lepsze czasy. Pijany konsul po prostu symbolizuje pijaną ludzkość w samym środku jądra ciemności. Zbiorowa samozagłada – Auschwitz, Gułag, Hiroszima – oraz zbiorowe pijaństwo całych narodów za rok staną się losem świata.

Konsul obojętnie będzie się przypatrywał śmierci Indianina, ponieważ jakakolwiek interwencja, pokaz dobra i współczucia,

¹⁹ J. Jarniewicz, dz. cyt., s. 210.

stanie się niebezpieczna. Będzie też rozpamiętywał wymagowaną winę (choć to, co jest prawdą, a co nią nie jest, już przestało być ważne) spalonych Niemców w kotłowni statku SS Samarytanin, którego był kapitanem. Następnie popadnie w nałóg i sam doprowadzi do śmierci nie tylko swojej, lecz także Yvonne, która zostanie stratowana przez konia spłoszonego przez konsula podczas pijackiej kłótni w kantine. Firmin zaś zostanie zastrzelony przez faszystę z Union Militar, jego ciało zepchnięte do *barranca*, a za nim wrzucą tam zdechłego psa. Konsul, podobnie jak inna ofiara beznamiętnego świata, która nie zważa na pojedyncze jednostki czy narody, czyli Józef K., w chwili własnej śmierci mógłby stwierdzić: „«Jak pies!» – powiedział do siebie: było tak, jakby jego wstyd miał go przeżyć”²⁰.

Bohater Lowry’ego polega podczas próby zbawienia siebie i swojego małżeństwa. Odrzuca wszystkie propozycje pomocy i zmierza ku własnemu zniszczeniu. Jądro ciemności istniejące w nim daje o sobie znać. Podobnie świat zmierza ku totalnemu zniszczeniu, z czego dopiero ocknie się w latach następnych, kiedy będzie już za późno. Ludzie będą zabijani masowo, jak zwierzęta, którymi nie warto zawracać sobie głowy. Ich losy zostały przesądzone gdzieś wyżej, bez ich wiedzy. Raj pozostawiony człowiekowi we władanie zmienił się w piekło. Fauna i flora atolu Bikini najdobitniej tego doświadczyła. Poczucie winy spowodowane tym widokiem to największa kara dla ludzkości.

IV

Powiedzmy sobie wprost: „Wulkan to nie tylko ogromny Popocatepetl, to także grozy wojny, to ukryte w ludzkiej duszy ciemne siły zła, zniszczenia, samozagłady, to groza zbiorowej nienawiści.

²⁰ F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1996, s. 218.

Życie «pod wulkanem» cechuje niepewność jutra, ciężąca z mora możliwego w każdej chwili kataklizmu, pragnienie ucieczki poza krąg zagrożenia, a jednocześnie świadomość niemocy i daremności ucieczek, skoro źródło zagrożenia tkwi w nas samych, skoro nieznaną jest godzina zagłady, przeznaczonej każdemu jako śmierć²¹. Nie wyciągamy wniosków z przeszłości, nie uczymy się historii (ideologizujemy ją, nadajemy jej sensy, tłumaczymy, aby winy stały się zasługami, zbrodnie i masowe mordy koniecznościami dziejowymi). Boimy się bowiem spojrzeć właśnie w jądro ciemności, które każdy z nas nosi w sobie i które również nosili nasi przodkowie. Odkrylibyśmy wtedy potworność przeszłości i prawdopodobnie przyszłości, zdarlibyśmy zasłonę z tej pustki, która wyziera na nas z każdego miejsca dekoracji. Zmusiłoby to nas do skonfrontowania się z własną naturą i losem, który nie jest przesądzony, ale wydaje się bez właściwego odczytania szyfrów niezbyt wesoły. Fakt, że coś wydarzyło się raz, nie znaczy, że się nie powtórzy. Hitler wraz ze Stalinem przekroczyli pewne granice, ale wcale nie byli „wynałazcami” masowych mordów – mieli przed sobą mniej lub bardziej zdolnych antenatów w sztuce destrukcji i pogardy innych. Nadejdą też inni po nich. Przeżyliśmy zbrodnie kolonializmu, autodestrukcyjne setki wojen toczonych jedna po drugiej, których zwieńczeniem były obozy zagłady czy samo istnienie bomby atomowej, dlaczego więc nie mielibyśmy kroczyć dalej ku zgubie? Zawsze znajdzie się ktoś, kto przekroczy następną granicę.

Konsul w pewnym momencie stwierdzi, że wulkany w groźnym blasku zachodu były przerażające, a samo Cuernavaca jest jak czas – gdziekolwiek człowiek się odwróci, widzi otchłań, cały świat zaś znajduje się w polu widzenia policyjnych lornetek. Nie można nigdzie uciec przed własnym losem, który zmiażdży

²¹ L. Elektorowicz, *Zwierciadło w okrucinach. Szkice o powieści amerykańskiej i angielskiej*, Warszawa 1966, s. 107.

wszystko i wszystkich. Nie ukryje się przed nim żaden człowiek czy naród. Naokoło bowiem znajduje się *barranca*, która wydaje się nie do przekroczenia. Żyjemy więc pod wulkanami; w każdej chwili mogą one wybuchnąć, ale staramy się ignorować ten fakt. Jest Dzień Zaduszny, 2 listopada 1938, więc pijemy i bawimy się, idziemy przed siebie od jednej kantyny do drugiej. Na tym właśnie opiera się ten pijacki pęd ku samozagładzie. Po prostu nam się to podoba i uwielbiamy się upijać, wyzbywać świadomości, próbować jak najprędzej zakryć czymś tę pustkę w nas. Słusznie pisze Terry Eagleton: „Rozważmy na przykład alkoholika w udręce pijackiego ciągu. Nie dlatego tak trudno mu odstawić butelkę, że lubi smak trunku. Ten smak jest mu prawdopodobnie obojętny. Chodzi raczej o to, że alkohol wypełnia jakąś ranę lub pęknięcie w jego wnętrzu. Zalewając tę nieznośną rysę, działa niczym fetysz, jakim Desdemona była dla Otella. Butelkę wszakże trudno odstawić także dlatego, że alkoholik przywykł do autodestrukcji. To zaś z kolei dlatego, że stanowi ona potężne źródło przyjemności. Alkoholik pije więc nadal, chociaż ma stargane nerwy i czuje się, jakby umierał. Przyjemność jest nieodłączna od autoprzemocy. Popędu śmierci nie zadowala oglądanie, jak rozdieramy się na strzępy. Zuchwale każe nam się radować tym procesem. Chce, żebyśmy byli samobójcami, ale perwersyjnymi”²².

Może jest więc jeszcze inaczej niż w Firminowskim apokryfie. To nie Bóg zostawił człowieka samego w raju, lecz człowiek Boga z raju wygnał, ponieważ ten nie umiał w nim żyć, jak najszybciej więc zmienił go w piekło. Wiemy, że zrobiliśmy źle, odczuwamy winę i pustkę z tą stratą związaną, ale jednocześnie nie potrafimy inaczej. Jądro ciemności jest w nas niczym jakaś skaza, której nie sposób się wyrzec. Mimo więc świadomości przeszłości nie zmieniamy raz obranego kierunku. Nie wiedzy właśnie nam brakuje, ale wyciągania z niej wniosków. Jednak oszukujemy się

²² T. Eagleton, dz. cyt., s. 105.

postępem technologicznym, cywilizacją, wolnym rynkiem, komunizmem, demokracją, przyszłością, wiarą, wszelakimi ideami, powtarzając te same błędy. Toteż sami sobie wymierzamy karę, ale z pijacką radością.

Czar ohydy

I

„Pociechę niesie myśl, że jest w Paryżu ktoś taki jak Piotr Rawicz”¹ – czytam w *Zeszytach* Emila Ciorana. Zastanawiam się, kim jest ów człowiek o swojsko brzmiącym nazwisku, który niesie pociechę rumuńskiemu apologetcie cierpienia. Sprawdzam, że urodził się w 1919 roku we Lwowie, natomiast ponad sześćdziesiąt lat później zmarł w stolicy Francji. Ocalały z Holokaustu, pisarz, więzień obozu Auschwitz-Birkenau. Autor książki *Krew nieba* przetłumaczonej na język polski dopiero w 2003 roku. „Uznany w Paryżu – pisze o nim Czesław Miłosz – pisał do «Le Monde». Przyjaźnił się z Kotem Jeleńskim. Jego małżeństwo z Anką układało się w serie niesamowitych awantur, rozchodzenia się i pogodzeń. [...] Więzy pomiędzy nią i Piotrem musiała być bardzo silna, i kiedy wkrótce po jej śmierci zastrzelił się, nie można było o tym nie myśleć. Jak też o tym, że nie wychodzi się bez psychicznej rany z Zagłady”².

¹ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 316.

² Cz. Miłosz, *Abecadło*, Kraków 2001, s. 106–107.

Swoim życiorysem i literaturą poświadczyli o tym między innymi: Tadeusz Borowski, Jean Améry, Primo Levi czy Paul Celan, który pisał: „Schwytni już, Panie, / szepieni z sobą, jak gdyby / ciało każdego z nas / twoim ciałem było już, Panie. // Módl się, Panie, / módl się do nas, / jesteśmy już blisko”³. A przecież to krótkie i absolutnie niepełne wyliczenie tych kilku ocalałych, których śmierć, oszukana w Auschwitz, w końcu odnalazła. Warto przecież wspomnieć też o Imre Kertész, który postanowił nigdy nie spłodzić potomka, a to również pewna forma samobójstwa.

II

O czym jest *Krew nieba*? Autor opowiada o wydarzeniach z pewnego podbitego kraju, całość dzieje się w roku 194... , a to już oczywiste nawiązanie do pewnego stanu chorobowego zwiastującego śmierć tysięcy ludzi. Zamknięte miasto skazane jest na zagładę, bowiem zamieszkałe jest przez lud naznaczony przymierzem z Bogiem. W przeciwieństwie do *Dżumy*, w książce Rawicza ludzie umierają systematycznie wylapywani i mordowani przez innych. Choroba zatem zaatakowała nie ciała tych, którzy skazani są na śmierć, ale dusze ich oprawców. Oszaleli żądzą szybko nabytej nienawiści, zapoczątkowanej na szczytach władzy, nie cofają się już przed żadną podłością. W końcu są władcami w obcym sobie mieście, które mają za zadanie oczyścić z niepotrzebnego elementu. Dlatego wykonują swoją pracę z biurokratyczną dokładnością, charakteryzującą nowych zarządców, przyprawioną bestialstwem tych, którym wmówiło się, iż są rasą panów. Nie mogąc sobie poradzić z nowym losem bogów na ziemi, odnoszą się do poddanych z brutalnością zwierząt wyposażonych w statystykę. W końcu muszą napęłnić wagony czekające na bocznicach.

³ P. Celan, *Psalm i inne wiersze*, przeł. R. Krynicki, Kraków 2013, s. 107.

Dla mieszkańców tego zamkniętego miasta nie ma już nadziei. Kolejne enklawy, gdzie mogli łudzić się możliwością przetrwania, pomniejszają się i w końcu znikają. Ostatni ocaleni tropieni są przez prześladowców i eliminowani albo wysyłani do obozów. Niektórzy próbują jeszcze znaleźć wybawienie, ale w większości ludzie nie starają się odwrócić nieodwracalnego, „lecz pozalatawać ostatnie swoje sprawy, zamknąć działalność, która wiązała ich z dawnym życiem. Niech pan sobie wyobrazi okręt, który właśnie tonie. Jego kapitan, wiedząc o tym, robi porządek na półkach swojej biblioteki. [...] Sprzedawca trucizny, eks-farmaceuta, łysy, kościsty, o łagodnym i zagubionym spojrzeniu, zachwalał półgłosem zalety swojego towaru: Ale mam cacany wybór! Ta tutaj pigułekczka usypia jak kołysanka. To tutaj trwa ledwie trzy sekundy. A tu jest mieszanka absolutnie specjalna. Nazwałem ją napoleonka. Jest słodziutka jak ciasto na miodzie robione przez moją babcię na święto Purim. Skoro kochacie wasze dzieci, dajcie im pokosztować tych pyszności...”⁴.

Zagłada jest pewna, można jedynie przyspieszyć lub zwolnić jej bieg, ale nie zatrzymać. Nicość powiększa swoje pole panowania i pogrąża kolejne jednostki. Główny bohater tej powieści, hrabia Borys, jest obserwatorem, któremu udaje się unikać śmierci, choć ta nie odstępuje go na krok. Próbuje on za pomocą słów opowiedzieć wszystkie potworności, jakich jest świadkiem, te jednak łatwo nie poddają się językowi znanemu ludziom. Ciągły głód, choroby, rozstrzeliwania i gwałty, które są normą, a nie wyjątkiem, podobnie jak wymuszenia, korupcja i tortury, wymykają się standardowym opisom. Literatura okazuje się niewystarczającym narzędziem do przedstawienia historii małego chłopca, któremu oprawcy odcinają język, albo drugiego, którego za pomocą scyzoryka oślepiają. Podobnie filozoficzno-socjologiczne teorie na temat banalności zła okazują się tylko intelektualnym wytrychem,

⁴ P. Rawicz, *Krew nieba*, przeł. A. Socha, Kraków 2003, s. 63.

mającym wytłumaczyć ogrom tych potworności. Ofiary i cudem ocaleni mieli bowiem do czynienia ze złem w najczystszej postaci, będącym dla wielu nie do wyobrażenia przed rokiem 194... , a po nim trudnym do opisania faktem, przed którym umysł się wzdryga, a słowo może jedynie stać się koalicyjnym oprawców zaciemniającym rzeczywistość.

Nie jest prawdą, że ofiary oparły się złu, z którym miały do czynienia. „Kto obcuje – pisze Rawicz – z Nieczystym, kto mu do-
trzymuje towarzystwa, sam staje się nieczysty i ma być zgładzony”⁵. W *Krwi nieba* czytamy również o zarządcach intratnych posad, których zajmowanie zapewniało dodatkowe godziny przetrwania. Oni również wykorzystywali swoją władzę do zdobywania funduszy i dokonywania coraz to nowszych podbojów erotycznych. Kto bowiem patrzy w nicość, według słów Nietzschego, musi być świadom, że nicość również patrzy w niego. W świecie wysadzonym z zawiasów, w którym nie obowiązują już żadne wartości, nie tyle przetrwanie staje się nadrzędnym celem, ile ludzka chęć posiadania i panowania. Kto żyw – wykorzystuje swoje możliwości. A co za tym idzie – chcąc nie chcąc – staje się kolaborantem oprawców w życiu i umieraniu; ciesząc się namiastką pozornej władzy, wykorzystuje ją do granic moralności, uważając przy tym siebie za wybawiciela.

Zło nie zna podziałów etnicznych czy religijnych, więc każdego kusi jednakowo. Staje się czystą negatywnością niszczącą wszystko i wszystkich, których napotka na własnej drodze. Zatem w rzeczywistości bez żadnych zasad ludzie znajdują ratunek w pracy i prokreacji, ze wszystkich sił dążą do spełnień w obu tych dziedzinach. To ślepy pęd, nie do zaspokojenia i bez żadnego celu, którego jedynym sensem jest zakrycie otchłani otaczającej zewsząd ludzkość. Skazani na zagładę próbują za wszelką cenę zapomnieć o własnym położeniu, oddając się w niewolę nie tyle

⁵ Tamże, s. 253.

oprawcom, ile własnym żądzom. Jest to przejaw woli mocy, która „zapaliła sobie w człowieku światło – nie po to, by rozjaśnić byt, lecz aby móc lepiej śledzić przedmioty swych pożądań”⁶. Jest to typowa gra na wyniszczenie, w której również ofiary walczą pomiędzy sobą.

Tego typu zło nie ma większego celu. Podobnie jak działanie żołnierzy, napotkanych przez Rawicza, którzy zakopali martwe ciała czy też żywych ludzi w ten sposób, że wystają im tylko głowy znad ziemi, przypominające głównemu bohaterowi rosnącą kapustę. Dopiero w świetle reflektorów, pomiędzy chodzącymi świniami i żołnierzami oddającymi mocz na te głowy, hrabia Borys uświadamia sobie, co tak naprawdę widzi. Przed takim rodzajem opisu język musi popaść w stan odrętwienia i uproszczenia faktów. Podlega on bowiem pewnym regułom gramatycznym czy też ogólnie przyjętym zasadom, a co zrobić z wydarzeniem, które nie daje się zamknąć w klatce żadnych zasad? Nawet samo słowo „zło” czy „ohyda” nie oddaje sensu tego wydarzenia. A wśród takich widoków obcuje główny bohater powieści, któremu udaje się zbiec z zamkniętego miasta wraz z nową tożsamością – Jurij Golec, ukraiński parobek. Po opuszczeniu swoich towarzyszy widzi on jednak, że cały znany mu świat zmienił się w zamknięte miasto; cały ten świat został zainfekowany nieznaną i trudną do opisania chorobą, która zmienia ludzi w monstra oddane śmierci.

Jest to już rzeczywistość, którą opuścił Bóg, a człowiek popadł w jałowy stan spełniania swoich najniższych pobudek bez żadnych ograniczeń. Za pomocą dialektycznej siły wykrystalizowała się w nim rasa panów, ludzi podbitych oraz tych skazanych na zagładę. Nicość ostatecznie zatriumfowała, a ludzkość już w żaden sposób nie mogła skryć tego faktu. Jedynym wyjściem stało się zmrużenie oczu na rzeczywistość i przyjęcie powykrcanej logiki oprawców. To w tym świecie właśnie „słowo stawało się ciałem,

⁶ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa 2013, s. 80.

zaś ciało – dymem”⁷. Wszelakie zasady, na których człowiek mógł oprzeć własne życie, czy też język, jakim mógł je opisać, przestały obowiązywać. Stały się jedynie odległym wspomnieniem z czasów, które być może nigdy nie istniały, a zna się je jedynie z opowieści dziadków. Jakikolwiek sens przestał mieć znaczenie, toteż pozostał jedynie cel – niszczenie dla zasady samego niszczenia, jako porządek nowego świata, aby skryć jego rzeczywisty charakter. W takim świecie rządzi zło wyrachowane, o którym Safranski pisze, że „służy jakiejś władzy czy ideologii, i w tym sensie pragnie być użyteczne. To zło dorabia sobie nawet czyste sumienie, wiedząc, że jest w zgodzie z jakimś oficjalnym celem państwowym”⁸. Czyli, jak czytamy u Milтона: „zło, będziesz moim dobrem”. Lub też jeszcze inaczej: zło, będziesz moim panem i wybawieniem. W świecie wyzbytym z wartości, nadasz mojemu życiu sens na nowo, dasz mu nowy punkt oparcia.

W takiej to rzeczywistości egzystuje bohater Rawicza, który naznaczony jest pewnym szczegółem anatomicznym, zdradzającym jego porozumienie z milczącym Bogiem. Wędruje on tedy po świecie, w którym rządzi tępa siła i nienawiść do drugiego człowieka, skryta pod oficjalnym celem państwowym. Nie on pierwszy w historii ludzkości tego doświadcza. Dlatego być może należy uznać, że wiecznych i trwałych wartości nigdy nie było, a w roku 194... po prostu doszło do naturalnej sytuacji w świecie pozbawionym zasad. Dobrzy i uczciwi obywatele, przestrzegając oficjalnie uznanego prawa, doprowadzili do wyłapywania i mordowania osób uznanych za ludzi niższej rasy. Rdzenni mieszkańcy Tasmanii, Ormianie, niezliczone ludy Afryki również swoją historią mogą o tym zaświadczyć.

⁷ P. Rawicz, dz. cyt., s. 38.

⁸ R. Safranski, dz. cyt., s. 254.

Bohater Rawicza pyta siebie: „Czy wartości mogą nadal istnieć bez «skali wartości», bez jakiegoś systemu?”⁹. Zapomina jednak, że system istniał i był w sposób wręcz radykalny obwarowany mnóstwem zasad i praw, których absolutnie nie można było łamać. Oprawcy lubowali się w niespotykanej dotąd liczbie biurokratycznych i administracyjnych przepisów. Organizacja i porządek stanowiły dla nich powód do dumy. Wymyślali na nowo prawa bądź też kazuistyczną mocą zmieniali ich charakter. Wartości, podobnie jak semantyka, nie mają bowiem trwałego fundamentu, lecz podlegają właśnie propagandzie i najwyższemu urzędnikom. Są zabawką w rękach historii i ludzkości, która szafuje nimi w zależności od czasów, w jakich przyszło jej żyć. Tym razem jednak doszło do sytuacji, kiedy Rawicz i jemu podobni zostali poza ten system wyrzuceni i skazani na wymarcie. Inaczej rzecz ujmując: stali się żywymi trupami, które jeszcze jednostkowo gdzieś tam egzystowały, ale ich czas się kończył. To, że udało im się przetrwać, było tylko kwestią kaprysu dziejów, lecz przecież trup nie może już zmartwychwstać, dlatego też Claude Bourdet każe nam sobie wyobrazić „umarłego, który by pisał. Nie umarłego na niby, fikcyjnego, nie jakiegoś tam umarłego z literatury, nie jakiegoś tam iluminowanego zmarłego, żyjącego w niebie religii, lecz umarłego prawdziwego, zmarłego naprawdę, pozbawionego wszelkiego życia, wszelkiej radości, wszelkiego uczucia, wszelkiej wrażliwości. Prawdziwy trup, który jednak zachował zdolność pisania. To o tym każe mi myśleć Rawicz, chyba że ktoś woli obraz w oświetleniu baroku romantycznego: rozdziawione usta, między uśmiechem a grymasem, które by wyły, lecz wyłyby bezgłośnie”¹⁰.

Rawicz został wyrzucony poza świat wartości i gramatykę. Jedynie, co mu pozostało, to błędzenie po obcym sobie świecie,

⁹ P. Rawicz, dz. cyt., s. 142.

¹⁰ C. Bourdet, *Po tamtej stronie zgrzytu*, „L'Observateur Littéraire”, 9.11.1961. Cytat za: P. Rawicz, dz. cyt., s. 335–336.

w którym był niepożądany, oraz obcowanie z językiem, który już do niego nie należał. Istniejąc poza systemem, posiadał wówczas tylko pozorną wolność rozporządzania swoim ciałem i umysłem, skazany był bowiem na podporządkowanie się ludziom, którzy byli ponad nim. Jego jedyną wolnością była śmierć, do której cały czas był popychany, choć tę skrywało się pod oficjalnymi komunikatami. „Praca czyni wolnym”, „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”, „łaźnia”, „przydzielenie do prac żniwiarskich”¹¹, „środki do dezynfekcji” będące jedynie trucizną. To tylko kilka przykładów, jak semantyka i wartości mogą być zmienne, więc biada tym, którzy ich szybko nie odszyfrowali na nowo. W końcu nawet takie słowa jak „żniwa” czy „dezynfekcja” nie zostały użyte bez powodu; mogły wszak być rozumiane na wiele sposobów.

Język ten, niczym zapisy regulaminu czy też administracyjnych ustaw, tworzy nowe prawo, zarazem negując sam siebie, a z drugiej strony – omawia na nowo rzeczywistość. Może on być odczytywany na wiele sposobów, ale przyjmuje pewną specyficzną narrację, która sygnalizuje normalność, nudę, rutynę, a przecież dziś wiemy, jak bardzo jest demoniczny. „Praca czyni wolnym” – czytali zamknięci w Auschwitz, ale przecież jedyną wolnością Rawicza i jemu podobnych była śmierć.

III

Kiedy bohater Rawicza ucieka z miasta skazanego na zagładę, słyszy: „Którzy odchodzicie, kilkoro z was, być może, przeżyje. Wcale nie jestem tego pewien. Lecz jeśli wam się to zdarzy, pamiętajcie o wszystkim, dobrze to zapamiętajcie. Wasze życie nie

¹¹ W kartotece esesmana oznaczało to tyle co zostanie wysłanym do Auschwitz.

będzie życiem. Obcy, staniecie się takimi dla wszystkich oraz dla was samych. Jedyną rzeczą, która się liczy, która będzie się liczyć, to przedmiot bycia świadkiem. Bądźcie świadkami i niech Bóg was zachowa”¹². Jak jednak opowiedzieć to, co się widziało, jak wrócić ze świata śmierci do świata żywych? Wszystkie okropieństwa i prześladowania zostały zapamiętane, znak przymierza z Bogiem był nadal wpisany w ciało, ale sam Bóg zamilkł i schował się za firmamentem nieba. Człowiek pozostał sam. Naród wybrany okazał się wybrany do wielkiego cierpienia, prześladowania i eksterminacji. Jak dać temu wszystkiemu świadectwo? Gdyby jeszcze miano do czynienia z szaleńcami, którzy po kryjomu przejęli władzę nad więzieniem, ale tu doszło do sytuacji, gdy niemal cały jeden naród postanowił wymordować w fabrykach drugi naród – bez większego powodu, dla samej zasady negacji. Dobrzy ojcowie oraz sumienni urzędnicy postanowili i zorganizowali akcję masowego mordowania swoich sąsiadów, których uznali za podludzi. Metodycznie przeprowadzili przemysł eliminacji tychże wraz z ich kulturą i historią.

Nie było w tym nic nowego, historia знаła takie przypadki, Hitler nie przewrócił moralności na drugą stronę, lecz najwyżej na świecie doprowadził do skrajności teorie biologizmu zapoczątkowane w XIX wieku, a dzięki nowoczesności i całej współczesnej maszynierii mógł wprowadzić w życie ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej. Ta ostatnia miała być faktem absolutnie wcześniej niespotykanym i nadającym Zagładzie nowy wymiar. Rozwinięta technika połączona ze skutecznie działającą administracją oraz przemysłową wydajnością stworzyły instytucję specjalnie utworzoną do eliminacji całego narodu. Skąd jednak wola, decyzja podjęcia takiej akcji? Już samo zrozumienie tego faktu pozostaje niezrozumiałe, niemożliwe do opisanego, rozbija się o elementarną logikę. „Holokaust – słusznie pisze Terry Eagleton –

¹² P. Rawicz, dz. cyt., s. 43.

był nietypowy, gdyż racjonalność współczesnych państw jest na ogół instrumentalna, nastawiona na osiągnięcie określonych celów. Zdumiewa zatem napotkanie pośrodku ery współczesnej swego rodzaju monstrualnego *acte gratuit*, ludobójstwa dla samego ludobójstwa, orgii eksterminacji najwyraźniej dla niej samej”¹³.

Czyn bezinteresowny, absolutnie niepotrzebny, ale wdrożony z pełną energią całego aparatu państwowego, napotkany w połowie XX wieku wydaje się czymś całkowicie niezrozumiałym i może taki ma pozostać. Zagłada ma być niemym krzykiem, milczącym Bogiem, paradoksem, że choć wiemy coraz więcej, tak naprawdę wiemy mniej, niezrozumiałą skazą wpisaną w ludzką naturę. Ogrom tego bezsensownego zła przytłacza i nie poddaje się żadnemu opisowi. Zbrodnia, której nie uzasadnia absolutnie nic, ponieważ po co tyle potrzebnej energii marnować na masową, fabryczną eksterminację ludu wybranego, kiedy do pracy potrzebne są dodatkowe ręce. Czyli zbrodnia popełniona bez żadnej racji.

Przecież nawet pomiędzy państwowym antysemityzmem a decyzją o eksterminacji całego narodu w wojennych warunkach pada cień i droga to daleka. Jak zarazić niemalże cały kraj własną obsesją, a później zmienić ją w słowo, a słowo w czyn, aby cały monstrualny przemysł zabijania mógł powstać? Wódz Trzeciej Rzeszy nie był wariatem wprowadzającym niemożliwe do zastosowania rozwiązanie, lecz skrajnym człowiekiem ery nowoczesności, w której racjonalizm i to, co naukowe, triumfuje. Nie był też wodzem narodu obłąkańców i degeneratów, którym wystarczyło dać broń do ręki, aby na polach ukraińskich całymi dniami mordowali cywilów. Tym bardziej nasza wiedza na temat tego, co oznacza słowo „człowiek”, wydaje się mniejsza, im więcej o sobie wiemy. Dowiadujemy się jedynie czegoś o stwierdzeniu „śmierć Boga”. Poznajemy lepiej charakter rzeczywistości,

¹³ T. Eagleton, *Zło*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 94.

w której nie ma żadnych trwałych fundamentów czy wiecznych wartości, a język, którym się komunikujemy z drugim, służy tylko wpływaniu na niego. Ostatecznie też słowa już tracą swoje pierwotne znaczenia i poddają się zabiegom silniejszego, który uważa za sprawiedliwość¹⁴ dziejową wymordowanie całego narodu. To właśnie on może wymyślić na nowo swojego Boga, jak robią to różne narody, a następnie umieścić jego podobiznę na esesmańskiej czapce, bo nie sposób nie pomyśleć, że Bóg, który był z oprawcami, nazywał się Śmierć, ale ukryto jego rzeczywisty charakter pod semantycznym pomieszaniem XX wieku. Wraz ze śmiercią Boga zanikły bowiem nie tylko wartości, ale również znaczenia słów. „Słowo – jak zauważa Jean Améry – umiera wszędzie tam, gdzie jakaś rzeczywistość zawłaszcza wszystko. Dla nas ono dawno już umarło. Nie zostało nawet poczucie, że powinniśmy żałować jego odejścia”¹⁵.

Jak bowiem żałować języka, w którym doszło do tak wielkiego poplątania i udowodniono mu jego podległą rolę wobec instytucji państwowych? Bohater Rawicza, siedząc w więzieniu i będąc torturowanym, słyszy od towarzyszy z celi, którzy nie należą do jego narodu, że fakt, iż Żydzi lądują w rowach, jest dowodem na istnienie Boga. Sprawiedliwość niebios nie jest pustym słowem, inaczej rzecz ujmując. Co w takim wypadku znaczy sprawiedliwość i Bóg? Zło, którego doświadcza autor

¹⁴ „Oni teraz mają, panowie, oni teraz mają to, na co w całej rozciągłości zasłużyli, przez wieki całe nadużywając naszej gościnności zbyt wspinałomyślniej. To oni nas wprowadzili w takie bagno. [...] Rozwiązłość, z której uczynili ideał oraz system, stała się zaraźliwa dla naszej młodzieży. Za nasze niezliczone dobrodziejstwa płacili najczarniejszą niewdzięcznością. Ale na szczęście, panowie, Bóg istnieje i oni wędrują do rowów. Jest to pokrzepiające i stanowi nieodparty dowód, że sprawiedliwość niebios nie jest pustym słowem”. P. Rawicz, dz. cyt., s. 267–268.

¹⁵ J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 38.

Krwi nieba, widocznie jest zasłużone, podobnie jak w przypadku Hioba, któremu przyjaciele teologowie tłumaczyli, że musi ponieść karę za swoje występki. Przecież Bóg nie zsyłałby na niego nieszczęść bez powodu.

Więź pomiędzy człowiekiem a znaczeniem słów została przerwana, ponieważ już od dawna nie istniała żadna przyczyna pomiędzy winą a karą. Bóg również zamilkł, więc człowiek może od tej chwili sam nadawać sens rzeczom. Słowa bowiem utraciły swój fundament teologiczny czy też humanistyczny, w tym znaczeniu, że broniłby on jego autentycznego znaczenia przed propagandowym czy marketingowym bełkotem nowoczesności.

Pojedyncza jednostka ludzka zatem reprodukuje kolejne znaczenia i podporządkowuje sobie język. Z fatalną obojętnością przyjmuje utopie i wszelakie fantazmaty. Kiedy zaś mówi do Boga, napotyka nicosć. Zwracając się ku światu, widzi swoje opuszczenie i zagubienie. Współczesnemu człowiekowi pozostaje tylko bezgłośny krzyk w nadziei, że ktoś go zrozumie i wysłucha. Istniejąc w rzeczywistości, która go sobie podporządkowuje, stara się za wszelką cenę odnaleźć sens istnienia i wydobyć się z biurokratyczno-przemysłowej rutyny. Dlatego też zadaje sobie pytanie, tak jak wielu mu wcześniej i później podobnych: kim jestem i czy ja jeszcze istnieję? Dla kogoś takiego, zagubionego i przerobionego przez, powiedzmy, władze państwowe w latach 194... „przyjemność czerpana z unicestwienia innego staje się jedynym sposobem przekonania samego siebie, że się jeszcze istnieje. Niebyt kryjący się w jądrze własnej tożsamości daje nam przedsmak śmierci; a jednym ze sposobów radzenia sobie z grozą ludzkiej śmiertelności jest unicestwienie tych, którzy ucieleśniają tę traumę. W ten sposób demonstruje się władzę nad jedynym przeciwnikiem – śmiercią – którego nie można pokonać nawet w teorii”¹⁶. Brzmi to przerażająco, ale tak można by scharak-

¹⁶ T. Eagleton, dz. cyt., s. 97.

teryzować pewną teologię diabelską, która niszcząc, znajduje swój sens istnienia i tworzy siebie na nowo na popiołach innych. Mechanizmy utrzymujące pokój pomiędzy bliźnimi i narodami są tak samo kruche jak znaczenia słów. Tylko kwestią czasu jest, aby wzorowy biurokrata, ojciec i obywatel stał się bezwzględnym mordercą, kiedy zdejmie się z niego obowiązek moralnej refleksji. Wystarczy dać mu pewien cel i odebrać chęć do sceptycznego namysłu, aby wykonał go z pełną gorliwością człowieka, który w zagubieniu i nicości odnalazł oparcie.

IV

Rawiczowi po długich torturach, kiedy w końcu zostaje odkryty jego znak przymierza z Bogiem, udaje się oszukać gestapowców i przeżyć. *Krew nieba* kończy się w tym momencie. Nie przeczytamy w niej relacji z pobytu autora w Auschwitz. Przejmujące opisy tego miejsca znajdujemy jednak w prozie Jeana Améry'ego czy Primo Leviego. Nie chcę tu wchodzić w różnice dzielące tych dwóch pisarzy. Chodzi mi jedynie o oddanie klimatu tego miejsca, w którym przecież znalazło się tylu im podobnych – intelektualistów wrzuconych w kompletnie sobie obcy i niezrozumiały świat, gdzie śmierć niepodzielnie rządziła za pomocą ubranych w żołnierskie uniformy ludzi. Paul Celan pisał o obozie w ten sposób: „Człowiek mieszka w tym domu złoto twoich włosów / Małgorzato / Popiół twoich włosów Sulamit ten człowiek się bawi z węzami // Krzyczy słodziej zagrajcie śmierć ta śmierć jest mistrzem z Niemiec / Krzyczy ciemniej ciągnijcie po skrzypkach a z dymem wlecicie w powietrze / Grób wtedy macie w chmurach tam się nie leży ciasno”¹⁷. Przeznaczona Bogu Sulamit nie żyje. Oblubienica pańska została spalona w krematorium. Pozostała

¹⁷ P. Celan, dz. cyt., s. 39.

tylko śmierć, mistrz z Niemiec. To ona w końcu przez komin wyśle wszystkich w chmury. Takie jest obecne prawo, pochodzące z Berlina i nadane przez panującą władzę. Ci, którzy mieli przymerze z zamilkłym Bogiem, muszą być zamordowani. A słowa człowieka, który rządzi wzniosłymi, głośnymi i prostymi hasłami oraz przemawia bez cienia wstydu i zażenowania, mają zostać zmienione w ciało. Z jego to rozkazu powstało Auschwitz i ono jest symbolem tej władzy. To infernalna maszyna, niepotrafiąca nic stworzyć, poza śmiercią, która nie ma w sobie nic wzniosłego. Jest rutynowa i bezimienna. Trupy bowiem prawie niczym od siebie się nie różnią. „Śmierć w Auschwitz» – pisze Primo Levi – była trywialna, biurokratyczna i codzienna. Nikt jej nie komentował, nikt nie «pocieszał płaczem». W obliczu przyzwyczajenia do śmierci, zanikała granica między kulturą a brakiem kultury»¹⁸. Żadnej kultury być nie może w miejscu wyjętym spod prawa i będącym przedsiönkiem piekła.

W Auschwitz należało odpokutować bycie narodem wybranym, a następnie cicho umrzeć. Wpierw jednak trzeba było wykonać bezsensowne prace, których celem było wyniszczanie ciała i człowieczeństwa. Dla oprawców wyjąłowanie wnętrza każdego z więźniów było zadaniem nadrzędnym, mającym zmienić skazańców w trupy wykonujące rozkazy bez sprzeciwu. Żydzi mieli przesiąknąć niszczyielskim duchem Trzeciej Rzeczy, być niczym jej nadzorcy – częścią morderczego systemu, w którym nikt nie mógł się sprzeciwić słowom władzy. Jeśli przychodził rozkaz zamordowania dziesięciu tysięcy ludzi, należało mu się podporządkować z całkowitą uległością. Dlatego też zaczynając od samej instytucji zarządzającej masowymi egzekucjami, przez obóz i jego zwierzchników, a kończąc na więźniach, wymagano wypełnienia przypisanych z góry ról. Ktoś musiał podpisać dokumenty, przetransportować skazańców, dokonać selekcji, umrzeć,

¹⁸ P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 2007, s. 183.

spalić ciała. Takie było aktualnie panujące prawo w świecie bez czy też wśród zmiennych wartości. Améry pisze o tym w ten sposób: „Tak, SS może robić to, co robi: nie istnieje przecież żadne naturalne prawo, a kategorie moralne powstają i przemijają jak mody. Jest państwo niemieckie, które pędzi Żydów i przeciwników politycznych na śmierć, ponieważ uważa, że tylko w ten sposób może się zrealizować. I cóż z tego? Cywilizacja Grecji zbudowana została na niewolnictwie, a ateńska armia stacjonowała na wyspie Melos jak SS na Ukrainie. Niezliczone ludzkie ofiary ginęły, jak daleko sięga w otchłań wieków światło historii, a odwieczny postęp ludzkości to i tak tylko naiwna mrzonka z XIX wieku. «Raz, dwa, lewa» to taki sam rytuał, jak każdy inny. Niewiele można było przeciwstawić okropnościom. *Via Appia* była po obu stronach obstawiona rzędami krzyży, na których rozpięto niewolników, a w Birkenau rozchodził się smród palonych ludzkich ciał. [...] Tak toczyła się historia i tak się toczy. Człowiek dostał się pod jej koła i zrywał czapkę z głowy, kiedy zbliżał się jakiś siepacz¹⁹».

Jedyne, co nam pozostaje, to wyciąganie wniosków z historii, choć wolimy mamy się przekonaniem, że Auschwitz nigdy więcej się nie powtórzy, ponieważ obóz był tylko wybrykiem, jakby sprokurowanym przez kilku szaleńców. A przecież nowożytny humanizm nieraz kapitulował przed różnymi masowymi mordami, wojnami czy też prześladowcami z bronią w ręku. Współcześnie zaś w żaden sposób nie potrafimy zatrzymać pochodu śmierci, która nie zważa na kolor skóry czy narodowość. Szacunek dla życia już od dawna jest mrzonką i stanowi tylko zbitkę słowną stworzoną właśnie w świecie, w którym wartości i język straciły znaczenie. Auschwitz zatem był tylko momentem najbardziej skrajnym w historii ludzkości. Obóz pokazał nam, że jakakolwiek etyka i założenia humanizmu ustępują przed ogromem nicości, z jakim musi mierzyć się współczesny człowiek.

¹⁹ J. Améry, dz. cyt., s. 42–43.

Była to katastrofa absolutna, ale przecież istniejąca i mająca swoje cele, założenia i podstawy. Szacunek dla życia i wielkość ludzkości pozostały tylko frazesami, które można powtarzać podczas debat politycznych, ale które nie mogą w żaden sposób uspokoić sumienia i rozumu człowieka stojącego przed bramą z napisem „Praca czyni wolnym”.

Jeśli nawet uznać cały plan obozów zagłady za szaleństwo, to może się ono powtórzyć, a jeśli, co gorsza, było racjonalnym planem i koniecznością historyczną, to tym bardziej możemy spodziewać się, że wydarzy się kolejny raz. Améry pisze w ten sposób: „Antysemityzm, który spłodził mnie jako Żyda, może sobie być i szaleństwem, nie to jest tematem tych rozważań. Niemniej jednak, szaleństwo czy nie, jest on historycznym i społecznym faktem: byłem w Auschwitz rzeczywiście, a nie tylko w wyobraźni Himmlera. I wciąż jeszcze jest on rzeczywistością, czemu zaprzeczać mogłaby chcieć jedynie kompletna historyczna i społeczna ślepotą”²⁰.

Auschwitz nie można uznać za przeszłość ani zanegować istnienia tego miejsca. Trwa on jako obóz położony w danym rejonie geograficznym, jako przestroga historyczna, ale też ma charakter bycia częścią tworu o nazwie „człowiek”. Oznacza to tyle, że prawdopodobnie kiedyś się powtórzy, a nawet przez ostatnie półwiecze wydarzał się w skalach mikroskopijnych w różnych innych miejscach na świecie. Z punktu widzenia teologicznego obóz stał się kwintesencją wyciągniętą z twierdzenia: Bóg jest martwy. XIX wiek w takim wypadku można uznać za Wielki Piątek, a lata dwóch wojen światowych, Hiroszimy i Gułagu za Wielką Sobotę, kiedy to niebiosy milczą, a my krząmy się, próbując jakoś ukryć fakt naszego porzucenia i zagubienia. Czekając na cud Wielkiej Nocy, nie mogąc znaleźć Boga, na którego byśmy mogli zrzucić

²⁰ Tamże, s. 218.

odpowiedzialność, zaczęliśmy tworzyć pomniejszych bożków, zdając się na ich polecenia.

Dwa stulecia temu rozpoczął się festiwal wiary w człowieka i przejmowania boskich kompetencji, co doprowadziło do wcześniej niespotykanych ludobójstw i wojen. Auschwitz jest jedynie konsekwencją tego sposobu myślenia. Natomiast kiedy zabrać nam myślenie teologiczne, musimy spojrzeć w nicość, która przeraża i niewiele z niej rozumiemy. Esesmani mogli robić to, co chcieli, nigdy bowiem nie istniały żadne trwałe zasady rządzące światem, a biada tym, którzy znajdują się w nieodpowiednim miejscu i nieodpowiednim czasie, ponieważ nie mogą się spodziewać, jakie nowe okropieństwa szykuje dla nich historia. Z kolei ludzkość, jeśli uświadomi sobie fakt istnienia Holocaustu i wszystkie tego konsekwencje, nie odzyska zaufania do świata już nigdy. Hitler bowiem nie przekroczył moralności, lecz ukazał jej systemową pozorność. Pokazał nam, na skalę masową, że wystarczy upaństwowić przemoc, aby również sumienie okazało się wymysłem rodem z ckliwej literatury.

Nie wiemy, skąd się wzięło całe zło tamtego okresu, ale wiemy, że jest ono już niezbywalną częścią naszego istnienia, które może znowu wybuchnąć ze zdwojoną siłą, bowiem również technika nie stała od tego momentu w miejscu. Primo Levi pisze, że w tamtych czasach byliśmy świadkami albo racjonalnie przeprowadzonego nieludzkiego planu, albo też naszym oczom ujawniło się zbiorowe szaleństwo, czyli że był to logiczny plan albo całkowity brak logiki, choć – jak to bywa w takich sprawach – opisywane tutaj alternatywy mogą istnieć ze sobą w zgodzie²¹. Możemy więc równie dobrze uznać, że mieliśmy do czynienia z całkowitym milczeniem Boga połączonym z ludzkim ubóstwieniem współczesności. Niemi krzyk złączył się z ideą twardej siły.

²¹ P. Levi, dz. cyt., s. 130.

Musimy jednak sobie zdać sprawę, że Auschwitz nie niesie dla nas żadnych pozytywnych nauk. Mówi nam wiele o negatywnych umiejętnościach człowieka i o skazie w nim istniejącej, ale wyciąganie wniosków z samego faktu istnienia tego miejsca wydaje się niemożliwe. Améry słusznie pisze: „Nie staliśmy się w Auschwitz mądrzejsi, jeśli przez mądrość rozumieć pozytywną wiedzę o świecie: nie pojęliśmy tam niczego, czego nie moglibyśmy pojąć także za drutami; nic z tego nie stało się dla nas praktycznym drogowskazem. Nie staliśmy się też w obozie «głębsi», o ile ta złowieszcza głębia w ogóle ma jakiś dający się zdefiniować intelektualny wymiar. Na marginesie dodam, że również zrozumiałe wydaje mi się zresztą, że nie staliśmy się w Auschwitz lepsi, nie staliśmy się bardziej ludzcy, bardziej przyjaźni ludziom ani też bardziej dojrzałi moralnie²². Nam, obcującym z tymi książkami, również pozytywna wiedza, którą moglibyśmy wyciągnąć z przeczytanych stron, przelewa się przez palce. Jako ludzkość także nie możemy wyciągnąć prawie żadnych wniosków z samego faktu istnienia tego miejsca. Pozostaje jedynie mieć nadzieję, że w sensie metaforycznym Wielka Noc nadejdzie, bowiem w innym wypadku jedyna sensowna konkluzja, która pierwsza przychodzi nam na myśl, brzmi mniej więcej tak: powtórka jest więcej niż prawdopodobna, bo niewiele trzeba, aby Auschwitz na świecie gdzieś powstało. Tak naprawdę wystarczy zła wola oraz dobrze wyszkolone umysły biurokratyczne.

V

Nie bez powodu pierwsza książka Primo Leviego nosi tytuł *Czy to jeszcze człowiek*. Autor pisze w niej: „Człowiekiem jest ten, kto zabija, człowiekiem jest, kto popełnia niesprawiedliwość lub ulega

²² J. Améry, dz. cyt., s. 59.

jej; nie jest człowiekiem ten, kto zagubiwszy wszelkie hamulce wewnętrzne, dzieli łóżko z trupem. Kto czeka, aby jego sąsiad umarł nareszcie, aby zawładnąć jego ćwiartką chleba jest – nawet bez własnej winy – bardziej obcy pojęciu myślącego człowieka niż nieokrzesany Pigmej lub najokrutniejszy sadysta”²³. Ten, który niszczy, więc tworzy *à rebours*, jest człowiekiem w pełnej krasie. Wykonuje po prostu złowieszcze rozkazy, które przyszły skądś z góry. Taka jest jego praca. Podobnie zachowuje się więzień kryminalny zamknięty w obozie, gdzie istnieje w swoim środowisku, do którego przygotowywał się latami. Wie, co to znaczy kult mocy i autorytetu, potrafi wymusić posłuch i zniszczyć przeciwnika siłą własnych mięśni. Identycznie działali esesmani w Auschwitz, którzy wpierw redukowali człowieka tylko do jego fizyczności. Później traktowali go przedmiotowo, jakby więzień nie miał w ogóle żadnego charakteru czy znaku szczególnego, nie czuł bólu czy współczucia, lecz był tylko maszyną, której wystarczy dać minimalną dawkę pożywienia i odpoczynku, a kiedy się zepsuje, można ją z łatwością zastąpić innym kawałkiem ciała. Nawet jego śmierć była nie ludzka, lecz zbiorowa, bezimienna, rutynowa. Egzystencja skazańców była pusta i w rzeczywistości niepotrzebna, ale skoro znaleźli się w Auschwitz, musieli do czegoś się nadać, więc ich głównym zadaniem stała się praca i bezgłośnie przyjmowanie cierpienia.

Człowiek w obozie miał podlegać ciągłym udrękom, aby wyjałowić z niego resztki wspomnień tego, kim był dawniej. Należał do pewnej obcej rasy zrodzonej tylko po to, aby odpokutować sam fakt istnienia. Sama śmierć to było za mało dla jego oprawców, którzy prześcigali się w wymyślaniu kolejnych sposobów zadawania męczarni fizycznych i psychicznych. Należy sobie jednak uświadomić, że przez to również esesmanów z więźniami

²³ P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniewska, Kraków 2008, s. 249.

jednoczyło wewnętrzne wyjałowienie. „Cząstka naszej osobowości tkwi w duszach istot otaczających nas”²⁴ – pisze Levi.

Jedyną wiedzą, jaką wynosimy z Auschwitz, jest świadomość nie-bytu, kruchości i przypadkowości świata, w którym istniejemy. Obozy zagłady były w takim wypadku tylko radykalnymi przykładami dwudziestowiecznej rzeczywistości. Słowo człowiek nie tylko przestało brzmieć dumnie (jakby kiedykolwiek tak brzmiało), ale przestało mieć jakiegokolwiek znaczenie. Przecież oprawcy i więźniowie w obozie należeli do tego samego gatunku. Adorno pisze, że Zagłada nie była antytezą współczesnej cywilizacji, lecz odsłoniła drugą twarz nowoczesnego społeczeństwa, którego inne, lepiej znane oblicze tak bardzo podziwiamy. A co najważniejsze, obie te twarze pasują do jednego ciała i jedna bez drugiej nie może istnieć²⁵.

Dlatego też zaczęliśmy skrywać tę gorszą stronę naszej egzystencji pod maską postępu i nowoczesności, a kiedy zobaczyliśmy jej prawdziwe oblicze, musieliśmy przyznać, że już nie do końca wiemy, kim tak naprawdę jesteśmy. Znaczenie słowa człowiek wymknęło nam się z rąk, a pewne narody całkowicie zostały wyrzucone poza nawias. Być człowiekiem zaczęło oznaczać tylko tyle, co przynależć do pewnej grupy i przestrzegać pewnych zasad. W innym wypadku trzeba było rozwiązać problem tych, których ukryty Bóg uznał za naród wybrany, podobnie jak wcześniej eks-terminowano inne narody dla zwiększenia własnej przestrzeni życiowej czy szybkiego zarobku. Hitler więc zanegował stare pojęcie człowieka, podobnie jak chciał zniszczyć prawa, które łączyły Żydów z Bogiem, poprzez nową moralność. Nic w tym nowego, jeśli się przyjrzeć bliżej historii. Pytanie zadane przez Leviego: czy to jest człowiek?, należy być może zmienić na pytanie: kim

²⁴ Tamże, s. 249.

²⁵ T.W. Adorno, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. A. Wołkowicz, Warszawa 2005, s. 36.

jest człowiek? Wtedy też być może odkryjemy jego destrukcyjną naturę, która sofistycznymi trikami jest w stanie wytłumaczyć każdą niegodziwość i rozgrzeszyć zbrodnię.

Dlatego też Piotr Rawicz mówi: „Uważam tę epokę za doskonale normalną. Ona koresponduje z tym, co w nas jest najgłębszego. Dla mnie, ta wojna jest jak zarodek samego istnienia, bytu w stanie czystym”²⁶. Tajemnicę tę również zgłębili inni świadkami świadkowie tamtych wydarzeń, jak cytowani tutaj wcześniej autorzy, którzy przeżyli Zagładę. Stali się oni kronikarzami pewnych dziejów, w czasie których mogli ujrzeć znaczenia niektórych słów w stanie czystym i odkryć całkowite pomieszanie znaczeń i idei rządzących życiem człowieka. Kiedy zaś raz odkryło się prawdę istnienia, nie można jej zapomnieć. Staje się ona częścią egzystencji, podobnie jak znak przymierza z Bogiem wyryty w ciele. Wiedza o destrukcyjnych umiejętnościach człowieka i samym Auschwitz nie przemija. Chociaż minęło wiele lat, „wciąż nie jest – pisze Améry – jeszcze po wszystkim. Wciąż jeszcze, w dwadzieścia dwa lata później, dyndam na wykręconych z tyłu rękach nad ziemią, dyszę i oskarżam siebie. Nie ma tu czegoś takiego jak «wyparcie». Bo czy można wyprzeć znamię?”²⁷. Historia życia i śmierci Paula Celana, Piotra Rawicza, Primo Leviego, Tadeusza Borowskiego oraz Jeana Améry’ego mówi nam, że nie.

²⁶ P. Rawicz, dz. cyt., s. 338.

²⁷ J. Améry, dz. cyt., s. 93–94.

Noc

Najtrudniej jest zacząć. Jak bowiem uchwycić i przedstawić temat ciemniej nocy, znanej nam już od czasów ojców pustyni i ich teologii apofatycznej, przez świętego Jana od Krzyża, aż po noc, jak sądzę, najciemniejszą ze wszystkich, na stałe związaną z szaleństwami dwudziestowiecznych totalitaryzmów? Już przy pierwszym kontakcie wymyka się ona wszelakim opisom. Raczej wprowadza niepokój i symbolizuje zagubienie. Jest tym, co niewypowiadalne, niewyobrażalne; trudnym do pojęcia fenomenem, który nie daje się wyrazić za pomocą znanego nam języka. Noc jest w szerokim rozumieniu negacją, czymś, co zasłania nam widzenie, zaciemnia świat i sprowadza nieszczęścia. Podczas jej trwania najlepiej schronić się w sen, aby minęła jak najprędzej. Kiedy spojrzeć przez okno, widzi się wszechobecną próżnię, za którą nie wiadomo, co się skrywa. Podczas jej trwania także niebo, mimo piękna, wydaje się przepastniejsze i głębsze niż to widoczne za dnia. Ten ogrom „negacji może najwyżej wytworzyć w duszy próżnię, predysponującą do doświadczenia. I może jeszcze, po doświadczeniu, pomóc wyrazić niemożność wszelkiego opisu

tego, co niewypowiedziane”¹. Jednak, odwołując się na później odpowiedź na pytanie, czym jest takie doświadczenie, musimy wiedzieć, że noc ciemną wyrazić można jedynie za pomocą kodu, bo przecież pamiętajmy, że jest ona w najprostszym tłumaczeniu wędrówką człowieka, który zmierza ku zjednoczeniu się z Bogiem czy też pewnym Absolutem.

Noc ciemna w takim sensie jest paradoksem, czyli całkowitą nicością, która wyraża albo też skrywa pełnię. Ujmując sprawę prościej: jest to „Nic, doskonale Nic, które tajemnie spotyka się ze Wszystkim”². Nie może i nie powinna ona być w takim sensie rozumiana negatywnie. Przy pierwszym kontakcie przeraża, sprawia o zawrót głowy, nie daje się zamknąć w prostych regułkach literaturoznawczych czy teologicznych. To wszystko prawda, zatem zostaje pominięta. Boimy się tego, co możemy odkryć za jej ciemnościami. Wolimy to, co jasno oświetlone, klarowne, dające się pojąć na drodze rozumu. Noc pozbawia nas oparcia i słonecznego blasku, dzięki któremu wiemy, w jaką stronę mamy się kierować. Ogołaca nas z poczucia przynależności i wiedzy na temat świata. Pozostawia człowieka samotnego wśród ciszy i ciemności. Odwraca porządek rzeczy i każe nam samym przewartościować swoje patrzywanie na rzeczywistość. Nie możemy jednak wiecznie mieć się przekonaniem, że rozum wszystko nam wytłumaczy, a sens świata i naszego życia wcale nie wymyka się z rąk przy głębszym namyśle nad własną egzystencją. Każdego dnia staramy się zapomnieć prawdy bycia oraz chodzić tylko oświetlonymi i wydeptanymi ścieżkami. Zapominamy zaś, że sensu nie można zamknąć w formułach.

W całym pomieszaniu i poplątaniu nowoczesności nie wiemy już jednak, dokąd zmierzamy i kim jesteśmy, a ciemności omijamy

¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 251.

² D. Czaja, *Znaki szczególnie. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków 2013, s. 261.

szerokim łukiem. Upadamy w różnych kierunkach, wybieramy wartości i normy jak produkty w supermarkecie, spokojnie żyjąc pod ciepłymi promieniami słońca, tylko czasami zadając sobie pytanie, czy przypadkiem nie powtarzamy i nie symulujemy z pełną obojętnością bycia, które jest jedynie erzacem tego autentycznego? Takie stadium egzystencji Jean Baudrillard nazywa upadaniem „fraktalnym, zasługującym na miano wirusowego, a wręcz radiacyjnego stadium wartości, [w którym] brakuje już całkowicie odniesienia, wartości zaś promieniują we wszelkich możliwych kierunkach, wnikają w najdrobniejsze szczeliny, w oderwaniu od wszelkiego odniesienia, poprzez zwykłą bliskość bądź styczność. W stadium fraktalnym nie zachodzi już jakakolwiek relacja równoważności o charakterze naturalnym czy ogólnym, ściśle rzecz ujmując nie podlega ono już jakimkolwiek prawu wartości, szerzy się w nim bowiem swoista *epidemia wartości*, następują w nim nieustanne przerzuty wartości, dokonuje się aleatoryczny proces potęgowania, plnienia i rozpraszania. Ściśle rzecz ujmując niepodobna tu już mówić o wartości *sensu stricto*, tego rodzaju proces powielania i wywoływania reakcji łańcuchowych niweczy wszelką możliwość wartościowania. Ocena w kategoriach piękna i brzydoty, prawdy i fałszu, dobra i zła jest równie niemożliwa jak w dziedzinie mikrofizyki obliczenia zarazem prędkości i położenia danej cząstki. Oś dobra nie przecina osi zła, niczego nie sposób już oznaczyć w kartezjańskim układzie współrzędnych. Każda cząstka podąża we własnym kierunku, każda wartość bądź jej ułamek rozbłyskuje jedynie na chwilę na nieboskłonie symulacji, by natychmiast zapaść się w próżni, podążając łamaną trajektorią, jedynie z rzadka przecinając się z innymi. Oto schemat fraktalności, model władający obecnie całą naszą kulturą”³.

³ J. Baudrillard, *Przejrzystość zła: esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. J. Królak, Warszawa 2009, s. 8–9.

Noc ciemna z kolei daje możliwość dogłębnej przemiany, po wcześniejszym zrozumieniu własnego życia. Tylko z założenia odczuwana jest jako nicość czy też pewien brak; jej ciemność również jest zbyt negatywnie odbierana. Widzimy w niej przeciwieństwo dnia i jasnego widzenia. Tak jednak nie jest. Noc ciemna niesie również swoje pozytywne nauki. Wolimy jednak odwracać od niej wzrok, widząc w niej herezję czy też przecucie cierpienia. Zapominamy, że to, co jasne i dane wszystkim, może już być mylnie interpretowane oraz powielane na zasadzie kłamstwa powtórzonego sto razy i w końcu branego za pewnik. Światło może również oślepić i zniekształcać widzenie, a wytarte ścieżki mogą prowadzić w ślepy zaułek. Dlatego też, na co słusznie zwraca uwagę Dariusz Czaja, u „św. Jana cały czas obecna jest logika paradoksu: światło, które normalnie pozwala widzieć, tutaj oślepia, z kolei *ciemna noc*, która «wielkie dobro kryje w sobie» i pogrąża rzeczy w ciemnościach, okazuje się w rezultacie najwyższą formą widzenia”⁴. W podobnym tonie pisze Thomas Merton, wierny uczeń tekstów świętego Jana od Krzyża, kiedy zaznacza, że „wtrącamy się do więzienia zakłamania przez naszą miłość do słabo migocącego światła iluzji i pragnienia. Nie odnajdziemy prawdziwego światła, dopóki nie zasłonimy tego fałszywego. Nie odnajdziemy prawdziwego szczęścia, dopóki nie pozbędziemy się namiastki szczęścia zawartej w pustej rozrywce. Pokój, prawdziwy pokój można znaleźć tylko poprzez cierpienie, a światła musimy szukać w ciemności”⁵.

Noc ciemna może służyć zrozumieniu trudnej sztuki paradoksu oraz reinterpretacji, ukazywania spraw z drugiej strony⁶.

⁴ D. Czaja, dz. cyt., s. 261.

⁵ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, przeł. P. Parlej, Kraków 2008, s. 35–36.

⁶ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 182.

Burzy ona sztuczny spokój, wprowadza ferment, lęk, trwogę. Jest siłą wyganiającą człowieka z jego domostwa i spokojnego życia. Każe mu skonfrontować się z nicością, w której dopiero znajdzie on pełnię. Wpierw jednak należy wyzbyć się wszelkich prawd wcześniej zaczerpniętych od innych ludzi i przystosować wzrok do ciemności. Stać się częścią tej pustki nas otaczającej. Przygotować się na zwątpienie, którego być może nie uda nam się przekroczyć. Noc ciemna bowiem wcale nie musi oznaczać odnalezienia Boga, mistycznego połączenia się z nim, ale również cierpienie i utratę sensu. Jest przy tym być może jedynym miejscem, które daje możliwość przemiany duchowej i odczucia bliskości Absolutu. Nieraz go jednak nie rozumiemy, szyfry, którymi przemawia, mogą nam się wydać niejasne czy też po prostu je przeoczamy.

Podczas tych peregrynacji i medytacji odkrywamy kompletną zwodniczość naszego umysłu i mylne wyobrażenie o własnych możliwościach. Stajemy się nagle opuszczeni i samotni wobec ogromu pustki i ciszy, nie wiemy też, co zaraz się wydarzy. Możemy mówić „jak długo jeszcze?“, ale nie od nas zależy, co – i czy w ogóle coś – się wydarzy. Noc ciemna rządzi się własnymi prawami. Rozjaśnia to, co za dnia było niewidoczne, przemienia nicość w doświadczenie pełni⁷. Potrafi też przyjąć człowieka

⁷ Zresztą powiedzmy sobie wprost, że owa nicość zmieniająca się w pełnię nie jest tylko doświadczeniem chrześcijańskim. „To «Nic», z którego wszystko się wywodzi, nie jest bynajmniej czystą negacją; ono tylko z naszego punktu widzenia wymyka się wszelkim określeniom, gdyż nie poddaje się poznaniu rozumowemu. W rzeczywistości owo Nic posiada – jak to ujął jeden z kabalistów – byt nieskończenie przewyższający jakikolwiek inny byt na świecie. Tylko wówczas, gdy dusza całkowicie uwalnia się od wszelkich ograniczeń i uwarunkowań i zstępuje – by użyć terminologii mistycznej – «w otchłań Nicości», spotyka się z Bogiem. Ponieważ owa «Nicość» to w istocie mistyczna Pełnia, jakkolwiek nie sposób ująć jej żadnym ludzkim określeniem.

poszukującego, ale również spaść na kogoś, kto wcale nie domaga się doświadczenia nocy. Ostatecznie też może okryć cały kontynent, pokazując, że w świetle dnia wszyscy kroczyliśmy w nieznanym kierunku i utraciliśmy możliwość odróżniania dobra od zła, a wartości, niewiele już znaczące i puste w środku, zaczęły służyć silniejszemu i stały się bronią w jego rękach. Wtedy też nadchodzi zachód słońca, uświadamiający nam całą złudność naszego myślenia, i noc przybiera charakter zbiorowy. Spada na cały naród, obszar, a nie tylko na pojedyncze jednostki.

Elie Wiesel na początku swojej książki zatytułowanej *Noc* opisuje historię Mosze Stróża, który jest człowiekiem na posyłki w chasydzkiej synagodze. Rzecz dzieje się na Węgrzech, dokładnie w transylwańskim miasteczku Sighet, podczas drugiej wojny światowej. Tamtejsza społeczność żydowska, w porównaniu z innymi krajami, nie jest specjalnie niepokojona. Młody bohater tej powieści w wieku dwunastu lat, pod koniec 1941 roku, poznaje Mosze Stróża, który staje się jego przewodnikiem w studiowaniu kabały. Razem spędzają długie godziny w synagodze, studiując jedną stronę Zoharu w poszukiwaniu istoty boskości. „Człowiek wznosi się ku Bogu – mówi Mosze do młodego adepta żydowskiego mistycyzmu – poprzez pytania, które Mu zadaje [...]”. Człowiek pyta, Bóg odpowiada. Ale nie rozumie Jego odpowiedzi.

«Zdefiniować Boga to zlikwidować Boga» – jak stwierdził pewien dowcipny Francuz. Mówiąc inaczej, Nicość to sam Bóg w swym najbardziej ukrytym aspekcie, toteż często mistycy, mówiąc o «stworzeniu z Niczego», mówią w istocie, że stworzenie zaistniało w samym Bogu i z niego”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 37–38.

Nie sposób ich zrozumieć. Albowiem pochodzą z głębi duszy i pozostają tam aż do śmierci. Prawdziwe odpowiedzi znajdziesz tylko w sobie. [...] Nieskończona jest ilość wrót wiodących do ogrodu mistycznej prawdy. Każdy z nas ma swoje. Nie wolno się pomylić i próbować wejść innymi. To niebezpieczne dla tego, kto wchodzi, i dla tych, którzy już są w ogrodzie”⁸.

Możemy sobie wyobrazić, że wśród takich rozmów spędzają dzień za dniem, aż pewnego dnia węgierscy żandarmi wypędzają z Sighet wszystkich obcych Żydów. Wśród nich znalazł się Mosze Stróż. Miejscowa ludność spekuluje, że zostali oni wysiedleni do Galicji, gdzie mogą pracować i są zadowoleni ze swojego losu. Mijają dni, tygodnie, miesiące, prędko zapomniano o wygnanych i życie wróciło do normy. Spokój zawitał na nowo do miasteczka, a ludzie powoli zaczęli zapominać o wypędzonych. Aż w końcu, pewnego dnia, Mosze Stróż na nowo pojawił się pod synagogą. Zaczął wtedy ludziom opowiadać, że w okolicy Kołomyi wywiezieni Żydzi musieli kopać ogromne rowy, a po wykonanej pracy każdy z nich musiał podejść do dołu i nadstawić kark. Gestapowcy strzelali beznamyślnie, bez pośpiechu, systematycznie. Niemowlęta podrzucano do góry i celowano do nich jak do tarczy. On z kolei uratował się przypadkiem, był ranny w nogę, Niemcy myśleli, że nie żyje. W drodze powrotnej wędrował „Mosze Stróż od domu do domu i opowiadał Żydom o młodej dziewczynie Małce i jej trzydniowym konaniu, o krawcu Tobim, który błagał, by zabito najpierw jego, a dopiero potem jego synów... [...] Ludzie nie chcieli w te opowieści wierzyć, co więcej: nie chcieli ich słuchać”⁹. Zarzucano mu zmyślanie, to, że próbuje wzbudzić litość, albo stwierdzano, iż zwariował. „Słuchajcie, Żydzi, co mówię – powtarzał Mosze Stróż. Tylko o to was proszę. Nie o pieniądze i nie o litość chodzi. Lecz o to,

⁸ E. Wiesel, *Noc*, przeł. M. Kozłowska, Kraków 2007, s. 29–30.

⁹ Tamże, s. 31.

byście mnie wysłuchali – wołał w synagodze między modlitwą o zmierzchu a modłami wieczornymi. [...] Chciałem wrócić do Sighet, by odpowiedzieć wam o swojej śmierci. Byście mogli się przygotować póki czas¹⁰. Należy wspomnieć, że działo się to pod koniec 1942 roku. Na nawoływanie Mosze Stróża nikt nie zwracał uwagi, bo niby dlaczego? Front wschodni przez następne dwa-następnym miesiące posuwał się do przodu, alianci przygotowywali się do utworzenia drugiego frontu. Węgierscy Żydzi uważali, że Hitler, nawet gdyby mógł, nie zdąży wyrządzić im nic złego. Po co bowiem marnować czas i energię całej maszyny wojennej, aby tylko zabić kilkadziesiąt tysięcy obywateli skądinąd przyjaznego państwa?

Poruszające słowa Mosze Stróża przypominają swoim charakterem krzyki szalonego człowieka, który obwieszcza śmierć Boga w książkach Nietzschego. Jemu też nikt nie wierzy. Ludzie traktują go jak wariata, kłamcę, kogoś, kto chce zwrócić na siebie uwagę. Albo też, co już wynika nie z ignorowania jego głosu, ale z własnej ignorancji – jak ateistę, mordercę Boga, burzyciela. A przecież w tym prostym zdaniu jest tylko konstatacja dotycząca rzeczywistości otaczającej człowieka. Czytając *Wiedzę radosną* czy też *Tako rzecze Zaratustra*, odnajdziemy te same słowa, które ponad sto lat później opisze cytowany tu już Jean Baudrillard. Tym samym będzie upadanie fraktalne skutkujące epidemią wartości, co słowa szaleńca pytającego: „Dokąd zmierzamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego jak góra i dół? Czy nie błąkamy się niczym po nieskończonej nicości? [...] Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? [...] Czyż nie słychać już wrzawy grabarzy, którzy pogrzebali Boga? Czy nie czuć już woni boskiego rozkładu? – wszak i bo-

¹⁰ Tamże, s. 32.

gowie ulegają rozkładowi! Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy”¹¹.

Mosze Stróż przybywa jakby z zaświatów, by opowiedzieć o własnej śmierci. Należy się bowiem zastanowić, czy śmierć Boga nie nastąpiła wraz z Auschwitz i jego ofiarami, czy każdy z cierpiących, poniżanych i zabijanych nie był Bogiem (do czego jeszcze wrócimy). Już raz, przynajmniej według historii chrześcijańskiej, zamordowaliśmy niewinnego Boga, dlaczego więc nie miałyby się to powtórzyć? Nikt jednak nie reaguje na słowa jednego z bohaterów *Nocy* Elie Wiesela. Podobnie zignorowany zostaje głos szaleńca z książek Nietzschego. A skutki dwudziestowiecznych obłędów znamy doskonale wszyscy. Należy zadać sobie pytanie, czy nie były one właśnie skutkiem tego upadania człowieka we wszystkie strony, z dala od wszystkich słońc, wśród epidemii wartości? Czy przypadkiem ci, których mieliśmy za kłamców, burzycieli spokoju głoszących noc panującą nad ziemią, ostatecznie nie okazali się prawdziwymi prorokami? Ich straszne nowiny, ogołaczające człowieka z całej jego dumy, wynikające z przynależności do tego gatunku, uważane za nihilizm i chore fantazje, w kontakcie z rzeczywistością oddały jej realny charakter. Nawoływały one do niszczenia starych klisz, wytartych i niewiele już znaczących wartości, optymizmu i wiary we własne możliwości na rzecz otwarcia oczu i spojrzenia w ciemność nas otaczającą.

Szaleniec Nietzschego nie chciał wraz ze śmiercią Boga burzyć świata, ale uświadomić ludziom, że zabili go z własnej winy i teraz błądzą w świecie, którego już nie rozumieją. Jego słowa miały ukazać słuchającym, że czas stanąć w oko do otaczającą nas ciemną nocą i użyć jej do nowego zreinterpretowania samych siebie – aby dłużej nie udawać, że tej nicości wokół nas nie ma, że wszystko jest w porządku, że na pewno ciemności

¹¹ F. Nietzsche, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 137–138.

gdzieś skrywają ziemię, ale nie nad nami. Podobny jest sens słów Mosze Stróża, który nie chce pieniędzy czy litości, ale tego, by go wysłuchano. Noc się zbliża i nic nie powstrzyma jej pochodu. Tam Bóg już jest martwy; jest, ale martwy; jest, ale zamordowany; zabito go w konsekwencji upadania w różnych kierunkach, gdzie nie wiadomo już, co jest prawdą, a co fałszem, co dobrem, a co złem. Człowiek tam może liczyć tylko na siebie.

Na wiosnę 1944 roku Niemcy wkraczają na Węgry. Zaczęło się jak wszędzie, ale o wiele szybciej. Wydano nowe prawa dyskryminacyjne, stworzono pośpiesznie getta. Już po miesiącu pociągi powoli opuszczały chociażby Siedmiogród. Od 15 maja do 9 lipca deportowano do Auschwitz-Birkenau prawie pół miliona węgierskich Żydów.

Elie Wiesel trafia do transportu wraz z całą rodziną – trzema siostrami, ojcem i matką. W wagonie jedzie z nimi kobieta, która postradała rozum. Niemal przez całą drogę woła, że widzi ogień. Ludzie nie mogą znieść jej ciągłego krzyku. Kneblują ją, uciszają, biją, ale na nic to się zdaje. Wystarczy tylko na chwilę spuścić ją z oczu, aby po chwili usłyszeć rozdzierający krzyk: płomienie, ogień, pali się. W końcu jednak trafiają na stację końcową: Auschwitz. Po chwili pociąg zaczyna powoli toczyć się po szynach. Jest prawie północ i na tle ciemnego nieba widać dobywające się z wysokiego komina płomienie. W powietrzu zaś unosi się nieznaną woń. Wszyscy zostają wygonieni z wagonu. Kobiety na prawo, mężczyźni na lewo. Zaczyna się droga pokonywana już wielokrotnie przez innych. Narrator dowiaduje się, iż ma mówić, że ma osiemnaście, a nie piętnaście lat. Następnie słyszy czyjś głos mówiący: „Po coście tu przyjechali, sukinsyny? No po co? [...] Trzeba się było w domu powiesić, zamiast tu przyjeżdżać.

Nie wiedzieliście, co się tu dzieje, co się wyczynia w Auschwitz? Nie wiedzieliście? W 1944 roku? [...] Widzicie ten komin? Widzicie? I te płomienie? [...] Tam was zaprowadzą. Tam jest wasz grób. Nie rozumiecie jeszcze? Naprawdę nie rozumiecie? Spalą was! Puszczą z dymem! Zamienią w popiół!”¹². Następnie szybka selekcja i znowu lewo, czyli życie, nie krematorium. Za chłopcem idzie ojciec. Nadal kroczą przed siebie. „Z pobliskiego dołu – pisze narrator – wbijały się w górę potężne płomienie. Coś w nim palono. Do jamy w ziemi podjechała ciężarówka, z której wyrzucano ładunek: małe dzieci. Niemowlęta! Widziałem to na własne oczy... Płonące dzieci! [...] Aż się musiałem uszczypnąć. Czy aby na pewno żyję? Czy nie śnię. Nie byłem w stanie w to uwierzyć. Jak to możliwe, że palą ludzi, dzieci, a świat milczy? Nie, to nie może być prawda”¹³.

Infernalna noc w książce Wiesela jest jednym z najbardziej poruszających dokumentów upamiętniających pierwsze wrażenie z obozu zagłady. Buchające płomienie z rowów, ogień wydobywający się z komina, palone dzieci, bliskość śmierci. Tak wygląda noc po śmierci Boga, rzeczywistość pozbawiona stałego trzonu; nie niesie ona ukojenia czy spokoju, lecz stan ciągłego zagrożenia i poczucia nicości. To nie piekło, bo ta nowa sytuacja w każdej chwili może się skończyć, odłączyć człowieka od jego cielesności, zostać przerwana po jednej decyzji oprawcy. Jednak piekło przychodzi pierwsze na myśl czytającym te słowa. Wszystko jest chaotyczne i bezsensowne, niebo milczy, znikąd nadziei. Pozostaje śmierć, narzucona bądź wybrana (rzucenie się na druty), ale przecież gdzieś tu jest ojciec, gdzieś tam jest rodzina. To noc, która niszczy wyobrażenie człowieka o samym sobie i świecie oraz nagle stawia go oko w oko z bestialskim spojrzeniem rzeczywistości. Wszystko jest upadłe, już nie wiemy,

¹² E. Wiesel, dz. cyt., s. 61.

¹³ Tamże, s. 63.

kim tak naprawdę jesteśmy i kim są ci ludzie z karabinami. Czym w ogóle jest człowiek? Píše Elie Wiesel:

Nigdy nie zapomnę tej nocy, pierwszej nocy spędzonej w obozie, która zamieniła moje życie w mroczne, zaryglowane więzienie.

Nigdy nie zapomnę tego dymu.

Nigdy nie zapomnę drobnych twarzątek dzieci, których ciała zamieniały się na moich oczach w kłęby dymu pod milczącym niebem.

Nigdy nie zapomnę płomieni, które strawiły doszczętnie moją wiarę.

Nigdy nie zapomnę tej nocnej ciszy, która odebrała mi na wieki chęć do życia.

Nigdy nie zapomnę tych chwil, które zabiły mego Boga i moją duszę, ani obróconych wniwecz marzeń.

Nigdy tego wszystkiego nie zapomnę, choćbym miał żyć tak długo jak sam Bóg. Nigdy¹⁴.

Takie potrafi być też doświadczenie tej ciemnej nocy, która dotyka człowieka. Nocy, która wypala wiarę z serca chłopca, ale i nas nie może pozostawić w spokoju. Jest to oczywiście przeżycie jednostkowe, jednak rzutujące również na czytelników tej książki. Jak bowiem pogodzić wyobrażenie własnego życia z wiedzą o ciemnej nocy Auschwitz? Czy po takich słowach w ogóle można jeszcze ufnie spojrzeć na rzeczywistość nas otaczającą i nie zadać sobie pytania o śmierć Boga? To noc konfrontacji wiary z niewiarą, cichych modlitw wielu i kompletnej ciszy. To czas płomieni, które nie pozostawiają człowieka już nigdy takim samym. Noc ciemna może doprowadzić do różnorodnej zmiany, ale nikt nie pozostaje już taką samą osobą, jaką był przed wkro-

¹⁴ Tamże, s. 65.

zeniem w nią. Kto bowiem potrafi znieść taką ciemność i ciszę, patrzeć na rzeczywistość po realnej czy też metaforycznej śmierci Boga? Auschwitz jest tego faktu najdotkliwszym skutkiem, jest nocą najciemniejszą ze wszystkich. Nie ma wytłumaczenia, to nazwa katastrofy niedającej się zapomnieć, kataklizmu tkwiącego w ludzkości już na zawsze. Wierzący mogą szukać rozwiązań teologicznych, niewierzący – racjonalnych, ale wszystkie one będą jednakowo kulawe, mające w sobie tylko częściowe odpowiedzi. Każdy na swój sposób odkryje hermeneutyczne znaczenie tej nocy.

Z kolei pisanie o Auschwitz to kroczenie w owej ciemności bez pewności, co się z niej człowiekowi objawi. I co ta wiedza z nim zrobi, kiedy w końcu nadejdzie wschód słońca. „Noc – pisze Wiesel – dobiegła końca. Na niebie jaśniała poranna zorza. A ja stałem się niepostrzeżenie całkiem innym człowiekiem. Dawny uczeń szkoły talmudycznej, niewinne dziecię umarło strawione ogniem. Została ze mnie jedynie cielesna powłoka. Mroczny płomień wkraść mi się do duszy i doszczętnie ją pochłonął”¹⁵. Dotknięcie i ujrzenie skrajnego zła, kompletnie bez celu i sensu, nierzeczywistego i niepotrzebnego, tej nocy najciemniejszej, dogłębnie zmieniło bohatera tej książki. A przecież nie było to indywidualne doświadczenie jednego człowieka, ale milionów. Noc bowiem przykryła całą ziemię, noc ciemna stała się częścią niemal całej ludzkości, nicość z niej wyzierająca, jak nigdy dotychczas, pozostawiła cień w duszy każdego człowieka. Jeśli jej nie widzimy, to tylko dlatego, że ignorujemy słowa Nietzschego, Mosze Stróza, Elie Wiesela i wielu innych. Staramy się ją racjonalizować lub szukać w niej ukrytego sensu. A co, jeśli żadnego sensu ona nie niesie? Jedynie ciemność i ciszę, pytania bez odpowiedzi, niemy krzyk milionów i nicość wpisaną w naszą egzystencję?

Świadomość braku wartości, ich pomieszania mamy bowiem od czasów chociażby szaleńca z *Radosnej wiedzy*. Do tego

¹⁵ Tamże, s. 69.

niepotrzebne było nam Auschwitz, podobnie jak do uświadomienia sobie śmierci Boga i wszechobecnej idolatrii – istnienia setek bożków, którym składamy hołdy, nawet czasami o tym nie wiedząc, i oddajemy się im we władanie bez żadnego sceptycyzmu. François Mauriac pisze wprost, że „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba rozpułnął się na oczach tego dziecka w dymach zagłady rozpułtanej w imię Rasy, najbardziej drapieżnego z bóstw”¹⁶. Pomniejsze bóstwa zastąpiły nam Boga czy też absolutny punkt odniesienia, doprowadzając człowieka, pod przykrywką praw, norm i rozporządzeń, do stworzenia fabryk śmierci, w których gorliwi biurokraci wykonywali swoje zadania bez najmniejszego zawahania. Bóg Abrahama czy Jakuba miał w sobie zbyt wiele negatywności, nie zawsze można było o nim mówić wprost, lecz właśnie w sposób „czym nie jest”, więc został zastąpiony prostymi hasłami, nawet jeśli nawołującymi do eliminacji ludności, to w celu pozytywnego oczyszczenia. Kult rasy, narodu, mieszmazu tradycji z postępem został ubrany w szaty duchowe i domagał się natychmiastowego rozwiązania kilku palących kwestii. Nie w sposób szalony i nieprzemysłany, ale żarliwy i racjonalny, w pewnym sensie uduchowiony, ale i twardo stąpający po ziemi. Przybrał cechy trywialnej powtarzalności i z punktu widzenia nowego prawa wydawał się całkowicie normalny i nieznoszący sprzeciwu.

Gdzie w Auschwitz był Bóg? Najdobitniej na to pytanie odpowiada Wiesiel, opisując historię młodego chłopca powieszzonego z dwójką dorosłych mężczyzn. Ci ostatni tuż przed egzekucją wykrzyknęli „niech żyje wolność”, chłopiec zaś milczał. W końcu na znak komendanta obozu przewróciły się trzy krzesła, pętle

¹⁶ F. Mauriac, *Przedmowa*, [w:] E. Wiesiel, dz. cyt., s. 10.

mocniej zacisnęły się na szyjach. Wszyscy więźniowie musieli zebrać się na apelu, aby obejrzeć tę scenę.

Potem zaczął się przemarsz przed szubienicami. Dwóch dorosłych już nie żyło. Zwisaly im z ust opuchnięte, zsiniałe języki. Ale trzeci sznur wciąż się kołysał: chłopiec był tak lekki, że ciągle jeszcze żył...

Ponad pół godziny walczył ze śmiercią, konając na naszych oczach. A my jak zwykle musieliśmy patrzeć mu prosto w twarz. Kiedy przechodziłem przed nim, wciąż żył. Miał jeszcze różowy język i przytomne oczy.

Usłyszałem za sobą ten sam męski głos, który raz jeszcze zapytał:

– Gdzie jest Bóg, gdzie On jest?

Na co jakiś głos we mnie odpowiedział:

– Jak to – gdzie? Tu, wisi na szubienicy...¹⁷

Auschwitz nie daje się dopasować do żadnych wywodów historycznych czy teologicznych, jest raczej trwałym pęknięciem w człowieku, z którego wyziera nicość. Boga można doszukiwać się w ofiarach, jednak czy nie jest to potencjalna pułapka szukania łatwej odpowiedzi? Umarły Bóg tym razem nie poprzez słowa filozofa i szaleńczą idolatrię dał się zabić, ale właśnie przybrał ciało setek tysięcy cierpiących. Dlatego Mauriac zastanawia się, czy „wspomniałem o Żydzie, który był może do niego jak brat podobny, o Ukrzyżowanym, którego cierpienia rzuciły na kolana świat? [...] Że podobieństwo krzyża i cierpienia jest według mnie kluczem niezbadanej tajemnicy, w której zagubiła się jego dziecięca wiara?”¹⁸. W tym wypadku należy zadać sobie pytanie, czy pierwotna utrata wiary po doświadczeniu ciemnej nocy nie jest

¹⁷ E. Wiesel, dz. cyt., s. 103.

¹⁸ F. Mauriac, dz. cyt., s. 11.

po prostu nowym otwarciem na sprawy wiary i poszukiwaniem właśnie tego martwego Boga na nowo? I czy ostatecznie nie należy wracać cały czas do rozważań o Auschwitz i „po Auschwitz”, aby nie popaść w ciągle powtarzane klisze, zastane prawdy i przepisywane bez przekonania zdania? Na nowo zatem badać, szukać, nie bać się tej nicości i w niej doszukiwać się śladów martwego Boga, aby go w końcu wytropić. Jego obecność w obozach zagłady jest bowiem taką samą tajemnicą jak istnienie tych miejsc. Wiedza na ich temat przelewa nam się przez palce, dla rozumu jest nie do pojęcia. „Nihilologia Auschwitz – słusznie pisze Dariusz Czaja – zamyka usta. Ukazuje bezsilność a czasem niegodziwość nazbyt gładkich racjonalnych formuł. Spełnia się raczej w krzyku, skardze i modlitwie, które zanoszone winny być do Boga w imieniu tych, którzy zostali zamordowani. [...] Ciemna teologia Auschwitz jest nakazem milczenia wobec Rzeczywistości, której rozum nie ogarnia. Wobec świętego i transcendentnego Nic, do którego żadna myśl nie ma racjonalnego dostępu. W tej teodycei, której właściwym wyrazem jest pytanie bez odpowiedzi albo która się staje raczej wzburzonym krzykiem, nic się gładko nie sumuje, bilans wciąż się nie zgadza, brak finalnego ukojenia”¹⁹. Więc? Pozostaje cisza wymieszana z krzykiem, pytania bez odpowiedzi, peregrynacje przez ciemną noc bez nadziei odnalezienia prawdy. Nicość, która daje pełnię. Paradoks.

Jednym z ostatnich i najbardziej przejmujących fragmentów *Nocy* Wiesela jest scena, w której ojciec narratora umiera i woła głośno imię swojego syna. Ten jednak nie może nic dla niego

¹⁹ D. Czaja, dz. cyt., s. 285–286.

zrobić. W końcu do baraku wchodzi oficer rozłoszczony krzykami i nakazuje ciszę. Na próżno. Ojciec był w malinie,

wciąż mnie wołał. Wtedy oficer dzielił go z całych sił pałką w głowę.

Ani drgnąłem. Bałem się, bało się moje ciało, że i mnie się lada chwila dostanie.

Ojciec wydał jeszcze z siebie chrapliwy dźwięk – wymamrotał moje imię: Eliezer. [...] Nikt nie odmówił nad jego grobem modlitwy. Ani nie zapalił świeczki. Ostatnim słowem, jakie wypowiedział, było moje imię. Wołał o pomoc, a ja – nie odpowiedziałem²⁰.

W przedmowie do swojej książki *Wiesel z kolei* pisze: „Nigdy nie wybaczę światu, że tak mnie odczłowieczył, że zrobił ze mnie kogoś całkiem innego, że obudził we mnie diabła, wyzwolił najniższe uczucia, najdziksze instynkty. Ostatnim słowem, jakie powiedział, było moje imię. Wołał o pomoc. A ja mu jej odmówiłem”²¹. Czy jednak w ogóle możemy sobie urealnić tę, a także inne sceny z tej powieści? Czy raczej ma inny wywieziony do Auschwitz chłopiec pochodzenia węgierskiego, pisząc kilkanaście lat później: „Obóz koncentracyjny można sobie wyobrazić jedynie jako tekst literacki, jako rzeczywistość – już nie”²². W innym wypadku włos jeży się na głowie, a słowa więzną w gardle. Niemożliwe jest wyobrażenie sobie takiej rzeczywistości, podobnie jak tłumaczenie jej utartymi schematami wziętymi z teodycei czy też racjonalnej historii lub antropologii. Stajemy się jeszcze nawet dziś ofiarami tej nicości wyzierającej z Zagłady i nadal istniejącej po Auschwitz. Odbiera ona nam możliwość tłumaczenia ludzkiej czy też nawet boskiej

²⁰ E. Wiesel, dz. cyt., s. 160.

²¹ Tamże, s. 20.

²² I. Kertész, *Dziennik galernika*, przeł. E. Cygielska, Warszawa 2006, s. 202.

natury. Musimy więc ciągle na nowo poruszać te zagadnienia, szukać nowych dróg, wychodzić w noc ciemną, aby próbować zrozumieć choć pierwiastek z tego, co wydarzyło się w Europie w połowie XX wieku. Inaczej ulegnie to zapomnieniu albo wejdzie w sferę utartych schematów, zdań, kiedy wszyscy mają jedno wytłumaczenie. A Auschwitz wymyka się prostym schematom i nie daje spokoju. Nakazuje co rusz wychodzić w noc ciemną, aby lepiej ją zrozumieć. Każe nam obcować z nicością. Analizować ją. Starać się przekuć ją w pewien sposób zrozumienia, a więc pełni.

Za każdym razem jednak będzie to „nie to”, coś innego, niewytłumaczalnego, nie do opowiedzenia, opisanie, wyrażenia. Auschwitz bowiem okaleczyło język, wpisało się dogłębnie w nasze myślenie o człowieku, stało się niezmywalną skazą na tle rzeczywistości. Wiesiel wspomina, że kiedy pisał *Noc* „w ojczystym, też okaleczonym języku, raz po raz dochodziłem do wniosku, że «to nie to». I zaczynałem pisać od nowa. Inne czasowniki, inne obrazy, raz jeszcze tłumione łzy. Wciąż było «nie to». «To», czyli co? Coś, co się wymyka, głęboko ukrywa, by nie trafić w niepowołane ręce i nie ulec zbezczeszczeniu. Słowa zaczerpnięte ze słownika wydawały mi się płytkie, tandetne, nijakie. Skąd wziąć słowa, którymi można by opisać ostatnią podróż w nieznanie w zaplombowanych wagonach? I zetknięcie z obłąkanym, wyzbytym uczuć światem, w którym bycie nieludzkim nie świadczyło jakoby o braku człowieczeństwa, gdzie wykształceni ludzie, przywdziewszy posłusznie mundury, przyjeżdżali zabijać, a przerażone dzieci i wycieńczeni starcy umierać? I rozłąkę pośród rozświetlonej płomieniami nocy, i rozpad wszelkich więzów, rozbicie całej rodziny, całej ludzkiej wspólnoty? I odejście na wieki mądrej, uroczej złotowłosej żydowskiej dziewczynki o smutnym uśmiechu, zabitej wraz z matką pierwszej nocy? Jak to zrobić, by nie zadrżała mi przy pisaniu ręka i nie pękło serce?”²³. Nie wiem.

²³ E. Wiesiel, dz. cyt., s. 15–16.

Trzeba interpretować wciąż Auschwitz na nowo, doszukiwać się wskazówek i wytłumaczeń, wiedząc dokładnie o zwodniczości tego zadania. Interpretować i czytać, badać rozpad i ciemność, upadek i nicość. Postawić pierwszy krok w tę ciemną noc, czy się tego chce, czy nie. Najtrudniej jest zacząć.

Bibliografia

- Adorno Theodor, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. Anna Wołkowicz, Warszawa 2005.
- Améry Jean, *Poza winę i karę. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. Ryszard Turczyn, Kraków 2007.
- Baudrillard Jean, *Przejrzystość zła: esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. Jerzy Królak, Warszawa 2009.
- Bauman Zygmunt, *Płynne życie*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków 2007.
- Bieńczyk Marek, *Melancholia. O tych, którzy nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012.
- Bieńkowski Zbigniew, *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983.
- Camus Albert, *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, Kraków 1993.
- Camus Albert, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1965.
- Camus Albert, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1974.
- Camus Albert, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1999.

- Celan Paul, *Psalm i inne wiersze*, przeł. Ryszard Krynicki, Kraków 2013.
- Chwin Stefan, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2010.
- Cioran Emil, *Historia i utopia*, przeł. Marek Bińczyk, Warszawa 1997.
- Cioran Emil, *Księga złudzeń*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2004.
- Cioran Emil, *Na szczytach rozpacz*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1992.
- Cioran Emil, *O niedogodności narodzin*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1996.
- Cioran Emil, *Upadek w czas*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2008.
- Cioran Emil, *Zarys rozkładu*, przeł. Magdalena Kowalska, Warszawa 2006.
- Cioran Emil, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2004.
- Cioran Emil, *Zły demiurg*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1995.
- Conrad Joseph, *Jądro ciemności*, przeł. Jędrzej Polak, Poznań 2009.
- Czaja Dariusz, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009.
- Czaja Dariusz, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków 2013.
- Dostojewski Fiodor, *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. Gabriel Karski, Warszawa 1964.
- Eagleton Terry, *Zło*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2012.
- Elektorowicz Leszek, *Zwierciadło w okrucinach. Szkice o powieści amerykańskiej i angielskiej*, Warszawa 1966.
- Filozofia egzystencjalna*, oprac. Maria Kostyszak, Wrocław 1992.
- Gogh Vincent van, *Listy do brata*, przeł. Joanna Guze, Maciej Chęłkowski, Warszawa 2002.
- Gołaszewska Maria, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa–Kraków 1994.
- Gombrowicz Witold, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1997.
- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański, Warszawa 2003.

- Halík Tomáš, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. Andrzej Babuchowski, Kraków 2011.
- Heidegger Martin, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Warszawa 1995.
- Herman Wojciech, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001.
- Hutin Serge, *Gnostycy*, przeł. Krystyna Demaniuk, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12.
- Jakubik Michał, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012.
- Januszkiewicz Michał, *Horyzonty nihilizmu: Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009.
- Januszkiewicz Michał, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Januszkiewicz Michał, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998.
- Jarniewicz Jerzy, *Znaki firmowe. Szkice o współczesnej prozie amerykańskiej i kanadyjskiej*, Kraków 2007.
- Judt Tony, *Brzemie odpowiedzialności. Blum, Camus, Aron i francuski wiek dwudziesty*, przeł. Michał Filipczuk, Warszawa 2013.
- Kadłubek Zbigniew, *Profesja Pessoa*, [w:] *Powinowactwa Pessoa. Szkice krytyczne*, red. Joanna Roszak, Arkadiusz Żychliński, Poznań 2013.
- Kafka Franz, *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Warszawa 1996.
- Kania Ireneusz, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001.
- Kania Ireneusz, *Nihilista pielgrzymujący*, [w:] Emil Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1992.
- Kertész Imre, *Dziennik galernika*, przeł. Elżbieta Cygielska, Warszawa 2006.
- Kierkegaard Søren, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Kraków 2008.
- Kierkegaard Søren, *Jednostka i tłum*, przeł. Andrzej Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. Maria Kostyszak, Wrocław 1992.

- Kleszcz Leszek, *Pochwała absurdu*, [w:] *Absurd w filozofii i literaturze*, red. Ryszard Rózanowski, Wrocław 1998.
- Kossak Jerzy, *Klasyk tragicznego heroizmu*, [w:] Albert Camus, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1974.
- Księga Hioba*, przeł. Czesław Miłosz, Paryż 1981.
- Levi Primo, *Czy to jest człowiek*, przeł. Halszka Wiśniowska, Kraków 2008.
- Levi Primo, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Kraków 2007.
- Lindqvist Sven, *Wytępić całe to bydło*, przeł. Milena Haykowska, Warszawa 2009.
- Lowry Malcolm, *Pod wulkanem*, przeł. Krystyna Tarnowska, Poznań 2007.
- Ludwiczak Konrad, *Pisanie jako egzystencjalizm – refleksja autematyczna na marginesie Księgi niepokoju Fernanda Pessoa*, Warszawa 2011.
- Merton Thomas, *Wspinaczka ku prawdzie*, przeł. Piotr Parlej, Kraków 2008.
- Miłosz Czesław, *Abecadło*, Kraków 2001.
- Miłosz Czesław, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Miłosz Czesław, *Życie na wyspach*, Kraków 1997.
- Moore Lucy, *Niżyński. Bóg tańca*, przeł. Hanna Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2014.
- Mróz Piotr, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.
- Nietzsche Fryderyk, *Listy*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2007.
- Nietzsche Fryderyk, *Poza dobrem i złem*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2001.
- Nietzsche Fryderyk, *Tako rzecz Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Kraków 2010.
- Nietzsche Fryderyk, *Radosna wiedza („La gayascienza”)*, przeł. Michał Łukasiewicz, Gdańsk 2008.
- Nietzsche Fryderyk, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, Kraków 2003.

- Niżyński Waclaw, *Dziennik*, przeł. Grzegorz Wiśniewski, Kraków 2011.
- Paz Octavio, *Tchnienie*, przeł. Krystyna Rodowska, „Literatura na Świecie” 1985, nr 8–9.
- Pessoa Fernando, *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. Michał Lipszyc, Kraków 2003.
- Powinowactwa Pessoai. Szkice krytyczne*, red. Joanna Roszak, Arkadiusz Żychliński, Poznań 2013.
- Prokopski Jerzy Aleksander, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007.
- Rawicz Piotr, *Krew nieba*, przeł. Andrzej Socha, Kraków 2003.
- Rozmowy z Cioranem*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 1999.
- Sadzik Józef ks., *Przesłanie Hioba*, [w:] *Księga Hioba*, przeł. Czesław Miłosz, Paryż 1981.
- Safranski Rüdiger, *Zło. Dramat wolności*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2013.
- Sawicki Adam, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
- Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2007.
- Szestow Lew, *Ateny i Jerozolima*, przeł. Cezary Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow Lew, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa 1987.
- Szestow Lew, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Kęty 2003.
- Szestow Lew, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa 1995.
- Szydlowska Waleria, *Albert Camus*, Warszawa 2002.
- Szydlowska Waleria, *Egzystencjalizm w kontekstach polskich. Szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997.
- Toeplitz Karol, *Kierkegaard*, Warszawa 1980.

- Vattimo Gianni, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Szurma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Wiesel Elie, *Noc*, przeł. Małgorzata Kozłowska, Kraków 2007.
- Wilson Colin, *Outsider*, przeł. Maria Traczewska, Kraków 1959.
- Wodziński Cezary, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, [w:] Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. Cezary Wodziński, Kraków 1993.
- Wodziński Cezary, *Lew Szestow*, [w:] Lew Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa 1987.
- Wodziński Cezary, *Wstęp. Szestow i Luter: sola fide*, [w:] Lew Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa 1995.
- Wodziński Cezary, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
- Żelazny Mirosław, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.

Eseje te wcześniej były publikowane:

Wolność ku temu, co niemożliwe, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo” 2012, nr 7.

Listopad to najbardziej okrutny miesiąc, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo” 2013, nr 9.

Pasjonat sprzeczności, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo” 2013, nr 8 (tytuł oryginalny: *Upadki człowieka według Emila Ciorana*).

Ani-ani, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo” 2014, nr 10.

Odcienie pustyni, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo” 2014, nr 11.

Strach przed nihilizmem, [w:] *Teorie komunikacji i mediów*, t. 7: *Od teorii do empirii*, red. Karina Stasiuk-Krajewska, Marek Graszewicz, Wrocław 2014.

Czar ohidy, „Twórczość” 2015, nr 7.

