

COLIN WILSON

Outsider

Przełożyła
Maria Traczewska

Przedmowę i posłowie
tłumaczyli: Beata Moderska
i Tadeusz Zysk

skan i ocr: halgir

UWAGA!

Po skanowaniu przeprowadziłem tylko pobieżną korektę, a więc mogą występować drobne błędy w tekście!!!

SPIS TREŚCI

WSTĘP	
<i>Outsider po dwudziestu latach</i>	3
ROZDZIAŁ 1	
<i>Kraina ślepców</i>	16
ROZDZIAŁ 2	
<i>Świat bez wartości</i>	35
ROZDZIAŁ 3	
<i>Outsider romantyczny</i>	58
ROZDZIAŁ 4	
<i>Dążenie do uzyskania kontroli nad samym sobą</i>	86
ROZDZIAŁ 5	
<i>Próg cierpienia</i>	131
ROZDZIAŁ 6	
<i>Problem tożsamości</i>	179
ROZDZIAŁ 7	
<i>Wielka synteza</i>	215
ROZDZIAŁ 8	
<i>Outsider-wizjoner</i>	244
ROZDZIAŁ 9	
<i>Przerwanie kręgu</i>	298
PRZYPISY.....	338
POSTSCRIPTUM.....	349

WSTĘP

Outsider po dwudziestu latach

Pierwszy dzień Świąt Bożego Narodzenia 1954 roku był lodowato zimny i pochmurny. Spędziłem go samotnie w wynajmowanym pokoju w Brockley w południowej części Londynu. Pamiętam, co jadłem na obiad — smażony boczek z pomidorami. Byłem sam, dziewczyna pojechała na święta do rodziców, a ja nie miałem pieniędzy na bilet do mego rodzinnego miasta — Lei-cester. Poza tym moje stosunki z rodziną były dość napięte. Ojciec uważał, że powinienem zabrać się za jakąś porządną pracę i prorokował mi, że źle skończę.

Przez cały rok mieszkałem w Londynie, próbując napisać powieść *Ritual in the Dark*, o mordercy, którego pierwowzorem był Kuba Rozpruwacz. By zaoszczędzić pieniądze, sypiałem latem w wodoszczelnym śpiworze na Hampstead Heath, a dnie spędzałem w czytelni *British Museum*. To właśnie tam spotkałem Angusa Wilsona, pisarza a zarazem wielkodusznego i przyjaznego człowieka, który wyraził ochotę na przeczytanie mojej powieści. Obiecał, że jeśli mu się ona spodoba, to poleci ją swemu wydawcy. Kilka tygodni wcześniej skończyłem pierwszą część książki, tak więc przyrzekł mi, że przez święta ją przejrzy. Nie miałem nic do roboty. Siedziałem na łóżku, opatulony w pierzynę, pisałem coś w pamiętniku. Uświadomiłem sobie wówczas, że znalazłem się w sytuacji moich ulubionych bohaterów literackich: Raskolnikowa z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, Maltę Lauridsa Brigge Rilkego czy pisarza z *Głodu* Hamsuna. Samotny, w pustym pokoju, odcięty od świata. Nie było to dla mnie miłe. Byłem bardzo przywiązany do domu i rodziny (jestem

typowym Rakiem) i brakowało mi jej. A jednak jakiś wewnętrzny przymus spowodował, że znalazłem się w takiej sytuacji. Zacząłem coś pisać na ten temat w moim pamiętniku, starając się uchwycić to zjawisko. I wówczas, nagle stwierdziłem, że mam temat na książkę. Odwróciłem pamiętnik i od końca zacząłem pisać: Notatki do książki *OUTSIDER W LITERATURZE*. Mam go przed sobą, gdy teraz piszę te słowa. Na następnych dwóch stronach naszkicowałem dość szczegółowy konspekt książki, wedle którego została w końcu napisana. Tej nocy zasnąłem z głębokim poczuciem satysfakcji. Były to najprawdopodobniej najbardziej udane święta jakie dotąd spędziłem.

Dwa dni później, gdy tylko *British Museum* było czynne, pojechałem tam na rowerze, o dziewiątej rano, zdecydowany by pisać od zaraz. W drodze przypomniała mi się powieść, jaką wcześniej przeczytałem — o mężczyźnie, który spędził wiele dni na podglądaniu przez dziurę w ścianie hotelowego pokoiku życia toczącego się w sąsiednim pokoju. Książka ta — jak dobrze pamiętam — była pierwszym dużym sukcesem Henri Barbusse'a, powieściopisarza, który zyskał światową sławę dzięki powieści *Le Feu*, na temat pierwszej wojny światowej. Kiedy dotarłem do *Museum*, odszukałem zaraz tę książkę w katalogu. Przez następne parę godzin przeczytałem ją od deski do deski. Następnie przepisałem z niej fragment: „Tam, na górnej platformie tramwaju, siedzi młoda dziewczyna, wiatr unosi ku górze jej suknię. Niestety ruch uliczny rozdziela nas...”

Tego popołudnia napisałem cztery początkowe strony *Outsidera*.

Jakże interesującym wydaje mi się teraz fakt, że na samym początku mojej pracy za motto wybrałem ten fragment. O mężczyźnie, który pragnie zajrzeć pod spódnicę dziewczynie i przeszkadza mu w tym uliczny ruch. I choć w *Outsiderze* tak mało mówię o seksie, bez wątplenia był on jednym z wiodących motywów tej koncepcji. Doskonale rozumiałem, co miał na myśli bohater Barbusse'a, kiedy opisywał pójście do łóżka z prostytutką, banalny rytuał kopulacji i to, jak uczucie zostaje bardzo upodłone. Była to jedna z moich obsesji — zerknięcie pod kobiec-

całą spódnicę wywołać może olbrzymie pożądanie, uczucie które stanie się motorem pogoni za nią do końca świata, a sam stosunek nie jest w stanie w pełni zaspokoić tego pożądania. Kiedy wreszcie zdobywa się tę dziewczynę i idzie z nią do łóżka, wszystko ulega gwałtownej zmianie...

To właśnie ten motyw był głównym tematem mojej powieści *Ritual in the Dark*. Podobnie jak bohater Barbusse'a, Gerard Sorme rzucony jest w sytuację pełnej seksualnej stymulacji. Reklamy londyńskiego metra, przedstawiające roznegliżowane dziewczęta, powodują u niego gwałtowną frustrację, podobną do „zapalki przytkniętej do szmaty nasyczonej benzyną”. Uwodzi kobietę w średnim wieku, świadka Jehowy (po części kieruje nim chęć przewyciężenia jej religijnych poglądów), i jej kilkunastoletnią siostrzenicę. Ale jego pożądanie seksualne nie zostaje zaspokojone. Szczególne znaczenie w tej książce miała dla mnie jedna scena — Sorme spędził popołudnie w łóżku z Caroline, siostrzenicą, kochając się z nią sześć lub siedem razy. Jest seksualnie zaspokojony, wydaje się, że jego pożądanie zostało spełnione, że fantazje seksualne straciły nad nim kontrolę. Wstaje, idzie następnie na schody — akcja dzieje się w suterenie — by przynieść mleko i spostrzega, że po kratkach nad jego głową idzie jakaś dziewczyna. Ukradkiem oka spogląda pod jej suknię. I natychmiast czuje pożądanie...

Nie zajmowałem się wyłącznie intensywnością męskiego pożądania seksualnego — choć byłem przekonany, że ma ono o wiele większe znaczenie niż mężczyźni sądzą. Był w tym element czegoś „nieosiągalnego”. Przypominało mi to uczucie, jakiego doznałem, kiedy byłem dzieckiem i jeździłem na jednodniowe wycieczki nad morze. Gdy pociąg przejeżdżał przez rzekę lub jechał w pobliżu jeziora, czułem dziwną głęboką tęsknotę za wodą, pragnienie, którego nie ugasiłoby wypicie czy przepłynięcie oceanu. Podobną rzecz miał na myśli C. S. Lewis; dziwnym uczuciem napawała go jesień — brązowe Jiście, zapach dymu z palonych ognisk, dziwny, mokry zapach trawy... Sorme żywił to samo uczucie wobec seksu; że jest to popęd w ostatecznym rozrachunku nie do spełnienia, że to, co ma miejsce w łóżku, jest rodzajem oszustwa, podłej sztuczki. Z tego właśnie powodu zaczyna darzyć pewnego rodzaju sympatią swego nowego znajome-

go, Austina Nunne, kiedy nabiera podejrzeń, że jest on mordercą na tle seksualnym. Wydaje mu się bowiem, że mógłby to być sposób na uchwycenie istoty seksu: chwycić dziewczynę w momencie kiedy wzbudza ona gwałtowne pożądanie seksualne i zedrzyć z niej ubranie. Co najdziwniejsze, nigdy nie przychodzi mu do głowy, że Nunne może się kierować w swoim postępowaniu zupełnie innymi motywami. Mimo iż wie, że jest on homoseksualistą, to jednak jego własna obsesja seksualna zaburza mu jasność widzenia świata.

Temat ten powtórzyłem na pierwszych kilku stronach *Outsidera*. Bohater Barbusse'a podgląda rozbierającą się w sąsiednim pokoju dziewczynę, ale kiedy próbuje odtworzyć tę scenę w wyobraźni, uzyskuje jedynie nędzną kopię. „Słowa są martwe. Nie zdołały nawet dotknąć powierzchni tego, co się wydarzyło”. Innym znowu razem jest obecny na przyjęciu, podczas którego ktoś opisuje morderstwo małej dziewczynki na tle seksualnym. Wszyscy są niezmiernie zainteresowani morderstwem, nawet młoda matka z dzieckiem, mimo że wszyscy próbują udawać, że nic ich to nie obchodzi. Ironia sytuacji polega na tym, że Barbusse nie może rzeczy nazwać po imieniu. Gdyby rzeczywiście podglądał dziewczynę rozbierającą się w sąsiednim pokoju, prawdopodobnie by się onanizował a usiłuje przekonać Czytelnika, że było to doświadczenie duchowego piękna. Pomimo całego wywodu odnośnie do prawdy, narrator nie jest szczery.

W *Ritual in the Dark* niezdolność uchwycenia istoty seksualności staje się symbolem naszej niezdolności uchwycenia istoty czegokolwiek ważnego—jesieni, wody... A to, jak mi się wydaje, stanowi podstawową różnicę pomiędzy ludźmi. Jedni są w pełni usatysfakcjonowani tym co mają — jedzą, piją, zapładniają swe żony i biorą życie takim jakim jest. Inni cały czas pamiętają, że życie ich oszukuje, że kusi ich do walki, mami seksem, pięknem, sukcesem i że zawsze za ludzki wysiłek płaci fałszywą monetą. W mojej powieści Nunne — czysto fizyczny typ — podąża za swym pożądaniem z desperackim okrucieństwem. Malarz, Oli-ver Glasp, pada ofiarą obsesyjnej miłości do dziesięcioletniej modelki, ale przeraża go każda myśl o jakimkolwiek rodzaju miłości fizycznej. Sublimuje swe pożądanie w dekadenco-ro-mantyczne obrazy. Sorme, outsider intelektualny, szuka swego

zaspokojenia w sposób równie okrutny. Choć, jako osoba o łagodnej naturze, niezdolny jest do zadawania bólu.

Jakiś czas przed Bożym Narodzeniem 1954 roku spacerowałem nabrzeżem Tamizy ze swym najstarszym i najbliższym przyjacielem, Billem Hopkinsem, objaśniając mu zamysł powieści. Wyjaśniłem, że Sorme jest outsiderem intelektualnym, o dużej dyscyplinie umysłu, ale nie panuje nad ciałem i emocjami. Glasp, jak van Gogh, jest emocjonalnym outsiderem, o dużej dyscyplinie emocjonalnej, ale nie panuje nad ciałem i intelektem. Nunne, tak jak i tancerz Niżyński, jest outsiderem fizycznym, o dużej dyscyplinie cielesnej, ale nie panuje nad emocjami i intelektem. Wszyscy trzej stoją na pograniczu szaleństwa. Wskazałem mu także, że podobnych kategorii użył Dostojewski tworząc postacie braci Karamazow. I to było, jak sądzę, pierwotne źródło *Outsidera*. Bardzo szybko napisałem rozdział charakteryzujący te trzy typy outsiderów (*Dążenie do uzyskania kontroli nad samym sobą*). Stał on się trzonem książki.

Musiałem odrzucić sporo materiału. Zamierzałem, na przykład, napisać rozdział o Fauście, od Marlowe'a do Manna. Koncepcja osiągnięcia ideału twórcy *Czarodziejskiej góry* była w oczywisty sposób bliska mojej. Napisałem też rozdział dotyczący outsiderów-kryminalistów, z którego zrezygnowałem po kilku podrozdziałach; fragment ten został później przedrukowany w *An Encyclopaedia of Murder*. Napisałem też interesujący szkic na temat „słabego outsidera” — charakteryzujący takie postacie jak: Oblamow, Wielki Gatsby, Hamlet, poetów lat 1890-tych jak Dowson, Johnson, i Verlaine... Szczególnie fascynowała mnie postać Gatsby'ego, gdyż istota jego pragnienia dotyczyła istoty „sukcesu”. Byłem przekonany, że istota sukcesu — jak i każda inna tego typu wartość — jest oszustwem. Cóż, moja romantyczna natura nie mogła się z tym pogodzić... Półtora roku po napisaniu pierwszej strony *Outsidera* miałem okazję sam to sprawdzić. Większa część książki była gotowa już w połowie 1955 roku. (Najtrudniejsze okazało się pokazanie powiązań pomiędzy poszczególnymi częściami — przejście od Wellsa do Sar-tre'a w pierwszym rozdziale kosztowało mnie dwa tygodnie

ciężkiej pracy, a rozwiązanie tak i tak było skutkiem olśnienia podczas jazdy autostopem na naczepie ciężarówki niedaleko Oxfordu.) Próbowałem przesłać kilka stron książki wraz z konspektem do wydawcy Victora Gollanca. Ku memu zdziwieniu odpowiedział nieomal natychmiast, pisząc, że konspekt mu się podoba i że prosi resztę. W tym czasie pracowałem wieczorami w barze kawowym, dzięki czemu mogłem spędzać całe dnie w *British Museum* na pisaniu. Jesienią posłałem do wydawnictwa kompletny rękopis, który został zaakceptowany. Tamtej zimy rzuciłem pracę na kilka tygodni — po raz pierwszy od czasu gdy ukończyłem szkołę w wieku lat szesnastu — i żyłem z zaliczki w wysokości siedemdziesięciu pięciu funtów wypłaconej przez Gollanca. Byłem pewien, że książka odniesie sukces. Myślę, że pewność co do ważności tego co piszę usuwała w cień jakiegokolwiek wątpliwości i złe przeczucia. Gollancz najwidoczniej nie podzielał mego zdania i zdecydował, że nakład pierwszego wydania wyniesie dziesięć tysięcy egzemplarzy.

Dzień rozpoczęcia sprzedaży został ustalony na poniedziałek, 26 maja 1956 roku. Już przed ukazaniem się książki poczułem smak sławy i bardzo mnie to ekscytowało. Edith Sitwell, poetka która „odkryła” Dylana Thomasa, na zlecenie wydawnictwa napisała recenzję. Stwierdziła, że będę wielkim pisarzem. Dziennikarz jednej z popołudniówek postanowił przeprowadzić ze mną wywiad. Spędziłem wieczór w jego mieszkaniu, mówiąc do mikrofonu magnetofonu — który wtedy wydawał mi się bajecznym urządzeniem — i słuchając najnowszego nagrania wielkiego hitu, jakim wówczas był musical *My Fair Lady*. Wydawca powiadomił mnie, że *Evening News* obiecał zamieścić recenzję w sobotę przed ukazaniem się książki. Moja dziewczyna, Joy, spędziła ten weekend ze mną — wynajmowałem pokój w Notting Hill Gate — i kupiliśmy gazetę natychmiast, jak tylko się ukazała. Ale nie było tam żadnej recenzji. Poszedłem spać w stanie dziwnego przygnębienia — kilka godzin wcześniej ukradziono mi rower i to był zły omen.

Następnego ranka obudziliśmy się wcześniej i popędziliśmy na róg Westbourne Grove, aby kupić dwie, mające duże wzięcie, niedzielne gazety. Obie poświęciły swe wiodące recenzje *Outsiderowi* i obie pełne były pochwał. Kiedy wróciliśmy do mieszkania,

ktoś powiedział, że jednak opublikowano recenzje we wczorajszej gazecie. Przejrzeliśmy ją ponownie i znaleźliśmy nagłówek: Jest wielkim pisarzem, a ma dopiero dwadzieścia cztery lata. Nim zapadł wieczór nie miałem już żadnych wątpliwości, że będę sławny, cokolwiek by to znaczyło. Nie miałem naturalnie telefonu, ale sąsiad z sutereny miał. Telefony rozdzwoniły się około dziewiątej rano — wcześniej zadzwonił wydawca i zapytał, czy może podać numer sąsiada prasie. W ciągu kilku godzin zdołałem udzielić wywiadów dla pół tuzina gazet, wystąpić w radiu i w telewizji. Co więcej, tego samego dnia swój sukces święcił także dramatopisarz John Osborne. Jego sztuka *Look Back in Anger* miała swą premierę kilka dni wcześniej w *Royal Court*, a recenzje Kennetha Tynana i Harolda Hobsona nadały mu tytuł pierwszego Młodego Gniewnego. (Termin ten ukuł J. B. Pringle, który napisał artykuł o nas pod takim właśnie tytułem w *New Statesman* tydzień później.) W gruncie rzeczy Osborne i ja dzielaliśmy tylko jedną rzecz — obydwaj zostaliśmy okrzyknięci outsiderami z powodu swego robotniczego pochodzenia i przypuszczenia, że resztę naszego życia moglibyśmy spędzić wśród dołów społecznych. Fakt, że pojawiliśmy się jednocześnie na literackiej scenie, zwiłokrotnił efekt.

To co wówczas doświadczałem, było niezmiernie dziwne. 24 maja 1956 roku byłem nikomu nieznanym młodym człowiekiem. I choć nigdy nie wątpiłem w swój talent, to jednak byłem przygotowany na to że „świat” się na mnie nie pozna. „Sławni” ludzie stanowili — w moich oczach — niezwykle ekskluzywny i mały klub, a szanse dostania się do niego były niezmiernie małe. I nagle 25 maja jednomyślnie zostałem przyjęty do tego klubu, prestiżowe i opiniotwórcze gazety zapewniały świat, że pojawił się talent na miarę Sartre'a czy Camusa. Prawdziwy brytyjski domorosły egzystencjalista. A kiedy do prasy dotarła informacja, że noce spędzałem w spiworze na Hamstead Heath, uznanie nie miało końca. Na stałe zagościłem na łamach prasy...

Nie ulega wątpliwości, że ogromna część uznania, jakie na mnie spadło, wynikała z faktu, że przynależałem do grupy, „nowej grupy”, nie tylko pisarzy, ale osób o szczególnie interesującej osobowości, którym zawsze warto poświęcić kilka zdań w prasie, najlepiej w dziale poświęconym plotkom. Do grupy tej

zaliczyć można i Elvisa Presleya i Marlyn Monroe i Brigitte Bardot i Arthura Millera i Sandy Wilsona i Piętro Annigoniego (który malował portrety Królowej) i Francisa Bacona i Stirlinga Mossa, i Morta Sahla i wiele, wiele równie doborowych i znakomitych postaci, które wydawały się charakterystyczne dla połowy lat pięćdziesiątych. Okres ten obfitował w debiuty takich pisarzy jak: Amis, Wain, Iris Murdoch, Brendan Behan, Fran-coise Sagan, Michael Hastings (miał wówczas osiemnaście lat), Jane Gaskell (miała wówczas czternaście). Do grupy tej zaliczyć powinno się też dziewięcioletnią francuską poetkę zwaną Minou Drouet. Wydaje mi się, że gazety kierowały się niezbyt uświadomioną tendencją do wykreowania nowej epoki. Tak jak miało to miejsce w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, czy latach dwudziestych naszego stulecia. I ja znalazłem się między nimi, uznany za „genialnego chłopca”. Osborne i ja mieliśmy być dowodem na to, że Anglia jest pełna młodych, wspaniałych talentów, ujawnieniu których przeszkadza panujący system.* Nie mogliśmy zrobić kariery w normalny sposób, zmuszeni byliśmy do samotnej wędrówki. Mieliśmy być reprezentantami o-gromnych rzesz outsiderów i młodych gniewnych, którzy postanowili obalić panujący ład. Być może zabrzmiało to dziwnie, ale uczestnictwo w całym tym zamieszaniu nie było dla mnie ani szczególnie interesujące, ani szczególnie ekscytujące. Należało zacząć od tego, że publikacje w gazetach były na tak dennym poziomie (jak to zazwyczaj bywa), że bardzo szybko przeobraziły się w parodię tego wszystkiego, co staraliśmy się zrobić. Żądały drwiny i ją oczywiście otrzymywały. Byłem zachwycony, gdy stwierdziłem, że już nigdy nie będę musiał wrócić do pracy w fabryce czy biurze. Poza tym sława nic mi więcej nie dawała. Nie niosła żadnej wolności. Jadałem dobrze, piłem dobre wino, a że jedzenie i picie nigdy mnie szczególnie nie interesowało — nie była to ważna zmiana. Nie lubię też specjalnie podróżować. Gdybym nie był z Joy, na pewno najprzyjemniejszym skutkiem sławy byłyby moje podboje seksualne. Nie miałem jednak zamiaru rozstawać się z nią, musiałem tą pokusę odłożyć na bok. Przyznam, że z wielkim żalem.

* Tak zresztą fenomen Colina Wilsona wyjaśnia tłumaczka w posło-wiu zamieszczonym do I wydania.

To, czego gazety tak naprawdę chciały od nas, to skandalu. Dostarczyłem go im zupełnie nieświadomie na początku 1957 roku, gdy rodzice Joy wpadli do naszego mieszkania w Notting Hill Gate, zdecydowani wyrzucić ją z życia w grzechu. Jej ojciec miał ze sobą nawet bat. Jedliśmy właśnie kolację z Christophe-rem Hamiltonem, starym plotkarzem — (pierwovzór Norrisa z książki Christophera Isherwooda). Gdy rodzice Joy próbowali zwlec ją ze schodów, Gerald udał się do najbliższego telefonu i obdzwonił redakcje najbardziej plotkarskich gazet. (A układy to on miał znakomite.) Po dziesięciu minutach, gdy odprawiłem jej rodzinę (nie da się ukryć, że przy pomocy policji), do naszego mieszkania zaczęli napływać dziennikarze i fotoreporterzy. Kiedy spostrzeżliśmy pierwszych, uciekliśmy tylnym wyjściem. Noc spędziliśmy u przyjaciela, a następnie udaliśmy się do De-von, prosić o azyl pisarza Negleya Farsona. Prasa dopadła nas po kilku dniach, a potem deptała nam po piętach przez całą Walię i Irlandię. Plotki o naszej przygodzie nie schodziły z pierwszych stron gazet przez dwa tygodnie, aż do naszego powrotu do Londynu. Victor Gollancz sądził, że te wszystkie afery rozdmuchiwane przez prasę mocno nadszarpięły moją reputację jako poważnego pisarza i że jeśli nie wyjadę z Londynu, to już nigdy nie napiszę nic wartościowego. Sąsiad, który zajmował mieszkanie piętro niżej, wynajął nam domek w pobliżu Mevagis-sey w Kornwalii. Skorzystałem z rady wydawcy i wyjechałem z Londynu i już na zawsze zamieszkałem poza nim.

Miał rację Gollancz. Niemądre plotkarskie publikacje skłoniły opiniotwórcze elity do niezbyt poważnego traktowania mnie. Następna książka została bardzo źle przyjęta. Najprawdopodobniej równie szybko zyskałem powodzenie jak je straciłem. Nigdy nie miałem poważniejszych kłopotów ze znalezieniem wydawcy dla moich książek — przynajmniej w tym względzie pożytecznym okazała się działalność prasy — ale już krytycy postarali się o to, by moje następne książki nie znalazły się na czołowych miejscach list bestsellerów. *Religion and the Rebel*, *The Age of Defeat* i *The Strength to Dream* miały bardzo podobne recenzje: „nowa książka Colina Wilsona, pretensjonalny bełkot intelektualnie zagubionego i za wcześnie okrzykniętego gwiazdą młodego człowieka...”

Ritual in the Dark ukazał się pod koniec 1960 roku i odniósł pewien sukces, mimo nieprzychylniej postawy krytyki. Byłem w ich oczach jedynie meteorytem i nie mieli najmniejszego zamiaru zmienić o mnie zdania. *Outsider* przyniósł mi około 20 tysięcy funtów w ciągu pierwszego roku, wówczas znaczną kwotę. Następne książki rzadko kiedy przynosiły dochód przekraczający tysiąc funtów. Nigdy nie zaglądała nam bieda w oczy, ale i też nasze konto bankowe nie było zbyt imponujące. W latach sześćdziesiątych wyjeżdżałem na wykłady do Ameryki, co pozwoliło mi trochę ustabilizować sytuację finansową. Po takich powrotach zazwyczaj wracałem do Anglii z sumą pozwalającą na uregulowanie najbardziej pilnych rachunków. Co pozwalało zaczynać od nowa...

Myślę, że ta cała historia ma swój happy end. Kiedy ukazał się *Outsider*, T. S. Eliot powiedział mi, że sposób, w jaki zyskałem rozgłos, był najgorszy z możliwych. Nie jest zbyt mądrą rzeczą być znanym naraz przez zbyt wiele osób. Właściwe postępowanie to stopniowe zdobywanie popularności czytelników, powolna ekspansja. Pod koniec lat sześćdziesiątych zdałem sobie sprawę, że taka sytuacja ma właśnie miejsce. W antykwariatach mówiono mi, że pewni ludzie w wręcz obsesyjny sposób zbierają moje książki i że są gotowi zapłacić za nie dość wysokie sumy. W *New Statesman* ukazało się nawet ogłoszenie zapraszające do wstąpienia do *Colin Wilson Society* (jak sądzę, jego założyciele byli pewni, że już nie żyję). Udało im się przetrwać przez parę lat (co jest zadziwiające, jako że wszyscy na pewno uważali się za outsiderów). Przez te kilka lat spotykali się dwa razy w tygodniu, aby dyskutować nad moimi książkami. Stałem się przedmiotem kultu, choć nadal trudno było mi zarobić na godziwe życie. W 1967 roku amerykański wydawca zlecił mi napisanie książki o okultyzmie. Zawsze lubiłem książki na ten temat, choć nie brałem ich nigdy zbyt poważnie. Kiedy ukończyłem pracę, maszynopis liczył ponad tysiąc stron. I w rezultacie przestałem traktować sprawę lekko. W gruncie rzeczy stało się dla mnie jasne, że moje rozważania wiodą ku problematyce „paranormal-ności”. Niestety wydawca angielski, który też zamówił ten ma-

szynopsis, wycofał się z obietnic. Maszynopsis wydał mu się zbyt obszerny i zasugerował, bym znalazł innego wydawcę. Na szczęście inny, bardziej przedsiębiorczy wydawca — Hodders — kupił pomysł i nawet poprosił, bym książkę rozszerzył. Robin Den-niston, redaktor, uznał, że nadszedł czas, by Colin Wilson zmartwychwstał. Miał zamiar umieścić nawet artykuł na mój temat, by przygotować promocję książki. Pokiwałem głową i pomyślałem: Biedacy, stracą kupę pieniędzy.

Ku memu zaskoczeniu okazało się, że to oni mieli rację. Recenzje utrzymane były w poważnym i pełnym uznania tonie, jakiego nie słyszałem od czasu *Outsidera*. Oszołomiony i pełen niedowierzania stwierdziłem, że w końcu ustabilizowałem swoją renomę. Nie byłem już „genialnym młodzieńcem”, który w końcu okazał się pretensjonalnym oszustem. Uznanie, jakie wówczas spłynęło na mnie, udzieliło się też innym — Cyryl Connolly i Philip Toynbee — dwaj krytycy, którzy umieścili *Outsidera* na szpaltach prasy piętnaście lat temu, tej oszałamiającej niedzieli, a następnie potępili w czambuł moje późniejsze książki — napisali długie i przemyślane recenzje o *The Occult*, pełne pochwał, które można umieszczać na okładce książki jako reklamę. Najwidoczniej wybaczone mi. Tak naprawdę recenzje z *The Occult* były bardzo podobne do recenzji *Outsidera*. Wywiady, programy telewizyjne były jednak bardziej poważne niż przy *Outsiderze*, przede wszystkim książka sprzedawała się równie dobrze jak *Outsider*, a że kosztowała pięć razy więcej, dochody były odpowiednio większe, nawet uwzględniając inflację. Jeśli *The Occult* nie uczynił mnie człowiekiem bogatym — rzadko które książki nie będące powieściami przynoszą fortuny — to przynajmniej pozbyłem się lęku o zrobienie debetu na koncie. Książka ta dała mi też szansę na to, bym przez następne sześć lat mógł pracować nad dalszym ciągiem *Mysteries*, której ostatni rozdział odłożyłem, by napisać niniejszy wstęp.

Co myślę o *Outsiderze* obecnie, z perspektywy czasu? By odpowiedzieć na to pytanie, przeczytałem ją raz jeszcze i stwierdziłem, że nie jestem w stanie spojrzeć na nią z boku. Wciąż wywołuje we mnie ten sam dreszczyk ekscytacji i niecierpliwości, jakiego doświadczałem, gdy w Boże Narodzenie 1954 roku zabierałem się do szkicowania konspektu. Skąd niecierpliwość?

Ponieważ pomysł niósł tak wielkie nadzieje. Był zapowiedzią sukcesu, co do którego nie miałem nigdy wątpliwości. Teraz myślę, że tamta chwila była zapowiedzią czegoś innego — tego iż dojrzałem do odpowiedzialnego życia. Po długich, krętych i ciemnych latach dzieciństwa, po pełnych dramatyzmu poszukiwaniach samoświadomości w okresie dojrzewania odnalazłem się, przestałem marnować czas, zacząłem robić to, do czego byłem predysponowany. Czułem się jak podróżnik opuszczający port i udający się w daleką podróż. I nie miało żadnego znaczenia to, co krytycy później pisali o książce, co próbowali mi odebrać. Nie byli w stanie unieważnić mi paszportu, który wcześniej wystawili po ukazaniu się *Outsidera*.

Colin Wilson

BROADBENT: ...Uważam świat za całkiem wystarczająco dobry dla mnie — to raczej wesołe miejsce.

KEEGAN (*patrząc na niego ze spokojnym zdziwieniem*): Jesteś zadowolony ze świata?

BROADBENT: Jako człowiek rozumujący logicznie, tak. Nie widzę w nim żadnego zła — z wyjątkiem, oczywiście, zła przyrodzonego — którego nie można by usunąć za pomocą wolności, samorządu i instytucji angielskich. Myślę tak nie dlatego, że jestem Anglikiem, lecz że tak każe mi zdrowy rozsądek.

KEEGAN: A więc czujesz się na świecie zupełnie dobrze?

BROADBENT: Oczywiście. A ty nie?

KEEGAN (*z najgłębszym, instynktownym przeświadczeniem*): Nie.

Bernard Shaw, *Druga wyspa*
Johna Bulla, akt IV

Kraina ślepców

Na pierwszy rzut oka outsider, „ten obcy”, stanowi problem społeczny. To człowiek stojący na uboczu i obserwujący życie przez dziurę w ścianie.

Tam, na górnej platformie tramwaju, siedzi młoda dziewczyna. Suknia jej, nieco uniesiona, uwydatnia krągłość kształtów... Lecz stłoczenie pojazdów rozdziela nas od siebie. Tramwaj mknie, rozplywa się jak mara.

W jedną stronę, w drugą, ulica jest pełna sukien, kołyszą się, rozwiewają, ofiarowują się — takie lekkie, o brzegach niemal ulatujących w powietrze; suknie, które podnoszą się, a jednak się nie podnoszą!

W głębi wysokiego, wąskiego lustra w oknie wystawowym widzę samego siebie podchodzącego coraz bliżej; twarz mam nieco pobladałą, oczy podbite. Nie, nie o jakąś jedną kobietę mi chodzi, pragnę wszystkich kobiet; i szukam ich wszędzie wokoło, jednej za drugą...*

Fragment ten, wyjęty z książki Henri Barbusse'a pt.: *l'Enfer (Piekło)*, jasno uzmysławia pewne właściwości outsidera. Bohater powieści idzie ulicą paryską i nurtujące w nim pożądanie wyraźnie odgranicza go od innych ludzi. Owo pożądanie kobiety nie ma zresztą w tym wypadku wyłącznie zwierzęcego charakteru, gdyż autor pisze dalej:

Pokonany, poszedłem za głosem instynktu, zdałem się na los szczęścia. Ruszyłem za kobietą, czatującą na mnie na rogu ulicy. Później zśliśmy obok siebie. Zamieniliśmy parę słów; zaprowadziła mnie do swego pokoju... Potem przeżyłem banalną scenę. Wszystko to minęło tak szybko, jak nagłe runięcie w dół.

* patrz przypisy na końcu książki (przyp. red.)

Znów jestem na chodniku. Wbrew oczekiwaniu nie czuję się uspokojony. Dręczy mnie niesłyszany zamęt. Można by powiedzieć, że przestałem widzieć wszystko tak, jak jest w rzeczywistości; *sięgam wzrokiem zbyt daleko i widzę zbyt wiele*.^{*2} Aż do końca powieści bohater pozostaje bezimienny: To anonimowy Człowiek z Zewnątrz — outsider.

Przyjeżdża do Paryża z prowincji; otrzymuje posadę w jakimś banku; wynajmuje pokój w *pension de familie*. Znalazł się sam w czterech ścianach, rozmyśla. „Nie jestem geniuszem, nie mam żadnej misji do spełnienia, żadnego wielkiego uczucia do ofiarowania. Nie mam nic i na nic nie zasługuję. A jednak, mimo wszystko, pragnę pewnego rodzaju rekompensaty.”³ Religia... Jest mu zupełnie obojętna. „Jeśli chodzi o dysputy filozoficzne, uważam je za całkowicie jałowe. *Nic nie da się skontrolować, nic sprawdzić*. Prawda — co to jest prawda?”⁴ Myśli jego błąkają się mgliście pomiędzy przeżyta przygodą miłosną i związaną z nią przyjemnością fizyczną a śmiercią: „Śmierć — to najbardziej ważkie ze wszystkich pojęć”. Potem znów nawrót do problemów życiowych: „Muszę mieć pieniądze”. W pewnej chwili w górze pod sufitem spostrzega jakieś światło; pochodzi ono z sąsiedniego pokoju. Outsider staje na łóżku i zagląda przez dziurę w cienkiej ścianie.

Patrzę, widzę... Sąsiedni pokój ofiarowuje mi się w całej swej nagości.⁵

Rozpoczyna się akcja powieści. Bezimienny bohater dzień w dzień wchodzi na łóżko i chłonie wzrokiem życie płynące za ścianą jego pokoju. Przez cały miesiąc obserwuje, co się tam dzieje, stojąc na uboczu i — symbolicznie — patrząc na wszystko z góry. Jego pierwszą namiastką przygody jest przyglądanie się pewnej kobiecie, która zajęła ów pokój na noc i rozbiera się. Na widok ten, bohater *Piekła* wprawia się w podniecenie przechodzące w histerię. Powyższe karty książki Barbusse'a tchną tą samą wyrafinowaną sensacyjnością, którą tak słusznie zarzuca

* wszystkie podkreślenia w cytowanych fragmentach są dokonane przez Colina Wilsona (przyp. red.)

się powieściom powojennej Francji (toteż Guido Ruggiero mógł napisać: „Egzystencjalizm traktuje życie jak sensacyjną powieść z dreszczykiem”).

Ale punkt kulminacyjny dopiero przyjdzie. Następnego dnia nasz outsider usiłuje odtworzyć sobie w wyobraźni obserwowaną scenę, lecz nie udaje mu się to, podobnie jak przedtem nie udało mu się próba odtworzenia rozkoszy seksualnej, jaką zawdzięczał swej kochance:

Stopniowo dochodzę do tego, że zaczynam wyszukiwać w pamięci pewne szczegóły, by wspomnienie uzyskało większą intensywność: „Przybierała lubieżne pozy...”
Nie! Nie! To nieprawda!

Wszystko to są bezsilne słowa, nie mogące ożywić wspaniałości tego, co było.⁶

Pod koniec książki bezimienny bohater *Piekła* styka się z literatem, zabawiającym towarzystwo opowiadaniem o książce, nad którą właśnie pracuje. Zbieg okoliczności... Autor opisuje człowieka, który wywiercił dziurę w ścianie i podgląda, co dzieje się w sąsiednim pokoju. Pisarz omawia treść swej powieści; słuchacze wykrzykują z zachwytem: Brawo! Wspaniały sukces! Lecz nasz outsider słucha posępny. „Ja, który przeniknąłem w najtajniejszą głąb człowieczeństwa i wróciłem, nie mogłem dostrzec nic ludzkiego w tej roztańczonej karykaturze! To było tak płytkie, że aż fałszywe.” Powieściopisarz wyjaśnia: „Człowiek odarty z pozorów — oto co chcę, by widziano. Inni służą fantazji, ja — prawdzie.”⁷ Outsider czuje, że właśnie to, co widział, *jest* prawdą.

Gdybyśmy przeczytali tę powieść w pół wieku po jej napisaniu, nie widzielibyśmy wielkiej różnicy pomiędzy prawdą owego autora a prawdą bohatera *Piekła*. „Dramaty” rozgrywające się w przyległym pokoju przypominają nam czasem Sardou, czasem Dostojewskiego, w chwilach kiedy zajmuje się raczej wykładaniem jakiejś idei niż wcielaniem jej w ludzi i wydarzenia. Jednakże Barbusse jest szczerzy i jego ideał „służenia prawdzie” stanowi jedyny dostrzegalny nurt w całej literaturze dwudziestego stulecia. Bohater Barbusse'a posiada wszelkie właściwości outsidera.

Czy jest outsiderem dlatego, że zmarnował życie i posiada nadmierną wrażliwość? Czy też jego nadmierna wrażliwość wypływa z jakiegoś głębszego instynktu, który każe mu szukać samotności? Nie może on się wydrzeć z kręgu płci, zbrodni, choroby. Na pierwszych kartach swej powieści opisuje poobiednią pogawędkę, prowadzoną przez mieszkańców hotelu: obrońca sądowy opowiada o rozprawie przeciwko mężczyźnie, który zgwałcił i zadusił małą dziewczynkę. Wszystkie rozmowy milkną, salon zalega nagła cisza, a nasz outsider bacznie obserwuje swych sąsiadów, wsłuchanych w odrażające szczegóły relacji adwokata:

Jakaś młoda matka, obok której siedzi mała córeczka, podniosła się z krzesła, lecz nie może zdobyć się na to, by wyjść z pokoju...

A mężczyźni!... Ten oto spokojny i skromny, wyraźnie słyszałem, jak dyszsd. Tamten — o nijakiej twarzy mieszczaucha — z wielkim wysiłkiem bawi swą młodą sąsiadkę zdawkową rozmową, lecz patrzy na nią wzrokiem, który chciałby dotrzeć do jej ciała i sięgnąć jeszcze głębiej; wzrokiem, nad którym nie jest zdolny zapanować i którego się wstydzi...⁸

Postawa outsidera w stosunku do społeczeństwa jest całkiem wyraźna. Wszyscy mężczyźni i kobiety posiadają owe groźne, nie dające się nazwać impulsy, lecz starają się je ukryć, grając komedię wobec samych siebie i wobec innych ludzi. Ich zachowanie, nakazujące szacunek, ich filozofia, ich religia — to wszystko ma na celu jedynie powleczenie pozłótką, nadanie pozorów kultury i racjonalności czemuś, co jest barbarzyńskie, nie ujęte w karby, irracjonalne. Bohater *Piekła* jest outsiderem, gdyż służy Prawdzie.

Tak wygląda sprawa outsidera. Lecz na niekorzyść jego przemawia rzucająca się w oczy anormalność, wpatwienie we własne ja. W rzeczywistości postawa tego rodzaju wygląda na usiłowanie samousprawiedliwienia się przez człowieka, który ma świadomość własnej degeneracji, choroby, rozszczepienia. Gdyż niewątpliwie występuje tu rozszczepienie. Mężczyzna, który obserwuje rozbierającą się kobietę, ma przekrwione oczy małpy; lecz mężczyzna, który widzi parę młodych kochanków, po raz pierwszy naprawdę samych, i pisząc o nich, wydobywa całą wzniosłość, czułość i onieśmienie — nie jest brutalem; jest bardzo

głęboko ludzki. Małpa i człowiek istnieją w jednym ciele; w chwili gdy pożądanie małpy jest o krok od zaspokojenia, zwierzę znika i miejsce jego zajmuje człowiek, w którym apetyty małpy budzą najwyższą odrazę.

Na tym polega problem outsidera. W toku tej książki zetkniemy się z nim w najrozmaitszych postaciach: na płaszczyźnie metafizycznej — u Sartre'a i Camusa (gdzie nosi miano egzystencjalizmu), na płaszczyźnie religijnej — u Boehmego i Kierkegaarda, nawet na płaszczyźnie kryminalnej — u Dostojewskiego (w postaci Stawrogina, który również zgwałcił małą dziewczynkę i ponosi odpowiedzialność za jej śmierć). W zasadzie problem pozostaje ten sam; chodzi tylko o łatwiejsze lub trudniejsze przejście nad nim do porządku dziennego.

Barbusse sugeruje, że jego bohater dlatego staje się outsiderem, że *sięga wzrokiem głębiej* niż jego otoczenie; jednocześnie stwierdza, że „nie jest geniuszem, nie ma żadnej misji do spełnienia itd.” Śledząc jego historię na pozostałych kartach powieści, nie mamy podstaw, by wątpić w prawdę tych słów. Bohater *Piekła* bezsprzecznie *jest* człowiekiem przeciętnym; nie potrafi pisać, cała książka roi się od wyświechtanych zwrotów. Podkreślenie tego faktu jest niezbędne, by nie ulec pokusie utożsamiania outsidera z artystą, a tym samym nadmiernego uproszczenia problemu — choroba czy umiejętność patrzenia w głąb? Wielu spośród wielkich artystów nie posiadało żadnych właściwości outsidera. Szekspir, Dante, Keats — to wszystko ludzie pozornie normalni i dostosowani do życia w społeczeństwie, wolni od czegokolwiek, co można by określić jako chorobę czy niedomaganie systemu nerwowego. Keats, który zawsze w sposób bardzo jasny i romantyczny rozróżnia poetę od zwykłego śmiertelnika, nie zdradzał chyba najłżejszego cienia kompleksu niższości czy neurozy na tle seksualnym, czających się w głębi duszy. Nie miał też charakterystycznego dla D. H. Lawrence'a instynktu równości społecznej ani nie odczuwał, tak jak James Joyce, potrzeby podkreślenia własnej wyższości intelektualnej; przede wszystkim zaś nie miał zrozumienia dla postawy Axela — bohatera Adama Villiersa de l'Isle (darzonego tak wielkim podziwem przez Yeatsa): „Życ? Mogą uczynić to za nas nasi słudzy”. Jeśli ktokolwiek pragnął żyć własnym życiem, to właśnie Keats. I niewąt-

pliwie potwierdza on raczej regułę, niż stanowi wyjątek wśród wielkich poetów. Outsider może być artystą, lecz artysta niekoniecznie musi być outsiderem.

Jako właściwość charakterystyczną dla każdego outsidera można wymienić poczucie obcości i nierzeczywistości. Nawet Keats potrafił też przed śmiercią napisać w liście do Browna: „Mam wrażenie, że już umarłem i obecnie żyję życiem pozagrobowym”. To jest właśnie owo poczucie nierealności, które może spaść nagle jak piorun z jasnego nieba. Mocne zdrowie i silne nerwy mogą do tego nie dopuścić; lecz jedynie dlatego, że człowiek zdrowy ma myśli pochłonięte innymi sprawami i nie kieruje wzroku tam, gdzie czai się niepewność. A skoro ktoś choć raz ją dostrzeże, świat na zawsze już przestanie być dla niego prosty i nieskomplikowany. Barbusse pokazał nam, że outsider to człowiek, który nie potrafi żyć w wygodnym, odosobnionym świecie mieszczuchów i przyjmować wszystkiego, co widzi i czego dotyka, za rzeczywistość. „Sięga wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele”, a to, co widzi, w istocie swej stanowi *chaos*. Dla mieszczucha świat jest zasadniczo miejscem, w którym panuje porządek, zakłócany wprawdzie przez pewien czynnik irracjonalny, budzący w nim grozę, lecz całkowite zaprzątnięcie myśli chwilą bieżącą zazwyczaj pozwala mu o tym zapomnieć. Dla outsidera natomiast świat nie jest racjonalny, nie jest uporządkowany. Kiedy outsider przeciwstawia mieszczańskiej, zadowolonej z siebie afirmacji życia swój anarchizm, nie wpływa to jedynie z nieodpartej pokusy zagrania na nosie drażniącej go szacowności. Kryje się w tym rozpaczliwe przeświadczenie, że *prawdę należy głosić za wszelką cenę*, w przeciwnym razie nie ma najmniejszej nadziei na ostateczne przywrócenie porządku. Nawet jeśli wydaje się, że sytuacja jest zupełnie beznadziejna, prawdę bezwzględnie należy głosić. (Poniżej przytoczymy ciekawy przykład takie postawy). Outsider to człowiek, któremu nagle otworzyły się oczy na chaos. Może on nawet nie mieć podstaw do przekonania, że chaos posiada jakąś wartość pozytywną, że tkwi w nim załączek życia (w księgach *Kabały* „chaos” — to po prostu stan, w którym ukryty jest ład; jajo — to „chaos” ptaka); pomimo to prawdę należy bezwzględnie głosić, chaosowi trzeba stawić czoło.

Ostatnio wydana praca H. G. Wellsa* pozwala nam wejrzeć w takie otwarcie oczu na chaos. Wydaje się, że *Mind at the End of Its Tether (Granice rozumowania)* napisał on w celu przedstawienia pewnego odkrycia:

Pisarz znajduje bardzo poważne racje, by sądzić, że w ciągu okresu, który należy mierzyć raczej na tygodnie i miesiące niż na epoki geologiczne, zaszła zasadnicza zmiana warunków, w jakich życie rozwija się od samego początku — i to nie tylko życie ludzi, lecz egzystencja wszelkich świadomych siebie istot. Jeśli rozumowanie jego jest logiczne... koniec wszystkiego, co nazywamy życiem, jest tuż tuż, nie da się go uniknąć. Autor przedstawia wnioski, do jakich obserwacja rzeczywistości skłoniła jego własny umysł, i sądzi, że rozważenie tych wniosków może być interesujące, lecz bynajmniej nie usiłuje ich nikomu narzucić.⁹

To ostatnie zdanie zasługuje na uwagę ze względu na swą ciekawą logikę. Przeświadczenie Wellsa, że życie jest bliskie końca, stanowi — jak mówi sam autor — „oszołamiające twierdzenie”. Jeżeli tak jest istotnie, mamy tu zaprzeczenie całego wyводу, gdyż twierdzenie to neguje wszelkie życie i jego objawy. Zdając sobie mglście sprawę z owej sprzeczności, Wells tłumaczy się tym, że pisze „pod przemożną siłą nawyku myślenia naukowego, który zmusza go do wyjaśniania tajemnic świata i własnych poglądów w miarę sił i możliwości”.

Jego odradzająca się inteligencja staje wobec dziwnych przejawów rzeczywistości, tak przytłaczających, że gdyby był jednym z logicznie rozumujących, konsekwentnych ludzi, do których miana wszyscy skłonni jesteśmy rościć sobie prawo, dzień i noc rozmyślałby w najzarliwszym skupieniu, pełen trwogi i walki wewnętrznej, nad ostateczną klęską zagrażającą rodzajowi ludzkiemu. Nie mamy w sobie nic z jego postawy. Żyjemy pod znakiem doświadczeń z przeszłości, a nie wydarzeń przyszłych, choćby nieuniknionych.¹⁰

* w 1945 roku (przyp. red.)

Komentując swą wcześniejszą książkę pt. *The Conquest of Time (Zwycięstwo czasu)* Wells mówi: „Tego rodzaju zwycięstwo jest dziełem raczej czasu niż człowieka”.

Time like an ever rolling stream bears all its sons away They fly forgotten as a dream dies at the opening day.^{*1}

To isticie szekspirowski pesymizm zaczerpnięty wprost z *Mac-betha* czy *Tymona*. Słowa tego rodzaju są czymś zdumiewającym w ustach człowieka, który od najwcześniejszej młodości głosił credo: „Jeśli ci się twoje życie nie podoba, możesz je zmienić”; w ustach optymisty — autora książek *Men Like Gods (Ludzie jak bogowie)* i *A Modern Utopia (Nowoczesna utopia)*. Wells oświadcza, że — jeśli czytelnik podąży wiernie za tokiem jego rozważań — wyjaśni mu powody tej zmiany poglądów.

Rzeczywistość spogląda zimno i złowrogo na tych, którzy umieją wyzwolić swój umysł... by zmierzyć się z bezlitosnym problemem, jaki przytłoczył pisarza. Stwierdzają oni, że w życie wdarła się jakaś tchnąca grozą dziwaczność. Do zwykłych zainteresowań pisarza należy krytyczne przewidywanie. W stosunku do wszystkiego zadaje on sobie pytanie: do czego to doprowadzi? Oczywiście więc stanął na stanowisku, że zmiany podlegają pewnym ograniczeniom, że coraz to nowe zjawiska i wydarzenia będą występowały w logicznym powiązaniu, z zachowaniem naturalnego porządku życia. A zatem w obecnym wielkim zamęcie panującym w naszym świecie można przewidywać w przyszłości przywrócenie rozumnego ładu... Pozostaje tylko fascynujące pytanie, jaką postać przybierze ta nowa, oparta na rozumie, faza — i jaki nad-człowiek, jaki Erewhon czy coś innego przedrze się przez chwilowe chmury i zamęt. Pisarz zajął się tym zagadnieniem.

Czynił wszystko, co leżało w jego mocy, by prześledzić owe spirale, wijące się w górę... aż do ich zbiegnięcia się w nowej fazie historii życia, lecz im większą wagę przykładał do przejawów rzeczywistości, jakie miał przed oczami, tym mniej był zdolny do odkrycia jakiegokolwiek zbieżności. Zmiany zatraciły swą logiczną konsekwencję; im głębiej rozważał

* Czas, jak wiecznie płynący strumień, znosi wszystkich swych synów. Odpywają w zapomnienie, jak sen rozwiewający się o świecie, (przyp. tłum.)

ich przysze drogi, tym większą stwierdzał rozbieżność. Dotychczas poszczególne wydarzenia były związane ze sobą jakąś logiczną konsekwencją, jak ciała niebieskie są związane prawem grawitacji. Teraz więz ta — zda się — znikła i wszystko pędziło nie wiadomo jak i dokąd, ze stale wzrastającą szybkością... Zarysy przyszłych wypadków zatarły się.^{*12}

Na dalszych stronicach swej książki Wells rozwija te poglądy dalej i powtarza je, lecz nie wyjaśnia, jak do nich doszedł. „W rzeczy wdarła się jakaś okrutna dziwaczność”, a w następnym rozdziale: „Wchodzimy w oślepiający blask dotychczas niewiarygodnej nowości... Im skrupulatniejsza będzie nasza analiza, tym bardziej nieuchronnie uświadomimy sobie porażkę umysłu”. „Mamy przed sobą ekran filmowy. Ten ekran — to prawdziwa przedza naszej egzystencji. Nasze uczucia miłości i nienawiści, nasze wojny i bitwy to jedynie złudzenia wyobraźni tańczące na owej tkaninie, w istocie swej równie niekonkretne, jak marzenia senne.”

Oczywiście pomiędzy postawą Wellsa a bohatera powieści Barbusse'a zachodzi olbrzymia różnica, lecz łączy ich wspólna zasadnicza postawa outsidera: nieakceptowanie życia — życia ludzkiego przeżywanego przez istoty ludzkie w społeczności ludzkiej. Obydwaj mogliby powiedzieć: „Takie życie — to sen; ono nie jest rzeczywiste”. Wells posuwa się dalej niż Barbusse w kierunku całkowitej negacji. Kończy pierwszy rozdział słowami: „Stąd nie można wyjść, tego nie można obejść, przez to nie można przejść”. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jeśli

* Czytelnicy dzieł profesora Whiteheade'a prawdopodobnie odniosą wrażenie, że poglądy Wellsa to źle dobrany przykład stale zwalczanej przez Whiteheade'a tezy o „dwoistości natury”, tzn. że pisarz jako naukowiec posunął się do krańcowości, dzieląc naturę na „rzeczy takie, jakimi są” (tj. stanowiące przedmiot badań naukowych) i takie, jak widzą je istoty ludzkie (tj. przedmiot zainteresowań sztuk plastycznych i muzyki) i że przeświadczenie Wellsa, jakoby pomiędzy linią rozwojową umysłu a natury powstała zasadnicza rozbieżność — to jedynie ostateczna konsekwencja jego postawy. Niewątpliwie Whiteheadowska „filozofia organizmu” głosi taką *samą jedność* koncepcji umysłu i natury, jak ja w niniejszej książce; zestawienie poglądów profesora Whiteheade'a z tezami T. E. Hulme'a prawdopodobnie rzuciłoby jasny snop światła na zagadnienie współczesnego humanizmu, (przyp. autora)

chodzi o Wellsa, z pewnością „sięga on wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele”. Tego rodzaju świadomość — to impas, ostateczna konkluzja z *Gerontion* Eliota: „Po takiej wiedzy, jakie przebaczenie?”

Wells przyrzekł przedstawić argumenty, które doprowadziły go do tak oszołamiającego twierdzenia. Na dalszych kartach swego utworu (dziewiętnaście stron) nic na ten temat nie mówi; powtarza swoją tezę. „Nasze przekłete mrowisko”, „zawzięta, nieubłagana wrogość w stosunku do naszego wszechświata”, „brak jakiegokolwiek wzorów”. Mgliście mówi o Einsteińskim paradoksie na temat szybkości światła, o „mierniku radioaktywności” (metodzie stosowanej przez geologów do obliczania wieku ziemi). Nawet zaprzecza swemu pierwotnemu twierdzeniu, że *wszelkie* życie zbliża się ku końcowi; chodzi jedynie o gatunek *homo sapiens*, który jest na wymarciu. „Gwiazdy w swym biegu zwróciły się przeciwko niemu i człowiek musi ustąpić miejsca jakiemuś innemu stworzeniu, lepiej przystosowanemu do wzięcia się za bary z losem zagrażającym ludzkości.” Na ostatnich stronach *Granic rozumowania* Wells zmienił głos trąby zapowiadającej Sąd Ostateczny na pytanie: czy kulturę można uratować?

Lecz mój własny temperament nieodparcie nasuwa mi wątpliwość, czy aby znajdzie się bodaj najbardziej znikoma garstka ludzi, którzy zobaczą życie dobiegające nieuchronnego końca.¹³

Bądź co bądź utwór ten musimy uważać za najbardziej pesymistyczną indywidualną wypowiedź w literaturze nowoczesnej obok *Hollow Men* (*Wydrążeni ludzie*) T. S. Eliota. Rozpacz Eliota wpływa jednak zasadniczo z podłoża religijnego; byłibyśmy skłonni przypuszczać, że rozpacz Wellsa wpływa również z pobudek religijnych, gdyby nie usilne podkreślanie przez autora, że mówi o zjawisku naukowym, o obiektywnej rzeczywistości.

Nic dziwnego, że utwór Wellsa nie wywołał żywszego odźwięku ze strony współczesnych; na to, by wywodom jego nadać wiarygodność, potrzebny byłby potężny aparat dialektyczny dzieła Schopenhauera pt. *Wplłt ais Wille und Vorstellung* lub Spenglera *Untergang des Abendlandes*. Słyszałem, jak pewien współczesny Wellsowi literat określał *The Mind at the End of Its*

Telher jako „eksplozję zręczności autora w stosunku do świata, który nie chciał uznać go za swego Mesjasza”. Niewątpliwie, jeśli przyjmujemy wypowiedź Wellsa w całej rozciągłości, a próbując każde zdanie, czujemy w niej kołowanie się problemów, które zdają się kręcić w kółko i wracać do punktu wyjścia. Dlaczego tak napisał, skoro nie potrafi wykrzesać najmniejszej iskry nadziei na wybawienie? Jeśli wnioski, do jakich doszedł, negują zarówno jego własną przeszłość, jak ewentualną przyszłość całej rasy ludzkiej — dokąd zdążamy? Wells twierdzi, że nigdy nie dążyliśmy nigdzie — dawaliśmy się pociągać naszym złudzeniom i przeświadczeniu, że jakkolwiek ruch jest lepszy niż żaden. A tymczasem prawdą jest, że coś wręcz przeciwnego — *bezruch* — stanowi ostateczną odpowiedź, odpowiedź na pytanie: co ludzie *uczynią*, kiedy zobaczą wszystko tak, jak jest?

Odkrycie pana Polly'ego („Jeśli ci się twoje życie nie podoba, możesz je zmienić”) od stwierdzenia: „Stąd nie można wyjść, tego nie można obejść, przez to nie można przejść” — dzieli dużą odległość. Barbusse ze swym pytaniem: „Prawda — co to jest prawda?”, którego uzupełnieniem jest: „Zmiana — jakąż różnicę ona przynosi?”, przeszedł połowę drogi. Wells przebył całą odległość i wyładował na progu egzystencjalistycznego problemu: czy myśl musi negocjować życie?

Zanim przejdziemy do tego nowego aspektu zagadnienia outsidera, przeprowadźmy dalsze porównanie pomiędzy Barbusse'em a Wellsem i rozważmy jeszcze jeden punkt zasługujący na omówienie. Bohater Barbusse'a jest outsiderem w chwili, gdy stykamy się z nim po raz pierwszy; prawdopodobnie outsiderem był zawsze. Wells przez znaczną część swego życia był zdecydowanie „insiderem”, czuł się ściśle związany ze społecznością ludzką. Niezmordowanie spełniał swe obowiązki wobec społeczeństwa, nie szczędził dobrych rad, jak je udoskonalić. Był wcieleniem ducha nauki, studiował bieg historii życia i wyciągał zeń wnioski, badał zagadnienia gospodarcze i społeczne, historię polityczną i rozwój religii. To spadkobierca francuskich encyklopedystów, który nigdy nie zaprzestał gromadzenia materiału i ujmowania go w zwięzłej formie. Z jego „Prawda — co to jest prawda?” można by wyciągnąć krótki a treściwy przegląd wszystkich pojęć prawdy na przestrzeni historii siedmiu kultur A W

fakcie, że człowiek tego rodzaju stał się outsiderem, j'est coś tak wstrząsającego, że czujemy się skłonni szukać przyczyn owej zmiany w podłożu fizycznym. Pisząc *Granice rozumowania*, Wells był człowiekiem chorym i zmęczonym. Czy nie można przyjąć stanu jego zdrowia za jedyną przyczynę i bodziec do napisania tego utworu?

Niestety, nie. Wells oświadczył, że konkluzje, do jakich doszedł, są obiektywne. Skoro sprawa tak się przedstawia, utrzymywać, że pracował nad swą książką będąc chorym, byłoby równoznaczne z powiedzeniem, że miał wtedy na sobie szlafrok i pantofle. Do nas należy wydanie sądu, czy świat *można* widzieć w ten sposób, by konkluzje Wellsa wysunęły się jako nieuniknione, a jeśli tak, winniśmy orzec, czy tego rodzaju sposób patrzenia na świat jest słuszniejszy, bardziej przekonujący i obiektywniejszy niż nasz zwykły sposób patrzenia. Nawet gdybyśmy z góry założyli, że odpowiedź wypadnie przecząco, możemy wyciągnąć niemąłą korzyść, ćwicząc się w zmianie własnego punktu widzenia.

Outsider rości sobie takie same pretensje, jak bohater Wellsa z *Krainy Ślepców* (*The Country of the Blind*): utrzymuje, że jest jedynym człowiekiem posiadającym zdolność widzenia. Na zarzut, że jest chory i cierpi na zaburzenia nerwowe, odpowiada: „W Krainie Ślepców jednooki jest królem”. Istotnie, outsider uważa się za jedynego człowieka, który wie, że jest chory, żyjąc w środowisku zupełnie nie zdającym sobie sprawy ze swej choroby. Pewni outsiderzy, którymi zajmiemy się później, pójdą jeszcze dalej i oświadczą, że chora jest sama natura ludzka, a outsider to człowiek, który nie zamyka oczu na to przykre zjawisko. Na razie jednak tym zagadnieniem nie będziemy się zajmowali; zwrócimy tylko uwagę na *negację*, która wedle oświadczenia outsidera stanowi istotę świata takiego, jakim on go widzi. „Prawda — co to jest prawda?” i „Stąd nie można wyjść, tego nie można obejść, przez to nie można przejść”. Na tym zagadnieniu musimy się zatrzymać.

Kiedy Barbusse włożył w usta swego bohatera owo pierwsze pytanie, niemal z pewnością nie zdawał sobie sprawy, że parafra-

zuje zasadniczy problem duńskiego filozofa, zmarłego w Kopenhadze w roku 1855. Søren Kierkegaard również orzekł, że dyskusje filozoficzne nie mają w ogóle żadnego sensu, wychodząc z tego samego założenia co Wells: rzeczywistość zaprzecza wszelkim dyskusjom. Albo, wedle ujęcia Kierkegaarda, egzystencja im zaprzecza. Filozof duński skierował swój atak przede wszystkim przeciwko niemieckiemu metafizykowi Heglowi, który (podobnie jak Wells) próbował „usprawiedliwić stosunek Boga do człowieka”, mówiąc o celowości w historii i miejscu człowieka w czasie i przestrzeni. Kierkegaard był głęboko religijny i ujęcie Hegla uważał za bezgranicznie płytkie. Oświadczył: „Wciągnijcie mnie w jakiś System, a zaprzeczycie memu istnieniu — nie jestem symbolem matematycznym — *istnieję*.”

Oczywiście takie negowanie logicznej i naukowej analizy pociąga za sobą ciekawe konsekwencje. Cały gmach naszej wiedzy zbudowany jest na założeniu, że twierdzenie w rodzaju: „Wszystkie ciała spadają z przyspieszeniem 9,81 m/sek² w polu przyciągania ziemi” posiada określone znaczenie. Z chwilą jednak, gdy negujemy ostateczną wartość logiki, twierdzenie to staje się nonsensem. Jeśli natomiast logiki nie negujemy, trudno jest, idąc za biegiem tych rozważań, zatrzymać się w miejscu, nie dochodząc do stanowiska Wellsa i Johna Stuarta Milla. Toteż Kierkegaard zadaje pytanie: „Czy system egzystencjalistyczny jest możliwy?” albo, innymi słowy: „Czy można żyć według zasad jakiejś filozofii, nie negując bądź życia, bądź filozofii?” Uczony duński doszedł do wniosku, że to niepodobieństwo, lecz można żyć według zasad religii, nie negując ani życia, ani religii. Nie potrzebujemy się tu zatrzymywać nad tokiem rozumowania, które doprowadziło go do powyższego wniosku (czytelnicy zainteresowani tym problemem mogą zajrzeć do jego *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (*Nienaukowe postscriptum*). Warto zwrócić przy tym uwagę, że uznanie walorów chrześcijaństwa nie powstrzymało Kierkegaarda przed gwałtownym atakowaniem Kościoła w oparciu o zarzut, że rozwiązał on problem życia według zasad religii, okaleczając religię w straszliwy sposób, by dostosować ją do życia. Zabawne, że inny wielki filozof — egzystencjalista z dziewiętnastego stulecia, Fryderyk Nietzsche — atakował Kościół chrześcijański, wysu-

wając zarzuty wręcz przeciwne; twierdził, że Kościół rozwiązał ów problem, masakrując życie, by dostosować je do religii chrześcijańskiej. Obaj ci uczeni, zarówno Kierkegaard jak Nietzsche, byli poważnymi myślicielami i obaj do pewnego stopnia chętni się stwierdzaniem, że są outsiderami. Wobec tego powinni byśmy znaleźć w ich dziełach jakieś rzeczowe argumenty broniące outsidera i jego stanowiska. I rzeczywiście znajdujemy je.

Nietzsche i Kierkegaard rozwinięli filozofię, której punktem wyjścia jest outsider; obecnie, mówiąc o niej, posługujemy się określeniem Kierkegaarda i nazywamy ją egzystencjalizmem. Kiedy w wieku dziewiętnastym w Niemczech wznowiono wydanie dzieł Kierkegaarda, uczeni niemieccy kontynuowali jego myśli; odrzucając wnioski natury religijnej, zastosowali jego metodę analizy przy tworzeniu systemu tak zwanej *Existenzphilosophie*. W ten sposób przesunęli punkt ciężkości z problemu outsidera i przetrucili go z powrotem na heglowską metafizykę. W późniejszym okresie we Francji egzystencjalizm rozpowszechnił się dzięki dziełom Jean-Paul Sartre'a i Alberta Camusa, którzy jeszcze raz skupili uwagę przede wszystkim na zagadnieniu outsidera i w końcu doszli do własnych wniosków w związku z pytaniem, jak żyć zgodnie z filozofią: Sartre w swej „doktrynie związania” (którą zajmujemy się później), a Camus w ogłoszonej przez siebie zasadzie: pozostań outsiderem. Kolejno rozważymy oba te stanowiska.

W jednej z pierwszych swych powieści, pt. *La Nausee (Mdłości)* Sartre umiejętnie syntetyzuje wszystkie punkty, jakie już rozważyliśmy powyżej w związku z Wellsem i Barbusse'em: nierealność, odrzucenie przyjętych norm kulturalnych i przeciętnego typu człowieka, a wreszcie „ekran” nagiej egzystencji wraz z orzeczeniem: „Stąd nie można wyjść, tego nie można obejść, przez to nie można przejść”.

Mdłości — to rzekomy pamiętnik historyka nazwiskiem Roquentin; nie jakiegoś historyka-naukowca w pełnym tego słowa znaczeniu, jakim był Wells, lecz historyka-literata, zajmującego się wydobywaniem na światło dzienne życia nieuczciwego poli-tyka-dyplomaty, Rollebona. Roquentin mieszka samotnie w

jakimś hotelu w Hawrze. Życie jego mogłoby być spokojnym ciągiem dociekań naukowych, rozmów w bibliotece, stosunków płciowych z właścicielką kawiarni:..... żyję sam, zupełnie sam. Nigdy z nikim nie rozmawiam; nic nie otrzymuję, nic nie daje.”¹⁴

Lecz cały szereg objawień maści mu spokój. Oto Roquentin stoi nad brzegiem morza i podnosi płaski kamyk, by rzucić nim po wodzie, gdy nagle... „Było coś, co spostrzegłem i co przyprawiło mnie o niesmak, ale nie wiem już, czy patrzyłem na morze, czy na kamień.”¹⁵ Wypuszcza kamyk z ręki i odchodzi.

Dziennik Roquentina jest próbą obiektywizacji tego, co mu się zdarzyło. Bada swą pamięć, roztrząsa przeszłość. Coś dziwnego spotkało go w Indochinach: jeden z kolegów zaproponował mu wzięcie udziału w wyprawie archeologicznej do Bengalu; Roquentin już gotów był przyjąć propozycję...

...nagle przebudziłem się z sześcioletniego snu... Nie mogłem zrozumieć, dlaczego jestem w Indochinach. I cóż ja tu robię? Dlaczego rozmawiam z tymi ludźmi? Dlaczego jestem tak dziwnie ubrany?... Przede mną, postawiona niedbale, znajdowała się młda myśl o pokaźnych kształtach. Nie wiem dobrze, na czym to polegało, ale nie mogłem patrzeć, tak mnie napawała obrzydzeniem.¹⁶

Niewątpliwie coś się dzieje. Oto zwykłe życie Roquentina z momentami wiary w sens, celowość, użyteczność. I oto owe objawienia, a raczej ataki obrzydzenia, które burzą całą podstawę jego zwykłego życia. Powodów nie trzeba szukać daleko. Roquentin jest zbyt bystrym i uczciwym obserwatorem. Podobnie jak Wells ustawicznie zadaje sobie pytanie: do czego to doprowadzi? Uwaga jego stale pracuje. O właścicielu kawiarni mówi: w porze kiedy lokal pustoszeje, to samo dzieje się z jego głową.”¹⁷ Życie takich ludzi to seria przypadków. Gdyby w życiu ich przestało się dziać coraz to coś nowego, sami przestaliby istnieć. Jeszcze gorzej przedstawia się sprawa z *salauds*, których obrazy Roquentin ogląda w miejskiej galerii sztuki; z tymi znakomitymi osobistościami, tak pewnymi siebie, tak głęboko przeświadczonymi, że są panami życia i że ich istnienie jest życiowo niezbędnie potrzebne. Krytycyzm Roquentina kieruje swe o-

strze przeciwko niemu samemu; on również uznał sens tam, gdzie obecnie stwierdza, że nie ma żadnego. On również jest zależny od przypadkowych wydarzeń.

W zatłoczonej kawiarni boi się spojrzeć na szklanę piwa. „Nie mogę... wytłumaczyć tego, co widzę. Nikomu. I proszę: powoli zanurzam się w głębinę, w strach.”¹⁸

W parę dni później Roquentin znów opisuje szczegółowo okoliczności towarzyszące atakowi obrzydzenia. Tym razem źródłem choroby są szelki właściciela kawiarni. Zdajemy sobie » sprawę, że obrzydzenie zdaje się wyjaskrawiać plugawość otoczenia Roquentina. (Sartre poszedł dalej niż którykolwiek z jego poprzedników-pisarzy w uwydatnianiu „mroku i brudu”; ani Joyce, ani Dostojewski nie oddali równie wstrząsająco stanu umysłu duszącego się w fizycznym brudzie). Opanowuje go duchowy odpowiednik gwałtownych mdłości fizycznych.

Mdłości nie znajdują się *we mnie*: czuję je *tam* na ścianie, na szelkach, wszędzie wokół mnie. Łączą się z kawiarnią, a ja znajduję się w nich.¹⁹

Podobnie jak Wells, Roquentin kładzie nacisk na obiektywny charakter takiego objawienia.

Ktoś zakłada płytę patefonową. Głos jakiejś Murzynki śpiewa *Some of These Days* (*Przyjdzie kiedyś dzień*). Roquentin słucha i mdłości ustępują.

Kiedy głos podniósł się w ciszy, czułem, jak moje ciało twardnieje, i Mdłości uleciały. Za jednym zamachem; to było prawie męczące, stać się tak twardym, tak błyszczącym... Jestem w muzyce. W lustrach toczą się kule ognia; obręcze dymu okrążają je i wirują zasłaniając twarde uśmiech światła.²⁰

Doznania tego nie trzeba poddawać analizie. Jest to stare, pospolite doznanie natury estetycznej: sztuka wprowadza ład i logikę w chaos.

Jestem wzruszony, odczuwam swoje ciało jak precyzyjną maszynę w spoczynku. Tak, przeżyłem prawdziwe przygody. Nie przychodzi mi do głowy żaden szczegół, ale spostrzegam ściśle powiązania okoliczności. Przebyłem morze, pozostawiłem za sobą miasta, płynąłem w górę rzek lub zagłębiałem się

w lasach i szedłem wciąż ku nowym miastom. Miałem kobiety, biłem się z różnymi facetami; i nigdy nie mogłem powrócić wstecz, tak jak płyta nie może się kręcić do tyłu.²¹

Dzieła sztuki nie mogą zbyt długo oddziaływać na Roquenti-na. Sztuka — to myśl, a myśl nadaje światu tylko pozory ładu, może więc przekonać jedynie kogoś dostatecznie słabego, kto ulega sugestii pozorów. Tylko coś tak instynktownie rytmicznego, jak blues, może dać Roquentinowi poczucie ładu, które nie wydaje się fałszywe. Lecz nawet to może mu dać jedynie chwilowe ukojenie; cięższe nerwowe wyczerpanie spowodowałoby runięcie poczucia ładu nawet w *Some of These Days*.

W dzienniku obserwujemy załamanie się wszelkich wartości uznawanych przez Roquentina. Wycięczenie ogranicza go coraz bardziej do teraźniejszości, do chwili bieżącej i najbliższego otoczenia. Pamięć, wiążąca wydarzenia w pewien konsekwentny łańcuch przyczynowy, zawodzi i Roquentin chcąc uchwycić sens — staje się coraz bardziej zależny od tego, co podpada pod jego zmysł wzroku i dotyku. To Hume'owski sceptycyzm, który staje się instynktowny i niweczący. Wszystko, co Roquentin może zobaczyć i czego może dotknąć, jest niepoznawalne, pozbawione podpory pamięci; jak fotografia jakiegoś dobrze znanego przedmiotu, ujęta z nieznanej strony. Roquentin patrzy na ławkę i nie może jej rozpoznać.

Szepcę: to ławka... Ale słowo pozostaje mi na wargach: nie chce umieścić się na rzeczy... Rzeczy oswobodziły się od swoich nazw. Są tutaj, groteskowe, uparte, olbrzymie, i wydaje się to idiotyczne nazywać je ławkami lub powiadać o nich cokolwiek: jestem w środku Rzeczy nienazywalny eh.²²

W parku cała pełnia objawienia sływa na Roquentina, gdy patrzy na korzenie kasztana.

Nie pamiętałem nawet, że to jest korzeń. Słowa zagubiły się, a wraz z nimi znaczenie rzeczy, sposoby ich używania, słabe znaki uczynione przez człowieka na ich powierzchni. Siedziałem... naprzeciw tej czarnej węzlastej masy, całkiem surowej i napawającej mnie lękiem. Zaparło mi oddech. Nigdy przed tymi ostatnimi dniami nie przeczuwałem, co to znaczy „istnieć”. Byłem jak inni... Mówiłem jak oni: „morze

jest zielone; ten biały punkt, tam wysoko to jest mewa", ale nie czułem, że to istnieje... A potem nagle przyszło, było jasne jak dzień — nagle istnienie odsłoniło się. Straciło obojętny wygląd abstrakcyjnej kategorii: to była właśnie miazga rzeczy, ten korzeń był ugnieciony z istnienia... Wszystkie te przedmioty... Przeszkadzały mi; życzylibym sobie, aby istniały mniej silnie, bardziej sucho, abstrakcyjnie, bardziej powściągliwie.²³

Roquentin osiągnął samo dno pogardy w stosunku do siebie; * nawet przedmioty negują go. Dość dobrze poznaliśmy jego przeżycia związane z innymi ludźmi; jakaś silna osobowość lub przekonanie może się narzucić bez względu na opór; nawet samo miasto, zamęt ruchu pojazdów i przechodniów na Regent Street może przytłoczyć słabą indywidualność i napełnić ją poczuciem własnej bezwartościowości. Roquentin czuje swą znikomą wartość wobec przedmiotów. Bez tego znaczenia, jakie aktem woli nadałby swemu istnieniu, istnienie to jest absurdem. Przyczy-nowość — straszak Hume'a — runęła, a zatem *nic się nie dzieje*. Biografia Rollebona byłaby jeszcze jednym przykładem zakłamania, gdyż sugerowałaby konieczność jego istnienia, której w rzeczywistości nie było; poszczególne wydarzenia naprawdę nie kojarzyły się ze sobą i nie następowały po sobie kolejno jak w opowiadaniu; jedynie ślepotą na fakt surowej, nagiej egzystencji mogłaby kiedykolwiek wywołać złudzenie, że tak było.

A więc co? Przyczynowość w ogóle nie istnieje, wszystko jest bez znaczenia? Sartre streszcza swe pojęcie o życiu w słowach: „*L'homme est unepassion inutile*”. W ujęciu Roquentina nie ma wyboru: albo jest się bezużytecznym i wie się o tym, albo jest się bezużytecznym i nie wie się o tym.

A jednak Roquentin miał kiedyś przeblysłk poczucia celowości i ładu; słuchając *Some of These Days*. Była tam celowość, związek przyczynowy, jedna nuta następowała nieuchronnie po drugiej. Roquentin dziwi się: czemu on sam nie umiałby stworzyć czegoś podobnego, czegoś rytmicznego, celowego — na przykład jakiejś powieści, którą ludzie mogliby później czytać i przeżywać: czyżby to była próba wprowadzenia ładu w chaos? Roquentin porzuci Havre i biografię Rollebona; *musi* istnieć

jakiś inny sposób życia, który nie jest bezsensowny. W zakończeniu dziennika przewija się ta właśnie nuta.

Roquentin mieszka tak, jak bohater Barbuse'a; jego pokój stanowi teren, poza który świadomość jego niemal wcale nie wykracza. Ale Roquentin sięgnął dalej i głębiej niż człowiek zagląający przez dziurę w ścianie. Doszedł do krańcowego punktu stanowiska Wellsa; określenie — „Człowiek to niepotrzebna namiętność” — można traktować jako zwięzły skrót *Granic rozumowania*. Całkowita negacja, jak w Eliotowskiej *Hollow Men*: jesteśmy ludźmi wydrążonymi, jesteśmy *salauds*. Roquentin znajduje się w sytuacji bohatera *Krainy Ślepców*. Sam jeden tylko ma świadomość prawdy, a gdyby wszyscy ludzie byli jej świadomi, nastąpiłby kres życia. W Krainie Ślepców jednooki jest królem, lecz jego królewska władza jest władzą pozorną. Nie daje potęgi i przywilejów, tylko pociąga za sobą utratę wiary i odbiera siły do działania. Świat tego królestwa jest światem bez wartości.

Oto stanowisko, do jakiego doprowadził nas outsider Barbus-se'a. Wyraźnie uwidoczniło się to już w pożądanym, które nurtowało w nim na widok rozwiewających się sukien kobiecych; pragnął bowiem nie stosunku płciowego, lecz jakiejś nieokreślonej wolności, której symbolem były owe kobiety ze swą osłoniętą i ukrytą nagością. Występowało tu pożądanie seksualne, lecz nie ono samo tylko; obciążone, rozdęte jak balon przez niechęć przeradzającą się w bunt przeciwko oszołamiącemu ruchowi ulicy Paryża z jego dobrze ubranymi kobietami. „Pomimo to pragnę jakiejś rekompensaty...” Pomimo kultury, która wryła na nim piętno bezwartościowości tak głębokie, że jest pewien, iż „nic nie ma i na nic nie zasługuje”, bohater *Pieklą* czuje, że posiada prawo do... do czego? Do wolności? To słowo niewłaściwe. Na próżno studiujemy *Pieklą*, szukając odpowiedniego określenia. Sartre i Wells orzekli, że człowiek nigdy nie jest wolny; i jest po prostu zbyt głupi, by uświadomić to sobie. Do czegoż więc, ściśle mówiąc, outsider ma przyrodzone prawo?

Pytanie to musi skierować nasze rozważania na inny teren: zajmujemy się outsiderami, którzy do pewnego stopnia wejrzeni w istotę wolności.

Świat bez wartości

Outsider dąży do wyrażenia samego siebie w kategoriach filozofii egzystencjalistycznej. Niewiele go obchodzi rozróżnienie pomiędzy ciałem a duchem, czy też człowiekiem a naturą; te pojęcia prowadzą do myśli teologicznej i filozofii; outsider odrzuca zarówno jedno, jak i drugie. Ważne jest dla niego jedynie rozróżnienie pomiędzy bytem a nicością. Bohater Barbusse'a mówi: „Śmierć — to najbardziej ważkie ze wszystkich pojęć”.

Barbusse i Wells reprezentują dwa różne podejścia do tego problemu. Podejście Barbusse'a można by nazwać „empirycznym”. Bohater jego nie jest myślicielem; akceptuje fakt *życia*, nie może jedynie zaakceptować jego wartości. Wells idzie znacznie dalej, w ostatecznych swych wnioskach dochodzi do nihilizmu; podejście jego, podobnie jak podejście Hume'a, jest racjonalistyczne.

W przypadku Roquentina, wnioski ostateczne są wynikiem współdziałania rozumu i doświadczenia. U niego również czynnik rozumowy doprowadza do nihilizmu; jedynym „przeblyskim zbawienia” jest sfera nie tknięta logicznym myśleniem, daje mu go piosenka *Some of These Days (Przyjdzie kiedyś dzień)*. Rozum doprowadza do impasu. Jeśli istnieje jakieś rozwiązanie, należy go szukać nie drogą rozumowania, lecz poprzez zbadanie przeżyć. Nie wolno nam zapominać o logicznej możliwości, że rozwiązanie w ogóle nie istnieje. W każdym razie musimy teraz prześledzić podejście empiryczne.

Outsider Alberta Camusa jest w jeszcze wyższej mierze typem empiryka niż outsider Barbusse'a. Myśli jeszcze mniej; „nie jest geniuszem, nie ma żadnego wielkiego uczucia do ofiarowania”; w istocie, prawie nic w ogóle nie odczuwa.

Dzisiaj umarła mama. Albo wczoraj, nie wiem.¹

Ten ton obojętności utrzymuje się od początku do końca powieści *Z 'Etranger (Obcy)*. Podobnie jak *Pieć i Młodość* powieść ta napisana jest w konwencji dziennika, prowadzonego przez jej bohatera. Meursault jest Algierczykiem. Już pierwsze zdania dziennika określają wyraźnie jego charakter. Prosząc swego szefa o parodniowe zwolnienie w związku z pogrzebem matki, Meursault usprawiedliwia się:

— To nie moja wina...

... Pomyślałem więc, że nie powinienem być mu tego mówić... to raczej jemu wypadało złożyć mi kondolencje.²

Gdyby Meursault „odczuł” śmierć matki, nie byłby się u-spr a wiedli wiał. Jak czytelnik niebawem się przekona, odczuwa on bardzo mało.

Nie znaczy to, że bohater powieści Camusa jest rozczarowany czy też znudzony życiem. Jego typ lekkomyślności wykazuje raczej bliższe powinowactwo z „młodzieńcami w getrach” Wo-dehouse'a. Meursault znajduje przyjemność w jedzeniu i pićiu, w kąpeli słonecznej i pójściu do kina. Żyje całkowicie chwilą obecną. Mówi o pogrzebie swej matki rzeczowo, lecz obojętnie; pogrzeb zmęczył go przez konieczność całonocnego czuwania, poza tym jednak ani trochę go nie poruszył. Następnego dnia Meursault idzie na plażę i poznaje dziewczynę. Połowę strony poświęca naszkicowaniu rozwoju tej znajomości: idą razem na komedię filmową, następnie wracają do jego pokoju i spędzają noc razem. Rano, po odejściu kochanki „...spałem do dziesiątej. Potem do południa paliłem papierosy ciągle leżąc”.³

To atmosfera *Jałowej ziemi (Waste Land)* Eliota:

*Czytam nocami, w zimie jadę na południe**

Przy zestawieniu tych utworów zaskakuje nas w książce Camusa brak moralnej dezaprobaty. Nie ma tam najmniejszej

* tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej; Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

sugestii, że autor pragnie potępić Meursaulta jako bezdusznego próżniaka.

Niezwykłą zaletę Meursaulta stanowi jego uczciwość. Dziewcyna prosi go, by się z nią ożenił, a on od razu na to przystaje:

...chciała wiedzieć, czy ją kocham. Odpowiedziałem jej to samo, co już raz kiedyś mówiłem, że to nie ma żadnego znaczenia, ale że na pewno nie kocham jej.⁴

Uczciwość ta wypływa z obojętności na czyjeś uczucia. Meursault do niczego nie przywiązuje wagi; czemuż więc miałby kłamać?

Zaprzyjaźnia się z jakimś sutenerem i mimo woli wplątuje się w spór pomiędzy nim a pewnym Arabem. Dzień spędzony beztrudno na plaży kończy się zastrzeleniem Araba przez Meursaulta. Uczynił to w obronie własnego życia, lecz Arab nie miał przy sobie żadnej broni i na miejscu nie było świadków. Meursault staje przed sądem pod zarzutem morderstwa.

I oto teraz jego dziwne właściwości outsidera zwracają się przeciwko niemu. Człowiek, który popełnił morderstwo, powinien by co najmniej okazać pewne zainteresowanie swym czynem; mógłby mieć nadzieję na uzyskanie wyroku uniewinniającego, gdyby płakał, protestował, wyglądał na zdruzgotanego straszliwym wypadkiem. Tymczasem już od samego początku rozprawy obojętność Meursaulta zbija z tropu wszystkich członków trybunału. Mogą przypisać ów czyn jedynie jego zatwardziałości. Poza tym istnieje jeszcze sprawa pogrzebu. Dlaczego w ogóle nie przejął się śmiercią matki? Czy jej nie kochał? Znowu jego uczciwość zwraca się przeciw niemu:

Oczywiście kochałem matkę, ale to o niczym nie świadczy.⁵

Sędzia śledczy jest człowiekiem ludzkim i religijnym, z największą radością znalazłby podstawy do uniewinnienia Meursaulta, gdyż „w niebie więcej będzie radości nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym...” Ze łzami w oczach pokazuje oskarżonemu krucyfiks i nawołuje go do skruchy. Lecz Meursault patrzy na niego z łagodnym zdziwieniem. To wszystko nie ma sensu. Nie ma żadnego związku z istotą sprawy. Skrucha — z jakiego powodu? Ostatecznie Meursault staje przed sądem. Teraz Camus nie

zadaje sobie trudu ukrywania ironii. Meursault, równie niewinny jak pan Pickwick, słyszy słowa prokuratora wypowiedziane z głębokim przejęciem:

— Panowie przysięgli, ten człowiek nazajutrz po śmierci matki zażywał kąpiel, nawiązał nielegalny stosunek i poszedł się pośmiać na komiczny film. Nie mam wam nic więcej do powiedzenia.⁶

Nic więcej mówić nie potrzebuje, Meursault zostaje skazany na śmierć.

W celi odwiedza go kapelan więzienny i jeszcze usilniej nawołuje do skruchy. Nagle Meursault nie może dłużej znieść tych bzdur; chwyta księdza za kołnierz i daje upust swemu rozdrażnieniu:

Miał tak pewną siebie minę — prawda? A jednak żadne z jego przeświadczeń nie było warte włosa kobiety.

...Nic, nic nie ma znaczenia i dobrze wiedziałem dlaczego... Z głębi mojego przeszłego losu, w absurdzie życia, które wiodłem, wznosił się ku mnie od lat, które jeszcze nie nadeszły, mroczny podmuch, zrównując na swej drodze wszystko, co mi wówczas ofiarowywano w latach, które przeżyłem, *niewiele prawdziwszych od tamtych*.

Ich również skażą pewnego dnia. Jego także skażą. Jakież miało to znaczenie, gdyby — oskarżono go o morderstwo i ścięto, ponieważ nie płakał na pogrzebie swej matki?⁷

Ostatnie rozważania Meursaulta, kiedy zasypia w przeddzień swej egzekucji, przynoszą mu pewnego rodzaju objawienie:

Będąc tak bliską śmierci, mama chciała się poczuć od niej wolna i gotowa zacząć wszystko od początku... Ja również czułem się gotów przeżyć wszystko od nowa. Jak gdyby ten wybuch wielkiej wściekłości oczyścił mnie ze zła, odebrał mi rozpacz, wobec tej nocy... po raz pierwszy pozwoliłem się ogarnąć tkliwej nieczułości świata. Czując, że tak jest do mnie podobny, tak bohaterki, pojąłem, że byłem szczęśliwy, że jestem nim nadal. I aby wszystko się dopełniło, abym poczuł się mniej samotny, pozostało mi jeszcze pragnąć, by w dniu mojej egzekucji, było wielu widzów i by mnie powitali okrzykami nienawiści.⁸

Ostatnie karty powieści odsłoniły tajemnicę Meursaulta; jego obojętność wypływa z *poczucia nierzeczywistości*. Całe życie przeżył z tym samym przeświadczeniem co Roquentin: *wszystko jest nieprawdziwe*. Lecz owa świadomość istnienia bez przyczyny i celu nie dręczy Meursaulta tak, jak dręczyła outsiderów z pierwszego rozdziału naszej książki. Bohater Camusa przyjmuje życie, przyjmuje światło słońca, jedzenie, ciała dziewcząt; przyjmuje również ową nierzeczywistość. Dopiero rozprawa sądowa wyrwa go z tego stanu brutalnym jak uderzenie pioruna: „Stój!” (określenie Wellsa). Perspektywa śmierci *obudziła go*, spełniając tę samą funkcję co stany obrzydzenia Roquentina. Wprawdzie, jeśli o niego samego chodzi, zbudziła go zbyt późno. Ale przynajmniej dała mu pojęcie o znaczeniu wolności. Wolność — to wyzwolenie z nierzeczywistości. „Byłem dawniej szczęśliwy i nadal jestem szczęśliwy” — ale na czym polega istota szczęścia, jeśli szczęście jest zakryte przed świadomością grubą powłoką nierzeczywistości?

Myśl Meursaulta Sartre później ujmie w twierdzenie: „Wolność — to groza”. W swej *La République des silences* zauważa on, że właśnie w czasie wojny, biorąc czynny udział w podziemnym Ruchu Oporu, w atmosferze ustawicznego niebezpieczeństwa zdrady i śmierci czuł się najbardziej wolny, czuł, że naprawdę żyje. Najwidoczniej wolność nie polega na prostej możliwości czynienia tego, na co się ma ochotę; wolność — to *zdolność napięcia woli*, a występuje ona we wszelkich warunkach, które ograniczają człowieka i pobudzają jego wolę do intensywniejszego działania.

Czytelnika musi uderzyć podobieństwo zachodzące pomiędzy książką Camusa a Franza Kafki. Kafka odczucie nieprawdziwości istnienia zupełnie świadomie oddaje przy pomocy techniki snu. Bohater *Przemiany* budzi się pewnego ranka i stwierdza, że zmienił się w olbrzymiego chrząszcza; bohater *Procesu* zostaje aresztowany i ostatecznie stracony, nie wiedząc za co. Przeznaczenie zdaje się druzgotać pytaniem: jeżeli sądzicie, że życie jest czymś nierzeczywistym, jak *to* wytłumaczyć? Jego naczelny nakaz zdaje się brzmieć: domagaj się wolności, w *przeciwym razie bowiem...* Ludzi, którzy nie domagają się wolności, spotyka nagła katastrofa, stany obrzydzenia, rozprawa sądowa, egzekucja, przeistoczenie w niższą formę życia. *Przemiana* Kafki

byłaby idealnie rozsądną przypowieścią dla jakiegoś tybetańskiego buddysty.

Książka Camusa przywodzi nam na myśl innego współczesnego pisarza, który zajmował się zagadnieniem wolności — Ernesta Hemingwaya. *Obcy* kojarzy nam się z nowelą *Soldier's Home* (*Powrót żołnierza*), porównanie tych dwu autorów jasno wykazuje, że cała twórczość amerykańskiego pisarza wiąże się z zagadnieniem egzystencjalistycznego outsidera. Wkład Hemingwaya warto rozpatrzyć pod tym kątem widzenia.

Głównym bohaterem noweli *Soldier's Home* jest amerykański żołnierz, który wrócił z wojny pod koniec roku 1919. Przed zaciągnięciem się do wojska Krebs uczęszczał do kolegium, prowadzonego przez metodystów; po powrocie zdaje sobie sprawę, że nic go już nie łączy ani z rodziną, ani z własnym dawnym ja. Nikt nie ma ochoty słuchać o jego przeżyciach wojennych — w każdym razie nie o tych prawdziwych.

Przez to, że naopowiadał kłamstw, poczuł wstręt do wszystkiego, co przeżył na wojnie. Wszelkie te momenty, o których myśląc czuł się wewnętrznie świeży i czysty, te tak już dawne chwile, kiedy robił jedną, jedyną rzecz, jaką winien był robić mężczyzna, i to z łatwością i naturalnie, chociaż mógł robić coś innego — teraz zagubiły swoją świeżość i wartość, a potem zagubiły się same.⁹

Po powrocie do domu ogarnęła go pewnego rodzaju apatia i spędzał czas na czytaniu lub grze w karty. Miałby ochotę na dziewczynę, lecz nie mógł przewyciężyć owej apatii w dostatecznej mierze, by zadać sobie trud znalezienia odpowiedniej. Pewnego ranka matka mówi do niego podczas śniadania:

— Bóg ma dla każdego jakąś pracę — powiedziała matka.
— Nie może być próżnujących w jego królestwie.

Taki argument z reguły jest dla outsidera bez znaczenia. Krebs odpowiada:

— Ja nie należę do jego królestwa.

— Wszyscy należymy do jego królestwa. — Krebs poczuł się skrępowany i zły jak zawsze...

— Nie kochasz już swojej mamy, chłopcze drogi?

— Nie — odparł Krebs.

Matka spojrzała na niego znad stołu. Oczy jej zwilgotniały. Rozplakała się.

— Nie kocham nikogo — rzekł Krebs.

Na nic się to nie zdało. Nie mógł jej wytłumaczyć, nie mógł sprawić, żeby zrozumiała. Głupio zrobił, że to powiedział...

— To nie było na serio — powiedział. — Po prostu byłem na coś zły. To nieprawda, że cię nie kocham...

— Jestem twoją matką — rzekła. — Nosłam cię na sercu, kiedy byłeś malutki.

Krebs poczuł niechęć i jakby mdłości.¹⁰

Matka nalega, by ukląkł z nią do wspólnego pacierza. Krebs czyni zadość jej prośbie, klęka, lecz nie może się modlić, gdy matka prosi go o to. Potem pogrąża się w rozważaniach:

Tak bardzo się starał uniknąć komplikacji w życiu. Ale to wszystko wcale go nie dotknęło. Zrobiło mu się żal matki, a ona zmusiła go do kłamstwa. Pojedzie do Kansas City, weźmie sobie posadę i matka będzie zadowolona.

Natychmiast uderza nas podobieństwo pomiędzy Krebsem a Meursaultem Camusa. Różnica jedynie polega na tym, że stan umysłu Krebsa jest wynikiem specyficznych przeżyć, u Meursaulta natomiast jest czymś wrodzonym; gdyby nie to, Krebs i Meursault mogliby się niemal zastąpić nawzajem w tych dwu nowelach. A jednak różnica ta jest poważna. Meursault osiągnął stan „wewnętrznego chłodu i jasności” w przeddzień swej egzekucji; nastąpiło to zbyt późno. Krebs przeszedł przez doświadczenia w toku wojny, które dały mu poczucie wolności; teraz, gdy wrócił do rodzinnego miasta, wie, że ta droga życia *nie jest* wolnością. Chwile związane z „jedyną rzeczą, jaką winien był robić mężczyzna, i to z łatwością i naturalnie” dały mu przebłysk sensu życia, cząstkę własnego ja, które nie zadowala się tym, co pospolite i przeciętne. *Wolność polega na znalezieniu linii postępowania, w której wyraża się ta właśnie cząstka człowieka.*

Myśl ta stanowi temat bardzo wielu wczesnych utworów Hemingwaya. Pierwsza powieść pt. *Słońce też wschodzi* (*The Sun also Rises*) — tytuł wzięty z *Księgi Uoheleta czyli Eklezjasty* — jest przesycona duszną atmosferą pospolitości i przeciętności.

Bohater jej, Jake Barnes, brał udział w wojnie, był ciężko ranny, poważne uszkodzenie genitaliów uczyniło go impotentem. Rana ta jest symbolem całej tragedii nie zrealizowanej wolności. Kobieta, którą Barnes kocha, musi szukać zaspokojenia zmysłów w stosunkach z innymi mężczyznami. Paryż po roku 1920 jest bezdusznym światkiem pijaństwa i tańca; to płytki ludzie z *Jalowej ziemi*: „I widzę tłumy ludzi, jak kręcą się w kółko...” Hemingway, szukając sensu życia, nie zwraca się do przeszłości, do biblijnych proroków ani do *Boskiej komedii* Dantego. Jest w znacznie mniejszym stopniu intelektualistą niż Eliot. Wspomnienie heroizmu znajduje w swej własnej przeszłości: w wojnie, w polowaniu i łowieniu ryb w dziewiczych puszczech w Michigan. Znajduje je w postaci toreadora, który dzień w dzień naraża swe życie. Z pewnością jednak zgodziłby się z Sartre'em, że „wolność — to trwoga”, lub może: wolność — to kryzys. Jake Barnes wyprawia się na połów ryb do Hiszpanii i widzi tam walki byków; pomimo swej nieszczęśliwej miłości nie jest zbyt niezadowolony z życia. Podobnie jak u Meursaulta przyjemność jedzenia, picia i rozkoszowania się słońcem w znacznej części wyrównuje doznane przykrości. Na oskarżenie rzucone przez Eliota w *Jalowej ziemi* Hemingway daje odpowiedź: szukaj bohaterstwa. Jake Barnes w *Słońce też wschodzi* mówi:

— Nikt nie przeżył swego życia w całej pełni z wyjątkiem toreadorów.¹¹

Rzeczywiste fakty z życia Hemingwaya doskonale mieszczą się w konturach obrazów nakreślonych w jego utworach. Wszystko, cokolwiek pisze, mniej lub bardziej bezpośrednio wiąże się z jego własnymi przeżyciami. Najwcześniejsze nowele (*Wnaszych czasach — In Our Time*) przedstawiają dzieciństwo autora w dziewiczych lasach Michiganu oraz późniejsze wydarzenia z czasów wojny. Bohater ich, Nick Adams, wyprawia się na połów ryb albo na narty lub na wycieczkę łodzią, gwałci małą indiańską dziewczynkę na posłaniu z sosnowego igliwia; na świat jego nie pada żaden cień. Nick czyta Maurice Hewletta, G. K. Chestertona i Marka Twaina. Wszystko jest zabawą. Wojna wprowadza zmianę. Kiedy Nick wraca z wojny, w życie jego wchodzi pojęcie zła, myśl o zasadniczej dysharmonii, której nie można

umknąć, szukając zapomnienia w sporcie lub seksie. W poszczególnych nowelach i powieściach Hemingway przedstawia różnorodne wersje przyczyn „upadku”. Głos opowiadający te historie! zawsze jest dostatecznie osobisty, byśmy mieli podstawy do uważania ich wszystkich za część tej samej legendy. Nick Adams jest ranny i kontuzjowany. Przyparty do muru w czasie odwrotu tłumaczy:

Senta, Rinaldi, senta. Ty i ja zawarliśmy nasz odrębny pokój.

Bezimienny bohater *Bardzo krótkiej noweli (A Very Short Story)* nawiązuje romans z pielęgniarką ze szpitala w Padwie, a następnie, gdy kochanka zdradza go, zaraża się rzeżączką od dziewczyny w Chicago. Jake Barnes stał się seksualnym impotentem. Fredericka Henry'ego z *Pożegnania z bronią (A Farewell to Arms)* łączy stosunek miłosny z pielęgniarką znaną nam z *A Very Short Story*, lecz traci ją, gdyż umiera ona przy porodzie. Po wydaniu *Pożegnania z bronią* w roku 1929 twórczość Hemingwaya przybiera nihilistyczne zabarwienie Wellsowskiego *The Mind at the End of Its Tether*, duszną atmosferę myśli kręcącej się bezradnie w kółko.

Po wojnie Hemingway znalazł się mniej więcej w tej samej sytuacji co kapral Krebs, z przeszłością zmarłą na jego rękach i przyszłością w postaci ewentualnego „istnienia pozagrobowego”. Pierwsze nowele podejmują próbę zrekonstruowania przeszłości. Cykl Nicka Adamsa to legenda o Ogrodzie Rajskim autora. Potem pojawia się najpotężniejsza próba rekonstrukcji — *Pożegnanie z bronią*. Powieść ta — to najpełniejsze osobiste osiągnięcie Hemingwaya; żaden z jego wcześniejszych utworów nie wykazywał tyle ciepła, tyle szczerego przejęcia w przeżywaniu fragmentu *temps perdu*. W późniejszych powieściach ta młodzieńcza cecha zanika; w zestawieniu z *A Farewell to Arms* wydają się one chłodne.

Pierwsze stronicie *Pożegnania z bronią* przepojone są poczuciem bezsensu i zagubienia się, jakie przeżywa żołnierz przebywający w obcym kraju. Picie wina w kawiarniach, kiedy „pokój wirował i musiałeś spojrzeć na ścianę, ażeby go zatrzymać” i „noce spędzałeś w łóżku, pijany, wiedząc, że to jest wszystko, co możesz mieć, i doznawałeś dziwnego uczucia, gdy budząc się nie

miałeś pojęcia, kto leży przy tobie — gdzie świat wydawał się nierzeczywisty w ciemnościach...”¹² Kiedy Frederick Henry spotyka się z pielęgniarką, osiąga poczucie nierealności:

— Mówiłeś, że mnie kochasz, prawda?

— Tak — skłamałem. — Kocham cię. Wcale tego przedtem nie powiedziałem.¹³

Henry jest w tym samym położeniu co Meursault i Krebs. Miłość staje się niepodobieństwem, jeśli na pierwszy plan wysuwa się poczucie nierzeczywistości. Dopiero później, kiedy leży ranny w szpitalu i owa pielęgniarka również dostaje tam przydział, Henry nagle uświadamia sobie, że ją kocha. Poczucie nierzeczywistości znika; atmosfera powieści *Obcy* Camusa zmienia się w atmosferę dziwnego, nowoczesnego *Tristana i Izoldy*. (W rzeczywistości Hemingway lubił zaznaczać, że jest to jego *Romeo i Julia*.) Powieść ta stanowi mistrzowskie osiągnięcie artystyczne, jedyne w swoim rodzaju w całej nowoczesnej literaturze. Każda scena posiada boleśnie ostrą żywość; punkt kulminacyjny — śmierć Catherine przy porodzie — jest równie wstrząsający, jak ostatni akt *Tristana i Izoldy*.

Hemingway skoncentrował całą uwagę na przeżyciach, którym zawdzięczał poczucie „chłodnego i jasnego spojrzenia”, powieść wprowadza czytelnika w stan, o jakim Sartre mówi: jestem poruszony — odczuwam swe ciało jak precyzyjną maszynę w spoczynku.

Dalsze etapy twórczości Hemingwaya pozostawiają wiele do życzenia. Po stworzeniu potężnej wizji wojny autor stanął wobec problemu artystycznego, jak pójść dalej, osiągnąwszy poziom takiej głębi i siły. Różne próby rozwiązania tej kwestii — polowanie na grubego zwierza, rybołówstwo, później wypad do Hiszpanii bezpośrednio po wybuchu wojny domowej — zdradzają nieumiejętność sięgnięcia do sedna zagadnienia. Odnosi się wrażenie, że autor znalazł receptę na swe późniejsze książki, rozważając elementy, które według jego mniemania zapewniły sukces artystyczny wcześniejszym jego utworom, takie jak realizm, gwałt, seks, wojna — i powtarza je tylko w różnych wariantach. To, co stworzyło jedyne, specyficzną atmosferę jego pierwszych książek: mieszanina pewnego rodzaju rozpaczliwej religijnej i

pierwotnego wrodzonego mistycyzmu, znikło, a miejsce ich zajęły elementy, jakie można znaleźć u pół tuzina innych pisarzy amerykańskich czy też u radzieckich przedstawicieli „sorealizmu”.

Pomimo to, niektórym z jego późniejszych utworów udało się posunąć problem outsidera o krok dalej poza Meursaulta i kaprala Krebsa. U Fredericka Henry'ego poczucie niereczywistości rozprasza się pod wpływem fizycznych trudów wojennych, a następnie miłości do Catherine Barkely. (Należy zaznaczyć, że Catherine Barkely kochała Henry'ego na długo przedtem, zanim on uświadomił sobie, że ją kocha; kobieta zawsze z natury łatwiej się dostosowuje do rzeczywistości, jest mniej wrażliwa na abstrakcję niż mężczyzna.) Przekonanie, że ostatnie słowo jest absolutną negacją — śmierć Catherine — to dojrzsze stwierdzenie niż poczucie, że wszystko jest bez znaczenia.

Nowele z okresu po roku 1930 niejednokrotnie zawierają sądy, które można uważać za fragmenty credo Hemingwaya. Chociażby słowa Fredericka Henry'ego, kiedy Catherine umiera:

Teraz umrze Catherine. Tak właśnie się dzieje. Umiera się. I nigdy się nie wie, o co właściwie idzie. Nigdy nie ma dość czasu, żeby się dowiedzieć... Ktoś... cię w końcu zabija. Na to można liczyć. Poczekaj tylko, a zobaczysz, że cię zabije.¹⁴

Albo słowa majora z noweli *W innej krainie* (*In Another Country*), którego żona umarła:

Człowiek nie powinien się żenić... Jeżeli ma utracić wszystko, nie powinien stawiać się w takim położeniu, żeby to utracić... Powinien znaleźć sobie rzeczy, których stracić nie można.¹⁵

Czy wreszcie rozważania bezlitosnego kaleki z noweli pt. *Szuler, zakonnica i radio* (*The Gambler, the Nun and the Radio*):

Religia to opium dla ludu... A teraz i ekonomia jest opium dla ludu, razem z patriotyzmem... A to ze stosunkiem płciowym? Czy to też opium dla ludu?... Ale alkohol jest nieporó-

wnym opium dla ludu, o, wspaniałym opium. Chociaż niektórzy wolą radio — jeszcze jedno opium dla ludu...¹⁶

W noweli pt. *Jasne, dobrze oświetlone miejsce* (*A Clean, Well-lighted Place*) stary kelner modli się: „Zdrowaś nicości, nicościś rielna, nicość z tobą”.

Tu zmaganie się ze śmiercią stało się zmaganiem z bezsenssem życia, zmaganiem z nicością. Jediną wartością, jaka pozostaje, jest odwaga: Santiago z opowiadania *Stary człowiek i morze* (*The Old Man and the Sea*) ze swym: „Człowieka można zabić, lecz nie pokonać”. Jednakże wartość odwagi jest wątpliwa. Śmierć przeczy jej istnieniu, a pobudki, z jakich odwaga wypływa, to zazwyczaj „opium dla ludu”.

Przed rokiem 1933 Hemingway napisał nowelę, w której wyłożył krótko całą swoją *Weltanschauung*. Jest to nieudany eksperyment stylistyczny pod tytułem *Historia naturalna umarłych* (*The Natural History of the Dead*). Hemingway zaczyna swą nowelę, cytując twierdzenie Mungo Parka głoszącego tezę o istnieniu „bóstwa, które kształtuje kres naszego życia”; opowiada on, że kiedy mdlał z pragnienia na pustyni, zauważył mały kwiatek bagienny; zaczął zastanawiać się: „Czyż Istota, która zasadziła, nawodniła i doprowadziła do doskonałości w owym zapadłym zakątku świata coś, co wydaje się być tak małej wagi, może niefrasobliwie spoglądać na położenie i cierpienie istot stworzonych na jej własny obraz i podobieństwo?” Podniesiony na duchu tą myślą, ruszył w dalszą drogę i niebawem dotarł do wody. Hemingway pyta: „Czyż... studiowanie jakiegokolwiek gałęzi historii naturalnej może nie spotęgować owej wiary, miłości i nadziei, których każdy z nas też potrzebuje w naszej wędrówce przez pustkowie życia? Zobaczymy przeto, jakie natchnienie możemy czerpać z umarłych”.¹⁷

Od tego momentu nowela staje się pełną gorzkiej ironii relacją z przeżyć wojennych. Autor wspomina muły w Smyrnie, z połamanymi nogami, spychane w płytką wodę, by się potopiły:

Mnóstwo tych mułów i koni tonących z połamanymi nogami w płytkiej wodzie po prostu wołało o jakiegoś Goyę, który by to namalował. Chociaż mówiąc dosłownie, trudno powiedzieć, żeby wołały o jakiegoś Goyę, ponieważ był tylko jeden Goya, który już dawno umarł, a jest wysoce wątpli-

we, czy owe zwierzęta, gdyby nawet potrafiły wołać, doma-, gałyby się malarskiego odtworzenia ich udręki; wydaje się prawdopodobniejsze, że gdyby posiadały dar mowy, wzywałyby kogoś, żeby im ulżył w ich położeniu.¹⁸

Przykłady, jakie Hemingway dobiera dla swego „pola obserwacji”, są zawsze gwałtowne i krwawe.

„Pierwszą rzeczą, jaką stwierdzało się co do poległych, było to, że jeżeli zostali dość ciężko trafieni, umierali jak zwierzęta... Większość ludzi umiera jak zwierzęta, nie jak ludzie.”¹⁹

Mówiąc o śmierci naturalnej, Hemingway dodaje: „...chciałbym teraz zobaczyć zgon któregoś samozwańczego »humanis-ty«... i obserwować (jego) godne odejście.”

Historia naturalna umarłych to najjaśniejszy wykład egzystencjalistycznej postawy Hemingwaya, a kluczowa sentencja „większość ludzi umiera jak zwierzęta, nie jak ludzie” — to jego odpowiedź na humanistyczną tezę o doskonałości człowieka. Hemingway nie może uwierzyć w Boga biskupa Butlera ani w argumenty Paleya, gdyż idea nie wytrzymuje próby w zestawieniu z surowymi faktami życia. Hemingway w swym utworze najbardziej zbliża się do ideałów religijnych w zdaniu: „Powinien znaleźć sobie rzeczy, których stracić nie można”. Myśli tej jednak nie rozwija dalej, a raczej rozwija ją przy pomocy rozwlekłego udowadniania, że w ogóle nie istnieje nic, czego człowiek nie mógłby utracić. Nie znaczy to, że życie jest pozbawione wszelkiej wartości. Przeciwnie, życie jest jedyną wartością; to idee nie mają wartości.

Na pierwszy rzut oka wkład Hemingwaya do charakterystyki outsidera wydaje się całkowicie negatywny. Głębszy wgląd jednak wykazuje bardzo wiele cech pozytywnych; jest tu uczciwość i głęboka miłość do wszelkich przejawów natury. Zwłaszcza prace z pierwszego okresu twórczości tego autora sprawiają wrażenie, że są jego własną *recherche du temps perdu*, czytelnik niejednokrotnie w nagłym olśnieniu stwierdza, że owo poszukiwanie istotnie dokądś prowadzi. Po roku 1930 kierunek jak

gdyby się zatracą, czas przynosi Hemingwayowi wielki sukces handlowy; jest to okres, kiedy pisarz stał się znaną osobistością, przymś w rodzaju legendy. Stoicyzm *Pożegnania z bronią* mógłby dokądś zaprowadzić, lecz nie zaprowadził. W żadnej z powieści Wydanych po roku 1929 nie odnajdujemy Hemingwaya jako Artysty wielkiej miary, Hemingway — myśliciel, który tak skrupulatnie przesiewał i dobierał materiał do ukształtowania swego modelu wiary, znikł niemal całkowicie.

Być może, wrażliwość Hemingwaya na powodzenie nie zasługuje na całkowite potępienie. Problem to dość trudny. Sartre w swym *UEtre et le Neant (Byt i nicłość)* mówi niewiele więcej niż Hemingway w *Pożegnaniu z bronią*. A zatem Sartre, przy całym swoim ryzsztunku intelektualnym, nie potrafił zająć dostatecznie pozytywnego stanowiska. Jego doktrynę „związania”, która polega jedynie na tym, że, skoro żadna droga nigdzie nie prowadzi, można wybrać którąkolwiek z nich i włożyć w nią całą energię — znajdujemy już wcześniej u Hemingwaya w stwierdzeniu Henry'ego, że poczucie nieprawdziwości od razu znika, gdy człowiek rzuci się w wir walki.

W zestawieniu z Sartre'em ani Hemingway, ani Camus nie są wnikliwymi myślicielami. Camus w *Le Mythe de Sisyphe (Mit Syzyfa)* rozbudowuje wywody z ostatnich stron *Obcego* i dochodzi do wniosku, że do wolności najbardziej zbliża się człowiek w obliczu śmierci: wie o tym samobójca lub skazaniec, dla żyjącego, pełnego energii człowieka — to prawie niepodobieństwo. W jednej ze swych późniejszych książek pt. *Człowiek zbuntowany (L'Homme rebolte)* Camus rozważa sprawę buntu przeciwko społeczeństwu u ludzi typu Sade'a i Byrona, a następnie bada dążenia do wprowadzenia w życie buntowniczego pojęcia wolności przez rozmaite ideologie społeczne. Wychodząc z założeń *Obcego* i *Mitu Syzyfa* niepodobna przyjąć rozwiązania problemu wolności człowieka za pomocą jakiegoś systemu socjologicznego; Camus jasno stawia tę sprawę przy końcu *Człowieka zbuntowanego*. Gwałtownie ściera się tu z Sartre'em, którego teoria „związania się” doprowadziła do przyjęcia zmodyfikowanego komunizmu; odtąd Sartre i Camus, dawni współwynawcy egzystencjalizmu, poszli odrębnymi drogami.

Hemingway nigdy nie myślał o rozwiązaniu problemu wolno-

ści człowieka na płaszczyźnie społecznej czy też jakiegokolwiek, innej, uwzględniając jedynie swą własną pseudostoicką filozofię. Stanowiło to jeden z najczęstszych zarzutów wysuwanych przeciwko niemu przez krytyków marksistowskich.

Jednakże z dotychczasowych naszych rozważań jasno wynika, że kwestia wolności *nie jest* zagadnieniem społecznym. Można by szybko rozprawić się z outsiderem Barbusse'a, kwalifikując go jako przypadek niedostosowania się do społeczeństwa; można by szybko rozprawić się z utworem Wellsa, traktując go jako przypadek interesujący dla psychiatry. Lecz problem *Mdłości* można zaatakować jedynie w kategoriach metafizycznych, a Camus i Hemingway podpadają pod kategorie niemal religijne. To sprawa, do której będę jeszcze musiał wrócić w ciągu tego rozdziału, po dalszym rozważeniu pojęć wolności i nierezeczywistości.

Wolność zakłada z góry wolną wolę, to rzecz oczywista. Lecz działanie woli musi poprzedzać pewien bodziec. Bez bodźca nie ma aktu woli. Bodziec znowuż — to sprawa *wiary, przekonania*; człowiek nie będzie chciał uczynić czegoś, o czym nie będzie przekonany, że jest możliwe i ma sens. A przekonanie takie musi być połączone z wiarą w *istnienie* owego czegoś, to znaczy musi dotyczyć tego, co jest rzeczywiste. Ostatecznie więc wolność zależy od rzeczywistości. Właściwe outsiderowi poczucie nierealności podcina jego wolność u samych korzeni. Korzystać z wolności w świecie złudy — to takie samo niepodobieństwo jak podskoczyć w chwili, gdy się spada na ziemię.

Chcę jaśniej naświetlić stanowisko, jakie wobec zagadnienia wolności człowieka zajmują Camus i Hemingway, bezwzględnie należy sięgnąć do zapomnianej sztuki teatralnej z okresu po roku 1920 — *The Secret Life* Harleya Granville-Barkera. Cytat z *Concise Cambridge History of English Literature* George'a Sampsona uwydatni jej znaczenie w obecnej fazie naszych rozważań.

The Secret Life — to dziwna, niepokojąca, powojenna sztuka teatralna, (która) ukazuje nam środowisko intelektualistów doprowadzone do duchowego nihilizmu. Brak w niej jakiegoś wyraźnego zarysowanego problemu dramatycznego.

Postacie sztuki wchodzą na scenę i wychodzą, a „wątek miłosny” wydaje się całkowicie przypadkowy. Dialog chwilami jest normalnie dramatyczny, chwilami filozoficznie tajemniczy, jak gdyby jedynym celem osób przemawiających ze sceny było zadawanie zagadek, na które w ogóle nie ma odpowiedzi. Chyba żaden inny utwór nie demaskuje tak bez reszty spowodowanego przez wojnę duchowego bankructwa.²⁰

Akcja sztuki rozgrywa się na tle powojennej polityki partii liberalnej. Ośrodkiem zainteresowania są dwie główne postacie: eks-polityk w średnim wieku, Evan Strowde, i jego niesłubny syn, Oliver Gauntlett, który wrócił z wojny jako inwalida bez jednej ręki. Główny wątek sztuki łatwo naszkicować. Przed wojną Strowde brał czynny udział w życiu politycznym, popadł w zatarg z przywódcą partii i wystąpił z niej. Obecnie partia chce go znów pozyskać.

Oliver Gauntlett jako inwalida wojenny rzuca się w wir interesów handlowych w City i zaczyna zdobywać majątek. Zaarrestowany podczas wiecu anarchistów, cieszy się, że skorzysta z tego skandalu jako wymówki do wycofania się z płycizny życia City. Wybitne zainteresowanie budzi w nim Evan Strowde. (Na początku sztuki Oliver Gauntlett nie wie, że Strowde jest jego ojcem). Potężny intelekt i imponująca siła woli Strowde'a powinny były zapewnić mu wielki sukces na jakimś polu. Oliver pragnie poznać przyczynę jego niepowodzenia.

Sztuka zaczyna się od ciekawej sceny w domu Strowde'a nad morzem; gospodarz wraz z grupą dawnych przyjaciół z ławy szkolnej zebrali się, by przy dźwiękach fortepianu wykonać własnymi siłami *Tristan i Izoldę*. Po koncercie gawędzą, wspominając czasy minionej młodości i Salomons wygłasza swe credo działacza politycznego:

SALOMONS: Nie dajcie się nigdy porwać hasłom świętych wojen, których nie możecie sfinansować... Ani na chwilę nie pozwólcie, by sztuka, religia lub patriotyzm wmówiły wam, że jesteście warci więcej niż w istocie. Trzymajcie stronę Jerozolimy, kiedy przystępuje do kamienowania proroków. Ja muszę odejść.

ELEANOR: Zanim otrzymasz odpowiedź?

SALOMONS: Odpowiedź to tylko echo.²¹

Joan Westbury, z którą Stowde'a łączyła na długo przed wojną miłość — a która stanowi dla niego najjaśniejszy symbol pewności, jaką kiedykolwiek osiągnął — stoi oparta o parapet loggii i wpatruje się w księżyc.

JOAN: Muszę teraz modlić się do Luny... jako jedna gasnąca kobieta do drugiej, by nauczyła mnie, jak mam prostować swe drogi.²²

Straciła na wojnie dwu synów. Ostatnio pożar zniszczył jej dom. Stoi oparta o parapet, z wzrokiem utkwionym w księżyc, a tymczasem goście się rozchodzą; z wnętrza domu dolatują fragmenty drugiego aktu *Tristana i Izoldy* — duet miłosny. Odłona pierwsza skończona, kurtyna spada.

Brak „wyraźnego spięcia dramatycznego” sprawia, że sztukę tę trudno dokładnie streścić. Niektóre rozmowy wysuwają się na pierwszy plan ze względu na swą wagę w przedstawieniu całości. Mamy tu długą scenę między Stowde'em a Joan, którzy spędzają cały dzień razem pod nieobecność siostry Stowde'a, Elea-nor, bawiącej w Londynie. Nawiązują wątek swego dawnego romansu i Joan przyznaje, że wciąż jeszcze kocha Evana; tym niemniej uporczywie twierdzi, że postąpili słusznie, rozstając się z sobą zamiast się pobrać. Joan nie mogłaby żyć ze swą miłością do Stowde'a; uczucie to zabiłoby ją. Teraz zadaje mu pytanie, które nurtuje również O'ivera: dlaczego nie osiągnął powodzenia w życiu? Dlaczego nie doszedł do władzy on, lecz ci nieudolni politycy o dobrych intencjach? Odpowiedź Evana stanowi kwintesencję całej sztuki:

STOWDE: Uwolnij mnie od złudzenia siły! Miałem kiedyś raz — i dziękuję ci za to — przebłysk siły, jaka we mnie istnieje. Lecz siła ta nie odpowie na żaden zew.

JOAN: Nawet na zew dobrej sprawy?

STOWDE (*jak ktoś, kto uwalnia się odpokus nierzeczywis-tości*): Wspaniałych spraw jest mnóstwo. Służą im — takim jakie są — zadufane osobistości, wykorzystujące je jako świetne pole do popisu, małe mózdzki nasłuchujące, co przyniesie najbliższa przyszłość... Szukaj w nich siły — nie można jej

pożyczyć od kogoś ani nabyć za jakąś cenę, musi mieć ona swe źródło w głębi życia wewnętrznego.²³

Stowde obrusza się na uwagę Joan, że może lepiej byłoby, gdyby się nigdy nie spotkali ze sobą.

STOWDE: Nie, to bluźnierstwo. Przynajmniej nie przyłączaj się do nieufnego motłochu, który krzyczy: czyni coś, cośkolwiek, wszystko jedno co... Wszystko jest dobre, jeśli tylko koła się obracają, jeśli coś się czyni.

JOAN (*z... ironią*): Lecz najpierw szukajcie królestwa Bożego, a pożądanie wszystkich innych rzeczy będzie wam odjęte?

STOWDE (*z całą prostotą*): Już mi jest odjęte. Nie narzekam i nie poczytuję sobie tego za zasługę. Nie ja pierwszy doszedłem do przekonania, których nie mogę włożyć do kieszeni jak drobne pieniądze. Lecz czy z tej racji mam się ich wyprzeć?²⁴

Powyższy fragment wykazuje powinowactwo Stowde'a z innymi outsiderami, jakimi zajmowaliśmy się w poprzednich rozdziałach. Widzimy tu ten sam „przebłysk siły”, wynikający z zetknięcia się z jakąś rzeczywistością, zdanie sobie sprawy z nowych pokładów własnej świadomości, pojawiających się w chwilach uczuciowego napięcia (jak u kaprala Krebsa i bohatera powieści Camusa). Obserwujemy ustawiczne poszukiwanie bodźców działania, analizę energii życiowej innych ludzi i swojej własnej (politycy — to „małe mózdzki” etc; u Roquentina — *salauds*). W pewnym momencie w słowach Stowde'a wyczuwamy akcenty z utworów Wellsa:

JOAN: Evanie, wyrwij się z tej beznadziejności niewiary!

STOWDE (*ponuro*): Kiedy osioł uwiązany do kołka wy-skubie wokół siebie całą trawę aż do gołej ziemi, może już tylko szarpać się na postronku i rozgrzebywać ją kopytem, czy nie tak?²⁵

To bodźce działania zawiodły. Outsider dostrzegł wyższą formę rzeczywistości, jakiej dotąd nie znał. Po czym przestaje ją dostrzegać i musi zadowolić się „tym co najlepsze z kolei”. Wie jednak, że „prawdziwe najlepsze” istnieje. Joan przyznaje, że

zgodziła się na małżeństwo z urzędnikiem administracji i „gospodarzenie w zapadłym kącie świata”, ponieważ napięcie, jakiego wymagałoby życie na poziomie „prawdziwego najlepszego”, ją przerastałoby jej siły. Stowde nie wyrzekł się aspiracji do „prawdziwego najlepszego”, lecz wolał trwać w bezczynności, skoro wydawało mu się ono nieosiągalne.

Kiedy pod koniec sceny Eleanor wraca z wiadomością, że mąż Joan zmarł na atak serca, centralnym zagadnieniem staje się ruina domu. Joan przyjęła przecież „najlepsze z kolei”; teraz nawet to straciła.

W akcie drugim Stowde decyduje się na powrót do czynnego życia politycznego; Oliver pragnie otrzymać posadę jego sekretarza, a gdy Stowde odmawia, Oliver odruchowo zwraca się do kobiety, w której obaj są zakochani — do Joan Westbury. Dochodzi do ważkiej sceny pomiędzy Oliverem a Joan. Gauntlett wyjaśnia jej racje, skłaniając go do nawiązania bliższych stosunków ze Stowde'em. Chce rozwikłać zagadkę, dlaczego Evan nie osiągnął sukcesu. Joan udowadnia mu, że trudno powiedzieć, by Stowde poniósł porażkę jako polityk; lecz Oliver nie miał na myśli tego rodzaju sukcesu.

OLIVER: Nic łatwiejszego, jak osiągnąć sukces tego rodzaju, jeśli ktoś ma na to ochotę... Lecz Evan postanowił na swej drodze omijać wszelkie sztuczki i dotrzeć do żywego serca wszechrzeczy... Czyż serce wszechrzeczy całkiem zamarło i nikt nie odważy się ogłosić tej prawdy, skoro ją wykryje?²⁶

By jaśniej uzmysłwić ów stan moralnej pustki, Oliver posługuje się symbolem:

Granat przeleciał tuż tuż. Nie trafił we mnie, lecz uszkodził mój zegarek. Mogłem potrząsać nim i przez chwilę jeszcze tykał, ale sprężynę diabli wzięli. Przyszło mi na myśl, że teraz już nie będę się starzał i kiedy będę miał umrzeć, śmierć wyda mi się dziwnym, staromodnym rodzajem katastrofy.²⁷

To „istnienie pozagrobowe” Keatsa z jego ostatniego listu do Browna. Rozwiązanie problemu przez Olivera jest proste: znieweczenie.

OLIVER: Uwolnij mnie od tych irytujących ludzi z ich

ustawicznym „Precz z wojną!”. My chcemy prawdziwej wojny.
JOAN: A gdzie jest nieprzyjaciel?

OLIVER: Gdybym wiedział gdzie, nie siedziałbym tu bezczynnie. Ale my tak łatwo dajemy się zwieść!²⁸

Pomimo to pewne pojęcia mają jeszcze w jego oczach wartość: odwaga i dyscyplina. Na pytanie Joan: „Powiedz mi, jak ktoś może na trzeźwo nienawidzić ludzi; ja tego nie rozumiem” — Oliver odpowiada:

OLIVER: Przecież nie potrafisz kochać motłochu, z pewnością, na Boga? Oznaczałoby to bowiem, że jesteś kimś spośród nich — tych plotkujących i obrzucających się wyzwiskami, lamentujących i wykrzykujących z radości albo płaczących pijanych, jeśli wolisz. Dość długo uczyłem się być żołnierzem, by nienawidzić motłochu. W niebie jest dyscyplina...²⁹

Zarówno Oliver jak Stowde nie mogą wyzwolić się spod obsesji Pascalskiej pogardy świata, wejrzenia w „nędzę człowieka bez Boga”. Dla każdego z nich jednak przyjęcie Boga byłoby nieuczciwością; egzystencjalista musi sam się przekonać naocznie i namacalnie, że jego rozwiązanie jest dobre, a nie tylko biernie je zaakceptować.

Problem Stowde'a nie jest problemem scenicznym; nie może wywołać żadnych gwałtownych wzruszeń i „zrobić dobrego spektaklu”. Skoro Granville-Barker wyłożył całe zagadnienie w tych dwu zasadniczych rozmowach, może już tylko nakreślić dalsze sytuacje, które ukazą Olivera i Stowde'a w roli ludzi pogardzających światem. Stowde z Oliverem jako swym sekretarzem rozpoczyna akcję wyborczą; w Ameryce Joan Westbury leży umierająca. Stowde'owi nie pozostaje nic innego jak rzucić politykę i wyprawić się do Ameryki; zerwać z życiem bezsensownym i zwrócić się ku swemu symbolowi sensu. Opuszcza Londyn w przeddzień wyborów. Lecz zanim dojechał do Southampton, Joan Westbury umiera. Czytelnika ogarnia poczucie dziwaczności „zawieszenia w powietrzu” całej historii. Nie ma *happy endu*, nie ma dramatycznego powiązania luźnych wątków.

Ostatnia scena sztuki zda się rozbrzmiewać echem pierwszej. Po wyjeździe Stowde'a Oliver rozmawia z potentatem finanso-

wym, lordem Clumbermere'em. Clumbermere to jeszcze jeden symbol sukcesu materialnego w typie Salomonsa. Lecz filozofia jego jest mniej brutalna; to niezdecydowany, raczej nieśmiały idealista, a jednocześnie osiągający olbrzymie sukcesy businessman.

CLUMBERMERE: Sądzisz, że całą swą istotą służysz prawdzie i sprawiedliwości. Zgoda. Przyjdź i poprowadź moją fabrykę piór; przekonasz się, czy tak jest w istocie.

OLIVER: Gdybym prowadził twoją fabrykę, służyłbym piórom, samym tylko piórom i niczemu więcej tylko piórom.

CLUMBERMERE: W takim razie nie na wiele byś mi się przydał. Jeśli chcemy wykonać dobrą złotą stalówkę, musimy podejść do tego z religią w duszy...

OLIVER: Jesteś chyba szatanem, lordzie, skoro chcesz wtłoczyć dusze ludzkie w stalówki do piór?

CLUMBERMERE: Mam nadzieję, że nie, panie Gaunt-lett, lecz jeśli jestem, wskaż mi, proszę, drogę wyjścia z o-tchłani...³⁰

Potem Oliver i młoda Amerykanka Susan spierają się, czy donieść Strowde'owi o śmierci Joan. Ostatecznie Oliver ustępuje, lecz bardzo niechętnie. A kiedy Susan zarzuca mu, że sam nie wie, czego chce, Gauntlett mówi:

OLIVER: Przeważnie dzieje się z nami coś jeszcze gorszego, Susan. To, czego chcemy, w ogóle nie wchodzi w rachubę. Chcemy pieniędzy, chcemy pokoju... i chcemy swojej własnej drogi. Niektórzy spośród nas chcą ładnie wyglądać, niektórzy chcą być dobrzy. A Clumbermere zdobywa bogactwa sam nie wiedząc dlaczego... my zaś, wielcy politycy, wyszukujemy najlepsze sposoby obrabowania jego kieszeni. I ty chcesz, by Evan wrócił w samo centrum tego wszystkiego!

SUSAN: Evan należy do tego świata.

OLIVER: Gdyby Evan wrócił, on czy ktokolwiek inny, i rozprawił się krótko z całą naszą bezduszną bandą...

SUSAN: Dlaczego Joan nie wyszła za niego za mąż? Zaznałiby przynajmniej trochę szczęścia i to pomogłoby...

OLIVER: (*z największym wysiłkiem*): Dlaczego życie nie układa się w piękne wzory i szczęśliwe zakończenia? Dlaczego to wszystko nie jest tak łatwo urządzone, żebyś mogła zrozumieć?

SUSAN: Przestań drwić sobie ze mnie, Oliverze. OLIVER: Daruj mi. Czynię to tylko dlatego, że boję się ciebie.³¹

A ostatni fragment sztuki nie jest rzeczywiście zakończeniem:

SUSAN: Czy nie chciałbyś zmartwychwstać? OLIVER: O nie, doprawdy.

SUSAN: A jednak, w jakiś sposób, zmartwychwstaniesz. OLIVER: Dziwisz się, że boję się ciebie, Susan? (*Wychodzi*).³²

Nie ma żadnych widoków na czyjekolwiek „zmartwychwstanie”, gdyż oznaczałoby to nowe bodźce, nowe nadzieje i nową wiarę.

Powyżej w niniejszym rozdziale użyłem określenia „kategorie niemal religijne”; teraz czas, bym wyjaśnił to określenie. Na początku aktu III Strowde prosi Olivera o sprawdzenie pewnego cytatu.

STROWDE: Wystaraj mi się o *Biblię*, dobrze? Chcę sprawdzić... Zdaje mi się, że to będzie *Pierwsza Księga Królewska*, rozdział dziewiętnasty...

OLIVER: Cóż to za cytat?

STROWDE: „Dostyć mam, Panie, weźmij duszę moją, bom nie jest lepszy niż ojcowie moi”. Bardzo to nowoczesne, postępowe i pozbawione złudzeń, jak na Eliasza! Dlaczego w ogóle miałby się spodziewać, że będzie lepszy niż ojcowie?³³

Ale tu tkwi sedno sprawy. Strowde spodziewa się, że będzie lepszy, Oliver także... i nie są. We wszystkich outsiderach drzemie pragnienie „postępu”, jednakże — jak Strowde wie aż nazbyt dobrze — nie chodzi tu o postęp społeczny. „Nie lepszy niż jego ojcowie” — to znaczy nie mądrzejszy niż jego ojcowie, nie mniej zbędny, nie mniej niewolniczo ulegający tym samym słabościom, tym samym potrzebom; człowiek jest równie zależny od bezpośredniego otoczenia teraz, jak w czasach, kiedy mieszkał w szałasach z gałęzi. Podsuńcie mu najwznioślejsze, najbardziej pasjonujące idee o miejscu człowieka we wszechświecie, o sensie historii — wszystkie w jednej chwili rozwieją się jak dym,

jeśli będzie chciał zjeść obiad lub jeśli rozdrażni go dziecko wrzeszczące w autobusie. Jest spętany małostkowością. Zarówno Strowde jak Oliver są niesłuchani na to wyczuleni, lecz *nie są dostatecznie silni, by w jakikolwiek sposób temu stanowi rzeczy zaradzić*. Ludzka słabość. Kiedy Joan mówi Strowde'owi, że nie może go poślubić (pod koniec aktu II), a później Strowde zostaje sam na scenie, szepce: „Najmiłosierniejszy Boże... który każesz Swym stworzeniom cierpieć nie rozumiejąc...”³⁴ Ale Strowde nie modli się do Boga, zastanawia się tylko nad bólem, który odczuwa, nad swą nieodpornością na cierpienie, nad słabością człowieka. Cała początkowa twórczość Hemingwaya — aż po nowelę o majorze, który stracił żonę — to jedno długie rozważanie na temat ludzkiej nieodporności na cierpienie. A rozważanie tego rodzaju zawsze prowadzi do „myślenia religijnego”, do Hemingwayowskiego „Człowiek musi znaleźć coś, czego nie może utracić”, do rozwinięcia etyki wyrzeczenia i dyscypliny. Do j uświadomienia sobie, że człowiek nie jest jakąś stałą, niezmienną istotą; dziś jest jedną osobą, nazajutrz zupełnie inną. Łatwo j zapomina, żyje chwilą, rzadko wykazuje się woli, a nawet jeśli się na to zdobędzie, po krótkim czasie rezygnuje z wysiłku albo zapomina o swym pierwotnym celu i zwraca się ku czemuś innemu. Nic dziwnego, że poetów ogarnia taka rozpacz, kiedy wydaje im się, że uchwycili jakiś przeblysłk intensywniejszego stanu świadomości, a z niezbitą pewnością wiedzą, że nie mogą *nic* zrobić, by stan ów utrzymać. Problem ten, występujący w utworach Sartre'a, Camusa, Hemingwaya, a jeszcze wyraźniej u takich pisarzy jak T. S. Eliot i Aldous Huxley, prowadzi do pytania: „Jak człowiek może stać się silniejszy? Jak może choć trochę wyzwolić się z zależności od okoliczności zewnętrznych?” (Hux-ley, zdaje się, przyjął jako przesłankę wszystkich swych powieści tezę, że nic na to nie można poradzić, i dlatego twórczość jego w sposób tak drażniący pozostawia zawsze problem otwarty). Zagadnienia tego jednak nie możemy na razie rozważyć w całej rozciągłości. Przede wszystkim ważne jest, byśmy lepiej zrozumieli podejście „poety”, podejście „romantyczne”, i przekonali się, jak dalece może się ono rozwinąć, by wyjść poza nakreślone sobie granice. Zbadanie tej sprawy może dostarczyć obserwacji, które ułatwią nam analizę, „dążenia do zdobycia kontroli nad sobą”.

Outsider romantyczny

Atmosfera, w jakiej żyje outsider egzystencjalistyczny, jest przykra. Przesyca ją coś obrzydliwego, wywołującego mdłości, przeciwnego życiu; ci ludzie, całkowicie bierni, tkwią beczynnym w swych pokojach, gdyż nie widzą żadnego rozsądnego powodu, by zająć się czymkolwiek. Ich świat, świat bez wartości, jest zasadniczo światem dorosłych. Świat dziecka jest w samej swej istocie bardziej czysty, jego atmosfera przesycona jest oczekiwaniem. Wielki dom towarowy w okresie Bożego Narodzenia — to jakiś nowy świat. W duszy chorej, w człowieku z zewnątrz, w outsiderze, ten „nowy świat” budzi uczucie grozy; jest symbolem mechanicznej cywilizacji, która posuwa się ustaloną koleiną, jest jak patefonowa płyta, z góry wyłącza jakąkolwiek wolność.

Owa różnica pomiędzy światem dziecka a światem człowieka dorosłego stanowi również jedną z głównych różnic pomiędzy światem wieku dziewiętnastego a dwudziestego. Rewolucje myślowe spowodowane przez mędrców wiktoriańskich — J. S. Milla, Huxleya, Darwina, Emersona, Spencera, Carlyle'a, Ruskina — zdawały się zapowiadać nie kończące się zmiany w życiu ludzkim; wolno było przypuszczać, że człowiek będzie mógł w nieskończoność iść naprzód „dążąc wzwyż po kamiennych płytach grobowych swych zmarłych «ja» na coraz wspanialsze wyżyny”. Zanim potępimy to stanowisko za jego krótkowzroczność — my, którzy przeżyliśmy dwie wojny światowe i bombę atomową — warto przypomnieć, że jesteśmy w sytuacji ludzi dorosłych, potępiających dzieci. Racjonalizm wieku osiemnastego i dziewiętnastego nie był jałowym, nudnym stanem umysłu; był to okres intensywnego i zdrowego optymizmu, który nie

cofał się przed ciężką pracą i przyjemną logiką, gdyż czuł się bardziej wolny niż kiedykolwiek przedtem; w życiu codziennym nieraz można było przychwycić wiktoriańskich myślicieli na wesołym pokrzykiwaniu i popełnianiu głupstw.

W tym stanie rzeczy, outsider jest zawsze człowiekiem nie poddającym się powszechnemu entuzjazmowi; być może jest zbyt krótkowzroczny, by dostrzec realizację utopii, zanim stulecie dobiegnie końca. W każdym razie z konieczności jest dzieckiem swego wieku, skoro żywi się płodami jego gleby; nie może być nihilistycznym pesymistą, jak Camus czy Sartre, w stuleciu, kiedy filozofowie zachowują się jak cowboje w czasie rodeo. Nie może uwierzyć, że to natura ludzka jest w błędzie, gdyż racjonalizm całkowicie zdyskredytował takie chorobliwe dogmaty jak grzech pierworodny. Musi uwierzyć, że sam się myli. Natura ludzka nie może być chora, skoro powszechnie przyjęta współczesna filozofia stwierdza jej zdolność do doskonalenia się. Stąd wniosek, że to outsider jest w pewnej mierze „nie z tego świata” i jeśli umiera młodo, jak Shelley, lub jest człowiekiem chorym, jak Novalis i Schiller, albo używa narkotyków, jak Coleridge, wszystko to jest zgodne z właściwym porządkiem rzeczy. Pozostaje mu tylko wycisnąć na swym życiu piętno szacowności głosząc, że jest platońskim idealistą, marzycielem żyjącym w obłokach, a mieszcuchy bez żadnych zastrzeżeń przyznają mu prawo do istnienia. Outsider ma swoje określone miejsce w porządku społecznym jako niepraktyczny marzyciel.

Tak wyglądała sytuacja w Europie w początkach ubiegłego stulecia. Goethe w swych *Cierpieniach młodego Werthera* stworzył typ outsidera romantycznego; typ astenicznego, idealistycznego młodego poety, bladego, lecz męskiego. W wieku osiemnastym kochanek usychający z miłości był postacią komiczną.

*Will, when looking well can 't moue her
Looking ill preva.il? *¹.*

* Skoro wyglądający zdrowo nie może poruszyć jej serca | Czy wyglądający na chorego zdoła odnieść zwycięstwo? (przyp. tłum.)

Młody Werther spowodował zmianę w ujmowaniu przeżyć miłosnych. Później ukazali się *Zbójcy* i *Don Carlos* Schillera. (Nietzsche w którymś ze swych dzieł cytuje powiedzenie jakiegoś niemieckiego wojskowego: „Gdyby Bóg z góry przewidział *Zbójców*, nie stworzyłby świata” — tak wysoko utwór ten podniósł wagę czynnika ludzkiego, a zdyskredytował boski). Działał także Novalis, uczony i romantyk, twórca *Heinricha von Ofterdi-ngen*, poeta od kolebki predestynowany do roli wieszczka. Romantyzm niemiecki przeniknął do Anglii, kiedy Coleridge przełożył Schillera, a Byron wydał *Childe Harolda*. Alastor Shelleya — to młody człowiek, co schnie z tęsknoty i umiera, gdyż nie może znaleźć ziemskiego odpowiednika pięknej dziewczyny, która o-bejmowała go kiedyś w marzeniu sennym. Heinrichowi von Ofterdingen również sen ukazuje przyszłą drogę życia.

W niewielkiej odległości wznosiły się ciemnobłękitne skały, pocięte różnobarwnymi żyłami; wszystko wokoło... zalane było przedziwnie jasnym a łagodnym światłem, niebo czarnogranatowe, bez jednej chmurki.²

Kiedy w pół wieku później William Morris opisuje własną wizję utopii socjalistycznej, przedstawia ją oczywiście w postaci *Snu Johna Balia* (*The Dream of John Bali*). Outsider romantyczny to „marzyciel błądzący myślami po innych światach”. *Me jest on bardzo czynny* — nie z tych samych powodów co Evan Strowde, lecz dlatego, że jest na wskroś marzycielem, „niepotrzebnym śpiewakiem pustego dnia”. W tej roli możemy śledzić jego rozwój od Goethowskiego Werthera aż po Tonią Krógera z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna. Jest ojcem duchowym bohatera Barbusse'a a z jego dziurą w ścianie, a także Roquentina i Meursaulta. Wiek dwudziesty po prostu przedstawia go w odmienny sposób, czując potrzebę umieszczenia go na tle najbliższego otoczenia. Ujęcie problemu staje się bardziej kliniczne i bardziej analityczne. Ze scenerii znikają szczyty górskie i grotty skalne; outsider Barbusse'a pojawia się na tle swego małego pokoju w nowoczesnym wielkim mieście. Ale wciąż jeszcze jest romantykiem. Myśl jego zaprzęta przede wszystkim fakt, że najbliższe otoczenie nie jest zdolne w całej pełni uczynić zadość Jego pragnieniom. Obawia się, że świat nie został stworzony, by

uczynić zadość duchowym potrzebom człowieka. Dzisiaj dręczy go to i przepełnia uczuciem niezaspokojenia, a jednocześnie budzi w nim obawę, że może umrzeć pełen udręki i goryczy, mając za sobą jedynie pewną ilość przeżyć dających cząstkowe zadowolenie; takie, jakie wystarcza, by wstać rano z łóżka. Ową zmianę w przedstawianiu postaci outsidera możemy zaobserwować w twórczości pisarza tej miary, co James Joyce, który tkwi jednocześnie w obu tradycjach: romantycznej i spo-łeczno-realistycznej. Jego „artysta”, Stephen Dedalus, początkowo występuje w roli poety — wybrańca muz.

Hałasowanie bawiących się dzieci denerwowało go, a ich głupia paplanina wzbudzała w nim poczucie... że jest inny od tamtych dzieci. Nie miał ochoty do zabawy. Pragnął zetknięcia się w rzeczywistym świecie z tą bezcielesną istotą, której obraz tak wiernie nosił w duszy. Nie wiedział, gdzie i jak jej szukać...³

Joyce pisze:

...niepokój, który pchał go wieczorami do wędrowni od ogrodu do ogrodu w poszukiwaniu Mercedes (bohaterki powieści Dumasa pt. *Hrabia Monte-Christo**)... Nieokreślona niechęć rodziła się w nim na widok nabrzeża, rzeki i niskiego nieba, lecz mimo to walał się wszędzie dzień w dzień, jak gdyby naprawdę szukał kogoś, kto mu się wymykał.⁴

Ta proza, tętniąca rytmem *Mariusza Epikurejczyka*, jest roz-myślnie hipnotyczna, ma na celu wprowadzenie w stan marzenia sennego. Jaskrawo kontrastuje ona z fragmentami obserwacji:

Tłusty student, który stał na niższym stopniu, pierdnał krótko. Dixon obrócił się ku niemu i rzekł łagodnie:

— Czy to anioł przemówił?

Cranly odwrócił się również i rzekł ostro, lecz bez gniewu:

— Goggins, jesteś najpaskudniejszą świnia pod słońcem, rozumiesz?

Pierwsze dwa fragmenty — to proza „niepotrzebnego śpie-

* uwaga Colina Wilsona

waka pustego dnia", trzeci zdradza gwałtowne pragnienie „służenia prawdzie, a nie wyobraźni". Nie można było tak napisać orzed drugim dziesięcioleciem dwudziestego wieku. A jednak oba te fragmenty są typowe dla odrębnego podejścia outsidera realistycznego z pierwszych dwu rozdziałów tej książki i outsidera romantycznego.

Różnica między nimi jest znaczna. Realista pyta: „Prawda _co to jest prawda?". Romantykowi ani się śni zadawać takiego pytania; jego wołanie brzmi: „Gdzie mogę znaleźć prawdę?" Nie ma on jednak wątpliwości, że (wedle słów innego poety, który w początkowym okresie swej twórczości posiadał wszelkie cechy outsidera romantycznego):

*What the world's million lips are searching for Must be substantial somewhere...**

Postawę egzystencjalisty zastąpiło podejście platońskiego i-dealisty; poszukiwanie idei, „niematerialny obraz ustawicznie stojący przed oczami duszy". Sartre z *Młodości* nie mógł ani przez chwilę popierać Joyce'a z *Portretu artysty z czasów młodości* (*A Portrait of the Artist as a Young Man*); żywiołowe dążenie Stephe-na do „wykuwania w kuźni mej duszy *nieukształowanego* sumienia mojej rasy" nie może istnieć obok przekonania, że „nic się nie dzieje". Jeśli jednak nasze podejście jest słuszne, outsider realistyczny i romantyczny mają pewną zasadniczą cechę wspólną; zakładamy bowiem z góry, że człowiek staje się outsiderem, kiedy zaczyna żywo uświadamiać sobie pewne sprawy, które umownie nazwaliśmy „problemami outsidera". Celem dalszych wywodów niniejszego rozdziału będzie ustalenie, co stanowi *istotę* tych problemów w ujęciu outsidera romantycznego. By to wyjaśnić, wystarczy wziąć pod uwagę któregoś z powieś-ciopisarzy lub poetów romantycznych i na podstawie jego własnych dzieł ustalić, co uważa za swój temat zasadniczy. Jeśli wybór nasz padnie na Shelleya lub Coleridge'a, można by powie-

* W. B. Yeets: *The Shadow Waters* (przyp. autora) lo, czego szuka milion warg świata, Musi gdzieś istnieć naprawdę... (Przyp. tłum.)

dzieć, że skłaniają się oni ku filozofii Platona, względnie Kanta. Literatura niemiecka służy licznymi przykładami, których metafizykę trudniej opatrzyć jakąś etykietką: Schiller, Novalis, Fichte, Lessing, Hölderlin czy też — przechodząc do współczesności — Tomasz Mann, R. M. Rilke, Hermann Hesse. We Francji mamy Marcela Prousta, którego „portret artysty” obejmuje dwanaście tomów, oraz całą wcześniejszą generację z Rimbaudem i Mallarmeem, a nawet tak interesująco literackich malarzy, jak Gauguin i Puvis de Chavannes. Niektórzy spośród tych ludzi mieściliby się doskonale w naszym pojęciu outsidera, a wszystkich łączy wspólne podejście, które można określić jako romantyczne.

W niniejszym rozdziale mam zamiar zająć się twórczością Hermanna Hessego; nie dlatego, jakoby posiadała ona jakąś poważną wyższość nad dziełami innych pisarzy, wymienionych przeze mnie w związku z określaniem problemów outsidera, lecz dlatego, że wielkość osiągnięć twórczych Hessego jest wybitnie nie doceniana na terenie krajów mówiących po angielsku, gdzie w ogóle trudno natknąć się na jakąś jego powieść w przekładzie.*

Twórczość Hessego dzieli się wyraźnie na dwa okresy: okres poezji i powieści autobiograficznych, wydawanych w latach 1902—1916, oraz okres pięciu najważniejszych powieści od roku 1919 (*Demian*) do 1945 (*Dos Glasperlenspiel*). W pierwszym okresie Hesse nadaje swym utworom formę specyficznie niemiecką; są to *Bildungsroman* — powieści o rozwoju wewnętrznym bohatera. *Bildungsroman* zawiera opis ewolucji „duszy”; jest to fikcyjny życiorys uwzględniający przede wszystkim reakcje bohatera na rozmaite pojęcia lub rozwój jego osobistych pojęć o „życiu” na podstawie własnych doświadczeń. *Bildungsroman* to jak gdyby laboratorium, w którym bohater przeprowadza eksperyment życia. Powieść tego typu stanowi więc szczególnie użyteczny instrument dla pisarzy przede wszystkim szukających filozoficznej odpowiedzi na praktyczne pytanie: co winniśmy uczynić

* W czasie pisania tej książki spośród pięciu najważniejszych powieści Hessego cztery były w Anglii od kilku lat wyczerpane, a żadna z wcześniejszych nie ukazała się w przekładzie angielskim, (przyp. autora)

z naszym życiem? Ponadto, ciekawa rzecz — z chwilą gdy jakiś pisarz czuje potrzebę rozwinięcia problemu, do którego sam odnosi się poważnie, w formie powieści, powieść automatycznie przybiera postać pewnego rodzaju *Bildungsroman*. *Bildungsroman* to naturalna forma poważnej powieści, bez względu na to, czy obejmuje dłuższy czy krótszy okres życia swego bohatera. *Hamlet* Szekspira jest jednym z najwcześniejszych *Bildungsroman* w literaturze angielskiej, tematem jego bowiem jest ewolucja „duszy” bohatera i uświadomienie sobie przez niego, że zabójstwo i zemsta nie są prostą sprawą starego *lex talionis*, lecz czymś, w czym on, *Hamlet*, wyczuwa niezadowolającą formę rozwiązania swych problemów osobistych. Z definicji tej jasno wynika, że większość książek, któreśmy brali pod rozwagę, stanowiły *Bildungsromane*.

„Powieść o rozwoju wewnętrznym bohatera” weszła do literatury nowoczesnej z chwilą, gdy pojawił się *Wilhelm Meister* Goethego (jakkolwiek *Rasselas* Johnsona wyprzedził go o całe ćwierćwiecze).*

Hesse przyznaje się do swego długu wobec Goethego i cykl autobiograficzny zaczynający się od *Hermanns Lauchersa*, wydanego w roku 1902, wykazuje znaczenie tego długu. *Unterwegs* (*Po drodze*, 1916) to ostatnia pozycja z tej serii. Później następuje trzyletnia przerwa. W ciągu owych trzech lat w poglądach

* Prawzór nowoczesnego outsidera zawdzięczamy prawdopodobnie dr Johnsonowi, którego *Rasselas, Prince of Abyssinia* — (*Rasselas, książę Abisynii*) ukazał się w roku 1759. Książę ów żyje w Utopii Społecznej, nazwanej przez autora Szczęśliwą Doliną, gdzie wszelkie życie jest uregulowane i uporządkowane i gdzie w związku z tym wszyscy są skazani na życie w nie kończącym się kręgu przyjemności, które zabijają siły vitalne w nielicznych ludziach myślących samodzielnie i pozbawiają ostatnich resztek elementów użyteczności jednostki z natury bezwartościowe. Książę nie jest w stanie logicznie wytłumaczyć sobie swej wzrastającej nudy i rozdrażnienia; może jedynie dotknąć tego bolesnego punktu medytując: „Zawsze mi się wydawało, że człowiek posiada jakiś szósty zmysł albo jakąś zdolność pozazmysłową, której zaspokojenie jest niezbędnym wstępnym warunkiem osiągnięcia pełni szczęścia”. W zdaniu tym wyraził problem outsidera. Razem z astronomem Imla-Kiem (samym Johnsonem) *Rasselas* ucieka ze Szczęśliwej Doliny i wyrusza w świat, by stawić czoło „krnąbrnej, nieugiętej rzeczywistości”. Dochodzi do tego samego ostatecznego wniosku co Secondborn z *Buoy-ant Billions* Shawa: „Nie chcę być szczęśliwy; chcę żyć i działać”.

Hessego zaszyły wielkie zmiany. Wojna, masowe morderstwa, klęska Niemiec wywołały kataklizm umysłowy, pod którego wpływem Hesse poddał rewizji całą swą dotychczasową twórczość i stwierdził, że nie ma. ona żadnej wartości. Bliższych szczegółów z tego okresu nie posiadamy, lecz kiedy Hesse znów pojawia się w literaturze ze swym *Demianem*, od razu widać skutki owego wstrząsu i nieśmiałe próby przebudowy; psychologia jest bardziej wnikliwa, badanie wartości głębsze niż kiedykolwiek przedtem. *Demian* to przykład niewiarygodnej mocy ducha artysty, który potrafił przeżyć duchowe trzęsienie ziemi, jakie można porównać jedynie ze straszliwym „powrotem” Strindberga po okresie choroby umysłowej. Zarówno *Demian* jak cztery następne powieści wymagają szczegółowej analizy.

Zanim jednak do niej przystąpimy, zajmiemy się innym utworem Hessego z lat bezpośrednio powojennych, który domaga się komentarza. Jest to „testament” zrodzony z owego załamania. Niewielkich rozmiarów książka, mniej więcej tej samej objętości co *Mind at the End of Its Tether*, wydana pod tytułem *Blick ins Chaos (Wejrzenie w chaos)*. Zawiera dwa eseje o Dostojewskim; w jednym autor omawia *Braci Karamazow*, w drugim *Idiotę*. Hesse przepowiada upadek wiary i moralności w Europie, jaki obserwowaliśmy bliżej w książkach Sartre'a i Camusa. „Jest to odrzucenie jakichkolwiek bezwzględnie obowiązujących norm moralnych czy etycznych na rzecz szerszej pojętego *laissez-fai-re'yzmu*.” Hesse zapowiada również nadejście człowieka — istoty z koszmaru, która nie należy już do gatunku *homo sapiens*, lecz jest potworem egzystencjalistycznym, odrzucającym wszelką myśl — Mitia Karamazowem bez Iwana czy Aloszy dla zachowania równowagi:

Sięga on poza wszelkie zakazy, poza instynkt naturalny, poza moralność. Jest to człowiek, który przyjął ideę wyzwolenia samego siebie, a z drugiej strony, pod osłoną *principium indiuiduationis*, ponownego zawracania wstecz. Ten ideał człowieka Karamazowów kocha wszystko i nic, czyni wszystko i nic. To istota pierwotna, monstrualny materiał na duszę. *Me może on żyć w tej postaci; może jedynie przemijać.*

Powieść pt. *Demian* zapoczątkowuje próby zbudowania systemu wartości, które nie będą zdane na łaskę tej istoty.

Demian ze swym podtytułem „Dzieje młodości Emila Sinclaira” — to napisany przez Hessego *Portret artysty z czasów młodości* Joyce'a. W przedmowie do swego pamiętnika bohater stwierdza:

Życie każdego człowieka jest drogą ku samemu sobie... Żaden człowiek nie był nigdy w pełni samym sobą, lecz mimo to każdy ku temu dąży, jeden w mroku, inny w światłości, jak kto umie. Każdy aż do końca nosi z sobą szczątki, pozostałe od chwili jego stworzenia, resztki śluzu i skorup jakiegoś praświata.⁶

Rozdział pierwszy zaczyna się od stwierdzenia dwoistości. W dzieciństwie Emil Sinclair znał dwa światy. W pierwszym z nich — w jego mieszczańskim, uporządkowanym domu — „istniały linie proste i drogi wiodące w przyszłość, obowiązki i przewinienia, wyrzuty sumienia i spowiedź, przebaczenie i mnóstwo dobrych postanowień, miłość i szacunek, słowa z *Biblii* i mądrość. Tego świata należało się trzymać, aby mieć życie jasne, czyste, piękne i pełne ładu.”⁷

Drugi świat jest bliżej służby i robotników; są w nim „historia o duchach i plotki o skandalach, całe mnóstwo barwnych, niesamowitych, pociągających, zagadkowych i strasznych rzeczy, takich jak rzeźnia i więzienie, pijacy i jazgocące baby, cielne krowy, przetrącone konie, opowieści o włamaniach, morderstwach, samobójstwach... wspaniale, że tutaj, u nas, panowały spokój, ład i cisza... cudowne, że istniało równocześnie to wszystko inne... ponure i pełne przemocy, przed którym można było przecież jednym skokiem uciec do matki.”⁸

Przykrym wstrząsem staje się dla Sinclaira odkrycie, że ów ciemny świat może przerwać bariery i wdrzeć się do wnętrza jego domu, a wtedy nie będzie żadnej „apelacji do matki”. Dzięki pewnym kłamstwom Sinclair zdobywa uznanie paru przyjaciół i dostaje się pod przemożny wpływ Franka Kromera, zabijaki, syna nałogowego pijaka. By zadowolić Kromera, Sinclair musi kraść pieniądze i oszukiwać rodziców. Uświadamia sobie, że aktem własnej woli odciął się od świata spokoju i ładu.

Stan mój był w tym okresie czymś w rodzaju obłądu. Pod dachem naszego domu, pełnego spokoju i ładu, żyłem nieśmiały i udręczony upiornie...

Problem jest wyraźnie postawiony: ład contra chaos. W rozdziale drugim Hesse zastanawia się nad rozwiązaniem. Do szkoły Emila Sinclaira uczęszcza również chłopak nazwiskiem Max Demian, który sprawia wrażenie pod każdym względem bardziej „dorosłego” niż jego koledzy. Pewnego dnia Demian wdaje się w rozmowę z Sinclairem na temat biblijnej opowieści o Kainie i Ablu — symbolach dwu światów — i podsuwa Sinclairowi myśl, że historia biblijna jest trawestacją prawdy. Może Kain nie był po prostu jakimś złym człowiekiem, który powodowany zazdrością zabił swego brata, może było w nim coś szczególnego, jakaś odwaga lub inteligencja, co sprawiało, że ludzie się go bali i wymyślili historię o piętnie kainowym, by usprawiedliwić własne tchórzostwo.

Ta wersja opowieści biblijnej budzi w Sinclairze niepokój; wniosek z niej prosty: zejście w świat ciemności niekoniecznie jest objawem zła, może być niezbędnym wyrazem odwagi i inteligencji. Demian jest odważny i inteligentny, a słuchy krążą, że podobno łączy go stosunki płciowe z dziewczętami i nawet z własną matką. Jednakże właśnie Demian uwalnia Sinclaira spod przemożnego złego wpływu Franka Kromera i nawołuje go do wzniesienia się ponad nędzne grzeszki i plugawe myśli ucznia-ków. Lecz Sinclair nie ma dość odwagi, by przyjąć wywody Demiana. Wyzwoliwszy się spod tyranii Kromera, szuka ucieczki w spokoju i ładzie rodzinnego domu i „śpiewa miłe sercu, stare hymny z błogim uczuciem konwertyty”. Dopiero dużo później zdaje sobie sprawę, że nie rodzicom powinien był się zwierzać, lecz Demianowi. Wracając do swego dawnego pojęcia ładu, tylko odwrócił oczy od chaosu; chaos nie przestał istnieć.

Dalsza część książki opisuje lata chłopięce i rozbudzenie seksualne Sinclaira. Problem, nad którym przeszedł do porządku dziennego, powtarza się, jeszcze silniej zaczyna go nurtować — od chaosu nie można uciec przez odwrócenie od niego oczu. Kiedy Emil miota się w rozpacz, na scenie znów pojawia się Demian, który przedstawia go swej matce. Sinclair znajduje

w niej wyjaśnienie problemu dwu światów. Jest ona dla niego symbolem natury, siły życiowej, postaci matki, Lilith, w której znalazły rozwiązanie wszelkie sprzeczności. Powieść kończy się zawrotnym wirym Shelleyowskiego tańca wróżek, co napędza rozczarowaniem pozbawionego romantyzmu czytelnika, którego uwagę utrzymywała w napięciu rzeczowość i ścisłość analizy Hessego. Jest to błąd występujący bardzo często w powieściach tego autora — dziedzictwo tradycji romantycznych.

Pomimo to wnioski ostateczne, jakie nasuwa *Demian*, są jasne. Chodzi o stanie się samym sobą. Nie dość jest przyjąć koncepcję ładu i żyć zgodnie z nią; to tchórzostwo, a tchórzostwo tego rodzaju nie może przynieść wolności. Chaosowi trzeba stawić czoła. Prawdziwy ład musi być poprzedzony zejściem w chaos. To wniosek Hessego. Ujmując sprawę w kategoriach teologicznych, upadek był niezbędny, człowiek musiał skosztować owocu dobra i zła. (Później, zajmując się Nietzschem i Blake'em, zetkniemy się z podobnymi poglądami: z myślą, że dobro i zło nie są krańcowymi przeciwieństwami, lecz przejawem wyższej siły zawierającej w sobie jedno i drugie). Unikając przeciwstawienia się złu, Sinclair nie zyskał nic, a stracił bardzo wiele. Buddyjskie święte księgi ujmują to w zdaniu: ci, którzy odrzucają walkę, mogliby równie dobrze nie żyć.

Następna powieść Hessego pozornie daje rozwiązanie wielkich problemów. *Siddhartha* powstała po jego powrocie z Indii; jest to najlepiej napisana z pięciu powieści tego autora i najbardziej sielankowa w nastroju. (Przypominamy sobie, że Strindberg również wyszedł z choroby umysłowej dzięki studiowaniu tekstów hinduskich i buddyjskich). *Siddhartha* wykazuje tę samą wadę, co *Demian*; czytelnik czuje, że Hesse, pisząc początek książki, nie przewidział jej zakończenia.

Siddhartha jest synem braminy urodzonym w czasach Buddy (mniej więcej 563—483). Czuje pociąg do życia wędrownego mnicha. Jako młodzik opuszcza dom rodzinny i uprawia surową dyscyplinę, dzięki której uzyskuje wielką władzę nad swym ciałem i duchem.

Siddhartha wzniósł się już ponad problemy outsidera Bar-busse'a.

Wciąż jednak czując, że panowanie nad własnym ciałem i du-

chem nie jest jeszcze równoznaczne ze staniem się samym sobą, Siddhartha zaczyna słuchać nauk świątobliwego Gautamy Sa-kyamuni, zwanego przez swych uczniów Buddą. Nauki Gautamy umacniają w nim przekonanie, do jakiego już przedtem sam doszedł, że krańcowa asceza nie stanowi istoty stania się samym sobą, gdyż celem jej jest jedynie próba woli. Budda naucza „drogi środka”, której niezbędnym warunkiem jest osiągnięcie stanu kontemplacji, całkowitego oderwania się od wszelkich właściwości ludzkich. Z chwilą gdy mnich — odniósłszy ostateczne zwycięstwo nad wrodzoną skłonnością do identyfikowania samego siebie ze swym ciałem, wzruszeniami, zmysłami lub intelektem — stan ten osiągnie, wie, że wzniósł się ponad to wszystko i uzyskuje wolność z „kołowrotu wcieleń”.

Siddhartha przyjmuje tę naukę, lecz ma wątpliwości, czy idąc za Buddą, stanie się samym sobą. (Istotnie Gautama często powtarzał: „Niech każdy człowiek będzie wyspą dla siebie” etc.). Jego najbliższy przyjaciel zostaje przy Buddzie jako uczeń; Siddhartha wyrusza dalej, wciąż w poszukiwaniu. Mówi sobie: nikt nie może nauczyć innego człowieka, jak stać się Buddą; nauczyć się można tylko samemu. Teraz jednak nasuwa mu się pytanie: czy człowiek może się nauczyć tego, ograniczając swe życie i postrzeżenia aż do tego stopnia, by wyzbyć się wszelkiej miłości natury? To decyduje. Siddhartha zrzuca szatę świątobliwego mnicha; w pierwszym mieście, do którego przychodzi, zaczyna zabiegać o względy pięknej kurtyzany. Kiedy kobieta owa oświadcza mu, że nie może on zostać jej kochankiem, zanim nie osiągnie jakiegoś sukcesu życiowego, Siddhartha postanawia zdobyć majątek i zabiera się do tego tak zrećnie, że niebawem posiada już własny dom i piękna kurtyzana jest jego kochanką. Po paru latach przychodzi mu jednak na myśl, że obecnie jest dalej od stania się samym sobą niż kiedykolwiek, i pewnego dnia ogarnia go tak rozpaczliwa beznadziejność, że próbuje odebrać sobie życie. Nie udaje mu się to, lecz uczciwość, z jaką uświadamia sobie własną słabość, daje mu siły do wyrzeczenia się domu i sukcesów; rusza ponownie w drogę jako bezdomny wędrowiec. Tym razem nie wędruje daleko; przyłącza się do miejscowego przewoźnika (drugiego człowieka oddającego się kontemplacji) i znów zaczyna życie ujęte w karby dyscypliny duchowej. Tym-

czasem kurtyzana umiera i Siddhartha dowiaduje się, że ma syna, który przyszedł na świat jako owoc ostatniej spędzonej razem nocy; wychowuje chłopca, a wreszcie musi przeżyć ostatnią tragedię, uświadamiając sobie, że nie ma rzeczywistej, bezpośredniej łączności między poszczególnymi istotami ludzkimi, nawet jeśli najbardziej się kochają. Syn opuszcza dom rodzinny, Siddhartha poddaje się losowi i w dalszym ciągu kontempluje rzekę. Powieść się kończy.

Czytelnika musi uderzyć, nawet w tym krótkim streszczeniu, że Hessemu niezupełnie udało się dokonać magicznej sztuczki. Siddhartha opuszcza dom rodzinny pełen nadziei; asceza zawodzi go, zwraca się więc do Buddy. Gdy Budda go zawodzi, Siddhartha zwraca się ku życiu. Tu również spotyka go zawód, więc zostaje przewoźnikiem. Czekamy na jakieś pomyślne rozwiązanie, lecz kończąc czytanie powieści, uświadamiamy sobie, że autor nic nam już nie ma do ofiarowania. Rzeka płynie w dal; Siddhartha ją kontempluje. Hesse dochodzi do wniosku, że ostateczne powodzenie czy niepowodzenie w ogóle nie istnieje. Życie jest jak rzeka; jego urok polega na tym, że ani na chwilę nie przestaje płynąć. Czytelnikowi nie pozostaje nic innego jak zamknąć książkę z uczuciem pewnego przygnębienia.

Znawca religii Wschodu może zarzucić, że na powieści odbiła się niezdolność Hessego do uchwycenia istoty weddyzmu czy buddyzmu; autor powinien był czytać pisma Ramakriszny czy tybetańskiego świętego Millarepy, by przed zabraniem się do pisania powieści przyswoić sobie odpowiednie wiadomości. Prawdopodobnie zarzut ten jest słuszny; my jednak możemy tylko przyjąć to, co mamy: skończoną powieść, i rozważać ją jako jedną z podjętych przez autora prób zdefiniowania własnych problemów.

Ze sam Hesse nie był zadowolony z *Siddharthy*, dowodzi następna jego książka. W *Wilku Stepowym* ponownie atakuje to zagadnienie, wyklada cały swój arsenał faktów, i znów zaczyna od samego początku. Z punktu widzenia naszych rozważań na temat outsidera *Wilk Stepowy* (1928) to najcenniejszy wkład Hessego. Co więcej, to jedno z najwnikliwszych i najbardziej wyczerpujących studiów nad outsiderem, jakie kiedykolwiek Pojawiły się w literaturze.

Bohaterem *Wilka Stepowego* jest mężczyzna w średnim wieku. Fakt ten już sam przez się stanowi poważny krok naprzód. Każdy autor romantyczny zazwyczaj musi ulec pesymizmowi, w założeniu stojąc w opozycji do życia ze względu na wagę, jaką przywiązuje do młodości (typowym przykładem jest Rupert Brooke). Wilk Stepowy uznał niedowarzoną młodość; w tym dzienniku mężczyzny w średnim wieku jest rodzierająca uczciwość.

Zewnętrznie, pod każdym względem, Wilk Stepowy (przybrany przez siebie samego przydomek Harry'ego Hallera) to outsider typu Barbusse'a. Może jest bardziej kulturalny, mniej zwierzęcy; powiewające suknie przechodzących ulicą kobiet nie mącą mu spokoju. Mniej też obchodzi go „służba prawdzie”; zostawia swej wyobraźni pełną swobodę, jego pamiętnik jest jak gdyby dziennikiem upragnionych marzeń. Ale również tu mamy człowieka całkowicie samodzielnego, mieszkającego w pokoju ze swymi książkami i gramofonem; nie potrzebuje nawet wychodzić z domu i pracować, gdyż posiada jakieś skromne prywatne dochody. W młodości uważał się za poetę i człowieka, który umiał stać się samym sobą. Teraz jest mężczyzną w średnim wieku, starzejącym się Emilem Sinclairem, nie podlegającym już zmianom nastrojów; pozostało mu tylko niezadowolenie, obojętność.

Pamiętnik zaczyna się od opisu typowego dnia: Harry Haller trochę czyta, bierze kąpiel, kręci się po pokoju, je — poczucie niezaspokojenia wzmaga się w nim do tego stopnia, że wreszcie pod wieczór czuje się tak, jakby podpalał dom albo wyskakiwał przez okno. Najbardziej męczy go to, że nie może znaleźć usprawiedliwienia dla swej apatii; będąc artystą skłonny do kontemplacji powinien by uważać własny tryb życia za idealny. Czegoś mu brak. Ale czego? Idzie do gospody i w czasie wieczornego posiłku pograża się w rozważaniach; jedzenie i wino dają mu odprężenie i nagle ogarnia go nastrój, w którego nadejście już zwątpił.

...parsknąłem spóźnionym, przynoszącym ulgę śmiechem. .. uniosła się we mnie jakby mała, lśniąca bańka mydlana... i rozprysnęła się łagodnie... Zablęsnął złoty ślad, odżyło

wspomnienie wieczności, Mozarta, gwiazd. Mogłem znowu przez godzinę oddychać...¹⁰

Lecz to już schyłek długiego dnia, a nazajutrz Harry zbudzi się i olśnienie pryśnie; poczyta trochę, weźmie kąpiel... i tak dalej.

Ale owego szczególnego wieczoru coś się stało. Czytelnik nie jest pewien, co mianowicie. Haller twierdzi, że widzi tajemnicze drzwi w murze, a nad nimi wypisane słowa: „Teatr magiczny. Wstęp nie dla każdego”, i że jakiś mężczyzna niosący plakat daje mu broszurę zatytułowaną *Traktat o Wilku Stepowym*. Traktat ów znajdujemy w pełnym brzmieniu na dalszych kartach powieści i najwidoczniej jest to własny utwór Hallera; toteż czytelnikowi trudno określić, kiedy Haller mówi o przeżyciach prawdziwych, a kiedy sam ze sobą bawi się w „spełnianie życzeń”.

Ów *Traktat o Wilku Stepowym* to cenny dokument samoanalizy. Można by go zatytułować „traktatem o outsiderze”. Kiedy Harry go czyta (albo raczej pisze), pewne przekonania same się kształtują — dotyczą one indywidualnie Hallera i outsidera w ogóle. Haller mówi, że outsider to człowiek wewnętrznie rozszczępiiony; świadomy swego rozszczępienia, przede wszystkim pragnie jednolitości. Jest egoistą, jak egoistą jest każdy, kogo przez całe życie dręczy wściekły ból zęba.

By wytłumaczyć swą nędzę moralną, Haller wyodrębnia w samym sobie dwie postacie: człowieka kulturalnego i człowieka-wilka. Człowiek kulturalny kocha wszystko z pierwszego świata Emila Sinclaire'a — ład i czystość, poezję i muzykę (zwłaszcza Mozarta); wynajmuje mieszkanie zawsze w domach, gdzie są pięknie wyczyszczone pogrzebacze i pięknie wyszorowane płyty posadzki. Jego druga połowa — drugie ja — to dzikus kochający ów inny świat, świat ciemności; woli pełną swobodę działania i bezprawie; jeśli pragnie kobiety, czuje, że właściwą drogą jest zabicie jej i zgwałcenie. Kulturę mieszczańską z całą jej pustką uważa za wielkie głupstwo.

Człowiek kulturalny i człowiek-wilk przeważnie żyją we wzajemnej wrogości, zdawałoby się, że Harry Haller przez całe życie niusi znosić rozszczępienie wewnętrzne i ścieranie się owych dwu

części własnej osobowości. Czasem jednak, jak na przykład w owej gospodzie, zawierają one ze sobą pokój, a to powoduje dziwny stan — Harry stwierdza, że połączenie tych dwu natur czyni go pokrewnym bogom. W takich chwilach objawienia przestaje zazdrościć mieszcuchom, którzy uważają życie za niesłuchanie proste, gdyż w mieszcuchach rozgrywają się jego własne konflikty, choć na znacznie mniejszą skalę. On, Harry Haller, jako człowiek, który chce stać się samym sobą, rozmyślnie pielęgnuje owe dwie przeciwstawne natury aż do momentu, gdy konflikt grozi rozdarciem go na dwoje, wie bowiem, że gdy posiadzie tajemnicę stałego utrzymywania ich w zgodzie, życie jego osiągnie intensywność nie znaną mieszcuchowi. Cierpienie jego nie jest oznaką niższości, choćby nawet miało czynić go mniej odpornym na utrzymanie się przy życiu w porównaniu z przeciętnym *bourgeois*: dwoistość wewnętrzna — to oznaka jego wielkości; jeśli osiągnie wewnętrzny ład, będzie to oznaką „większego bogactwa życia”, co zapewnia outsiderowi niezaprzeczalną wyższość nad innymi typami ludzi. Kiedy outsider zaczyna uświadamiać sobie swą siłę, jest jednolity i szczęśliwy.

Haller posuwa się jeszcze dalej; outsider jest ostoją dla mieszcucha. Bez outsidera mieszcuch nie mógłby istnieć. Siła żywotna zwyczajnych członków społeczeństwa zależy od jego outsiderów. Wielu outsiderów uzyskuje jednolitość wewnętrzną. Stają się „samymi sobą” jako poeci lub święci. Inni zachowują w dalszym ciągu tragiczne rozszczepienie i wewnętrzną nieproduktywność, ale nawet oni wzbogacają energię duchową społeczeństwa. Ich wysiłki oczyszczają myśl i chronią świat burżuazji przed zginieniem pod własnym ciężarem. Są duchowymi turbinami społeczeństwa. Harry Haller to jeden z nich.

Wilk Stepowy przynosi jeszcze dalszy krok w dziedzinie samo-analizy: stwierdzenie, że w rzeczywistości istnieją w Hallerze nie dwa odrębne pierwiastki, człowiek i wilk, lecz ścierają się dosłownie setki różnorodnych „ja”. Każda myśl, każdy impuls mówi: „ja”. Określenie „osobowość” osłania mglistość pojęcia; obejmuje ono zupełnie nieistotny przedmiot, jakim jest „ciało”. Żywi ludzie to nie bohaterowie utworów literackich, raz na zawsze ustalen i niezmiennie ukształtowani przez swych twórców; widzialna część istoty ludzkiej jest jej częścią martwą; to

druga, niezależna od warunków wola, kształtuje jej' byt. Wola poprzedza istotę. Podstawę naszej mieszczańskiej kultury stanowi osobowość. Jest to dla nas rzecz największej wagi. Gwiazda filmowa posiada „osobowość”; agent mający nadzieję na sprzedaż pierwszej polisy ubezpieczeniowej usiłuje okazać „osobowość”.

Wesoła i różnoraka jest zabawa ludzkości: urojenie, które z takim trudem, w ciągu tysiąca lat usiłowano w Indiach zdemaskować, jest tym samym urojeniem, które Zachód, z podobnym nakładem trudu, starał się wesprzeć i umocnić.¹¹

Zakończenie *Traktatu o Wilku Stepowym* stanowi pewnego rodzaju credo:

Człowiek nie jest wszak jakimś mocnym i trwałym kształtem... jest raczej próbą i stanem przejściowym, jest niczym innym, jak wąskim, niebezpiecznym mostem między naturą a duchem. Najgłębsze przeznaczenie popycha go ku duchowi, ku Bogu — najgorętsza tęsknota ciągnie go z powrotem ku naturze... „człowiek” jest zawsze tylko przejściową, mieszczańską konwencją.¹²

Przecucie, że „człowiek” nie jest czymś już stworzonym, lecz postulatem ducha, pewną daleką, a zarazem utęsknioną, budzącą lęk możliwością i że drogę do niej odbywa się tylko małymi etapami, i to w straszliwych mękach i ekstazach, właśnie w tych rzadkich jednostkach, którym dziś stawia się szafot a jutro pomnik — przecucie takie żyje...¹³

Wilk Stepowy dobrze wie, dlaczego jest nieszczęśliwy i unożony prądem, znudzony i zmęczony; przyczyna tkwi w nieznamość własnego celu życia i niemożności pójścia za nim całą swą istotą.

...nie chce wiedzieć, że rozpaczliwe trzymanie się swego „ja”, rozpaczliwe „niechcenie umierania” jest najpewniejszą drogą do wiecznej śmierci...¹⁴

Haller wie, że jeśli nawet outsider jest powszechnie uznany nym geniuszem, sławę swą zawdzięcza wielkości poświęcenia i gotowości cierpienia, obojętności na ideały mieszczańskie

i cierpliwego znoszenia ostatecznej samotności, która wokół cierpiącego, „stającego się człowiekiem”, rozrzedza wszelką mieszczchańską atmosferę na mroźny eter kosmiczny, stwarzając samotność getsemańskiego ogrodu.”¹⁵

Nasz wilk stepowy... doszedł też do przekonania, że... w najlepszym razie znajduje się on na drodze, na dalekiej pielgrzymce ku ideałowi tej harmonii... Nie z hasłem „powrotu do natury”, zawsze sprowadza ono człowieka na pełne cierpienie i beznadziejne manowce... Wszystko co stworzone, a nawet pozornie najprostsze, jest już pełne winy, jest już rozdwojone... Droga do niewinności, do stanu przedstworzenia, do Boga, nie prowadzi wstecz, lecz naprzód, nie do wilka czy dziecka, lecz coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem... Zamiast zacieśniać swój świat, będziesz musiał do swego boleśnie rozszerzonej duszy, przyjmować coraz więcej światła, w końcu cały świat...¹⁶

Ostatni obraz *Traktatu* wskrzesza w pamięci pomysł Rilkego: Anioła z *Duineser Elegien (Elegii duinejskich)*, który ze swych potężnych wyzyna może ogarnąć wzrokiem całokształt życia ludzkiego.

Gdyby już był u nieśmiertelnych, gdyby już był tam, do-kaąd zda się zmierzać jego ciemna droga, z jakim zdziwieniem przyglądałby się temu błędzeniu, temu dzikiemu, niezdecydowanemu zygzakowi swej wędrówki i jak zachęcająco, strofująco, współczująco i kpiąco uśmiechnąłby się do stepowego wilka!¹⁷

Obraz ten jasno określa „drogę wybawienia” outsidera. Winien on z całą świadomością przyjmować chwile, kiedy objawi mu się kierunek i cel jego życia; w owych chwilach musi kształtować prawa, które umożliwią mu posuwanie się naprzód ku celowi, mimo że stracił go z oczu. Nie trzeba dodawać, że prawa te będą się stosować nie tylko dla niego, lecz do wszystkich ludzi dążących ku temu samemu celowi.

Traktat rzuca pewne światło na intencje Hessego w *Siddhartcie*. Widzimy teraz, że Siddhartha buntował się przeciwko dyscyplinie religijnej, która „zacieśniała świat i upraszczała jego duszę”, lecz zrzuciwszy szatę mnicha, nie „wziął całego świata

owa duszę”; przeciwnie, tylko zacieśnił ją, wprowadzając tam, j kochankę. Wysiłek „poszerzania duszy” bezwzględnie wymaga kontroli dyscypliny religijnej; nic nie można osiągnąć rezygnując z Woli. O wszystkim tym „biedny Wilk Stepowy” wie, lecz wolałby nie wiedzieć.

Logicznie biorąc *Traktat o Wilku Stepowym* powinien stanowić zakończenie książki. W rzeczywistości znajduje się w obrębie pierwszych stu stron. Harry rozważył tylko teoretycznie swe trudności, musi jednak przejść przez pewne doświadczenia życiowe, by przekonać się o słuszności analizy. *Bildungsroman* jest wykończony zaledwie w jednej trzeciej.

Po przeczytaniu *Traktatu*, Harry Haller wpada w ostateczną rozpacz; jest wyczerpany i zawiedziony, a *Traktat* podsuwa mu myśl, że tak właśnie być powinno. Harry postanawia, że po raz ostatni pozwolił sobie upaść tak nisko; w przyszłości, zanim dojdzie do podobnego stanu, popełni samobójstwo. To podnosi go na duchu i Harry kładzie się spać.

Z punktu widzenia czytelnika *Traktat* stanowi punkt kulminacyjny książki, lecz Hesse jeszcze nie może jej skończyć w tym miejscu; chce nam pokazać, jak Wilk Stepowy nauczy się znów przyjmować życie i ostatecznie odrzuci myśl o samobójstwie. Dochodzi do tego na skutek całej serii nieprawdopodobnych wydarzeń. Mężczyzna z plakatem wymienił nazwę jakiejś tawerny. Haller udaje się tam i spotyka dziewczynę imieniem Hermi-na. Bierze go ona mocno w karby, skłania do nauczenia się tańca i słuchania nowoczesnego jazzu. Następnie zapoznaje go z saksofonistą o ciemnej twarzy spalonej przez słońce, Pablem, oraz ze zmysłowo piękną, zwierzęcą Marią, którą Harry, wróciwszy pewnej nocy do domu, zastaje w swym łóżku. Harry podobnie jak Siddhartha przechodzi edukację zmysłów. Leżąc w łóżku z Marią, przeżywa jeszcze raz swą własną przeszłość (do czego Roquentin nie był zdolny) i stwierdza, że miała ona sens.

Chwilami serce stawało mi z zachwytu i żalu nad tym, jak bogata była galeria obrazów mego życia, jak pełna niedosiężnych, wiecznych gwiazd i konstelacji była dusza biednego wilka stepowego... Moje życie było uciążliwe, pogmatwane i nieszczęśliwe, wiodło ku rezygnacji i zaprzeczeniu, było

gorzkie od soli losu całego człowieczeństwa, ale było bogate, dumne i bogate, i nawet w nędzy jeszcze królewskie. Choćby ten mały odcinek drogi, wiodący do zagłady, został Bóg wie jak żałośnie roztrwoniony, to jądro tego życia było szlachetne, miało swoje oblicze i rasę, nie liczyło się na grosze, lecz na gwiazdy.¹⁸

Przeżycie to można nazwać samym jądrem romantyzmu, odartego z zewnętrznej scenerii teatralnej i słodkiej muzyki. Przekształcił się tu on w pewnego rodzaju religijną afirmację. Niestety, całkowite oczyszczenie go z dekoracji teatralnych niewątpliwie nastęrczy trudności ze względu na napuszony język i hoffmannowską atmosferę. Zaledwie o parę stron dalej Haller stwierdza, że jakaś część jego nowego „życia zmysłów” pali opium; występuje tu również ambiwalencja. (Pablo proponuje orgię seksualną we trójkę: on sam, Harry i Maria; Marię z Herminą łączą stosunki lesbijskie).

Kulminacyjnym punktem powieści jest fantazja senna o balu kostiumowym, w czasie której Harry czuje, jak wala się bariery oddzielające go od innych ludzi i przestaje uświadamiać sobie swe wyodrębnienie. Zabija (czy też śni, że zabija) Herminę, w końcu odnajduje drogę do magicznego teatru, gdzie ogląda całą swą przeszłość i przeżywa niewinne marzenia. Po tej scenie dochodzi do ostatecznej afirmacji życia, której przedtem nie mógł osiągnąć:

Byłem zdecydowany rozpocząć... raz... jeszcze raz zakosztować tej męki (gry życiowej), raz jeszcze wzdrygnąć się przed jej bezsenssem, raz jeszcze i wielekroć razy przejść przez piekło mojej duszy. Kiedyś będę lepiej grał w tę grę z figurkami,¹⁹

Zakończenie *Wilka Stepowego* rozpyływa się w takim samym romantycznym, mglistym rozmarzeniu, jakie obserwowaliśmy w dwu poprzednich powieściach Hessego; w tym wypadku jednak efekt tego zakończenia jest mniej drażniący, gdyż czytelnik z góry już przyznał Hallerowi pełną swobodę kłamstwa. Jednakże nie owe ostatnie sceny zapadają w pamięć każdego czytającego (jak należałoby oczekiwać, skoro stanowią one szczytowy punkt powieści), lecz karty poświęcone samoanalizie, gdzie w

óle nie ma żadnej akcji. W przeciwieństwie do współczesnego u innego wielkiego pisarza, Tomasza Manna, Hesse nie potrafi żywić bohaterów swych książek, myśli jego natomiast są znacznie bardziej żywe niż myśli Manna; może dlatego, że Mann reguły zachowuje postawę stojącego na uboczu widza, gdy tymczasem Hesse jest zawsze leciutko zamaskowanym bohaterem własnych utworów. W związku z tym powieści psychologiczne Hessego wykazują żywotność, którą można porównać jedynie z żywotnością dzieł Dostojewskiego. Myśli — to namiętność. Hesse pisze pod przemożnym wpływem potrzeby rozwiązania własnych problemów życiowych przez ujęcie ich w formę literacką.

W *Wilku Stepowym* uczynił poważny krok w kierunku ostatecznego rozwiązania owych problemów. W końcowej scenie snu Haller spostrzega słowa: *Tat Tvam Asi* — Oto jesteś Ty. To formuła z Upaniszad* oznaczająca, że człowiek w głębi swej własnej istoty odkrywa bóstwo. Harry intuicyjnie wyczuwa treść owych słów. Droga wiodąca z tragedii outsidera do tego siedliska ciszy — to droga dyscypliny, ascezy i całkowitego oderwania się od świata. Harry Haller w *Traktacie o Wilku Stepowym* zdradza, że wie o tym, lecz wyznaje, że zasada ta jest dla niego zbyt surowa. Pod koniec powieści zdawałoby się, że jednak znalazł w sobie trochę niezbędnej odwagi, by wkroczyć na ową drogę.

Wilk Stepowy — to ostatnia cenna praca Hessego na temat outsidera. Dwie pozostałe powieści nie zasługują na tak szczegółową analizę.

Narcyz i Złotousty (*Narziss und Goldmund*) to jeszcze jedno studium poświęcone problemowi dwu dróg życiowych: asceza contra świat. Wielu krytyków uważa tę książkę za najlepszą ze wszystkich powieści Hessego; niewątpliwie jest ona cennym osiągnięciem sztuki literackiej w dwudziestopięcioletniej twórczości tego powieściopisarza. Narcyz — to młody mnich, który wybrał drogę służby Kościołowi. Kiedy chłopiec, nazwany przez autora Złotoustym, zjawia się w szkole klasztornej jako uczeń, natychmiast pociąga ich ku sobie pewna wspólna cecha

Chandogya Upanishad, VI, ii, 3. (przyp. autora)

— obydwaj żyją najintensywniejszym życiem w całym klasztorze. *
Ale Złotousty nie jest mnichem, musi iść drogą Siddharthy i Wilka Stepowego: „Zamiast zacieśniać swój świat... będziesz musiał... przyjąć do swej duszy... cały świat”. W dniu, kiedy Złotousty opuszcza klasztor i wyrusza w drogę, by „szukać samego siebie”, Narcyz rozpoczyna okres postów i nocnego czuwania, które doprowadzą go do ascetycznego wyrzeczenia się świata.

Dalsza część książki, trzy czwarte całej powieści, zajmuje się Złotoustym — jego sprawami miłosnymi (licznymi!), wędrówkami, trudami. Złotousty zostaje rzeźbiarzem, którego dzieła są wyrazem potężnej jak u Michała Anioła afirmacji życia; trafia na teren nawiedzony przez morowe powietrze i widzi wszędzie grasującą śmierć. Punktem przełomowym w jego wędrówce staje się chwila, kiedy na ścianie opuszczonego kościoła zobaczył malowidło przedstawiające taniec śmierci, jaki się nieraz spotyka w średniowiecznych rękopisach, ze szkieletami w strojach księży, kupców, żebraków i kochanków oraz śmiercią uprowadzającą ten cały korowód. Złotousty opuszcza kościół ze świadomością: „Wśród życia tkwimy w śmierci” — i rusza w drogę powrotną do Narcyza.

Narcyz jest teraz opatem klasztoru i zdobywa poważne wpływy polityczne; niczym św. Bernard czy o. Józef z Paryża. Złotousty dociera do niego po romansie, którego o mało nie przypłacił życiem, i z powrotem wstępuje do klasztoru — nie jako mnich, lecz braciszek świecki. Tu zajmuje się rzeźbieniem postaci świętych i maskaronów dla klasztoru, tu też umiera, zostawiając po sobie rzeźby zapewniające trwałość — jakiej „nieznanemu średniowiecznemu mistrzowi” brakło w życiu. Złotousty nie zdołał „stać się samym sobą”; czyni to za niego (cóż za paradoks!) Narcyz. Patrząc na posągi, Narcyz wie, że Złotousty, jakkolwiek nieświadomie, przyoblekł w kształt realny to, co wieczne i duchowe.

Ostatnia wybitna powieść Hessego, która zaczęła ukazywać się w roku 1937, a ostatecznie została wydana w 1945, stanowi jego najwspanialsze dzieło. Nużące przeładowanie romantyzmem niemal całkowicie tu znikło; styl i układ powieści wykazują prostotę, która u tego autora jest czymś zupełnie nowym.

Akcja *Glasperlenspiel* rozgrywa się w jakimś nieokreślonym czasie, w przyszłości, kiedy państwo popiera arystokratyczną organizację intelektualistów, zakon kastaliański. Celem tego zakonu jest ochrona ideałów intelektu i ducha w świecie politycznych przewrotów i spierających się ze sobą polityków (mniej więcej ta sama funkcja, jaką sprawował w średniowieczu Kościół). W istocie jest to logiczna konsekwencja humanistycznych ideałów renesansu. Miejsce kultu Boga zajmuje kult wiedzy, którego formą zewnętrzną jest „Glasperlenspiel”, gra na szklanych paciorkach. Gra owa, najwznioślejszy wyraz działalności Kastalii, wykorzystuje wszystkie gałęzie sztuki i wiedzy, łącząc je i mieszając ze sobą tak, że całość tworzy swoistego rodzaju uroczyste nabożeństwo odprawiane przez pewną liczbę profesorów uniwersytetu.

Powieść w założeniu ma być biografią arcykapłana owej „Gry szklanych paciorków”, Josepha Knechta („Knecht” po niemiecku znaczy poddany; bohater książki jest uosobieniem ideału służby). Knecht, człowiek o temperamencie Narcyza, zostaje Magistrem Ludi, a więc piastuje najwyższe stanowisko w Kastalii. Jednakże w życiu tej intelektualnej organizacji kryje się odrobina czegoś, co budzi niepokój; wszyscy jej członkowie na przykład są przekonani, że żadna inna droga życia nie może dać równie pełnego zadowolenia człowiekowi o wyższych potrzebach duchowych. A tymczasem Knecht doskonale widzi, że droga ta prowadzi do intelektualnej gnuśności, przeładowania, płytcy i nadmiernego zadufania w sobie. (Tę samą sytuację w swoim czasie stwierdził Marcin Luter w Kościele katolickim). Knecht pisze długi list, w którym ostrzega zakon przed śmiercią z powodu uczuciowej anemii, rezygnuje ze swego stanowiska i znów rusza „w świat”.

W ostatnim rozdziale eks-Magister Ludi, a obecnie opiekun chłopca w typie Złotoustego, obserwuje swego wychowanka, oddającego cześć wschodzącemu słońcu.

„wyciągniętymi ramionami przygarniając do swego serca góry, wodę i niebo, ukląkł i zdawał się oddawać cześć matce--ziemi i smudze górskiego jeziora, składając tym potęgom w uroczystej ofierze swą młodość, wolność i płonący w nim instynkt życia.”²⁰

Patrząc na chłopca, Knecht uświadamia sobie, że jego wychowanek objawił mu się jako ktoś „nowy”, całkiem obcy. a jednocześnie zupełnie mu równy”. O *ty*m właśnie nikt w Kastalii nie miał pojęcia; *tego* brakowało jego własnemu życiu. Kiedy chłopiec zanurza się w wodzie jeziora, Knecht idzie w jego ślady, porwany jak Ibsenowski budowniczy Solness ogniem młodości i życia. Zimno i wysiłek pokonują go. Knecht tonie.

Jednakże w powieści tej Hesse nie wyciągnął jasnych, ostatecznych wniosków ze swej analizy. Młody Tito objawił się Knechtowi jako „całkowicie mu równy”. Ostatecznie Hesse nie może zdecydować się na wybór pomiędzy Narcyzem a Złotoustym. Spoglądając wstecz, zdajemy sobie sprawę, dlaczego obaj ponieśli porażkę. Złotousty tylko żył; nie „przyjął całego świata do swej duszy”, chociaż poprzez sztukę bardziej zbliżył się do niego niż Sinclair czy Siddhartha. Knecht tylko myślał; poprzez „grę szklanych paciorków” usiłował wziąć w swą duszę cały świat wiedzy. Jego ideał służby był słuszny, lecz była to służba niesłusznej sprawie, jak uświadamia sobie, patrząc na Tita, sprawującego o świecie inny rodzaj służby.

Rozważając całokształt twórczości Hessego, należy stwierdzić, że zajmuje ona w literaturze nowoczesnej całkiem odrębne miejsce; jest w niej stale narastające rzutowanie jednej idei, podstawowej idei religijnej — w jaki sposób uczynić życie „pełniejszym”. Hesse niewiele ma fantazji w tym znaczeniu, w jakim mówi się, że mają fantazję Szekspir lub Tolstoj, lecz idee jego posiadają żywotność, która znaczy o wiele więcej. Przede wszystkim Hesse to pisarz posługujący się formą powieści w celu zgłębienia problemu: co powinniśmy uczynić z naszym życiem? Człowiek zainteresowany pytaniem, *jak* powinien żyć — zamiast przyjmować życie po prostu, tak jak płynie — automatycznie staje się outsiderem. W *Wilku Stepowym* Hesse rozwiązuje problem outsidera, dochodząc do wniosku, że jego niedola to wynik niepoprawnej skłonności do kompromisu, sentymentu do umiarkowanej, kulturalnej atmosfery mieszczańskiej. Wybawienia szuka w krańcowości: gorąco lub zimno, duch albo natura.

Później zagadnienie posuwa się o krok dalej, dokąd? W *Narocyzie i Złotoustym* bohater wybiera naturę, ale ani trochę nie zbliża się przez to do „stania się samym sobą”. W *Glasperlenspiel*

wybiera ducha — i umiera również ze świadomością porażki. Być może fakt, że Hesse nie znalazł odpowiedzi na to zasadnicze pytanie, wynika stąd, że sam nie jest całkiem pewien, co rozumie przez „stanie się sobą”. Wilk Stepowy mówi o nagłej ekstazie, o „bezczasowej chwili”:

...nagle, między dwoma ściszonymi taktami... otworzyła się przede mną brama w zaświaty, przefrunąłem przez niebo i widziałem Boga przy pracy... *akceptowałem wszystko, wszystkiemu oddawałem swoje serce.*²¹

Ale to trwało tylko jeden kwadrans; Hesse nigdzie nie wspomina o możliwości istnienia dyscypliny, która mogłaby całe życie zmienić w jeden ciąg podobnie wzniosłych momentów. Gdyby był dobrym chrześcijaninem, z pewnością nie oczekiwałby czegoś aż tak niedorzecznego; zadowoliliby się dążeniem do życia po Bożemu, pozostawiając resztę samemu Bogu. Będąc romantykiem, Hesse odrzuca wszelkie tego rodzaju półśrodki; ma głębokie poczucie krzywdy istot ludzkich skazanych na życie w letniej atmosferze powszedniej pospolitości; czuje, że *powinna* istnieć jakaś droga życia, w której intensywność ekstazy twórczej artystów utrzymywałaby się przez *cały* czas w tym samym stopniu. Można by to uważać jedynie za romantyczną mrzonkę i w ogóle pominąć milczeniem, lecz sprawa zasługuje na uwagę, gdyż chodzi o jeden z nieodłącznych ideałów każdego outsidera. W następnym rozdziale zajmujemy się obserwacją ludzi, których trudno byłoby oskarżyć o romantyzm, a którzy jednak podejmowali zdecydowane wysiłki w kierunku znalezienia takiej drogi życia, wyruszając w świat na jej poszukiwanie.

Wkład Hessego w znacznym stopniu wyjaśnia zagadnienie outsiderów z naszych pierwszych dwu rozdziałów. Nurtujący ich problem — to nierzeczywistość życia. Uświadamiają ją sobie z bolesną wyrazistością, kiedy zaczyna im dolegać, lecz nie są pewni, jakie jest źródło owego bólu. Zwykły świat traci dla nich swe walory jak dla człowieka, który wstał po bardzo długiej chorobie. Życie przybiera charakter koszmaru lub staje się czymś w rodzaju ekranu filmowego, na którym nie ma już obrazu. Ludzie, którzy rzutowali swe nadzieje i pragnienia w to, co

się działo na ekranie, nagle zdają sobie sprawę, że są w kinie. Pytają więc: kim jesteśmy? Co tu robimy? Z chwilą gdy rozwieje się złudzenie prawdy filmowej, gdy zerwie się związek przyczynowy następujących po sobie wydarzeń, stają w obliczu przejmującej grozą wolności. Wedle określenia Sartre'a ludzie ci są „skazani na wolność”. Wysuwa się konieczność całkowicie nowych perspektyw; trzeba przeprowadzić całkowicie inną analizę rzeczywistego świata widzów. W świecie cieni na ekranie każdy problem miał swoją odpowiedź, ale odpowiedź ta może nie być prawidłowa w zastosowaniu do świata widzów. Stwierdzenie, że świat ekranu był złudzeniem, nasuwa niepokojącą możliwość, że świat widzów także jest nierzeczywisty. „Kiedy śnimy, że śnimy, jesteśmy o krok od przebudzenia się” — mówi Novalis. Chuang Tsu powiedział kiedyś, że śniło mu się, iż jest motylem, i

* teraz sam już nie wie, czy jest człowiekiem, któremu się śniło, że był motylem, czy też motylem śniącym, że jest człowiekiem.

Te zagadnienia nieustannie idą w ślad za outsiderem Barbusse'a; gdziekolwiek się pojawiają, sygnalizują obecność outsidera. Jeśli przyjmiemy, że są to najważniejsze problemy istnienia, na które w ogóle nie może być odpowiedzi, musimy uważać każdego outsidera za zwiastuna kwestii nierozwiązalnych. Zanim sami dojdziemy do jakiegoś ostatecznego wniosku, winniśmy dokonać przeglądu znacznie większej ilości wysiłków zmie-

* rzających do znalezienia odpowiedzi na to zagadnienie.

Przed zamknięciem naszych rozważań nad outsiderem romantycznym zajmiemy się twórczością jeszcze jednego pisarza, którego podejście do tego zagadnienia dostarczy nam wiele cennego materiału. Henry James to znakomity powieściopisarz, którego pracom—jeśli chodzi o temat naszych dociekań—należałoby poświęcić kilka osobnych rozdziałów; James w jeszcze wyższym stopniu niż Hesse traktował swe prace jak laboratorium, w którym badał życie ludzkie. Brak nam tu miejsca na szczegółową analizę jego twórczości, możemy jednak w ogólnych zarysach naszkicować sposób, w jaki traktował ów problem na podstawie obserwacji poszczególnych jego powieści. James uważał samego siebie za „niepoprawnego outsidera”, a pewien wnikliwy krytyk angielski porównał go do Pani z Shalottu Tennysona, patrzącej na życie zawsze poprzez magiczne zwier-

ciadło być może „dziura w ścianie” Barbusse'a stanowiłaby właściwy odpowiednik owego zwierciadła.

James od zarania swej twórczości zajmował się zagadnieniem: „Co powinniśmy uczynić z naszym życiem?” (Pytanie sformułowane przez H. G. Wellsa). Jego ulubionymi bohaterami i bohaterkami są młodzi ludzie, którzy — podobnie jak bohaterowie Hessego — „rzucają rękawicę życiu”, zadając mu pytanie Jak należy je przeżyć, by możliwie najpełniej stać się samym sobą?”

Roderick Hudson, bohater pierwszej wybitnej powieści Jamesa (*Roderick Hudson*), jest młodym rzeźbiarzem, który doznaje zawodów i marnuje życie, nudząc się w małomiasteczkowym otoczeniu domu rodzinnego. Wspaniałomyślny opiekun zabiera go do Rzymu i uwalnia od konieczności zarabiania na życie harówką w biurze. Niebawem Roderick wplątuje się w nieszczęśliwą miłość i stopniowo zatracca swój idealizm i talent. James pokazał, jak wspaniałe nadzieje życiowe Rodericka gasną, z chwilą gdy młody człowiek rzuca się w wir interesów.

Bohaterką powieści pt. *Portrait of a Lady (Portret damy)* jest młoda kobieta, która również stawia życiu owo zasadnicze pytanie. Jej powodzenie w sferze arystokracji skłania pewnego angielskiego lorda, stanowiącego pod każdym względem świetną partię, do prośby o jej rękę. Kobieta odrzuca oświadczenia, gdyż czuje, że życie kryje w sobie stanowczo zbyt wiele wspaniałych możliwości, by je tak szybko przekreślić. Później możliwości owe rozwiewają się w małżeństwie z miłości, które przynosi bohaterce życiową porażkę — z tą samą perspektywą niedosytu, jaką ma przed sobą Roderick Hudson. Kobieta owa również „poniosła klęskę” na skutek własnej niezdolności do intensywnego życia.

Jeśli chodzi o problem outsidera, Jamesa można by nazwać defetystą. Znacznie później wrócił jeszcze raz do zagadnienia „stania się samym sobą”. Włożył w usta Lamberta Strethera, mężczyzny w średnim wieku, bohatera powieści *The Ambassadors (Ambasadorowie)* przemówienie zaczynające się od słów: „Żyć, żyć możecie wszyscy; błędem jest nie żyć”. Jednakże Próby samego Strethera w kierunku „przyjęcia świata w swą duszę” kończą się żalonym niepowodzeniem. Przybywa do Eu-

ropy z małego amerykańskiego miasteczka, by ściągnąć z powrotem do rodzinnego kraju młodego Amerykanina, który nazbyt polubił Europę, by wracać do ojczyzny. Znalazłszy się w Paryżu, Lambert Strether zdaje sobie sprawę, ile stracił, żyjąc w zaścianku małego miasteczka, i świadomość tego tak go przytłacza, że sam radzi młodemu człowiekowi, by pod żadnym pozorem nie wracał do domu, jednocześnie oznajmia mu własną decyzję pozostania w Europie. Jego dążenie do „stania się samym sobą” znajduje swe uwieńczenie w zerwaniu ze spokojnym, wolnym od niespodzianek bytowaniem, jakie pozostawił w Ameryce, i zdaniu się na los bardzo niepewnej przyszłości. Na tym James zamyka jego dzieje.

Pisząc inną swą powieść pt. *The Wings of the Dove* (*Skrzydła gołębic*), autor ten z góry zakłada, że przedstawi ów problem na tle takiej sytuacji, gdzie raczej musi się znaleźć jakieś rozwiązanie. Bohaterka powieści, młoda kobieta, jest „zakochana w życiu”, lecz wie, że ma przed sobą zaledwie sześć miesięcy istnienia. Milly Theale zostaje zdradzona przez swą najlepszą przyjaciółkę i kochankę, i umiera w przeświadczeniu, że zarówno życie jak śmierć odniosły nad nią zwycięstwo. „Ostatecznie znienawidziła śmierć; uczyniłaby wszystko, byle tylko utrzymać się przy życiu.” Problem „stania się samym sobą”, problem outsidera, pozostał nie rozwiązany. Wkład Jamesa w badanie tego zagadnienia można by ująć w słowa Elroya Fleckera: „Zmarli wiedzą tylko jedno: lepiej jest żyć”.

Dążenie do uzyskania kontroli nad samym sobą

Problem outsidera już w samym założeniu jest problemem żywym; ujmować go wyłącznie na płaszczyźnie literackiej — to znieszczać zagadnienie. Aż do tego punktu naszych rozważań potrzebna nam była analiza utworów literackich, gdyż istota pracy każdego pisarza polega na wypowiedaniu samego siebie — pisarze pomogli nam więc do sprecyzowania jasnej i naukowej definicji problemów związanych z pojęciem outsidera. Jednakże owi ludzie — Barbusse, Sartre, Hemingway a nawet Hesse — in-tersowali się tym zagadnieniem dość płytko i raczej doraźnie. Miarą owego braku zainteresowania jest fakt, że przerwali się na inne tematy. Jakiś wrodzony instynkt skłania każdego pisarza do selekcji materiału, który najefektowniej wypadnie w druku. Jeśli w toku pracy materiał ów okaże się w ogóle nieodpowiedni lub w początkowym stadium tworzenia będzie się wydawał dobry, lecz później wprowadzi autora w ślepy zaułek, z którego trudno mu będzie ruszyć dalej — pisarz stara się znaleźć nowe podejście. Możemy to stwierdzić na podstawie linii rozwojowej któregośkolwiek z autorów wymienionych w poprzednich rozdziałach naszego studium: Sartre przechodzi od Roquentina do komunizmu, Hemingway — od kaprala Krebsa do ludzi o bokserkich szczękach i mocnych pięściach, jacy są bohaterami jego późniejszych książek, Barbusse — od *Piekła* do *Ognia* i dalej do komunizmu. O ile pisarz jest bezkompromisowo szczery i nieugięty, niemal z całą pewnością zjawisko to musi wykpić (Eliot jest jedynym, jakiego mogę sobie przypomnieć spośród współczesnych nam pisarzy, którego linia rozwoju idzie stale w tym samym kierunku bez żadnych odchyłeń). Przyczyna tego stanu rzeczy jest prosta. Tylko do pewnego punktu próbie-

my związane z pojęciem outsiderstwa można rozważać jedynie na płaszczyźnie myśli, z chwilą jednak gdy punkt ten się prze-kroczy, trzeba je *przeżyć*. Znikoma garstka autorów traktuje pisarstwo (jak Eliot) jako instrument życia, a nie jako cel sam w sobie.

Stwierdzenie to bynajmniej nie jest wyrazem krytyki wyżej wspomnianych autorów. Świadomość pisarza to jego osobista sprawa. Musimy przyjąć, co nam dali i być im za to wdzięczni. Ze stwierdzenia powyższego wynika jednak, że pragnąc w dalszym ciągu rozważać zagadnienie outsiderstwa, musimy zająć się ludźmi zaabsorbowanymi raczej życiem niż pracą literacką.

Trzech, którymi zajmujemy się w niniejszym rozdziale, łączy jedna nieszczęsna cecha: wszyscy byli przekonani, podobnie jak bohater Barbusse'a, że „nie mają nic i na nic nie zasługują”. Nie jest to przekonanie stawiające człowieka na najlepszej pozycji w zmaganiu się z problemami życia. Wszyscy trzej skończyli tragicznie, to znaczy wszyscy trzej zmarnowali samych siebie, zmarnowali swe możliwości rozwojowe. Ogarniając myślą całe ich życie, patrząc na płótna Van Gogha, na własnoręcznie pisane listy T. E. Lawrence'a czy na *Popołudnie fauna* Niżyńskiego w British Museum, możemy odczuć z całą ostrością, że *ludzie ci nie rozumieli samych siebie* i w konsekwencji zmarnowali swe siły. Gdyby znali samych siebie w takim stopniu, jak my ich znać możemy, życie każdego z nich nie musiałyby być tragiczne. Zasadniczą sprawą dla outsidera jest poznanie samego siebie.

Ścisłejsze studia nad Lawrence'em utrudnia fakt, że dotąd jeszcze nie ukazała się ani jedna jego bezstronna biografia, na której można by polegać. Lowell Thomas i Liddell Hart widzą w nim po prostu żołnierza; Aldington w swej książce odnosi się do niego z tak historyczną zjadłością, że w zasadzie sąd jego nie posiada żadnej wartości poza tym, że może służyć do skorygowania opinii innych autorów traktujących Lawrence'a niczym legendarnego rycerza Galahada. Zanim nie wyjdzie z druku jakaś wyczerpująca, bezstronna biografia, jedyną podstawą, na której możemy oprzeć się w naszych dalszych rozważaniach, są nagie fakty z jego życia i jego własna twórczość.

Fakty z życia w krótkim zarysie przedstawiają się następująco: Lawrence pochodził ze względnie zamożnej rodziny. Miał kilku braci. W szkole wyróżniał się spośród kolegów w dziedzinie rzedmiotów, które go interesowały, natomiast nie wkładał najmniejszego wysiłku w opanowanie innych. Stale pociągała go historia i literatura. Już w najwcześniejszej młodości zamiłowanie to przeszło w prawdziwą pasję do mediewistyki; czytał dzieła Malory'ego i Williama Morrisa, włóczył się na rowerze po całym hrabstwie Oxford, zdejmując odciski z kościelnych tablic nagrobkowych. Pod względem fizycznym był zawsze silny i dobrze rozwinięty, jakkolwiek nigdy nie brał udziału w żadnych zawodach. Objechał rowerem całą Francję wzdłuż i wszerz, oglądając zamki i katedry, a następnie — nie bacząc na przestrogi doświadczonych podróżników zapewniających, że to niepodobieństwo — samotnie przewędrował pieszo przez Arabię, zwiedzając zamki krzyżowców i gromadząc materiał do swej oksfordzkiej rozprawy naukowej. W rok później towarzyszył Leonardowi Woolleyowi i misji archeologicznej z British Museum w wyprawie naukowej do Egiptu. W ciągu tej wyprawy zdobył bardzo powierzchowną znajomość języka arabskiego i nierównie więcej pogłębił swe wiadomości z zakresu archeologii; wciąż jeszcze czytał Malory'ego i Morrisa a ponadto projektował, że po powrocie do Anglii kupi jakiś stary, zniszczony wiatrak i wykorzysta jego siłę do uruchomienia prasy drukarskiej, która drukowałaby książki na ręcznie wykonanym papierze, oprawiane następnie w pergamin, barwiony tyryjskimi farbami.

Kiedy wybuchła pierwsza wojna światowa, Lawrence został wysłany do Egiptu jako oficer sztabowy w stopniu kapitana i pracował w dziale map Intelligence Service. Niebawem jednak doszedł do wniosku, że praca ta jest nudna. Gdy nadarzyła się sposobność wzięcia udziału w buncie Arabów przeciwko rządowi tureckiemu podsycanym przez Huseina z Mekki, Lawrence wyprawił się do Arabii, nie zatroszczywszy się nawet o powiadomienie władz wojskowych o swych zamiarach. Niebawem stał się dla zbuntowanych Arabów kimś wręcz nieodzownym; jako doradca Fajsala, syna Huseina, w ciągu niespełna dwóch lat doprowadził do zwycięstwa rewolucji. Jego książka pt. *Siedem filarów*

mądrości to kronika wydarzeń z owych dwóch lat.

Wojna wzbogaciła Lawrence'a o nowe poglądy i spostrzeżenia; wrócił z niej jako człowiek mądrzejszy, lecz ani trochę nie szczęśliwszy. Uprzednio już obserwowaliśmy, że nadmiar przeżyć spadający jak lawina na człowieka o zbyt wyczulonej wrażliwości powoduje odpływ jego energii życiowej, nie potrzebujemy więc traktować jego postępowania w ciągu następnych siedemnastu lat jako jednego z elementów „zagadki Lawrence'a”. Postępował tak, jak należałoby spodziewać się, że outsider będzie postępował. Po trzyletniej walce, jaką toczył w Radzie o prawo Arabów do niepodległości politycznej, Lawrence wstąpił jako ochotnik do korpusu wojsk pancernych, a następnie do R.A.P. W owym czasie przestał się już zajmować archeologią i odmówił przyjęcia rozmaitych stanowisk, proponowanych przez ludzi pragnących mu pomóc — łącznie z urzędem gubernatora Egiptu i sekretarza Banku Angielskiego. W owym czasie Lawrence zdaje się całkowicie stracił wiarę w samego siebie, jakkolwiek owa utrata wiary nie obejmowała reszty ludzkości (podobnie jak w przypadku Evana Strowde'a); T. E. Lawrence żywił zawsze przesadny szacunek dla pewnych pisarzy i artystów, którzy bez wątplenia nie posiadali nawet jednej czwartej jego potęgi duchowej.

Później Lawrence nabył dom wiejski w Clouds Hill w Dorset, zgromadził tam wielką ilość książek i płyt gramofonowych i cały wolny czas spędzał przeważnie w tej swojej posiadłości. Jego twórczość literacka zamknęła się na *Siedmiu filarach mądrości* (*Mint** to niewiele więcej niż dziennik). Lawrence zginął w katastrofie motocyklowej w r. 1935. Nawet na progu śmierci, ze zmiażdżoną czaszką i żebrami, pomimo beznadziejnego stanu, dzięki swej niesłychanej sile witalnej utrzymał się przy życiu jeszcze trzy doby — kiedy ktoś inny w jego warunkach umarłby w ciągu paru godzin.

Obserwacja owego drugiego okresu jego życia jest najbardziej przygnębiająca, nietrudno bowiem dostrzec przyczyny, które podcięły jego energię, oraz stwierdzić, że przelotne wejrze-

* *Mennica* (przyp. tłum.)

nie w owe przyczyny od razu wskazałoby mu sposób ujarzmięcia skierowania swej olbrzymiej siły woli ku pracy twórczej. Nasuwa się tu skojarzenie z potężną maszyną niezdolną do pracy na skutek drobnego uszkodzenia przewodu.

W dalszym ciągu naszego studium musimy zająć się analizą *Siedmiu filarów mądrości* i osądem problemów outsidera wyrażonym przez samego Lawrence'a.

Wyraźnie mówi nam o tym list jego do Edwarda Garnetta z dnia 23 października 1922. Lawrence pisze:

Wgłębiłem się w poezję, szukając w niej zadowolenia i nie znalazłem. Tam, gdzie pragnąłem znaleźć posiłną strawę, zebrałem tylko kolekcję cukierków i czekoladek duchowych. Gdy zawiodła mnie poezja, zacząłem mozolnie poszukiwać mego wymarzonego pokarmu w prozie — lecz wszędzie znajdowałem tylko odrobinę pożywki, *tylko niewielką garstkę ludzi, którzy szczerze usiłovali wyrosnąć ponad przeciętność*; a przecież jedynie ich wytężone wysiłki i walki naprawdę zaspokajały mój głód.

Nie umiem tworzyć poezji, więc w prozie postanowiłem dostarczyć pożywne pokarmu dla ludzi, którzy szukają jak ja...

Fakt, że Lawrence'owi brakowało zdrowej pewności siebie człowieka genialnego, jest jedną z podstawowych przyczyn jego tragedii: zmarnowania życia.

Zanim przejdziemy do tego zagadnienia, możemy przytoczyć znamienny fragment rzucający światło na Lawrence'a, zawarty w książce pt. *T. E. Lawrence by His Friends* (*T. E. Lawrence w oczach swych przyjaciół*). Jednym z najcenniejszych szkiców znajdujących się w tej książce jest relacja o Lawrencie pióra Erica Kenningtona. Godny uwagi artykuł opowiada, jak Lawrence dał do przeczytania egzemplarz *Siedmiu filarów mądrości* pewnemu obcemu nauczycielowi, starszuskowi posiadającemu dar jasnowidzenia.¹ Nauczyciel orzekł: „Czytając tę książkę, cierpiałem. Autor jest bez wątplenia największym człowiekiem, jakiego kiedykolwiek znałem, lecz trwa w straszliwym błędzie. Nie *jest samym sobą*. Znalazł jakieś «ja» lecz nie jest to «ja» Prawdziwe, toteż drzę na myśl o jego przyszłości. *Ten człowiek* ^m*gdy naprawdę nie żyje tym, co czyni*. Nie ma tu harmonii. On jest

tylko naczyniem, przez które przepływa życie. Sądząc z pozorów, jest to naczynie bardzo dobre, lecz na to, by żyć prawdziwie, trzeba być czymś więcej". Uwaga ta przenika na wskroś nie tylko samego Lawrence'a, stanowi ona zarazem dokładną charakterystykę każdego outsidera. „Ten człowiek nigdy nie żyje tym, co czyni." To przecież Meursault i Krebs. Orzeczenie „On nie jest samym sobą" jest jeszcze bardziej rewelacyjne, gdyż podsuwa myśl, że zasadniczą sprawą dla outsidera jest znalezienie takiego toku działania, w którym będzie „najbardziej sobą", a więc w którym jak najpełniej wyrazi się jego osobowość.

Siedem filarów mądrości to jedno z najciekawszych *dossiers* outsidera, jakie posiadamy. Od samego początku zaznacza się wyraźnie zainteresowanie Lawrence'a dyscypliną ascezy religijnej.

W jednym z pierwszych rozdziałów poświęconych religii ludów semickich pisze:

Arabowie doliczyli się czterdziestu tysięcy proroków... Z reguły pochodzili (oni) z terenów gęsto zaludnionych. Niezrozumiała, imperatywna tęsknota wypędzała ich na pustynię. Spędzali tam krótszy lub dłuższy okres czasu na medytacjach i umartwianiu ciała, a następnie wracali z obleczonym w słowa posłannictwem, by głosić je swym dawnym, a teraz trapiionym przez wątpliwości współwyznawcom. Założyciele trzech wielkich religii wypełnili ten cykl — nie jest to przypadkowa zbieżność, lecz prawo udowodnione biografiami tysięcy innych proroków, ludzi przegranych, którzy na pewno nie mniej gorąco wierzyli w swoją misję, jednakże czas i ludzkie rozczarowania nie zdążyły im przygotować stosu wysuszonych dusz, aby mogli go podpalić. Dla myślicieli z miast zew Nitrii był zawsze nieodparty. Choć na pustkowiu nie znajdowali siedziby Boga, to jednak wyraźniej słyszeli tam żywe słowo, które przynieśli w sobie... Głęboka odraza do materii doprowadziła Semitów do propagowania nagości, wyrzeczeń i ubóstwa...²

Poprzez wszystkie stronic *Siedmiu filarów mądrości* przewija się pełne zrozumienie Lawrence'a dla tych proroków. Pustynia staje się symbolem czystości, ucieczki od tego, co ludzkie.

Urodzony i wychowany na pustyni beduin przylgnał całą duszą do jej nagości, tak okrutnej dla intruzów, ponieważ czuł podświadomie, że tam jest absolutnie wolny... W miastach wiara pustyni nie mogła się przyjąć. Była ona jednocześnie za dziwna i za prosta, tak niewyczuwalna, że nie nadawała się ani na eksport, ani na użytek powszedni.³

Rozdział poświęcony zagadnieniom religijnym kończy się ważką afirmacją podstaw „religii" Lawrence'a:

Mentalność Semitów zawsze była dziwaczna i mroczna, skłonna zarówno do depresji, jak i do egzaltacji, nieuporządkowana, jednak tak żarliwa i bogata w wiarę jak żadna inna na świecie. Potrafią znakomicie wystartować, jeśli zafascynuje ich jakaś abstrakcja, najsilniejszy bodziec, który może ich zmusić do działania. Potem idą do celu, dając dowody bezgranicznego męstwa i pomysłowości, ale rezultat nic dla nich nie znaczy. Charakter ich jest tak niestabilny jak woda i być może w końcu, podobnie jak woda, odniosą zwycięstwo. Od początku życia, fala za falą, atakują z furją opokę ciała... Podobnie jak na morzu, wszystkie te fale muszą się cofać, ale każda z nich unosi drobinę granitowej skały, o którą się rozbiła, i pewnego dnia, za setki lat, morze to *bez żadnej przeszkody weźmie w posiadanie miejsce, gdzie dawniej był świat materii*, a Bóg zstąpi na powierzchnię tych wód. Jedną z takich fal (na pewno nie ostatnią) ja spowodowałem i pędziłem ją tchnieniem idei, aż spieniła się i runęła na Damaszek.⁴

Chwilami, w późniejszych opisach przemocy i rozlewu krwi, Lawrence zdaje się zmierzać w kierunku konkluzji Hemingwaya: „...większość ludzi umiera jak zwierzęta, nie jak ludzie". Zdarzają się nawet fragmenty, gdzie owo bezemocjonalne stanie na uboczu sprawia wrażenie gruboskórności lub zamaskowanego sadyzmu, co trudno pogodzić z sylwetką Lawrence'a naszkicowaną przez jego przyjaciół. Takie właśnie fragmenty w rodzaju wyżej przytoczonego stanowią klucz do zrozumienia postawy Lawrence'a. Jego oderwanie się od społeczności ludzkiej jest, jak u Hemingwaya, pragnieniem „walki o prawdę". Istnieje tu jednak pewien czynnik, którego Hemingwayowi całkowicie brak

credo religijne, warunkujące sposób ujmowania przez niego wszelkich zjawisk. Dzika potęga i okrucieństwo pustyni oraz jej

pagarda dla ciała w równej mierze obciążają przeciwną szalę wagi. Godzi je ze sobą wiara, że celem życia jest zwycięstwo ducha nad materią. Arabów charakteryzuje prymitywizm krańcowych przeciwiństw:

Wystarczy im ukazać, nie siląc się na motywy religijne bogactwa i rozkosze, które mogą stać się ich udziałem na ziemi, aby poszli na każdy z czterech krańców świata (byle nie do nieba). Jeżeli jednak na drodze prowadzącej do tego celu spotkają proroka, który nie ma gdzie złożyć głowy i żywi się tylko tym, co ofiaruje mu miłosierdzie ludzi i ptaków, wtedy wszyscy co do jednego porzucą myśl o bogactwie i wybiorą jego natchnioną naukę.⁵

Czytając *Siedem filarów mądrości*, uświadamiamy sobie z niezachwianą pewnością, że Lawrence *nie uważał siebie za żołnierza*. Jako prorok głoszący ideę, „wzniósł falę”; moc jego — to siła człowieka, który może być *owładnięty jakąś ideą* i przekazywać swe uczucia innym. Ustawicznie powtarza, że wojna arabska była wojną kaznodziejstwa, a nie starć zbrojnych. Jego częste okresy rozpacz i zniechęcenia są następstwem prostego zjawiska: Lawrence nie potrafi wierzyć w ideę, którą głosi.

Gdybym był uczciwym doradcą Arabów, byłbym ich nakłonił, by wracali do domów i nie narażali życia w walce o tak błahą sprawę...

Pomimo braku wiary, rola kaznodziei i przywódcy duchowego dawała Lawrence'owi możliwość wypowiedzenia samego siebie, co tak bardzo było mu potrzebne. Gdzie indziej wyznaje:

Jedna pasja dręczyła mnie przez całe życie — żądza wypowiedzenia samego siebie w jakiejś potężnej, pełnej fantazji formie...

Wojna arabska daje mu możliwość wglądnięcia w samego siebie; podobnie jak Krebsowi z czasów, kiedy czynił „tę jedną rzecz, tę jedną, jedyną rzecz”. Daje mu jasny przebłysk tego, co niepospolite i niemałoduszne.

Jego autoanaliza sięga bardzo głęboko. Lawrence nie umie ogarnąć siebie i swego umysłu jako całości, lecz potrafi skonstruować obraz w poszczególnych fragmentach. W *Siedmiu filarach*

mądrości ani jednego z tych fragmentów nie brakuje. Jego najbardziej charakterystyczną cechą jest niezdolność do *zatrzymania biegu myśli*. Jest niewolnikiem myślenia; to jego nie kończąca e tragedia, gdyż Lawrence zdaje sobie sprawę z istoty wolności dzięki takim na przykład przeżyciom:

Wyruszyliśmy w jeden z owych przezroczytych poranków, kiedy zmysły budzą się razem ze słońcem, podczas gdy umysł, zmęczony nocnymi rozmyślaniami, pogrążony jest jeszcze w drzemce. W takie ranki, przez jakieś dwie godziny odbiera się głosy, zapachy i barwy otaczającego świata osobno i bezpośrednio, nie przefiltrowane i nie posegregowane przez refleksję. Każde z owych zjawisk zdaje się istnieć samodzielnie, a w konsekwencji nie widzi się irytującego nieładu i braku celowości w przyrodzie.⁶

Gdy proszono go, by został doradcą Fajśala:

...powiedziałem, że nienawidzę odpowiedzialności — i że przez całe życie lepiej radziłem sobie *z rzeczami niż z ludźmi, a z abstrakcjami lepiej niż z konkretami*.⁷

Oświadczenia ludzi, którzy znali Lawrence'a, potwierdzają to. E. M. Forster pisze o nim:

Chociaż wobec niego byłem zawsze szczery, on nigdy nie odwzajemniał mi się szczerością, lecz nigdy również nie czułem do niego żalu, że nie chce być ze mną szczery. Tłumaczy to po części, dlaczego mógł pociągać za sobą innych i występować w roli przywódcy: potrafił odrzucić zażyłość, nie raniąc niczyich uczuć.⁸

Lawrence zasadniczo nie interesował się istotami ludzkimi:

Unikałem stworzeń niższego rzędu, ponieważ przypominały mi klęskę człowieka, który również nie doszedł do szczybla czystego intelektu. Gdy narzucały mi się, czułem do nich nienawiść. Dotykając ręką żywego stworzenia czułem się skalany, a gdy ocierały się o mnie lub interesowały mną zbyt natarczywie, drżałem z niepokoju... Gdyby nie tyrania umysłu, postępowałbym zupełnie inaczej... Najbardziej żał mi było siebie, gdy zobaczyłem żołnierza z dziewczyną lub jakąś osobę głaszczącą psa, człowieczeństwo bowiem tak płytkie

i tak pełne było moim gorącym pragnieniem. Mój dozorca trzymał mnie jednak w ryzach.⁹

A mówiąc o Arabach:

Czekało mnie ciężkie brzemie odpowiedzialności i dowodzenia, do którego mój niespokojny intelekt odnosił się ze wstrętem. Uważałem, że postępuję nikczemnie podejmując się roli człowieka czynu, ponieważ od tej kategorii ludzi dzieliły mnie krańcowo odmienne kryteria wartości i gardziłem tym, co oni uznawali za szczęście. Moje życie wewnętrzne było za bogate, gdyż me zmysły, mniej czułe niż u większości ludzi, musiały wejść w bezpośredni kontakt z otoczeniem, by doprowadzić do percepcji...¹⁰

Cechy własnego charakteru Lawrence przenosi na Arabów, obdarzając ich swoim umiłowaniem pustki, bądź też rozszerza zagadnienie na całą ludzkość, by w ramy ogólne włączyć też i siebie:

Wy ludzie skomplikowanego dzisiejszego Zachodu, mnisi zamknięci w celach własnych ciał...¹¹

Lecz to tylko sam Lawrence był „mnichem w celi własnego ciała”, człowiekiem, który nigdy nie mógł osiągnąć „bezpośredniości percepcji”, ponieważ *nigdy nie mógł zahamować toku myśli*. Był „naczyniem, przez które przepływało życie”.

Ciężkim zadaniem było dla mnie okiełznać uczucia i działanie.

Dla takiego człowieka świat jest miejscem niewiarygodnie bezbarwnym, pozbawionym żywej percepcji wrażeń wzrokowych i smakowych, mogących odwrócić uwagę od istot ludzkich i ich głupoty. W konsekwencji powoduje to stan ustawicznego napięcia umysłu.

Tylko słabość powstrzymywania mnie od intelektualnego samobójstwa, jakiegoś powolnego samounicestwienia, które w końcu zdławiłoby ogień palający w tym mózgu. Rozwijałem koncepcje innych ludzi... ale sam niczego nie stworzyłem, *ponieważ negowałem sens tworzenia*.¹²

Owo cofnięcie się przed działalnością twórczą wpływa z tego

samego źródła, co wypowiedź Olivera Gauntletta: „Ignoranci, oszukani, płytki byli wśród nas jedynymi ludźmi szczęśliwy-mi”, a w konsekwencji tylko oni byli wśród nich jednostkami twórczymi.

Oto wyraz negatywnego stosunku do istot ludzkich tłumy”, „rozgadane, zasmarkane, złorzeczące”.¹³ Widzimy, że Lawrence łączy w sobie podstawowe cechy charakteru Roquentina i outsidera w ujęciu Barbusse'a. Roquentin nowiedział: „Byłem jak inni... mówiłem jak oni: «Morze *jest* zielone, ten biały punkt tam w górze to *jest* mewa», ale nie czułem, że to istnieje”. Niezdolność Lawrence'a do ucieczki od natury zrytej brzdami myśli" wywołuje w nim ten sam efekt; *wszystko jest nierzeczywiste*. Podobnie jak bohater Barbusse'a Lawrence nie może być szczęśliwy w społeczeństwie, gdyż „sięga wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele”. Wojna na pustyni dostarczyła mu sposobności do tego samego rodzaju wejrzenia w głąb tajników ludzkiego cierpienia, jaką bohater Barbusse'a znalazł w pokoju hotelowym. Przeżycia te były Lawrence'owi nieodzownie potrzebne—jak nieodzownie potrzebne były outsiderowi Barbusse'a — gdyż ich gwałtowność nie zostawiała w jego umyśle miejsca na ułomność kultury społecznej opartej na kompromisie i pomagała przewyciężyć poczucie nierzeczywis-tości świata. Cokolwiek się zdarzyło, Lawrence nie mógł zgodzić się na kompromis. Opisuje swoje zwycięstwo nad jednym z plemion arabskich, które odmówiło wzięcia udziału w najeźdźczej wyprawie:

Wyłożyliśmy im tę sprawę... wskazując, że życie w gromadzie ma charakter wyłącznie zmysłowy i aby je przeżyć i pokochać, człowiek musi poznać je do dna. Rewolta nie jest azylem dla ludzi słabych, ani nie obiecuje w nagrodę radości. Istota rewolty to stała przyrost siły, aby można było wytrzymać wszystko, co potrafią wytrzymać zmysły, z pełną świadomością, że każdy krok stanowi przygotowanie do dalszych niebezpieczeństw, jeszcze większych wyrzeczeń i dotkliwszych cierpień. Przeszłość i przyszłość znajduje się poza zasięgiem naszych doznań zmysłowych. Uczucie przeżyte to uczu-cie już poskromione, martwe doświadczenie, które złożone zostało do grobu w chwili, gdy zdołaliśmy wyrazić je w słowach.

Prawdziwi ludzie pustyni są skazani, jak dobrze o tym wiedzą, na wieczną walkę z nieprzyjacielem, który nie należy ani do naszego świata, ani życia, lecz jest samą nadzieją. Klęska jest więc wolnością, ofiarowaną ludziom przez Boga. My możemy korzystać z tej wolności tylko w sposób negatywny, czyli nie robiąc nawet tego, co leży w naszej mocy. Życie stanie się wtedy naszą własnością, gdyż okazując mu wzgardę będziemy nad nim panować. Śmierć okaże się najlepszym z naszych uczynków, ostatnią szansą uczciwości wolnego człowieka, od dawna zasłużonym odpoczynkiem. Mając do wyboru dwie ostateczności, życie i śmierć, lub mówiąc mniej krańcowo, swobodę i trwanie, ograniczymy trwanie (które stanowi substancję życia) do minimum i ze wszystkich sił dążyć będziemy do swobody. Wtedy dopiero będziemy mogli realizować prawdę, że bierność jest bardziej moralna od działania. Niektórzy ludzie są pozbawieni siły twórczej, a ich swoboda nie przynosi żadnych owoców, ale tylko dlatego, że jedynym ich tworzywem jest materia. Chcąc tworzyć dzieła niematerialne, dzieła twórcze, pochodzące z ducha, a nie z ciała, musimy jak najmniej czasu i trudu poświęcać potrzebom fizycznym, ponieważ u większości ludzi dusza starzeje się znacznie szybciej od ciała. Wyrobnikom ludzkość niczego nie zawdzięcza.¹⁴

Powyższa wypowiedź posiada dla nas niesłychanie doniosłe znaczenie. Rzuca ona jasne światło na postawę Lawrence'a, wyrażającą się w najbardziej krańcowej azjatyckiej pogardzie dla świata i stanowiącej antytezę współczesnego ducha Zachodu. Pogarda Wilka Stepowego dla ideałów mieszczańskich osiąga tu swój logiczny, ostateczny wyraz — antyhumanistyczną negację świata.

Jeśli chodzi o inne sprawy, Lawrence potwierdza końcowy wniosek, do jakiego doszedł Wilk Stepowy: stwierdzenie Hallera, że ma w sobie nie dwa, lecz wiele „ja” ustawicznie ścierających się ze sobą.

W owej chwili podzieliłem się na trzy istoty... Ciało doszczętnie wyczerpane, trwało w zawziętym uporze i rozsądnie nie brało udziału w tych rozważaniach, ponieważ owe istoty nie popisały się ani jedną myślą, do której nie byłbym zdolny na trzeźwo. Nic dziwnego, były one poczęte ze mnie. Telez-

jusz zapewne na podstawie podobnego doświadczenia, uznał duszę za twór złożony. Gdyby wyciągnął z tego ostateczne wnioski, doszedłby do przekonania, że jego pułk myśli, czynów i uczuć składa się z odrębnych istot, spoglądających jak stado sępów na agonię zwyczajnego stworzenia, które obdarzyło ich życiem.¹⁵

Wytrzymałość Lawrence'a na ból fizyczny posiada zasadnicze znaczenie dla zrozumienia tego człowieka. Jego trzeźwy intelekt nie mógł pojąć wolności moralnej bez jednoczesnej wolności fizycznej; ból był bezcennym narzędziem w przeprowadzaniu doświadczeń, mających na celu określenie stopnia wolności moralnej. Nihilizm Lawrence'a umocnił się jeszcze bardziej, gdy przekonał się on, że nie jest w stanie znieść bólu przekraczającego granice jego wytrzymałości; na przykład w czasie katowania go przez tureckich żołnierzy, kiedy ból okazał się silniejszy niż wola powstrzymania krzyku. W ostatecznym wyniku Lawrence dochodzi jednak do przekonania, że najwyższa wolność moralna istnieje.

Doświadczenia arabskiej rewolty ugruntowały mój... światopogląd. Widziałem w tym czasie wielu ludzi, którzy dobrowolnie lub z musu wyęźali wszystkie siły aż do najbardziej okrutnego kresu wytrzymałości, ale nie dostrzegłem w nich nigdy żadnych objawów załamania fizycznego. Przyczyną załamania może być tylko słabość moralna, która toczy ciało od wewnątrz, gdyż bez pomocy zdrajców wewnętrznych nie ma ono żadnej władzy nad wolą.

Na pustynnym szlaku stawaliśmy się bezcieleśni, nieświadomi ciała i znieczuleni; gdy na postojach gasło podniecenie, spoglądaliśmy na ciała z pewną wrogością i pogardliwym przekonaniem, że spełni ono swe najszczytniejsze posłannictwo nie jako siedlisko ducha, ale kiedy rozpadnie się w proch i stanie się mierzwą, która użyźni kawałek ziemi.¹⁶

Wola jest najwyższą potęgą, lecz — jak w oczach Schopenhauera — może realizować swą nieograniczoną wolność jedynie w dążeniu do negacji. Tym niemniej wiara w fundamentalne znaczenie woli daje nam klucz do rozwiązania zagadki życia

Lawrence'a; Lawrence nigdy nie zrezygnował z podejmowania doświadczeń służących mu do sprawdzenia siły swej woli:

Dzięki tej niezależności, którą zdobyłem po latach pracy nad sobą (wydaje się, że pogarda dla nawyków powinna być wpojona każdemu mężczyźnie), byłem dobrze przygotowany do naszej pracy. Zawdzięczałem to w połowie treningowi w połowie eksperymentowaniu... ale w przeciwieństwie do Arabów kosztem wielkiego wysiłku. Uzyskałem za to rekompensatę w postaci energii, z jaką zawsze dążyłem do celu. Arabowie, którzy nie potrafili zdobyć się na tak wielkie napięcie woli, załamywali się szybciej ode mnie i w zestawieniu z nimi uchodziłem za człowieka odpornego i rzutkiego.¹⁷

W dwu przytoczonych powyżej fragmentach tkwi pewnego rodzaju sprzeczność. Zacytowane w nawiasach zdanie Emersona — „Pogarda dla nawyków powinna być wpojona każdemu mężczyźnie” — wypływa logicznie z uprzedniego stwierdzenia, że „jego zmysły... potrzebowały do percepcji bezpośredniego zetknięcia”. Ascetyzm Lawrence'a — to dążenie do „utorowania drogi percepcji” (wedle słów Blake'a). Nie harmonizuje to jednak z pierwszym zacytowanym przez nas fragmentem i wyrażoną w nim całkowitą pogardą ciała. Jedna linia rozumowania prowadzi do stanowiska, że ciało osiąga swój najwyższy cel przez uzyskanie doskonałej „bezpośredniości percepcji” — co stanowi ostateczną konkluzję mistycyzmu Boehme'a i Blake'a; druga prowadzi do całkowitej pogardy, oczyszczania zmysłów, a w konsekwencji do ich odrzucenia.

Najwidoczniej metafizyka Lawrence'a nie tworzy jakiegoś samodzielnego i pełnego systemu, a zawarte w niej sprzeczności wynikają z faktu, że Lawrence nigdy nie pracował systematycznie nad samoanalizą. Specyficzna sprzeczność stanowi nieodłączny element mistycyzmu — święty dopatrujący się świętości we wszelkich przejawach życia i święty stojący całkowicie poza życiem — i gdyby Lawrence kiedykolwiek rozwiązał tę sprzeczność doświadczalnie, znacznie łatwiej byłoby nam zrozumieć ostatecznie piętnaście lat jego życia. „Umysłowe samobójstwo” w postaci wstąpienia do angielskiej służby lotniczej, a tym samym wejście „między ignorantów, oszukanych, płytkich”, moż-

na by zastąpić jakąś inną, mniej krańcową formą ascetyzmu. Lawrence z całą świadomością skomplikował trudność „stania mym sobą” przez odrzucenie wiary w to, że w ogóle posiada jakiegokolwiek „ja”, które mógłby ukształtować. Stwierdził on: „A nrawdę mówiąc, moje »ja«, które widziałem i słyszałem, budziło we mnie szczerą antypatię”.¹⁸ Nie miał jednak najmniej-szego pojęcia, jak postępować, by wydobyć na światło dzienne „ja”, do którego *nie* żywiłby niechęci, owo „ja”, którego był świadomy w ten „jasny poranek, kiedy zmysły budzą się razem ze słońcem, gdy tymczasem umysł... jest jeszcze pogrążony we gniewie”. Lawrence rozporządza całą potęgą człowieka zdolnego do podejmowania niesłychanych wysiłków woli; ponosi życiową porażkę, gdyż brak mu celu, do którego mógłby skierować swą wolę. Porażka ta jest wynikiem jego niezdolności do zanalizowania kołujących się w nim nie sprecyzowanych popędów i wydobywania ich na światło świadomości.

Ciekawa rzecz, że Granville-Barker przesłał jeden z pierwszych egzemplarzy *The Secret Life* właśnie Lawrence'owi, który potwierdził przeczytanie tej sztuki w liście z dnia 7 lutego 1924. Nie ma żadnych dowodów świadczących, że dostrzegł on w *Eva-nie Strowdzie* lub *01iverze Gauntletcie* odbicie swej własnej postawy duchowej; chwali sztukę jako jeden z najlepszych obrazów na świecie przedstawiających rzeczywistych polityków. Po wojnie obserwujemy u Lawrence'a coś całkiem nieoczekiwanego; można by sądzić, że rezygnuje on z walki. W latach służby w lotnictwie brytyjskim występuje u niego jak gdyby abnegacja woli, w zastraszający sposób przypominająca paraliż energii życiowej, jaki towarzyszył obłąkaniu Niżyńskiego czy Nietzschego. Wilk Stepowy powiedział: „Żadna w ogóle droga nie prowadzi na powrót... Droga... prowadzi... naprzód... coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem”. Często jednak dochodzi do takiego stopnia napięcia, że outsider nie może iść dalej; komplikacje przewyższają jego siły. Nie Pragnie niczego poza wytchnieniem. Lawrence osiągnął ów stopień i, być może, myśli Wilka Stepowego, by popełnić samobójstwo, byłaby w tym wypadku właściwszą konkluzją niż „samobójstwo umysłowe” — służba w R.A.F. Działy tu jednak jeszcze inne czynniki posiadające dość siły, by zachęcić Lawren-

ce a do bezpośrednich wrażeń zmysłowych mimo jego „natury zrytej bruzdami myśli”; jednym z owych czynników była przyjemność odczuwania pędu. Prawdopodobnie to właśnie spowodowało jego śmierć, gdyż zjeżdżając ze szczytu wzgórza, pragnął wyminąć dwu chłopców na posyłki i skręcił motocyklem tak gwałtownie, że wtłoczył się w żywopłot z szybkością siedemdziesięciu mil na godzinę.

Dzieło Lawrence'a wprowadziło do naszych rozważań nad „problemem outsidera” nowe elementy; najjaskrawiej wystąpią one na tle ponownego krótkiego przeglądu materiału zbadanego przez nas dotychczas. Lawrence posiada pewne właściwości wspólne wszystkim outsiderom, jakich braliśmy pod uwagę, poza tym jednak dostrzegamy w nim coś, do czego tylko niektórzy z nich dążyli.

Na podstawie książki Barbusse'a przekonujemy się, że *problem outsidera to problem niemożności wyrażenia samego siebie*. Wobec tego nasuwa się pytanie, czy jest to problem wyłącznie socjologiczny. Wstęp do utworu Wellsa, o charakterze zdecydowanie niesocjologicznym, z natury rzeczy doprowadził nas do Roquentina, gdzie — jak stwierdziliśmy — zagadnienie to w istocie ma aspekt metafizyczny.

Camus i Hemingway podkreślają jego charakter *praktyczny*. To problem żywy; problem *modelu czy też celu* życia. Outsiderem jest ten, kto nie może zaakceptować życia jako takiego, kto nie może uważać własnej egzystencji czy też egzystencji jakiegokolwiek innego człowieka za niezbędną. „Sięga wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele.” To wciąż jeszcze sprawa wyrażenia samego siebie.

W *The Secret Life* widzimy outsidera odciętego od innych ludzi na skutek swej inteligencji, która bezlitośnie unicestwia wartości innych i przeszkadza mu w wyrażeniu samego siebie; nie potrafi on bowiem na miejsce zburzonych wartości wprowadzić nowych. Jego problem — to *Vanitas uanitatum* Eklezjasty; nic nie warto robić.

Outsider romantyczny rozszerzył ramy zagadnienia wykazując, że niekoniecznie musi ono obejmować jedynie ludzi rozczar-

owanych do życia. Romantyk przeżywa ów problem na innej płaszczyźnie, walcząc o przyobleczenie w realny kształt romantycznego ideału. Wniosek ostateczny Hessego brzmi: więcej sa-analizi, „jeszcze raz i jeszcze... przewędrować piekło... du-szy” Outsider musi lepiej znać samego siebie. Wplata się to drogi Roquentina i Meursaulta, drogę metafizycznej analizy i drogę afirmacji życia fizycznego. Ale ostateczna porażka Goldmunda i Magistra Ludi, dróg ciała i ducha, stawia nas wciąż jeszcze wobec orzeczenia Strowde'a: „Nic nie warto robić, żadna droga nie jest lepsza od innej”.

Ostatecznie dopiero Lawrence wskazał wyjście z tego impasu. Inni przyjęli je tylko jako problem i to z pewnym wariantem. Drogi należy szukać. Na pytanie „Droga — dla kogo?” Roquentin lub Strowde odpowiedzieliby: „Oczywiście, droga dla mnie”. Lawrence uczynił wielki krok naprzód: „Nie jesteś tym, kim sądzisz, że jesteś”. Zamiast mówić: „Nic nie warto robić”, powinniście mówić: „Ja nie jestem wart, by cokolwiek robić”. Na pytanie Olivera Gauntletta, *gdzie* jest nieprzyjaciel, Lawrence odpowiedział: „Sądzisz, że on *jest* tobą”. Prawdziwa wojna Olivera to wojna z sobą samym. Lawrence w jednym zdaniu ujął zasadnicze rozróżnienie: „moje «ja», które widziałem i słyszałem, budziło we mnie szczerą antypatię”. „On nie jest samym sobą” — mówi nauczyciel Kenningtona. Lawrence nie dzieli siebie na dwie części jak Haller i nie mówi potem: „Człowiek nienawidzi wilka”. Lawrence nienawidził całego kompleksu swego ciała, umysłu i uczuć, wszystkich swych pojęć o samym sobie, ustawicznie dławiących w nim wszelkie impulsy życiowe.

To sytuacja bardzo dobrze znana świętym i mistykom; nieszczęście Lawrence'a polega na tym, że do tej chwili nie znalazł odpowiedniego biografę, który zająłby się jego konfliktami duchowymi. Popularne pojęcie „zagadki Lawrence'a” osiągnęło swój punkt kulminacyjny w opracowaniu Aldingtona, który próbował wyjaśnić tajemnicę jego psychiki przy pomocy inadekwatnej psychologii Freuda. Tymczasem wyjaśnił ją sam Lawrence w *Siedmiu filarach mądrości*. Człowiek nie jest jednością, jest wielością. Na to jednak, by zrobić cokolwiek, co warto zrobić, człowiek musi stać się jednością. Królestwo podzielone należy zjednoczyć. Zwodnicza wizja osobowości, tak podsycana

i gloryfikowana przez naszą zachodnią kulturę, wzmaga rozłam 1 wewnętrzny; Lawrence widzi w niej wroga. Toteż wojna przeciwko osobowości musi nieuchronnie być buntem przeciwko kul. turze zachodniej.

Z pbstawy, do jakiej doszedł Lawrence, wypływają jeszcze dalsze wnioski. Wojny tej nie można prowadzić wyłącznie drogą czystego rozumowania. Rozumowanie pozostawia osobowość w wygodzie i spokoju. Siła woli urasta do potęgi, jeśli działa w oparciu o cel natury moralnej. Rola rozumu sprowadza się jedynie do ustalenia owego celu drogą samoanalizy. Z chwilą, gdy wróg jest określony, winno zacząć się działanie woli, a granica jej władzy nad ciałem — to tylko granica celu moralnego, który ją wspiera.

Jeśli nasze rozumowanie jest prawidłowe, problem outsidera nie stanowi zagadnienia nowego; Lawrence zwraca uwagę, że dzieje proroków wszystkich czasów rozwijają się według pewnego jednolitego wzoru: urodzeni w jakimś ośrodku cywilizacji, odrzucają dobrobyt materialny i chronią się na pustynię. Wracają, by głosić wyrzeczenie się świata: siła ducha *contra* pewność i bezpieczeństwo fizyczne. Udręki outsidera to pierwsze cierpienie proroka. Chroni się on do swego pokoju jak pająk do ciemnego kąta; żyje w samotności, pragnie unikać ludzi. Dla myślicieli z pustyni „Nitria miała zawsze nieodpartą moc pociągającą”. Outsider myśli, analizuje, „schodzi w głąb samego siebie”. „Prawdopodobnie nie dlatego, jakoby stwierdzili, że jest to miejsce przebywania Boga, lecz że w osamotnieniu wyraźnej słyszeli żywe słowo, które ze sobą przynieśli.” Stopniowo wynurza się posłannictwo. Nie musi to być jakieś posłannictwo pozytywne; dlaczego miałyby tak być, jeśli skłania do niego bodziec o charakterze negatywnym — odraza?

Prorok — to człowiek o większej jednolitości ducha niż jego sąsiedzi; ich niedbalstwo, rozprężenie oburza go i skłania do powiedzenia im słów prawdy. W swej postaci embrionalnej, jako outsider, zbyt słabo zna samego siebie, by zdać sobie sprawę z istoty bodźców kryjących się poza jego uczuciami. Oto dlaczego każdy outsider zajmuje się raczej myśleniem niż działaniem.

U outsiderów, z którymi będziemy mieli do czynienia w dalszym ciągu tej książki, zaobserwujemy pojawienie się owego wyraźnie profetycznego pierwiastka.

Hemingway w swej twórczości wzbogaca problematykę outsidera o obsesję bólu i śmierci. Jednym z najpiękniejszych fragmentów *jego* powieści *Komu bije dzwon* (*For Whom the Bell Tolls*) jest epizod ostatniej walki El Sorda na szczycie wzgórza. Kiedy republikanie pod dowództwem El Sorda obserwują nadlatujące bombowce nieprzyjacielskie, mały Ignacio zaczyna powtarzać aforyzm komunistycznej bohaterki, Passionarii, a potem przechodzi w modlitwę: „Zdrowaś Mario, łaski pełna...” Wśród wdzierającego się w uszy warkotu samolotów może sobie przypomnieć jedynie: „Teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”. W parę minut później — wszyscy skupieni na szczycie wzgórza giną; wizja nagłości i brutalności ich śmierci jest przytłaczająca. Pod względem napięcia dramatycznego epizod ten jest może jeszcze piękniejszy niż zakończenie *Pożegnania z bronią*. Gwałtownie związane są tu ze sobą dwie krańcowości: religia, zakorzeniona w człowieku głębiej niż jakiegokolwiek credo polityczne, i śmierć. Ostatnie słowo zdaje się mieć śmierć.

Dla pewnego typu outsidera ten właśnie problem jest jedynym problemem prawdziwym. Zasadniczo jest to ten sam problem co „obrzydzenie” Roquentina; zamiast „ludzkość *contra* naga egzystencja” znajduje on swój wyraz w „pragnieniu życia *contra* śmierć”. Efekt jest ten sam: negacja woli życia. Nie trzeba nadmieniać, że zagadnienia tego nie da się rozwiązać żadnymi półśrodkami, żadną wiarą w spirytyzm czy w życie pozagrobowe lub reinkarnację; rozwiązanie musi być jedno i jedyne, nie zawierające jakiegokolwiek *credo ut intelligam*.

Stwierdziliśmy już jednak, że najdłuższe nawet myślenie nie może doprowadzić do ostatecznej odpowiedzi. Wygląda na to, że wpadliśmy w inny ślepy zaułek; jeśli jednak prześledzimy tok naszych argumentów wstecz, odkrywamy, że ów impas występuje w wypadku, kiedy utożsamiamy ze sobą dwa pojęcia: „rozu-

mienie" i „rozum". Zasada *credo ut intelligam* — wierzę, by zrozumieć — nie odsuwa outsidera całkowicie od używania rozumu, domaga się jednak od niego, by posługiwał się również *innymi środkami obok rozumu*. W dalszym ciągu niniejszego rozdziału wyjaśnimy tę kwestię; musimy w tym celu rozważyć życie dwu mężczyzn, którzy nie mieli absolutnie nic wspólnego z filozofią. Pierwszy z tych outsiderów był malarzem, drugi — tancerzem.

Vincent Van Gogh urodził się w Holandii w roku 1853, jako syn protestanckiego pastora. Zaczął malować mając lat dwadzieścia dziewięć. W osiem lat później strzelił sobie z rewolweru w żołądek i umarł w Auvers en Provence, w sierpniu 1890. Stałe żył pod grozą kryzysów nerwowych, a w ciągu ostatnich dwu lat przed śmiercią miał okresy całkowitego obłąkania.

Pośród wszystkich malarzy Van Gogh jest chyba największym mistrzem w pisaniu listów; bez przesady można powiedzieć, że powszechny rozgłos, jaki uzyskał po śmierci, zawdzięcza raczej swym listom i popularnym biografom (opartym na jego korespondencji) niż pozostawionym po sobie obrazom. Pomimo to wartości owych listów, jako dokumentów odsłaniających prawdę o ich autorze, nie można porównać z dokumentami introspekcji, które przestudiowaliśmy powyżej. Van Gogh był malarzem; nie umiał wyładować się w słowach. Postać jego interesuje nas ze względu na pewne wydarzenia z jego życia oraz jego malarstwo. To pierwszy outsider, jakim zajmiemy się w tej książce, który nie był ani pisarzem, ani myślicielem-analitykiem.

Van Gogh nigdy nie był człowiekiem łatwym we współżyciu; na skutek ataków depresji nerwowej usposobienie miał nierówne. Jako szesnastoletni chłopiec opuścił dom rodzinny i udał się do Hagi, gdzie pracował w galerii sztuki, a po czterech latach opuścił Holandię i wyjechał do Londynu, by objąć inną posadę. Tu uwikłał się w nieszczęśliwą miłość, co pogłębiło jego wrodzoną skłonność do ponurych rozmyślań. Wrócił do domu ojca, gdzie niebawem zapanowała atmosfera nieznośnego rozdrażnienia i niewyrozumiałości. Po upływie roku ponownie udał się do

Londynu i raz jeszcze podjął próbę nakłonienia ukochanej do młżeństwa, lecz znów poniósł porażkę. Najwidoczniej nie był człowiekiem umiejącym brać życie lekko; nieszczęścia i rozczarowania raniły go głęboko.

Następny rok spędził w Paryżu, gdzie przeżywał napady mistycyzmu. Czytał i komentował *Biblię*. Wszystko to jednak nie dawało mu zadowolenia. Rzucił pracę i wrócił do Londynu;

pod wpływem zetknięcia się z dzielnicą slumsów, przeżył wstrząs, który obudził w nim głębokie uczucie litości. Ogarnął go jeszcze silniejszy zapal religijny i Van Gogh 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. Ostatecznie ktoś doniósł władzom kościelnym o jego „dziwactwach" i odwołano go z Borinage.

Istnieje pewien obraz namalowany przez Van Gogha w ostatnim roku życia, a zatytułowany „Wspomnienie z Północy". Krwawe słońce zimowe kryje się za wał brudnych, szarzielonych chmur; całe niebo jest niesłychanie brudne, zasnuite poskręcanyimi strzępami obłoków, podbarwione czerwienią zachodzącego słońca. Na pierwszym planie małe, zakopcone domki, drzewa i krzaki, powtarzające w zarysach poskręcane, niespokojne, nabrzmiałe czerwienią linie nieba. Cały obraz jest przesycony siarkowożółtym, przyćmionym światłem. Widzimy tu Północ tak, jak widział ją Van Gogh w ciągu swej całorocznej „pracy misyjnej".

Postanowił studiować rysunek; chwilowo dawało mu to zadowolenie. Już w następnym roku jednak, znów zakochał się nieszczęśliwie. Tym razem klęska była tak gorzka, że myślał o samobójstwie. Z tego okresu jego życia możemy przytoczyć historię uwydatniającą pierwiastek „dzikości" tkwiący w jego naturze, który działał na nerwy otoczeniu i budził nieufność. Van Gogh złożył wizytę w domu swej ukochanej — była to jego

kuzynka — by podjąć ostatnią próbę skłonienia jej do oddania mu ręki. Oświadczono mu, że dziewczyny nie ma w domu, lecz w jadalni zobaczył na stole jej nakrycie w takim stanie, jak gdyby wstała od obiadu na wiadomość o jego przyjeździe. Van Gogh wyciągnął rękę nad płomieniem świecy i poprosił: „Po. zwólcie mi pomówić z nią tak długo, jak długo zdołam utrzymać rękę w ogniu”. Ktoś gwałtownie odsunął świecę. Vincent dopiął swego; pozwolono mu rozmówić się z kuzynką. Na nic się to jednak nie zdało. Widział ją wtedy ostatni raz w życiu.

W rok później zabrał się poważnie do malarstwa. Jednocześnie przyjął do swego mieszkania ulicznicę, która była w ciąży, co wywołało takie zgorszenie wśród wszystkich jego przyjaciół, że opuścili go jako człowieka straconego. Tak więc nawet ta sprawa skończyła się dla niego porażką. Teraz jednak miał malarstwo, które stanowiło przeciwwagę napięcia nerwowego. W miarę pokonywania każdorazowego kryzysu, twórczość jego nabierała mocy i pewności. W Paryżu uległ wpływowi impresjonistów i płótna jego zyskały na jasności. Mógł malować, nie troszcząc się o środki utrzymania, gdyż brat jego, Theo, wspomagał go pieniędzmi; jednakże nawet Theo, jego najwierniejszy sprzymierzeniec, w końcu doszedł do wniosku, że współżycie z „dzikim człowiekiem” jest dla niego zbyt ciężkie. W końcu nieustanne napięcie nerwowe odbiło się na ogólnym stanie zdrowia Vincenta; opuścił więc Paryż i udał się na Południe w roku 1888. Tam zamieszkał z nimi Gauguin, lecz on również — jak wszyscy inni — stwierdził, że Van Gogh jest zbyt gwałtowny i porywczy, by można było z nim współżyć. Zerwanie nastąpiło, kiedy Vincent rzucił się na niego z brzytwą, a nieco później odciął własne ucho i ofiarował je w pudełku od zapalek jakiejś prostytutce w miejscowym burdelu. Przyszły całe okresy zamroczenia umysłowego; Vincenta przewieziono do szpitala, lecz nadal zajmował się malarstwem.

W ciągu owych dwu ostatnich lat rozwinął się jego indywidualny styl. Nie maluje już realistycznych pejzaży i wnętrz w duchu Milleta i szkoły holenderskiej. Barwy i linie nabierają śmiałości, a na niektórych płótnach dziwna technika polegająca na deformacji sprawia, że drzewa, łąny zbóż, domy zdają się buchać płomieniem w górę. W przeciwieństwie do tych „szalonych”

obrazów inne są spokojne, tchną odprężeniem, przesycone są światłem i ciszą. Namalował wiele portretów ludzi z Południa — niemal każdego, kogo zdołał namówić do pozowania — i wiele „martwych natur”. Niektóre z portretów wykazują niesamowite wyczucie walorów dekoracyjnych, przywodzące na pamięć hrazki japońskie; „martwe natury”, na odwrót, posiadają często dynamikę tego typu, jaką znajdujemy w rysunkach Michała Anioła. (Najbardziej znana z nich — to „Żółte krzesło”, na którego widok Gauguin wykrzyknął z zachwytem: „Nikt dotąd nigdy nie namalował takiego krzesła!”).

Po pewnym czasie Vincent przenosi się ze szpitala w Arles do prywatnej lecznicy prowadzonej przez doktora Gacheta. Theo w dalszym ciągu przysyła mu pieniądze, lecz sam ma teraz więcej obowiązków; ożenił się i żona jego spodziewa się dziecka. Poza tym pokłócił się z właścicielami galerii sztuki, w której pracuje, gdyż nie podzielają jego upodobania do nowych „młodych malarzy”. Van Gogh zaczyna odczuwać, że jego życie jest po prostu ciężarem; grozi mu całkowite obłąkanie. Ostatnie jego płótno — to „Pole z wronami”; czarnogranatowe niebo pokryte chmurami zapowiadającymi burzę, od lewej strony biegnie droga wpadająca w łąn dojrzałego zboża jak wartki potok. W obrazie czai się dziwna atmosfera napięcia i grozy. W parę dni po ukończeniu swego dzieła Vincent przyszedł na to samo miejsce i strzałem z rewolweru usiłował odebrać sobie życie. Kula jednak chybiła, nie trafił w serce. Van Gogh zapiął płaszcz, zakrywając ranę i wrócił do swego pokoju. W dwa dni później zmarł. Ostatnie słowa, skierowane do brata, brzmiały: „Niedola będzie trwać wiecznie”. W zakończeniu ostatniego listu do Thea pisze: „Jeśli chodzi o moją pracę, naraziłem dla niej życie, a rozum mój załamał się...”

Życie Van Gogha przypomina słowa Hessego z *Demiana*: „Życie każdego człowieka jest drogą do siebie samego”, „do stania się samym sobą”. W przypadku Van Gogha „stanie się samym sobą” oznaczało po prostu wyrażenie samego siebie. Dla nas był on przede wszystkim malarzem; należałoby jednak pałętać, że żył bez mała cztery dziesiątki lat, a dopiero w ciągu ostatnich ośmiu uważał się za malarza. Trzydzieści lat życia bez kierunku — to długi szmat czasu. Większość ludzi już przed

dwudziestym rokiem życia posiada jasno skryształizowane pojęcie, czym są i gdzie jest ich miejsce. Vincent miał pełną świadomość swych potężnych zapasów energii i siły woli, zanim skończył lat siedemnaście; lecz nie miał pojęcia, *jak wykorzystać* te energie. Pod wieloma względami przypomina on młodego George'a Foxa z dręczącym go uczuciem, że ma przed sobą jakiś cel, ale go nie zna. „Byłem człowiekiem smutku w owym czasie...” (W rozdziale VIII tej książki zbadamy bliżej, czy istnieją słuszne podstawy do zaliczenia Foxa w poczet outsiderów).

Jeśli chodzi o młodego Van Gogha, jedno jest pewne: intensywność jego religijności; nie mam tu na myśli intensywności uczuć o charakterze *dewocji*, lecz po prostu poczucie *celu istnienia*. Jest to w zasadzie absolutnie to samo uczucie, pod którego wpływem Lawrence uważał się raczej za kaznodzieję niż za żołnierza. Szczegółowa analiza pozwoli nam sprowadzić je do przekonania, że we wszechświecie istnieje jakaś potęga górująca nad człowiekiem i najwyższym celem człowieka jest służyć jej. Jednocześnie nie wolno zapominać o tezie Hessego, że, ściśle mówiąc, człowiek jako taki nie istnieje; „Człowiek — to mieszczchański kompromis”. Prymitywne pojęcia religijne określające stosunek człowieka do jego Stwórcy załamują się pod ostrzem krytycyzmu outsidera, którego udręka polega na niezdolności wynalezienia jakiejś nowej wiary: jest on skłonny do traktowania swego stanu niewiary jako następstwa Upadku.

Oto prawdziwy Van Gogh; nie malarz, nie outsider, dla którego życie jest żywym i bolesnym pytaniem, domagającym się odpowiedzi, zanim Van Gogh zacznie żyć. Jego najwcześniejsze doświadczenia uczą go, że życie — to wiekiute Za i Przeciw. Na skutek wrodzonej wrażliwości niezwykle głęboko uświadamia sobie owo Przeciw — własną niedolę i niedolę świata. Wszystkie siły wyteża w poszukiwaniu Za — instynktownego, bezwzględniego Tak. Podobnie jak każdy artysta ma chwile, kiedy wydaje mu się, że jest w całkowitej zgodzie z wszechświatem i z samym sobą; kiedy — jak Meursault — czuje, że wszechświat i on sam pochodzą z jednego prąródła; całe życie wydaje mu się wtedy celowe i własna niedola również wydaje się celowa. Poza owymi chwilami nieprzerwanie trwa walka o ponowne przeżycie tego objawienia. *Jeżeli* we wszechświecie istnieje ład, jeżeli można

czasami ów ład dostrzec i czuć się w całkowitej harmonii z nim, musi on być widzialny, namacalny tak, by można go było przy pomocy jakiejś dyscypliny odzyskać. Sztuka — to tylko jedna postać takiej dyscypliny.

Niestety, problem ów komplikują rozmaite, całkiem uboczne potrzeby ludzkie, które zaprzatają uwagę: życie w gromadzie, wzajemne zrozumienie, poczucie uczestnictwa w społecznym życiu ludzkości. I, oczywiście, sprawa dachu nad głową, jedzenia i picia. Artysta usiłuje poświęcić im uwagę, ale nie łatwo mu to uczynić, skoro jest tyle innych, ważniejszych rzeczy do przemyślenia. A wszystko staje się jeszcze trudniejsze na skutek wrogości innych ludzi, którzy dzień w dzień wysuwają pytanie: Czy to możliwe, żebym ja był w błędzie?" Niekiedy napięcie nerwowe sprawia, że outsider-artysta myśli o samobójstwie, lecz zanim do tego dojdzie, wszechświat znów nabiera sensu — outsider ma przeblysk celowości istnienia. Co więcej, owo poczucie harmonii nie jest jakimś ciepłym, mglistym spokojem śpiącego niemowlęcia, lecz rozplomieniem się wszystkich zmysłów i zdaniem sobie sprawy ze stanu świadomości nie znanego zwykłemu mieszczuchowi. Outsider-artysta uświadamia sobie, że to jest właśnie owo coś, czego nie wziął pod uwagę, dokonując w myśli bilansu Za i Przeciw we wszechświecie. Chrześcijanin mógłby dopatrywać się w tym pojęciu Boga-ojca; Hindus prawdopodobnie wolałby widzieć tu pojęcie Wielkiej Matki — i jego interpretacja bardziej odpowiadałaby artyście, który umie znaleźć odpowiednik owego przeżycia emocjonalnego jedynie w ufności dziecka w stosunku do matki. W każdym razie są to tylko symbole stanu zbyt mało znanego ludzkim istotom, by można było dokładnie je opisać.

Wracając do płócien Van Gogha, widzimy w nich próby wyrażenia tego przeżycia za pomocą innego środka niż mowa. Autorzy piszący o mistycyzmie mogą krzywić się na takie usiłowania, jako całkowicie nieudolne, lecz byłoby to zamykaniem oczu na sprawę naprawdę ważną, a mianowicie na fakt, że usiłowania owe — jakkolwiek tak bardzo niezadowolające — zdecydowanie przewyższają wiedzę o rzeczywistości, zawartą w pracach krytycznych i wyrażają przeżycie, którego przeblysk jest udziałem znikomej garstki istot ludzkich i to raz tylko w ciągu

całego życia. W podejściu do dzieł takiego człowieka jak Vincent Van Gogh postawa całkowicie bezkrytyczna (z jaką większość z nas podchodzi do pewników wyższej matematyki) może dać więcej niż podejście intelektualnokrytyczne. U Van Gogha uderza nas przede wszystkim, że bardzo stanowczo odrzucił on „naturę zrytą brzdami myśli” i doszedł do Lawrence'owskiej „bepośredniości percepcji zmysłów”. Za i Przeciwnik znikły; z chwilą rozbudzenia zmysłów i wyostrenia zdolności postrzegania, niedorzecznością byłoby mówić o niedoli ludzkiej. Oczywiście niedola istnieje, lecz to nie ma znaczenia. Nic nie ma znaczenia cokolwiek człowiek kiedykolwiek pomyślał, z wyjątkiem tego jednego. Obrazy usiłują wyrazić owo przeżycie za pomocą światła i linii; łany zbóż, o barwie niemal klującej w oczy, gwiazdzista noc, z niebem wyglądającym jak woda pełna kotłujących się wirów, gwiazdy, które zatraciły wyraźny rysunek, stając się kołami i pierścieniami światła, cyprysy niby zielone płomienie. Wizja wewnętrzna przeobraża krzesło, stary but, parę cebul, podobnie jak wizja El Greca prześwietlała jego Madonny.

U Vincenta walka nigdy nie zakończyła się ostatecznym zwycięstwem. Nazajutrz po namalowaniu krzesła „jakiego nikt jeszcze nigdy nie namalował”, Van Gogh spierał się z Gauguinem i pisał pełen rozdrażnienia list do Thea; kiedy indziej po prostu nie miał żadnej nadziei zarobienia malarstwem na środki utrzymania — i malarstwo nagle wydawało mu się beznadziejne i złe. Ostatnie jego słowa skierowane do brata — to słowa człowieka, który czuje, że czeka go nieuchronna klęska, że życie jest pułapką z przynętą; człowieka, który się zabija, by uchronić się przed koniecznością ponownego złapania się na przynętę. Ostatnie jego płótno — to coś więcej niż pejzaż zabarwiony nastrojem depresji i zmęczenia; to całokształt życia — takiego jakiego znał; jego wyrok brzmi: Nie.

W innych obrazach Van Gogha natomiast widzimy bardziej bezpośrednią afirmację niż u któregośkolwiek innego z malarzy (z wyjątkiem być może El Greca); przejaw ducha, wobec którego określenie „mistycyzm przyrody” jest zupełnie nieadekwatne. Wordsworth był mistykiem przyrody i wypowiadał się raczej w duchu zadowolonego z siebie racjonalizmu z *The Excursion*-obok Jehowy i Niebian „przechodzi spokojnie”, lecz przyroda,

cudowna przyroda itd...(William Blake, który był mistykiem przyrody w głębszym sensie, na marginesie tego fragmentu swoim egzemplarzu *The Excursion* nakreślił z całą pasją pełną gniewu uwagę). • Prawdziwi mistycy przyrody — Jacob Boehme, Thomas Traherne — w równym stopniu interesują się „Bogiem duszy”, co Bogiem w przyrodzie; w związku z tym nikt nie mówi o nich nigdy jako o mistykach natury. Odnosi się to również do Van Gogha.

W przyrodzie odbija się to, co Vincent widzi w samym sobie. Kiedy nie widzi nic, obrazy są realistycznymi studiami, które mogłyby być wspaniałymi zdjęciami fotograficznymi. Kiedy indziej wyrażają one wizję, której nie można ująć w słowa, gdyż zmierza w innym kierunku; słowa biegną w kierunku poziomym, tu mamy do czynienia z pionowym. Punkt przecięcia dwu płaszczyzn można określić jedynie słowem „istnienie” (zapożyczając wyrażenia od Eckharta). Porównajmy Van Goghowską kopię dziedzińca więziennego z oryginałem Dorego: obraz Van Gogha jest bardziej „wizyjny”, bardziej przesycony światłem — a jednocześnie *bardziej rzeczywisty* niż obraz Dorego. Krzesło Van Gogha bardziej *jest* niż inne krzesła; jego słoneczniki bardziej istnieją niż inne słoneczniki. Słowa Roquentina „Byłem taki sam jak inni... nie czułem, że to istnieje” absolutnie nie dadzą się zastosować do Van Gogha. Gdy widział drzewo okryte gęstwą liści, istniało ono dla niego tak bardzo, że nie mógł malować go jako drzewa (jak uczyniłby Constable) lub za pomocą barw odtworzyć ogólnego wrażenia drzewa (jak czynili Monet i impresjoniści). Pod pędzlem Van Gogha drzewo wybucha życiem i wygląda raczej jak gdyby płonęło bengalskimi ogniami. To nie chwyt literacki (każdy głupiec mógłby namalować drzewo tak, by wyglądało jak płomień); to sposób widzenia. Rzeczywistość włącza się w wizję Van Gogha, a o szczerości artysty możemy się przekonać, obserwując rozwój owej wizji na przestrzeni całej jego twórczości.

Albo porównajmy obraz Van Gogha zatytułowany „Pejzaż z okolic Auvers” z obrazem Cezanne'a pod tym samym tytułem (którymkolwiek); różnica pomiędzy nimi — to nie tylko różnica techniki malarskiej; to całkowicie odmienny sposób widzenia. Cezanne *odtworzał* pracowicie i starannie — podobnie jak Henry

James odtwarzał obrazy z życia wyższych sfer towarzyskich — za pomocą nieskończonej ilości małych pociągnięć pędzla. Widzimy tu ład i porządek wynikające z *dyscypliny*. Z obrazów Cezanne'a możemy dowiedzieć się bardzo wiele o stronie zewnętrznej malowanego przedmiotu i odległości jego od oka, a także bardzo wiele o *woli* człowieka, który postanowił odtworzyć go z całą dokładnością. Nie możemy natomiast dowiedzieć się nic o uczuciach twórcy. A właśnie o tym mówią nam płótna Van Gogha, uczucie ma wielką wagę; nie chodzi tu o jakiś nagły wylew czułości w stosunku do przyrody, lecz o uczucie, które można by przyrównać jedynie do jakiejś sprecyzowanej świadomości istoty samego życia. Malarstwo Cezanne'a to malarstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu i wartość jego jest olbrzymia; malarstwo Van Gogha posiada właściwości outsiderstwa: to odpadki z laboratorium człowieka, który własne życie traktował jako eksperyment; wiernie odtwarza ono nastroje i rozwój wizji na wzór *Bildungsroman*.

Znawcom sztuki taki sposób podchodzenia do twórczości artystycznej Van Gogha musi wydawać się całkowicie niemiara-dajny, jeśli chodzi o ocenę jego *jako malarza*. To prawda, w naszych rozważaniach jednak nie widzimy w nim malarza; widzimy outsidera, który wybrał malarstwo jako swe narzędzie.

Skoro uważamy go przede wszystkim za człowieka tego typu, jego znaczenie w precyzowaniu „problemów outsidera” od razu rzuca nam się w oczy. Z T. E. Lawrence'em łączy go pewna wspólna cecha: nieszczęsny brak świadomości kierunku, w jakim należałoby zwrócić swe niezwykle zdolności. Obydwaj systematycznie nie doceniają samych siebie, a przeceniają innych. Odbija się to w ich pracach, ilekroć stykają się z ludźmi. Goethe na starość wznosił wokół siebie umysłowy mur i w ten sposób zabezpieczył się przed czyjąkolwiek pochwałą lub krytyką. Gdyby Van Gogh i Lawrence uczynili to samo, życie ich ułożyłoby się zupełnie inaczej.

To negatywna strona wkładu Van Gogha, strona pozytywna podsuwa nowy, ważny kierunek myśli. Wraz z Lawrence'em Van Gogh wprowadza do problemu outsidera *konceptę dyscypliny*. U niego jednak nie jest to już dyscyplina intelektu; cała siła woli skierowana jest na rozwój *uczucia*. Stajemy wobec faktu, że

zarówno on jak T. E. Lawrence ponieśli porażkę, a jedną z przy-czynowej porażki omówiliśmy już w poprzednim rozdziale: bankructwo wiedzy o samym sobie, które wywołało coś w rodzaju kompleksu niższości. Podłoże owego zjawiska jest u obydwu tych ludzi odmienne. Różnicę możemy określić mówiąc, że *Van Gogh czuł* zbyt wiele, a Lawrence zbyt wiele *myślał*. Jeden czuł bez myślenia; drugi myślał bez odczuwania.

Zanim przystąpimy do przestudiowania przesłanek prowadzących do tych wniosków i ich znaczenia dla problemu outsidera w ogóle, musimy rozważyć jeszcze trzeci czynnik. Zarówno Lawrence jak Van Gogh zaczęli od dyscypliny o charakterze czysto fizycznym: od ciężkiej pracy, głodówki itd. Celem ich pierwszych wysiłków było uzyskanie kontroli nad ciałem. Wszelkie próby wyciągnięcia ogólnych wniosków z outsiderowskiego dążenia do uzyskania kontroli nad samym sobą" mogą przynieść wyniki tylko częściowo zadowalające, dopóki nie uzupełnimy ich zbadaniem historii outsidera, którego w pierwszym rzędzie obchodziła dyscyplina ciała. Musimy rozważyć psychikę tego rodzaju człowieka, zanim przejdziemy do dalszych uogólnień na temat Van Gogha i Lawrence'a. Moglibyśmy sięgnąć do przykładów z życia wielu świętych i fakirów, lecz nie byłoby to zgodne z naszymi dotychczasowymi założeniami; wprowadzałoby bowiem sugestię, że „punktem wyjścia” dla outsidera winna być religia. Outsider nie powinien *wychodzić od religii*, musi wyjść od tego, co wszyscy mogą zrozumieć i przyjąć; od świata i życia ludzkiego. Ogranicza to w poważnym stopniu pole obserwacji, na szczęście jednak mamy odpowiedni przykład pod ręką: przypadek tancerza, Wacława Niżyńskiego; rozmaite książki o nim, zwłaszcza jego biografia napisana przez żonę oraz *Tragedia Niżyńskiego* Anatola Bourmana (na tej ostatniej nie można całkowicie polegać) dostarczają nam niezbędnych szczegółów z jego życia. A, co najważniejsze, istnieje także pamiętnik samego Niżyńskiego ogłoszony w roku 1937, pozwalający wejrzeć w stan umysłowy autora bezpośrednio przed jego ostatecznym załamaniem psychicznym. Znajdziemy tu aż nazbyt wiele potrzebnego nam materiału.

W życiu Niżyńskiego od samego początku przebija pierwiastek tragiczny. Rodzina jego zawsze borykała się z trudnościami materialnymi; ojciec był tancerzem, który jeździł po całej Rosji i, jak się wydaje, obowiązek utrzymania domu przerzucił na żonę.

Wacław Niżyński urodził się w Kijowie w roku 1890. Na rok przed jego przyjściem na świat matka przeżyła ciężki wstrząs nerwowy w związku z napadem bandyckim na gospodę, w której mieszkała; przerażona gwałtownością i okrucieństwem zbirów na trzy dni straciła mowę. Wacław był delikatnym, wrażliwym dzieckiem, gorąco przywiązanym do matki. W latach najmłodszej młodości Wacława, brat jego, Stanisław, wypadł z okna trzeciego piętra i na skutek wstrząsu mózgu został idiotą na całe życie. Po tym wypadku ojciec, nie dochowujący wierności żonie już od kilku lat, opuścił ją, zwalając na jej barki ciężar troski o rodzinę, składającą się z trojga dzieci.

Gdy Wacław ukończył dziewięć lat, przyjęto go do carskiej szkoły tańca w St Petersburgu, a więc na utrzymanie jegołożył teraz car i chłopiec kształcił się w tańcu pod kierunkiem sławnych mistrzów. W szkole tej przebywał do osiemnastego roku życia, do chwili, kiedy automatycznie wszedł do zespołu Teatru Maryjskiego. Wybitny jego talent zwrócił ogólną uwagę i Niżyński od razu zaczął występować w głównych rolach jako partner primabaleriny. Zanim ukończył lat dwadzieścia, zyskał sławę w Petersburgu.

W tym okresie zetknął się z Siergiejem Diagilewem i znajomość ta stała się punktem zwrotnym w jego życiu.

Diagilew był bogatym mecenasem sztuki o tak wielkiej energii i zdolnościach organizacyjnych, że nie zadowalał się jedynie rolą patrona i widza; zorganizował towarzystwo baletowe, po siadające własnych muzyków i choreografów, malarzy i tancerzy. Sam nie był obdarzony talentem artystycznym, lecz potrafił związać swe nazwisko z większością najwybitniejszych artystów o sławie europejskiej w latach 1907—1930, takich jak: Strawiński, Benois, Bakst, Pawłowa, Karsawina, Fokin, Debussy, Ravel, Picasso, Chirico, Massine, De Falla i Cocteau. Wielu z nich komponowało swe najlepsze dzieła w zamian za czeki z jego książeczki. Osobiście Diagilew nie był pociągający; rola

trzęwego businessmana wśród artystów pozbawiła go wszelkich skrupułów, a wiara we własną misję zbawcy sztuki wyrobiła w nim niesłychany egocentryzm. Do tych właściwości dołączyły się cechy najgorszego typu homoseksualisty: zmysłowość, próżność i całkowity brak jakichkolwiek bodźców intelektualnych. Zainteresowanie Niżyńskim powstało przede wszystkim na

odłożu seksualnym. Niżyński tak opowiada w swym *Pamiętniki o* pierwszym spotkaniu z Diagilewem: „Nie podobał mi się jego zbyt pewny siebie ton, ale poszedłem do niego szukać swego szczęścia (do pokoju hotelowego Diagilewa)... Natychmiast pozwoliłem mu na stosunek ze sobą... Nienawidziłem go, ale udawałem, że go lubię, gdyż wiedziałem, że w przeciwnym razie moja matka i ja umrzemy z głodu”.¹⁹

Ostatnie słowa mogą być przesadzone, pewne jest jednak, że Niżyński czuł się do obowiązku pomagania rodzinie; od chwili gdy został członkiem zespołu Teatru Maryjskiego, wydatki ich nagle zwiększyły się — przeprowadzili się do droższego mieszkania, na co właściwie nie mogli sobie pozwolić, a wymagała tego pozycja Niżyńskiego; co więcej, brat dostał ataku szału, spowodowało to konieczność umieszczenia go w zakładzie, gdzie rodzina musiała nadal pokrywać koszt jego utrzymania. Diagilew wiedział, że pobory Niżyńskiego są zbyt szczupłe w stosunku do wydatków i zaproponował mu stanowisko w swej własnej, świeżo zorganizowanej trupie baletowej. Niżyński uzyskał czasowe zwolnienie z Teatru Maryjskiego i na wiosnę 1910 roku otworzył sezon paryski pierwszym spektaklem Baletu Rosyjskiego.

Sezon ten przyniósł zarówno Diagilewowi, jak Niżyńskiemu sławę światową. Krytycy nazwali Niżyńskiego *le dieu de la danse* (bogiem tańca) i okrzyknęli go największym tancerzem, jakiego świat kiedykolwiek oglądał. W następnych sezonach Balet Rosyjski osiągał coraz to nowe sukcesy we wszystkich stolicach Europy. Po powrocie do Petersburga Niżyński i Diagilew uknuli intrygę. J doszło do zerwania kontraktu słynnego już tancerza z Teatrem Maryjskim. W latach 1912 i 1913 Niżyński skomponował balet do muzyki Debussy'ego *l'Après-Midi d'un Faune* Strawińskiego *le Sacre du Printemps*; w pierwszym — zgorzenie wywołała choreografia Niżyńskiego, w drugim — partytura

Strawińskiego; oba spektakle jednak przyczyniły się do matę-rialnego sukcesu Baletu Rosyjskiego.

Niżyński stwierdził, że nadmiernie gorąca atmosfera uczucio-wa związku z Diagilewem zbytnio mu ciąży; głęboko zakorze niony w nim instynkt religijny sprawiał, że teatralny klimat ustawicznego napięcia artystycznego i zmysłowości nie dawa) mu zadowolenia. Parokrotnie pokłócił się z Diagilewem, coraz bardziej męczyła go rola „artysty i kochanka”. W sprzeczkach tych Strawiński brał zawsze stronę Diagilewa; Niżyński mimo wszystko był tylko głupim cudownym dzieckiem, gdy tymczasem Diagilew był Znaczą, Artystą przez duże A.

W roku 1913 Niżyński skorzystał z podróży morskiej odbytej bez Diagilewa, by się ożenić; oświadczył się młodej tancerce która wyrażnie była w nim zakochana; pobrali się w Buenos Aires. Diagilew wysłał depeszę, zwalniając go z Baletu Rosyjskiego.

Następne pięć lat — to okres wyczerpanej pracy i powikłań. Żona Niżyńskiego była Węgierką, a Węgry prowadziły wojnę z Rosją. Małżeństwo zamieszkało w Budapeszcie, w domu jej rodziców, i najbliższy rok był pełen drobnych sprzeczek, złośliwości, namów ze strony krewnych pragnących skłonić młodą małżonkę do rozwodu, rodzinnych intryg i kłótni. Niżyńskiemu zaczyna coraz bardziej dawać się we znaki najgroźniejszy wróg outsidera — pospolitość ludzka. Następny sezon baletowy przynosi wyjazd do Nowego Jorku — z własnym zespołem i z nową kompozycją choreograficzną — a jednocześnie nie kończące się trudności i kłopoty do przewyciężenia. Niżyński nie miał zdolności do interesów; psychika jego była niemal całkowicie zwrócona do wewnątrz, kontemplacyjna (rozmaici obserwatorzy mówili o nim, że ma twarz tybetańskiego lamy albo „Buddy pogrążonego w medytacji”, lub egipskiego posągu); te ustawiczne, nieistotne wymagania ze strony świata zewnętrznego były dla niego niesłychanym ciężarem. W tym stanie napięcia wojna zaczęła go coraz bardziej przytłaczać; z widywały mu się trupy żołnierzy.

W grudniu 1917 roku Niżyński wraz z rodziną (przyszło na świat dziecko) przeniósł się do St Moritz — i życie jego wkroczy-

ło w ostatni etap. Słynny tancerz pracował nad kompozycją nowego baletu i bardzo dużo czytał; poza tym odbywał z żoną długie spacerzy pieszo lub sankami i jeździł na nartach. Nieba-jednak bezczynność zaczęła go drażnić; czuł potrzebę jakie-goś działania. Zabrał się do pisania pamiętnika — swoistej, rozwichrzonej ekspozycji własnych pojęć o świecie w ogóle — i pracował nad udoskonaleniem techniki rysunku, kreśląc linie krzywe i łuki. W owym czasie zaprzyjaźnił się z pewnym wyzna-wca filozofii Tołstoja i zaczął napomykać o zamiarze rzucenia tańca i zaszyyciu się gdzieś w głębi Rosji, na małym gospodarstwie rolnym, a może nawet w jakimś klasztorze. Żonie brakło cierpliwości, nie miała wielkiego zrozumienia dla idei zaprzatających obecnie umysł Wacława. Niżyński dużo myślał o Tołstoju, a także o Dostojewskim i Nietzschem. Pewnej niedzieli młody służący doniósł pani Niżyńskiej, że jej małżonek stał na środku wiejskiej 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 z domu”. Pani Niżyńska zasięgnęła porady lekarza-psychiatry. Zauważyła u męża jeszcze inne niepokojące objawy: pracownia jego była pełna rysunków w kolorze czarnym i czerwonym „jak poplamiony krwią śmiertelny całun” „To twarze trupów żołnierskich — mówił Niżyński. — To wojna...”

Dwa razy zachował się wobec żony gwałtownie; wtedy „wydawał się jej obcym człowiekiem” — pisze pani Niżyńska. W końcu przyszedł incydent „zaślubin z Bogiem”. Proszono go o taniec; Niżyński stanął wobec zatłoczonej widowni i zastygł w bezruchu wpatrzony w przestrzeń na pół godziny. „Widownia zachowywała się jak zahipnotyzowana” — wspomina żona. W końcu oświadczył: „Odańczę wam wojnę, z całym jej cierpie-niem i śmiercią... wojnę... wcale nie usiłowaliście jej zapobiec, a więc jesteście za nią również odpowiedzialni”. „Ruchy jego Wy wręcz monumentalne. Publiczność... zda się, skamieniała.”

aniec jego był jak gdyby choreograficznym odpowiednikiem "Guerniki" Picassa.²⁰

Koniec nie kazał na siebie długo czekać. W parę tygodni

później psychiatra w Zurychu powiedział żonie: „Musi pani starać się być dzielna... Mąż jest chory umysłowo. Stan nien] czalny”.

Tego samego dnia przyjechali do Zurychu rodzice pani Niżyńskiej. Dowiedziawszy się o orzeczeniu lekarza, wykorzystali chwilową nieobecność córki w hotelu i wezwali policję, by zabrała „wariata”. Brutalne zachowanie się policjantów wywołało u Niżyńskiego atak katatoniczny i słynny tancerz nigdy już nie wyleczył się z jego konsekwencji. Zamknął się w swym własnym świecie wewnętrznym i nic nie mogło go skłonić do wyjścia poza siebie, od tej chwili przez całe lata, przebywając w rozmaitych sanatoriach, siedział bez ruchu z wzrokiem utkwionym w prze-strzeń, nie odpowiadając na żadne pytania, całkowicie obojętny na wszystko, co działo się wokół niego. Zbyt długo nie mógł zaspokoić potrzeby schronienia się do świata własnego wnętrza-zniechęcony i znużony, przebywał tam teraz stale, zrzucając z siebie wszelką odpowiedzialność. W Wielki Piątek 1950 roku umarł wreszcie w jednym z zakładów londyńskich, do końca nie mogąc się otrząsnąć z zamroczenia umysłowego.

Pamiętnik Wacława Niżyńskiego, wydany w języku angielskim w roku 1937, dostarcza nam niezbędnego materiału do wyrobienia sobie opinii o zmianach, jakie zachodziły w jego umyśle w czasie ostatnich dni pobytu w St Moritz. Dziwny to dokument, typowy w swym rozwichrzeniu i mglistości dla umysłu u progu obłąkania. Spotykamy się w nim z objawami rozmaitych halucynacji; na przykład już w pierwszych zdaniach *Pamiętnika* Niżyński pisze:

Ludzie będą mówili, że Niżyński udaje wariata, by usprawiedliwić swe złe czyny. Złe czyny są straszne i w ogóle nie chcę ich popełniać. Przedtem popełniałem błędy, gdyż nie rozumiałem Boga...²¹

Niepodobna odgadnąć, jakie „złe czyny” miał na myśli. Względnie jakie „błędy” popełnił; nie mamy żadnych wzmianek o jakimś niecnym postępku z okresu dojrzałości, który przynosiłby mu ujmę; należy raczej sądzić, że był człowiekiem nieszkodliwym i bardzo szczerym, pełnym prostoty w stylu księcia Myszkina. O kilka stron dalej pisze: „Czuję za sobą jakieś świdrujące

spojrzenie” — co, jak żona wyjaśnia w odnośniku, było jedną z jego częstych halucynacji wzrokowych.²² Zaczyna opowiadać jakąś historyjkę: „Zaprosiłem kilku przyjaciół na przejażdżkę sankarni do Maloja...” — a po paru zdaniach zapomina o niej i mówi o czymś innym. Tego rodzaju dowody choroby umysłowej - natręctwa myślowe, brak logicznego kojarzenia itd. — skłonić większość czytelników do odrzucenia *Pamiętnika*

po przeczytaniu paru pierwszych stron. Jeśli jednak nie ulegniemy temu odruchowi, w miarę dalszej lektury pod powierzchnią zornego rozwichrzenia myślowego wyczujemy ciekawą, swoistą logikę rozumowania:

Nie chcę śmierci zmysłów. Chcę, żeby ludzie rozumieli. Nie mogę płakać i przelewać łez nad tym,co piszę, ale w głębi duszy płaczę.²³

Powiem całą prawdę, a inni poprowadzą dalej moje dzieło. Jestem jak Zola, lecz chcę mówić, a nie pisać powieści. Powieści przeszkadzają ludziom rozumieć uczucie.²⁴

Jestem w ekstazie, w ekstazie miłości. Chcę powiedzieć tak dużo i nie mogę znaleźć słów... Piszę w ekstazie, a ekstaza ta zwie się *mądrość*. Każdy człowiek jest istotą rozumną. Nie chcę istot nierozumnych, dlatego też chcę, by wszystkich ogarnęła ekstaza uczucia.²⁵

Całe życie mojej żony i całej ludzkości — to śmierć.²⁶

Chcę... uzdrowić moją żonę, lecz mnie samego nic uzdrowić nie może. Nie boję się niczego, z wyjątkiem śmierci mądrości. Chcę śmierci umysłu. Żona moja nie oszaleje, jeśli zabiję w niej umysł. Umysł to głupota, lecz mądrość to Bóg.²⁷

Fragmety te są wybrane z pierwszej części pamiętnika Niżyńskiego nieomal na chybił trafił, można w nich jednak zaobserwować pewien logiczny tok myślowy. Niżyński posługuje się swoją własną terminologią: mamy tu pojęcia „uczucie”, „mądrość”, „Bóg” — które mniej więcej pokrywają się ze sobą, a obok tego „umysł”, „śmierć”, „głupotę”. Cenną wskazówkę przy rozważaniu poglądu Niżyńskiego na „ludzkość” stanowi komentarz: pisze życie mojej żony i całej ludzkości — to śmierć”. Niżyński pisze, że wracając z nocnej przechadzki i mijając jasno oświetlony hotel, „czułem ły w oczach, gdyż zdałem sobie sprawę, że życie w tego rodzaju miejscach jest podobne do śmierci. Ludz-

kość weseli się, a Bóg boleje. Nie ma w tym winy ludzkości".²⁸

Znów spotykamy się więc z outsiderem, z jego intensywniejszym i głębszym wejrzeniem, z jansenistowską niechęcią do ludzkości. Ludzie są płytki; to „myśliciele” nie odczuwający po-trzeby wejścia w samych siebie, a więc nie mający pojęcia o swej własnej rzeczywistej tożsamości ani o swych możliwościach „Jestem Bogiem w ludzkim ciele. Każdy człowiek ma to poczu-cie, ale nikt nie czyni z tego użytku.”²⁹ A nieco dalej: „Bóg — to pożar w głowie”.³⁰

Stałym strapieniem Niżyńskiego jest fakt, że jego żona, dla której żywi tyle uczucia, również jest takim płytkim „myślicie, lem”, motylem na powierzchni życia. Po stwierdzeniu, że życie żony — to śmierć, Niżyński dodaje: „Byłem wstrząśnięty i pomyślałem, jak by to było przyjemnie, gdyby żona chciała słuchać tego, co mówię”. Tymczasem nikt słuchać go nie chce — podobnie jak przed laty, gdy w czasach Baletu Rosyjskiego, Diagilew i Strawieński traktowali go jak głupiego dzieciaka. Świadomość tego napęła Niżyńskiego udręką. Z natury skłonny do kontemplacji, często zamyka się w głębi własnego wnętrza, by jak najmocniej skoncentrować wszystkie siły psychiczne, a następnie wyładować je w wypowiedzeniu się na zewnątrz. Inni ludzie natomiast — nie mają pojęcia o wypowiedzeniu się na zewnątrz, nie mają pojęcia o tym, co kryje się w nich samych. Niżyński wie: „Jestem Bogiem w ludzkim ciele”; wie, gdyż niejednokrotnie w czasie tańca spływało na niego światło objawienia, outsiderowski „przebłysk utajonej w nim mocy”. Dostrzegł ową moc i wie: „Jestem Bogiem, jestem Bogiem, jestem Bogiem”.

Taniec — to jego naturalna forma wypowiedzania się na zewnątrz, lecz poza tańcem Niżyński walczy z wszystkimi zwykłymi problemami outsidera. Podobnie jak bohater Barbusse'a wałęsał się po ulicach Paryża, wlepiając wzrok w przechodzące kobiety, lecz kiedy pewnego razu wziął z ulicy prostytutkę, która „nauczyła go wszystkiego”, nagle stwierdził, że to nie jest to, czego mu potrzeba. „Byłem wstrząśnięty i powiedziałem jej, że szkoda człowieka na uprawianie takiego procederu. Odrzekła mi na to, że gdyby go nie uprawiała, umarłaby z głodu...”³¹

Na kartach *Pamiętnika* wciąż znajdujemy rozdzierające, bo-

lesne wołanie o litość. To najcięższy ze wszystkich problemów Niżyńskiego. Kocha swą żonę i lituje się nad jej nieszczęsnym losem a przecież wie, że „jej życie — to śmierć”. Nieszczęście i śmierć tkwią korzeniami w samej istocie świata. Niżyński poznał je w latach dzieciństwa, kiedy rodzina jego niemal ginęła z głodu. Zetknął się z nimi nawet w szkole baletowej, gdyż w czasie rewolucji 1905 roku przebywał w Petersburgu, kiedy żołnierze rąbali szablami bezbronną ludność cywilną i gruchotali jej czaszki knutami; po okresie rządów terroru Niżyński razem z kolegami szkolnymi chodził po trupiarniach, gdzie pokotem leżały okrwawione ciała i wpatrywał się w twarze wszystkich kobiet, by rozpoznać siostrę Babiczę, śliczną siedemnastoletnią dziewczynę, w której wszyscy się skrycie kochali; nie zobaczyli jej już nigdy. W czasie rewolucji w roku 1917, kiedy bolszewicy otwarli na oścież bramy wszystkich zakładów dla umysłowo chorych, został zabity przypadkowo brat Niżyńskiego. Z kolegów szkolnych jeden zginął w pojedynku, inny od kuli jakiegoś zazdrosnego męża, trzeci popełnił samobójstwo... Zgony, nieszczęścia, niedostatek — oto z czego składało się zwykle życie; i Niżyński wiedział równie dobrze jak Van Gogh, że „niedola będzie trwać wiecznie”.

Jedną szalę gigantycznej wagi w mózgu Niżyńskiego groźnie przechylała w dół niedola świata. A druga? Na drugiej przede wszystkim znajdował się taniec — rytmiczny, gwałtowny, dioni-zyjski wzlot energii życiowej; kiedy Niżyński mógł tańczyć regularnie, dzień w dzień, i wciąż na nowo nawiązywać kontakt ze swą wrodzoną życiową energią, nie mógł popaść w chorobę umysłową. Nieodzownym warunkiem jego zdrowia była praca twórcza. Poza tańcem, na owej drugiej szali wagi leżała głęboka religijność; Niżyński był wychowany w religii rzymskokatolickiej i poczucie powszechnego ojcostwa Boga tkwiło w nim równie silnie jak wewnętrzna potrzeba pracy twórczej. Może najbardziej charakterystyczną cechą *Pamiętnika* jest niesłychanie częste użycie imienia Boga. Na pierwszej stronie wyraz „Bóg” występuje pięciokrotnie, na każdej następnej — mniej więcej równie często. Na niektórych kartach imię to powtarza się tyle razy że można by wyciągnąć stąd uzasadniony wniosek, jakoby Niżyńskiego ogarnęła mania na punkcie utożsamiania się z Bo-

giem; lecz z równą słusnością można by twierdzić, że cierpiał na manię upodobnienia się do Chrystusa; Niżyński pisze:

Wygłądał jak On, tylko jego spojrzenie jest spokojne moje oczy ustawicznie rozglądają się wokoło. Jestem człowiekiem ruchu, a nie bezczynności.³²

W tym tkwi istota problemu. Brak ruchu wywołuje natychmiast napięcie nerwowe. Osobowość w bezruchu — to więzienie.

Chcę być Bogiem i dlatego usiłuję się zmienić. Chcę taft. czyć, rysować, grać na fortepianie, pisać wiersze, kochać każdego człowieka. Oto treść mego życia.³³

W *Pamiętniku* niemożność wypowiedzenia się na zewnątrz doszła do punktu, w którym powstaje atmosfera fizycznego duszenia się:

Lubię garbusów i inne pokraki. Sam jestem pokraką, obdarzonym uczuciami i wrażliwością, i umiem tańczyć jak garbus. Jestem artystą, który lubi wszelkie kształty i wszelkie piękno.³⁴

Niemożność wypowiedzenia się na zewnątrz — to śmierć duszy; bez pracy twórczej nie ma równowagi. Szala przechyla się na stronę niedoli i cierpienia:

Wierzę, że cierpiałem więcej niż Chrystus. Kocham życie i pragnę żyć, pragnę płakać, lecz nie mogę — czuję taki ból w mej duszy — ból, który mnie przeraża. Moja dusza jest chora. Dusza moja, nie umysł. Doktorzy nie rozumieją istoty mej choroby... Każdy, kto przeczyta te słowa, będzie cierpiał... Moje ciało nie jest chore, to dusza moja jest chora.

Niżyński znał siebie dość dobrze, by zdawać sobie sprawę, czego mu potrzeba do zachowania zdrowia. Nie wiedział jednak, ile cierpienia i zawodów umysł jego zdoła znieść. Ból przeraża! go. Stwierdzenie „Jestem człowiekiem ruchu, nie bezczynności — to klucz do zrozumienia jego załamania psychicznego, a jednocześnie klucz do wyjaśnienia jego stosunku do Van Gogha i Lawrence'a. O żadnym z tych dwu ostatnich nie można powiedzieć, że był „człowiekiem ruchu”, gdyż rozwój bądź intelektu,

bądź skłania do bezruchu, do kontemplacji. Niżyński wiedział, że to droga nie dla niego. Ze zdumiewającą wnikliwością analizuje swój wewnętrzny pęd do pracy twórczej: „*Czuję poprzez ciało, a nie poprzez intelekt*”.

^ 7awsze przejawia niesłuchanie żywą świadomość własnej fizycznej. Porównajmy go teraz z Lawrence'em i Van Gogh'em Problem Lawrence'a polega na tym, że „nigdy nie żyje co czyni”, nigdy nie *czuje* tego, co myśli. Mógłby napisać: „Wglądał w siebie poprzez umysł, nie poprzez uczucie”. Van Toeh napisałby: „Wglądał w siebie poprzez uczucie, nie poprzez umysł”. Niżyński natomiast może powiedzieć: „Wglądał w siebie poprzez ciało, nie poprzez umysł czy uczucie”.

Zdaję sobie sprawę, że twierdzenie: „Intelekt jest zdolny doprowadzić do równie płomiennego przeżycia jak ciało lub uczucie” brzmi zbyt ogólnikowo. By usunąć jego mglistość, należy pamiętać o następujących konkretnych przykładach: jeśli chodzi o intelekt — o takich uczonych jak Newton czy Einstein, całkowicie zaabsorbowanych jakimś problemem matematycznym; jeśli chodzi o uczucie — o głębi *Tristana i Izoldy*; jeśli chodzi o ciało — o ekstazie starożytnych Greków podczas uroczystości ku czci Dionizosa lub o fallicznym kulcie egipskiego boga Menu, kiedy to uczestnicy obrzędów pod wpływem wina i tańca dochodzili do zatracenia własnej indywidualności i utożsamiali się z bóstwem. Mając ten ostatni przykład w pamięci, możemy zrozumieć sens pewnych zdań z *Pamiętnika Wacława Niżyńskiego* — jak „Jestem Bogiem, jestem Bogiem, jestem Bogiem”³⁶ — bez obawy popełnienia omyłki, jaką popełniła pewna prowincjonalna gazeta, podając w jego nekrologu: „Obląkanie Niżyńskiego polegało na urojeniu, że jest Bogiem”. Ciało Niżyńskiego było posłuszne jego impulsom twórczym, podobnie jak pędzel Van Gogha i pióro Lawrence'a były posłuszne ich żądzy tworzenia. Ciało można znacznie łatwiej wprowadzić w stan odurzenia własną żywotnością niż intelekt lub uczucie. Wielu ludzi przeżyło doznanie—„Jestem Bogiem” w orgazmie seksualni; nieliczni — pod wpływem słuchania muzyki lub patrzenia Piękne obrazy; jeszcze mniej liczni — w zetknięciu się z twórcością o charakterze czysto intelektualnym.

William James zauważył, że „władzę, jaką alkohol rozciągnął

nad ludzkością, niezaprzeczenie zawdzięcza on swej sile rozhdzania mistycznych właściwości natury ludzkiej, zazwyczaj dla wionych przez zimne fakty i suchy krytycyzm chwil trzeźwość ci". „Mistyczne właściwości" oznaczają tu ów gwałtowny przy-pływ wewnętrzznego ciepła i energii witalnej, który ludzie uważają za stan najbardziej pożądanym. Trzeźwość ustawicznie wyma-ga jakiegoś wysiłku energii; wrażenia zmysłowe, myśli, niepew-ność, w każdej chwili wysysają z człowieka owe siły żywotne Alkohol zdaje się paraliżować te pijawki energii; pozwala ciepłu witalnemu gromadzić się i tworzyć swoisty rezerwuuar wewnątrz. ny. Owa koncentracja energii jest niewątpliwie jednym z najwa-żniejszych warunków stanu zwanego przez świętych *Innigkeit* Święty osiąga ten stan przy pomocy przemyślanego administrowania swą energią witalną. Dochodzi do rozpoznania emocji osłabiających siły psychiczne, wszelkich wrażeń przeciwdziałających uduchowieniu — i zabiera się do całkowitego unicestwienia ich w sobie. W miarę jak zdąża do tego celu, stale zwiększa zasób sił żywotnych, a tym samym systematycznie wzmacnia swą zdolność patrzenia w przyszłość i przeszłość, wycucie innych czasów i innych miejsc. Obserwujemy tu wyzwalenie się z fizycznego poczucia uwięzienia w czasie i wzrost temperatury energii życiowej, co *Ewangelia* określa jako życie obfitsze.

Niżyński, Lawrence, Van Gogh — każdy z nich zmierzał do tego celu, posługując się odrębnym typem dyscypliny. Każdy z nich, na swój sposób, w jakiejś chwili nagłego olśnienia odkrył źródło, z którego płyną środki do osiągnięcia „obfitszego życia" i każdy skoncentrował się na dyscyplinie, mającej doprowadzić go do tego źródła. Lawrence był myślicielem, który znalazł rzekomą ulgę w studiowaniu przeszłości. Religijność Van Gogha wymagała gromadzenia *wrażeń zmysłowych*; jego uporczywe dążenie do uchwycenia istoty „odrębności" przybrało postać pew-nego rodzaju malarskiej pamięci innych czasów i innych miejsc — pamięci mimo wszystko niekompletnej, skoro nie mógł odtworzyć w swych obrazach zapachu migdałowego drzewa czy też gorącego lipcowego wiatru albo napięcia w powietrzu przed nadchodzącą burzą. Królestwem Niżyńskiego natomiast było jego ciało. Ludzie, którzy widzieli go w tańcu, stwierdzali jego zdumiewającą zdolność wcielania się w postać, jaką przedsta-

wiał - czy to był Murzyn w *Szecherezadzie*, czy kukiełka w Pietruszce, czy księżę w *Giselle*. Dzięki uprawianej przez siebie dyscyplinie umiał aktem woli całkowicie wyzbyć się własnej tożsamości albo rozwinąć pewne cechy a ograniczyć inne w taki sposób by stworzyć złudzenie zupełnie nowej osobowości. Gdy tańczył, owa moc przekształcała się czasami w mistyczne zatra-canie się które niekiedy dawało mu przebłyski ekstazy świętego. I tu tkwi przyczyna jego załamania. Tego rodzaju człowiek pod względem duchowym i artystycznym wybitnie wykracza nad przeciętny poziom *homme moyen sensuel*; stoi nawet znacznie wyżej niż typ tak wyjątkowo zmysłowy jak Diagilew. I jeśli przypadkiem zabraknie mu pospolitej umiejętności wypowiedzenia się przy pomocy słów oraz zadufania w sobie, jakie więk-szość ludzi zdobywa w stosunkach ze „światem", położenie jego wobec otoczenia staje się wręcz fałszywe. Nie ma on *podstaw* do wiary we własną niezwykle dojrzałość duchową, a jeszcze mniej do odmawiania tej cechy innym ludziom, skoro ich pewność siebie sugeruje mu jego własną niższość w dziedzinie inteligencji i logiki. Jeśli przypadkiem człowiek taki jest młody i niedoświadczony (Niżyński popadł w chorobę umysłową, kiedy miał zaledwie dwadzieścia dziewięć lat), faktycznie stoi bezbronny w obliczu świata.

Opieka Diagilewa była nie do zniesienia. Nie powinno nas to dziwić. Niestety jednak małżeństwo ani trochę nie poprawiło sytuacji Niżyńskiego. W oczach żony był na pół Bogiem, na pół dzieckiem; dziecko rozumiała aż nazbyt dobrze, Boga — nie rozumiała wcale. Tak samo odnosili się do niego koledzy. Niżyński był *le dieu de la danse*, lecz najsurowsi krytycy nazywali go choreografem-partaczem, którego kompozycje baletowe albo nie liczyły się z możliwościami wykonania, albo wręcz tumaniały publiczność. W swoim *le Sacre du Printemps* wprowadził tak skomplikowane figury taneczne, że ówczesni artyści uważali je za niewykonalne, podobnie jak skrzypkowie z czasów Beethove-na uważali za niewykonalne pasaże z ostatnich jego kwartetów. Do zmysłowej, tak bardzo związanej z ciałem, sennej muzyki Debussy'ego *Prelude a l'Apres-Midi d'un Faune* skomponował choroografię twardą i kanciastą. Balet jego przypominał serię jednoplanowych obrazków, rysunek na wazie greckiej; pod ber-

łem Nizynskiego zatracił cechy, które tak dobrze rozumiał Dia-gilew: ciepło, człowieczeństwo, zmysłowość; miejsce ich zajęły twardość, ciężkość, kanciastość i gwałtowność. Można by do niego zastosować komentarz Hulme'a odnoszący się do sztutki bizantyńskiej:

56

...przeżycie, jakiego dostarcza nam ona (sztuka bizantyńska) nie polega na przyjemnym stwierdzeniu, że obraz wier-nie odtwarza życie przyrody czy człowieka. Niechęć do po-spolitych i przypadkowych właściwości żywych kształtów pogoń za surowością, *doskonałością* i sztywnością, jakiej to co żyje, nigdy posiadać nie może, prowadzi tu do zastosowa-nia form, które można by nazwać nieomal geometryczny. mi.³⁷

Owa kanciasta sztuka nasunęła Hulme'owi dalsze wnioski:

Człowiek ulega pewnym bezwzględny kryteriom wartości; nie może rozkoszować się widokiem kształtów ludzkich nasuwających mu obraz wiernie odtworzonej natury; są one zawsze (w sztuce bizantyńskiej) zdeformowane, by odpowiadały *kształtom bardziej abstrakcyjnym, których widok wywołuje głębokie przeżycie religijne.*³⁵

W *Pamiętniku Wacława Nizynskiego* wyraźnie zaznacza się jego zdolność do „głębokiego przeżycia religijnego”, w związku z tym styl jego jest odpowiednio twardy i kanciasty. Podobnie jego koncepcja baletu była czymś więcej niż próbą zastosowania w praktyce teorii Jacq̄uesa Dalcroze'a, głoszącej, że każda nuta muzyczna winna mieć odpowiednik w ruchu tancerza; był to wysiłek outsidera szukającego wyrazu dla swych przeżyć gotowych do wyładowania się jak kula w lufie karabinu maszynowego. Gdy u Nizynskiego outsiderowskie napięcie psychiczne osiągnęło punkt szczytowy, umysł jego pogrążył się w ciemności.

Pamiętnik Wacława Nizynskiego pod względem szczerości przewyższa wszystkie dokumenty, na jakich opieraliśmy się do-tychczas. Są wśród nich inne utwory nowoczesne, zawierające tę samą myśl, że życie cywilizowane jest pewną postacią żywej śmierci; w pierwszym rzędzie poezja T. S. Eliota i powieści

Franza Kafki. U jednego i drugiego występuje coś w rodzaju jasnowidzenia — postawa człowieka zdrowego, odtrącającego 'swych chorych bliźnich. *Pamiętnik* Niżyńskiego to jedyne spra-wozдание z przeżyć outsidera napisane przez człowieka stojące-go u progu katastrofy i nieustannie przytłaczanego ciężarem tych problemów. Jest to dokument najprzykrzejszy ze wszystkich, na które powołujemy się w niniejszej książce.

W tym rozdziale przeanalizowaliśmy trzy odrębne typy utsiderów i trzy odrębne rodzaje dyscypliny stosowanej w celu zwalczania ich „outsiderstwa”: dyscyplinę intelektu, dyscyplinę uczuć i dyscyplinę ciała. Stwierdziliśmy, że żadna z owych trzech form dyscypliny nie wystarcza sama przez się. Van Gogh i Niżyński doszli do obłąkania; samobójstwo umysłowe Lawren-ce'a w rzeczywistości jest odpowiednikiem choroby umysłowej Niżyńskiego: obaj ci ludzie zrezygnowali z walki i odrócili wzrok od problemu. Obłąkanie Niżyńskiego było równie dobrowolne jak wstąpienie Lawrence'a do lotnictwa.

Najciekawsze spostrzeżenie, jakie możemy uzyskać, zestawiając ze sobą tych trzech ludzi, dotyczy stopnia „zatracenia się” każdego z nich. W życiu Niżyńskiego tak wielką rolę odgrywały instynkty, że trzeba było niesłychanych komplikacji i powikłań, by oderwać go od wewnętrznych pewników i zmusić do poddania ich analizie. Lawrence, przeciwnie, ustawicznie rozumował i nigdy nie poznał podłoża swych instynktów tak dobrze jak Niżyński. A jednak istota zagadnienia tkwi w tym, że Lawrence przy olbrzymim wysiłku *mógłby* zrozumieć stan umysłowy Niżyńskiego; *mógłby*, ewentualnie, *ślać się* Niżyńskim we wszystkich jego zasadniczych cechach. Niżyński nigdy nie *mógłby* się stać Lawrence'em; wysiłek niezbędny do rozwinięcia zdolności rozumowania oderwałby go od wewnętrznych pewników znacznie wcześniej, zanim Niżyński zdołałby napisać *Siedem filarów mądrości*. Innymi słowy, dochodzimy do paradoksu, że Lawrence był najbardziej „stracony” z nich trzech, najbardziej wyniszczony powątpiewaniem w samego siebie, a jednak najmniej stracony. Niżyński był najmniej stracony, gdyż jego instynkty stanowiły lepszy kompas niż intelekt Lawrence'a , a jednak, jeśli chodzi o możliwości jego rozwoju, był najbardziej stracony. idealną kombinacją byłoby połączenie potężnego intelektu La-

wrence'a z mistycznym umiłowaniem przyrody Van Gogha i świadomością sił ukrytych w jego własnym ciele, jaką posiadał Niżyński; lepiej byłoby jednak w takim wypadku wyjść od Lawrence'a i dodać do niego Van Gogha i Niżyńskiego niż zacząć od Van Gogha lub Niżyńskiego i próbować doprowadzić ich rozwój do poziomu Lawrence'a. Nie znaczy to, jakoby Lawrence był na przykład większym „artystą” niż Niżyński lub Van Gogh; nie obchodzą mnie oni w tej chwili jako artyści, lecz jako outsiderzy. Dla outsidera większą wagę ma posiadanie potężnego intelektu niż wysoko rozwiniętej zdolności „odczuwania”.

Najważniejszym założeniem, milcząco przyjętym przez nas w tym rozdziale naszej książki, jest teza, że outsider przede wszystkim pragnie *przestać być outsiderem*. Nie może tego osiągnąć, stając się po prostu zwykłym mieszczuchem; byłoby to zawróceniem z drogi, cofnięciem się wstecz — „do wilka, do dziecka”; Harry Haller stwierdził, że to niewykonalne, że droga ta nie jest właściwym rozwiązaniem kompleksu problemów nurtujących outsidera. Toteż pytanie Wilka Stepowego brzmi: *jak pójść naprzód?* Lawrence, Van Gogh, Niżyński — wszyscy trzej cofali się. Wszyscy trzej ponieśli klęskę, a nasze rozważania dostarczyły nam pewnych danych na temat przyczyn owej klęski. W dalszych rozdziałach prześledzimy sugestie wysunięte przez tych trzech ludzi i przekonamy się, w jakim stopniu innym outsiderom udało się odnieść zwycięstwo tam, gdzie oni ponieśli klęskę.

Teraz jasno zdajemy sobie sprawę z konieczności starannego przeanalizowania wszelkich wysiłków zmierzających do rozwiązania tych problemów, na wypadek gdyby nie stanowiły one prawdziwych rozwiązań. Może być droga wiodąca naprzód i droga wstecz. Każda z nich może w jakiś sposób rozwiązywać problemy nurtujące outsidera. Skądinąd outsider może iść obu drogami jednocześnie: jedna część jego natury może zmierzać naprzód i przykręcać śrubę dyscypliny prowadzącej do celu, druga część może pójść na kompromis w rodzaju umyślowego samobójstwa Lawrence'a. W takim wypadku dany człowiek będzie twierdził, że znalazł właściwe rozwiązanie, my zaś analizując je, posłużymy się rozróżnieniem, które omówiliśmy szczegółowo w niniejszym rozdziale — rozróżnieniem trzech odręb-

nych dyscyplin — i przekonamy się, czy jego rozwiązanie w równym stopniu będzie się nadawało dla outsidera typu Niżyńskiego jak typu Van Gogha czy Lawrence'a. Jeśli stwierdzimy, że orzeczenie Hessego, jakoby nikt nigdy jeszcze nie zdołał stać się samym sobą, zawiera prawdę, będziemy mieli podstawę do przyjęcia tezy, że nikt nigdy jeszcze nie rozwiązał w całej pełni problemów outsidera.

Pewne *jest* jedno, że problemy outsidera same weszły na drogę wiodącą do rozwiązania w kategoriach Ostatecznego Tak i Ostatecznego Nie; dla outsidera-intelektualisty — w formie egzystencjalistycznego „istnienie albo nicność”, dla outsidera-uczuciowca — „wieczna miłość albo wieczna obojętność”, dla outsidera typu Niżyńskiego, człowieka czynu, outsidera fizycznego — życie albo śmierć, ostateczna klęska ciała albo jego triumf; jedno z dwojga — ostateczna prawda kryje się w „Jestem Bogiem” albo w najwyższej grozie rozkładu fizycznego. Ostatnie słowa *Pamiętnika* Niżyńskiego zawierają owo Tak:

Moja mała córeczka śpiewa: „A-a-a...” Nie rozumiem znaczenia tych dźwięków, lecz czuję, co dziewczynka chce powiedzieć. Chce powiedzieć, że wszystko... jest nie grozą, lecz radością.³⁹

Problem outsidera polega na znalezieniu równowagi pomiędzy tym stanowiskiem a treścią ostatnich słów Van Gogha: „Niedola będzie trwać wiecznie”. To już sprawa nie filozofii, lecz religii.

Próg cierpienia

Tytuł tego rozdziału — to określenie ukute przez Williama Jamesa w jego *The Varieties of Religious Experience* (Doświadczenia religijne). Oto jak James to ujmuje:

Psychologia współczesna szeroko stosuje termin „próg”, symbolicznie oznaczając nim ten punkt, w którym jeden stan duchowy przechodzi w drugi. Gdy więc mówimy o progu ludzkiej świadomości w ogóle, mamy na myśli to napięcie dźwięku, ucisku czy innych bodźców zewnętrznych, które zdolne jest zwrócić na siebie naszą uwagę. Człowiek o wysokim progu spać będzie w takim hałasie, który natychmiast obudzi kogoś o progu niskim... Tak samo możemy mówić o progu cierpienia, strachu lub nędzy i przekonać się, że świadomość jednych przestępuje go bardzo łatwo, gdy u innych jest on zbyt wysoki, aby równie często mógł być przekraczany. Temperamenty sangwiniczne i zdrowomyślne żyją zwykle po słonecznej stronie owej linii cierpienia, gdy przeciwnie, melancholicy i ludzie słabej energii życiowej żyją po drugiej stronie tejże linii, w ciemnościach i niepokoju.*¹

James snuje swe wywody dalej i dochodzi do pytania:

Czy nie wydaje wam się teraz, że człowiek żyjący po jednej stronie progu cierpienia potrzebuje innej religii niż ten, kto zwykle na drugiej jego stronie przebywa?

Jest to problem, do którego niepostrzeżenie doprowadziły nas niniejsze rozważania na temat outsidera. Wywody nasze

* Chodzi o to, że jedna i ta sama podnieta u jednostek o niskim progu¹ wrażliwości wywołuje żywą reakcję, a na ludzi o wysokim progu w ogóle nie oddziałuje, (przyp. tłum.)

coraz wyraźniej zacierają do konkluzji, że outsider *nie jest* ja-kimś wybrykiem natury, lecz po prostu posiada większą wrażliwość niż „trzeźwo myślący sangwinik”; Wilk Stepowy bez ogró-, dek świadcza, że reprezentuje wyższy typ człowieka pełnego. I zeli przez religię rozumiemy pewien *sposób życia*, który rozładowuje napięcie duchowe, outsider nie zgodzi się z tym, że trzeźwo myślący sangwinik wyznaje w ogóle jakąkolwiek religię; rhyba że wierzy w coś, co — jak twierdzi outsider — nie jest dla niego ani trochę bardziej konkretne niż ewentualne przekonanie, że najwyższą górą na świecie jest Mount Everest czy też Mount Meru. Punktem wyjściowym dla outsidera są pewne napięcia wewnętrzne. Zadaliśmy sobie pytanie: „Jak napięcia te mogą być rozładowane?” i w toku naszych rozważań stwierdziliśmy, że przyjacielska rada człowieka trzeźwo myślącego: „Skieruj go do psychiatry” absolutnie się tu nie nadaje. Następny etap to powiedzenie: „Doskonale, potraktujmy to jako problem matematyczny”. Innymi słowy, spytajmy trzeźwo myślącego człowieka: „Gdyby twój próg cierpienia był równie niski, jak rozładowałbyś te napięcia?” Outsider, którym zajmujemy się w niniejszym rozdziale, będzie stanowił przykład zdecydowanego i obiektywnego podejścia do tego zagadnienia, zanim jednak przejdziemy do samego outsidera, należałoby może szerzej omówić owe napięcia czy też raczej problemy, które do nich doprowadzają; w ten sposób lepiej zdamy sobie sprawę z tego, co outsider rozumie przez „Ostateczne Nie”.

Oczywiście wracamy tu do pesymizmu i moglibyśmy zacząć nasze rozważania cytata z Shakespeare'a:

*As flies to wanton boys are we to the gods; They kill us for their sport... **

To problem niepewności życia, problem, jak człowiek może stawiać przed sobą taki czy inny cel, w coś wierzyć, skoro nie jest pewien, czy „śmierć w każdej chwili nie przetnie jego oddechu”, Przykład mniej znany niż słowa Glouceстера to przemowa diuka z *Death's Jest-Book* Beddoesa:

Jesteśmy dla bogów tym, czym muchy dla swawolnych chłopców: Zabijają nas dla igraszki... (przyp. tłum.)

*The look of the world's a lie, a face made up O'er graues and fiery depths, and nothing's true But what is horrible. If man could see The perils and diseases that he elbows Each day he walks a mile, which catch at him, Which fall behind and graze him as he passes, Then would he know that life is a single pilgrim Fighting unarmed among a thousand soldiers**²

Warto nadmienić, że negacja doprowadziła Beddoesa, podobnie jak Van Gogha, do samobójstwa. Jego sztuki teatralne tchną jakąś romantyczną adoracją śmierci, prawdopodobnie wywodzącą się poniekąd od Novalisa i Tiecka; przypominają nam one słowa Keatsa:

*A teraz, w nocy natchnionym obrazie Pożądam śmierci tym silniej, goręcej...***³

Moglibyśmy tu wymienić jeszcze wielu pisarzy z dziewiętnastego wieku, zwłaszcza z ostatnich trzech dziesięcioleci; poetów, których Yeats nazwał „tragicznym pokoleniem”: Lionela Johnsona, Dowsona, Verlaine'a Corbiere'a, ostatnich mohikanów dziewiętnastowiecznego romantyzmu, i ich bezpośrednich poprzedników: Baudelaire'a, Mallarmego, Lautreamonta i Włocha, Leopardiego. Utworowi Jamesa Thomsona pt. *The City of Dreadful Night (Miasto koszmarnej nocy)* należałoby poświęcić więcej miejsca, niż możemy uczynić w naszej książce, gdyż jest to jak gdyby dziewiętnastowieczny zwiastun *Jalowej ziemi* T. S. Eliota, z jej uporczywym podkreśleniem nierzeczywistości świata:

* Wygląd świata — to kłamstwo, maska osłaniająca | Groby i ziejące ogniem otchłanie; prawdą jest tylko to, | Co straszne. Gdyby człowiek mógł widzieć | Wszystkie niebezpieczeństwa i dolegliwości, przez jakie przedziera się | Codziennie w swej wędrówce, które chwytają go, | Odpadają i znów czyhają na niego w przejściu, | Wiedziałyby, że życie — to samotny pielgrzym, | Bezbronny w walce z tysiącem żołnierzy, (przyp. tłum.)

** Tłum. Baliński: *Oda do słowika* (John Keats: *Ody*, Londyn 1951.) (przyp. tłum.)

For life is but a dream whose shapes return Some frequently, some seldom, some by night

...we learn

While many change, and many vanish quite In their recurrence with recurrent changes,

*A certain seeming order; where this ranges
We count things real; such is the memory's might.**⁴

Mimo woli nasuwa się tu porównanie z:

*Nierzeczywiste Miasto
Pod mgłą brunatną zimowego świtu...*⁵

Axel de l'Isle Adama należy do tego samego okresu i bohater jego mógłby niemal być symbolem outsidera, podobnie jak samotnik Barbusse'a. Młody hrabia Axel mieszka w swym odosobnionym zamku nad Renem i w wykładanym dębową boazerią gabinecie zgłębia tajniki *Kabały* i wiedzy tajemnej. Rozdrażniony prostactwem swego kuzyna-„światowca”, Komandora, przebija go mieczem. W ostatnim akcie Axel i piękna, zbiegła z klasztoru zakonnica Sara stoją objęci uściskiem w sklepionej krypcie zamku i postanawiają, że raczej odbiorą sobie życie, a nie pokuszą się o nieuchronnie głupie i beznadziejne przeżywanie wzajemnej miłości. „Życ? Słudzy mogą zrobić to za nas.”

Doprowadzają oni dylemat Strowde'a i Joan Westbury do jego logicznej konkluzji — i popełniają samobójstwo. Strowde i Joan nie różnią się zbyt od Axela i Sary, mniej ich tylko dręczy „brak ładu i celu w przyrodzie”; popełniają samobójstwo umysłowe jak Lawrence.

Jednakże większość owych poetów ze schyłku dziewiętnastego stulecia tylko „połowicznie kocha dobroczynną śmierć”: dru-

* Czyż życie to tylko sen, którego kształty powracają, | Niektóre często, niektóre rzadko, niektóre w nocy... | Wiele z nich się zmienia, a wiele całkiem się zatraci | W owych powrotach i powtarzających się zmianach, | Dostrzegamy w nich jednak jakiś pozorny ład; w tym ładzie | Wydaje nam się wszystko rzeczywiste: taka jest potęga pamięci, (przyp. tłum.)

gą połową swego jestestwa lgnie mocno do życia i zali się na jego jałowość. Żaden z nich, nawet Thomson, nie posuwa się tak daleko jak Wells w swym *Mind at the End of Its Tether*. Jeśli jednak będziemy śledzić ich pesymizm dalej i doprowadzimy go do granic absolutnej szczerości, w wyniku otrzymamy całkowicie negujący życie nihilizm, który jest prawdziwym niebezpieczeństwem dla istnienia. Połączenie Van Goghowskiego „Nieszczęście będzie trwać wiecznie” z „Nic robić nie warto” Evana Strowde'a daje w rezultacie rodzaj duchowego syfilisu, który niemal zawsze musi doprowadzić do śmierci lub obłąkania. Bohaterem *Jądra ciemności* Conrada jest człowiek, który doszedł do tego punktu i umiera szepcząc: „Ohyda, ohyda”. Narrator Conrada komentuje: „...nie spierałem się z szaleńcem... Jego umysł wykazywał wspaniałą jasność; był skoncentrowany... na sobie samym ze straszliwą intensywnością, lecz zachował jasność... Ale dusza jego była obłąkana. Całkowicie osamotniona wpatrzyła się w samą siebie i... oszalała. Człowiek ten wszystko zostawił i orzekł: «Zgroza». To był człowiek wybitny”.⁶

„Zgroza” stanowi temat ustawicznie poruszany przez Rosjanina, Leonida Andriejewa; jego opowiadanie pt. *Lazarz* doprowadza problem grozy do takiego nasilenia, że trudno sobie wyobrazić, by jakkolwiek inny pisarz zdołał pójść w jego ślady. Można by wymienić *Ethana Branda* Hawthorne'a jako utwór, w którym spotykamy inne ujęcie tego samego tematu, wpływające prawdopodobnie z osobistych przeżyć autora na tle wątpliwości religijnych. Outsider Hawthorne'a sam rzuca się w piec hutniczy, szukając ucieczki przed prześladowającą go wizją pustki życia.

Zagadnienie jest zbyt przykre, by dłużej się nad nim rozwodzić, zresztą dalsze wyliczanie sposobów ujęcia owego tematu nie miałyby tu żadnego celu, toteż możemy zakończyć swój przegląd „negacji życia” przytoczeniem cytatu z *The Varieties of Religious Experience* Jamesa. James pisze o własnym załamaniu nerwowym (jakkolwiek nie nazywa tego po imieniu w swej książce):*

* Opieram się tu na twierdzeniu prof. F. O. Matthiessena, zawartym w jego książce pt. *Henry James, the Major Phase*. Prof. Matthiessen nie cytuje wprawdzie źródła swej informacji, lecz po prostu podaje przeżycie Jamesa jako „jego własne”, (przyp. autora)

Ogarnął mnie pesymizm filozoficzny i osłabiało najzupełniejsze zniechęcenie. Pewnego wieczora o zmroku wszedłem po coś do szatni. I nagle, bez żadnego wstępu, chwycił mnie okropny strach, który zdawał się wyłaniać z ciemności: bałem się mego własnego przeznaczenia. Jednocześnie stanął mi w myślach obraz nieszczęsnego epileptyka, którego widziałem w jednym zakładzie. Był to młody człowiek o czarnych włosach, zielonkawej cerze, zupełny idiota. Przez cały dzień siedział skurczony... oprócz czarnych oczu nic się w nim nie ruszało, nic nie miał ludzkiego w sobie. Ten obraz złączył się — że tak powiem — z moim przestraczeniem. „Ta przerażająca postać — to ja” — oto uczucie, które mnie zdławiło. To byłem *ja*, jeśli nie w doraźnej rzeczywistości, to *jako możliwość*. Gdy dla mnie wybije godzina, jak wybiła dla niego, wówczas nic z tego, co posiadam, nie może obronić mnie przed takim losem. Bałem się go okropnie i zdawałem sobie sprawę, że różnica pomiędzy nim a mną może zniknąć w jednej chwili! Jak gdyby coś stałego nagle rozplynęło się we mnie i jakbym stał się jakąś drżącą galareta. Od tej chwili cały wszechświat do cna przemienił się w moich oczach. Codziennie rano, bez wyjątku, budziłem się z okropnym wrażeniem strachu, który jakby był umiejscowiony w jamie brzusznej; i jednocześnie z jakimś dziwnym uczuciem niepewności życia, której przedtem ani potem nie doznawałem.

Ciekawa rzecz, że Henry James-senior, ojciec Williama i Henry'ego, powieściopisarza, przeżył podobny moment; wspomina o tym w swej książce pt. *Society, the Redeemed Form of Man*.

Pewnego dnia, pod koniec maja, po smacznym obiedzie nie wstałem od stołu i, kiedy cała rodzina się rozeszła, siedziałem beczynnym wpatrzony w żar paleniska, nie myśląc o niczym, pogrążony w pogodnym nastroju związanym z dobrym trawieniem, gdy nagle, w mgnieniu oka, „opadł mnie taki lęk, że zacząłem cały trząść się ze strachu”. Wszystko świadczyło o tym, że był to jakiś strach całkowicie bezsensowny, nędzny, bez żadnej wyraźnej przyczyny, zrodzony w mej chorobliwej wyobraźni pod wpływem jakiegoś przekłętogo cienia, czającego się niedostrzegalnie gdzieś w zakamarku pokoju i zięjącego smrodliwym tchnieniem, niosącym zagładę życiu. Wszystko trwało mniej niż dziesięć sekund, a poczułem się całkowicie zdruzgotany; z krzepkiego, pełnego sił i

radości mężczyzny zmieniłem się niemal w bezbronne dziecko. Czułem gwałtowne pragnienie zawołania o pomoc do żony..., lecz najwyższym wysiłkiem woli opanowałem ten szaleńczy popęd i postanowiłem zachować spokój... aż wreszcie odzyskałem panowanie nad sobą. Walczyłem o to dobrą godzinę... miotany coraz potężniejszą falą wątpliwości, niepokoju i rozpaczy...⁸

Kiedy zestawiamy przeżycie ojca i syna, uderza nas zadziwiająca zbieżność: w obu wypadkach paniczny strach „opadł ich” całkiem nieoczekiwanie, obaj czuli, że odebrał im on wszelką możliwość wezwania pomocy innych ludzi. James-senior zawsze określa swe przeżycie jako własne „zdruzgotanie” — określenie to sugeruje nagłość i niewytłumaczalność wizji — jednakże czytelnicy muszą przyznać, że owo „zdruzgotanie”, w takiej czy innej postaci, przeżywa większość outsiderów. Różnica pomiędzy przeżyciem ojca i syna polega jedynie na tym, że ojciec mógł mówić tylko o *uczuciu* załamania, syn natomiast mógł nadać zjawisku postać konkretną, postać czarnowłosego idioty, i wyjaśnić je obiektywnie. Właśnie na podstawie relacji Williama Jamesa możemy stwierdzić rzeczywistość i autentyczność przyczyn owego „zdruzgotania”. „Tym człowiekiem jestem ja sam, potencjalnie” — to obiektywna prawda. W innym miejscu *Doświadczeń religijnych* James przytacza przykład tygrysa, który wypada z dżungli i w „mgnieniu oka” porywa jakiegoś człowieka, oraz rozmaite inne przypadki — by tym mocniej uzasadnić twierdzenie, że zło, ból fizyczny i śmierć nie mogą być pominięte przez filozofię neoplatońską jako „nieistotne”. Neoplatonczyk utrzymuje, że „wszystko jest jak najlepsze na tym najlepszym z wszelkich możliwych światów”, a jednak na ulicy może go przejechać autobus równie łatwo jak najskrajniejszego pesymistę. Właśnie ów brak jakiegokolwiek wpływu przekonań na los człowieka stanowi najbardziej pierwotne podłoże egzystencjalizmu i wykazuje, że wiara w jakiegokolwiek typu opatrność lub predestynację jest zasadniczym warunkiem powstania każdej religii i większości systemów filozoficznych. Gdyby William James przeżył dwie wojny światowe, mógłby przytoczyć znacznie bardziej wstrząsające przykłady na to, że „życie jest samotnym pielgrzymem”: żaden obraz w rozdziale „O chorej duszy” z

doświadczeń religijnych nie dorównuje w grozie relacji Johna Herseya o skutkach pierwszej bomby atomowej rzuconej na Hiroszimę albo relacji młodej dziewczyny ormiańskiej o deportacji i masakrze Ormian dokonanej przez Turków w czasie pierwszej wojny światowej: „...śmiertelny strach, jaki przeżywa obłąkany melancholik — to dosłownie właściwa reakcja na te sprawy”.

Rozważania powyższe zwracają uwagę na interesujące zjawisko: świadomość owych przykrych przeżyć zazwyczaj prowadzi do jakiegoś *religijnego* rozwiązania problemu, który się w związku z nimi nasuwa. Legenda buddyjska, na przykład, opowiada, że młody Gautama Śakiamuni zobaczył trzy symboliczne postacie — człowieka starego, człowieka chorego i człowieka martwego — i zareagował tak samo, jak James: „Tym człowiekiem jestem ja, potencjalnie”, po czym nastąpiło gwałtowne poszukiwanie jakiejś *drogi wyjścia*, która doprowadziła go do rezygnacji ze wszystkiego. Podstawowym pojęciem religijnym jest *wolność*. Tego rodzaju chwile grozy, jakie opisuje James — to uczucie: „*A jednak nie jestem wolny*”. W świętych księgach hinduskich i buddyjskich wyraz „uwikłanie” jest odpowiednikiem wyrazu „grzech” w nauce chrześcijańskiej, a w każdym razie „uwikłanie” (niewola) jest uważane za bezwzględna i nieuniknioną konsekwencję grzechu. Fundamentalną podstawą religii jest wiara, że wolność *może* być osiągnięta. Wizję Jamesa, z którą wiąże się bezwzględna, ostateczna i nieodwołalna niewola, *można nazwać samą istotą zła*.

Bez trudu możemy stwierdzić fakt, że outsiderstwo zawsze się łączy z pojęciem wolności. Problem outsidera — to problem wolności. Tak bardzo absorbująca go sprawa Ostatecznego Tak i Ostatecznego Nie — to w rzeczywistości sprawa absolutnej wolności czy absolutnej niewoli. Co więcej, wystarczy rzucić okiem na parę przykładów z poprzednich rozdziałów tej książki — przypomnieć sobie Roquentina, Wilka Stepowego, Van Gog-ha — by zaobserwować, że człowiek staje się outsiderem, kiedy zaczyna go drażnić świadomość, iż nie jest istotą wolną. Będąc pospolitym, przeciętnym śmiertelnikiem, jak Meursault Camu-sa, *nie jest się wolnym, lecz owego braku wolności nie uświadamia się sobie*. Nie znaczy to, jakoby jego ignorancja zmieniała istotę

rzeczy; bynajmniej. Życie Meursaulta jest *nierzeczywiste* i Meur-sault, jakkolwiek mgliście i podświadomie, przez cały czas zdaje sobie z tego sprawę. Gdy jednak w obliczu śmierci ma przeblysk rzeczywistości, uświadamia sobie wyraźnie, że całe jego minione życie było nierealne.

Ten tok rozumowania może prowadzić do tak różnorodnych wniosków, że lepiej na razie odbiec od właściwego tematu i wyjaśnić je, a potem dopiero podjąć dalsze rozważania na temat pesymizmu w literaturze. Przy końcu poprzedniego rozdziału stwierdziliśmy, że każdy outsider zawsze pragnie przestać być outsiderem, i wymieniliśmy trzy odrębne dyscypliny zmierzające do tego celu. Teraz nasuwa się pytanie: *Do jakiego?* Skoro outsider nie chce być outsiderem, a jednocześnie nie chce być zwyczajnym, dostosowanym do społeczności osobnikiem, czym u diabła *chce* się stać?

Problem ten nieco skomplikowaliśmy sami przez naszą analizę wolności. Outsider chce być wolny; nie chce stać się trzeźwo myślącym, zwyczajnym człowiekiem, gdyż oświadcza, że taki człowiek nie jest wolny. Outsider jest outsiderem, ponieważ pragnie być wolny. A cóż charakteryzuje „niewolę” zwykłego śmiertelnika? Outsider odpowiada: *nierzeczywistość*. A zatem możemy przynajmniej powiedzieć, że bez względu na to, czym outsider chce się stać, nową formę jego istnienia będzie charakteryzowała percepcja rzeczywistości. A rzeczywistość? Co outsider może nam powiedzieć na temat rzeczywistości? To sprawa trudniejsza. Uzyskaliśmy dwie odrębne grupy odpowiedzi. Spróbujmy zadać to pytanie rozmaitym outsiderom i porównajmy ich odpowiedzi. A zatem pytanie nasze brzmi: co to jest *Rzeczywistość*?

Barbusse: Wiedza o głębiach ludzkiej natury.

Wells: Ekran filmowy; całkowita nicość człowieka.

Roquentin: Naga egzystencja, która paraliżuje i neguje umysł ludzki.

Meursault: Chwała. Doskonała obojętność Wszechświata. Wszystko jedno, co czynią głupie, na pół realne istoty ludzkie, rzeczywistość jest jasna i niezmienna.

Ta ostatnia odpowiedź jest najpełniejsza ze wszystkich; idźmy więc dalej i zapytajmy Meursaulta: a co z duszą ludzką?

Meursault: Natura duszy jest taka sama jak natura wszechświata. Człowiek ucieka przed swym prostactwem — podchodząc do życia powszedniego z zasadniczą obojętnością.

Hemingway udzieliłby nam podobnej odpowiedzi. Spytajmy go, co rozumie przez „rzeczywistość”.

Krebs: Chwila, w której czynisz „tę jedną jedyną rzecz”; w której wiesz, że jesteś nie tylko byle jakim, nic nie znaczącym pionkiem na szachownicy społeczeństwa.

Strowde: Coś, czego się nie da ująć w słowa. Coś, czego się nie da przeżyć. Człowiek, który ją widział, jest stracony dla życia codziennego.

A teraz przejdźmy do „outsiderów praktycznych”.

T. E. Lawrence: Coś, czego nikt poznać nie może. Przeblyski rzeczywistości przyprawiły mnie tylko o udrękę, gdyż zniszczyły we mnie możliwość przeżywania codziennej pospolitości, a nie wskazały mi żadnej innej drogi. Życie moje stało się odtąd bezsensowną farsą.

Van Gogh: Prometejska tragedia. Prometeusz był pierwszym outsiderem.

Niżyński: Na jednym krańcu Bóg, na drugim — niedola. Wszechświat — to wiekuiste napięcie pomiędzy Bogiem a niedolą.

Mamy tu dwa typy odpowiedzi, dwie krańcowości „tak” i „nie”: egzystencję Roquentina, która człowieka neguje, i egzystencję Niżyńskiego, która stanowi afirmację człowieka.

Skądinąd odpowiedź Roquentina wypływa z jego reakcji w stosunku do *salauds*. *Salaud* — to człowiek, uważający, że jego istnienie jest niezbędne. A Van Gogh, Niżyński, Lawrence? Van Gogh — nie, nie wtedy, kiedy odbierał sobie życie, lecz kiedy malował: najprawdopodobniej „tak”. Lawrence — nie, nie kiedy popełniał samobójstwo umysłowe, lecz kiedy porwała go idea posłannictwa: zapewne tak. Niżyński? Odpowiedź zawarta jest w *Dzienniku*: jestem Bogiem. Więc znowu „tak”. A zatem ci trzej

ludzie w swych szczytowych momentach byli *salauds!* To wniosek niezbity i jedynie myśl o Niżyńskim, Lawrensie i Van Goghu w towarzystwie dobroczyńców miast z galerii portretów w Haw-rze pozwoli nam uświadomić sobie, że to twierdzenie jest niedorzeczne. Gdzieś kryje się tu błąd i nie musimy daleko szukać, by go wykryć. Istnieją dwie drogi rozwiązywania problemów outsidera: droga wiodąca naprzód i wstecz. Wierzyć, że twoje istnienie jest niezbędne, skoro jesteś jednym z owych ludzi w galerii portretów — to bluźnierstwo; wierzyć, że jest ono niezbędne po dokonaniu jakiejś olbrzymiej pracy duchowej, jak praca Lawrence[^] lub Van Gogha — to po prostu głos zdrowego rozsądku. Egzystencjalista oponuje: to czysta sofistyka. Van Gogh góruje nad byłym merem Hawru jedynie stopniem swej wielkości a nie jej charakterem. Ścisłe mówiąc, istnienie jego wcale nie jest bardziej niezbędne.

Problem jest trudny. Doszliśmy bowiem do tego, że Van Gogh tworzył wielkie dzieła malarskie, kiedy wierzył, że życie jego posiada *raison d'etre*, a kiedy przestał wierzyć, strzelił do siebie z rewolweru.

Odpowiedź daje nam Niżyński. Czy kiedykolwiek mogło go opanować Roquentinowskie „obrzydzenie?” Nie, to rzecz nie do pomyślenia. Niżyński żył zbyt blisko swych instynktów, by popaść w taki *dylemat myśliciela*. Nie myślał z miłą, pewną siebie świadomością publicznego dobroczyńcy, że jego życie jest niezbędne; on *czuł to* — a czasami nie czuł — jak święty w stanie ekstazy. To samo odnosi się do Van Gogha. Jeśli chodzi o Lawrence[^], jego przypadek — to przypadek Roquentina; Lawrence dzięki *myśleniu* doszedł do niewiary w moc ducha, która nim kieruje. Niżyński nigdy nie byłby taki głupi.

Nasuwa się inne ciekawe porównanie. Kiedy przeciwstawimy instynktowną wiarę Niżyńskiego w samego siebie zadufaniu radcy miejskiego, mimo woli przychodzi nam na myśl podobne rozróżnienie między pewnymi chrześcijańskimi pisarzami. Na przykład Bunyan pisząc o życiu miejskiego radcy, dobrego obywatela itd., nazywa go panem Badmanem*; chrześcijanin Bun-

* *bad man* (ang.) — zły człowiek (przyp. tłum.)

ana, podobnie jak Roquentin, straszliwie wstrząśnięty uświada-mia sobie nagle: „Moje istnienie nie było konieczne... Co mam uczynić, by być zbawionym?” Sartre stwierdził, że Camus w rzeczywistości nie jest egzystencjalistą, lecz wywodzi się od osiemnastowiecznych moralistów, jednakże nasze porównanie wykazuje, że to raczej Sartre jest prawdziwym spadkobiercą moralistów. Istotnie Sartre prawdopodobnie zgodziłby się, że u podstaw Bunyanowskiego: „Co mam czynić, by być zbawionym?” leży przeżycie podobnego rodzaju jak „obrzydzenie” Roquentina. Zaznaczyłby jednak, że uczciwość intelektualna nie pozwoliłaby zarówno jemu samemu jak Roquentinowi na przyjęcie Krwi Zbawiciela jako zadośćuczynienia za pustkę własnego życia.

Teraz staje przed nami cały szereg nowych pytań: jeśli to możliwe, że Bunyan i Sartre mają wspólny punkt wyjścia — w którym momencie rozchodzą się ich drogi, wiodące do rozwiązania problemu? Czyż jest do pomyślenia, żeby jakiś chrześcijański święty zajmował się tymi samymi zagadnieniami metafizycznymi, jakie Sartre wysuwa z miną kuglarza, z dumą pokazującego królika jako ostatnie najwyższe osiągnięcie myśli dwudziestego stulecia? Zagadnienie to wybiega poważnie naprzód w stosunku do obecnego stadium naszych rozważań; czas, byśmy podjęli przerwany wątek wywodów. Do sprawy powyższej będziemy musieli wrócić później.

Zanim zboczyliśmy z właściwej drogi naszego rozumowania, by rozważyć rozmaite koncepcje rzeczywistości u poszczególnych outsiderów, analizowaliśmy psychikę Camusowskiego Meursaulta i stwierdziliśmy, że nie jest on wolny, lecz o tym nie wie. Outsider pragnie wolności. Nie sądzi on, jakoby każda zwykła jednostka ludzka *była wolna*. Faktem jest, że outsider — to pewnego rodzaju osobliwość wśród ogółu istot ludzkich, dzięki czemu znajduje się raczej w położeniu żołnierza, utrzymującego, że on jeden w całym plutonie idzie naprzód. A co myśleć o milionach mężczyzn i kobiet mieszkających w naszych nowoczesnych miastach? Czy wszyscy oni są naprawdę tacy, jak utrzymuje outsider: płytkcy,-nierzeczywiści, niewypowiedzianie zagubieni, choć sami o tym nie wiedzą?

James przy końcu wykładu, który cytowaliśmy powyżej w

niniejszym rozdziale, zadaje sobie to samo pytanie: zwykły człowiek czy wewnętrznie rozdwojony? Zdrowo myślący czy outsider?

Co powiemy o tym sporze, my, wciąż stojący na stanowisku bezstronnego obserwatora? Podług mnie przyznać będziemy musieli, że umysł tzw. chorobliwy obejmuje większą skalę doświadczenia, że jego pogląd góruje nad zdrowomyślnością. Metoda odwracania ludzkiej uwagi od zła i zwyczaj życia po prostu w świetle jest doskonała poty, póki spełnia swoje zadanie... Bezsilnie łamie się jednak w chwili pojawienia się melancholii; i jeśliby nawet kto osobiście zupełnie wolny był od melancholii, przyznać musi, że zdrowomyślność, jako doktryna filozoficzna nie wystarczy...⁹

Nie wystarczy, lecz nie jest całkowicie błędna — zdaniem Jamesa. Outsider stawia sprawę bardziej bezwzględnie i powiada bez wahania: zdrowe myślenie jest płytkie, głupie i krótkowzroczne. Outsiderzy, których obserwowaliśmy w toku naszych rozważań, byli mniej mgliści niż „ludzie o chorobliwej umyślności”, o jakich mówi James, i określali swe stanowisko z wielką biegłością dialektyczną. Stanowisko to jednak jest niepełne i każdy outsider pierwszy to przyzna. Wysuwali oni dość poważne racje logiczne, by uzasadnić swą niechęć do „zwykłego” mieszcucha i dowieść, że tego rodzaju istota w żadnym wypadku nie góruje nad „człowiekiem z zewnątrz”, outsiderem. Jednakże mieszcuch ma wszelkie prawo do sarkastycznego zapytania: no i co z tego? O ile w lepszym położeniu jest wasz outsider? Czy pokazywanie nam całego szeregu chorobliwie myślących degeneratów (nie uwłaczając w niczym Van Goghowi oczywiście) i dowodzenie, że są to typy „ludzi wyższego rzędu”, nie jest równoznaczne z żądaniem od nas, byśmy wylali brudną wodę, zanim dostaniemy czystą?

To argument nie do odparcia. Outsider musi przedstawić swe stanowisko w świetle bardziej pozytywnym, zanim będziemy mogli potraktować poważnie jakiegokolwiek jego pretensje do wyższości nad zwykłym człowiekiem z ulicy. W obecnym stadium naszej analizy brak tu jakiegokolwiek wartości pozytywnych. Cóż bowiem mamy? Zapewnienie kilku ludzi, że zło jest

zjawiskiem powszechnym i trzeba mu stawić czoła. Zgoda, zostawmy to na boku; Emil Sinclair Hessego udowodnił owo twierdzenie w przekonujący sposób. Jednakże cały szereg pisarzy utrzymuje, że zło jest tak powszechne i tak trudne do przekształcenia w „wyższy schemat dobra”, że uczciwe stawienie mu czoła oprowadzi umysł do obłądzenia. Cóż mamy na to powiedzieć? A jeśli „brutalne jak uderzenie gromu «stój!»” przybierze postać wyboru, co wybrać: nieuczciwość czy obłąkanie? Na co zda się uczciwość umysłowi obłąkanemu? Kto z nas nie wybrałby nieuczciwości?

Jeżeli zaś wybierzemy nieuczciwość, co stanie się z naszym filozoficznym pragnieniem dojścia do prawdy?

Trudne to zagadnienie. Najlepiej uczynimy, oddając je w ręce outsidera, którego doświadczony umysł doprowadził go w końcu do zajęcia się właśnie tym problemem: w ręce „pogańskiego egzystencjalisty”, filozofa, Fryderyka Nietzschego.

Zanim jednak zajmiemy się Nietzschem, zwróćmy uwagę na dwu innych nowoczesnych przedstawicieli „pesymizmu literackiego”, których dzieła mogą rozszerzyć nasze ujęcie tematu; do obydwu odwoływaliśmy się już w powiązaniu z innymi problemami; są to: Franz Kafka i T. S. Eliot.

Opowiadanie Kafki pt. *Głodomór*— to szczytowe osiągnięcie jego pióra¹⁰, najjaśniejsze przedstawienie stanowiska outsidera. Bohaterem opowiadania jest zawodowy asceta, człowiek, który za pieniądze głodzi się na jarmarkach. W okresie swej największej popularności stale marzył o tym, by wstrzymać się od posiłku w nieskończoność, lecz zawsze musiał przerwać swój post, zanim doszedł do kresu wytrzymałości. Po pewnym czasie zainteresowanie widzów dla granic możliwości głodomora słabnie i ostatecznie ustawia się jego klatkę zupełnie na uboczu; siedzi tam, zagrzebany w słomie, zapomniany, mogący wreszcie pościć tak długo, jak mu się spodoba. Wszyscy do tego stopnia o nim zapominają, że pewnego dnia ktoś spostrzega jego klatkę i pyta, dlaczego taka świetna klatka stoi pusta. Ludzie zaglądną do wnętrza i znajdują tam głodomora—umierającego, wychudłego Wemał do kości. Konając szepce on do ucha dozorczy swą tajemnicę: głodował do końca nie dlatego, że jakimś olbrzymim

wysiłkiem woli powstrzymywał się od posiłku; po prostu *nie miał ochoty na żadne jedzenie*.

Znajdujemy tu doskonały symbol outsidera, który mógłby nam służyć za punkt wyjścia równie dobrze jak bohater Barbug. se'a. Brak *ochoty do życia* — oto jego problem. Wszystkie poczynania ludzkie noszą na sobie to samo piętno pustki i jałowości; cóż innego mu pozostaje jak nie siedzieć zagrzebanym w słomie i umierać?

T. S. Eliot w swym rozwoju doszedł do tego samego punktu. Najsilniejsze wiersze w jego poezji — to symbole marności. W pierwszym zbiorku pt. *Prufrock* wydanym w r. 1917 znajdujemy słowa:

*I have measured out my life with coffee spoons.**

W *Gerontion* (1920):

*... Puste członka Tkają wiatr. Tu nie ma duchów
Stary człowiek w domu z przeciągami Pod wietrznym
pagórkiem.***

W *Jałowej ziemi* (1922):

I widzę tłumy ludzi, jak chodzą w kółko, w kółko

i:

*W Margate na plaży
Nic niczym uwieńczyę,
Z niczym połączę
Nic.*

*Polamane paznokcie, brudne ręce.****

Punkt szczytowy osiąga w *The Hollow Men*, gdzie stwarza wizję krańcowej negacji, rozpaczy tak ostatecznej, jak „zdruzgotanie” Williama Jamesa: to całkowita negacja wolności i nawet jakiegokolwiek jej możliwości:

* Przemierzyłem całe swe życie łyżeczkami kawy. (przyp. tłum)

** Przełóż. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej, Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

*** Przełóż. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej, Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

*I tak się właśnie kończy świat I
tak się właśnie kończy świat I
tak się właśnie kończy świat
Nie hukiem, ale skomleniem.**

Ponieważ jest to punkt, do którego właśnie doprowadziły nas nasze rozważania, warto nakreślić drogę rozwoju Eliota. Wszystkie poszczególne etapy ewolucji religijnej poety znalazły swój wyraz w jego twórczości, możemy więc prześledzić cały ów proces, etap po etapie, na podstawie jego poezji. *Ash Wednesday* (*Sroda popielcowa*; 1933) zaczyna się od powtórzenia postawy z *The Hollow Men*:

*Skoro już nie mam nadziei, bym jeszcze,
Skoro nie mam nadziei
Skoro nie mam nadziei, bym jeszcze...***

Dalej następuje obraz sytuacji, jaką dobrze już znamy: rozpacz człowieka w średnim wieku, utrata wiary, niezdolność do zahamowania myślenia:

*...modłę się, bym mógł zapomnieć
O sprawach, które ważę w sobie zbyt przytomnie,
Zbytńio roztrząsam...****

Nie kończące się bezcelowe myślenie — to samo, co obserwowaliśmy u T. E. Lawrence'a — doprowadziło poetę do tego, że się modli:

*Ucz nas jak troszczyć się i jak nie troszczyć Ucz
nas cichości...*****

* *Wydrążeni ludzie* (*The Hollow Men*), tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej, Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

** Przełóż. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

*** Przełóż. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

**** Przełóż. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

Ale podejście metafizyczne, które decyduje o wydobyciu się Eliota z impasu, znajduje swój wyraz w piątym poemacie:

*Niech siostra w welonie
Pomodli się za dzieci w bramie,
Co nie odejdą, a nie umieją się modlić,
Niechaj siostra w welonie wśród wysmukłych cisów
Modli się za tych, którzy jej ubliżą,
Boją się, a nie mogą się poddać...**

To ostateczność outsiderowska. Outsider wcale nie pragnie *nie* wierzyć; przykre mu jest poczucie, że pustka ma ostatnie słowo w świecie; jego ludzka natura chciałaby znaleźć coś, co nie budziłoby w niej najmniejszego sprzeciwu. Lecz uczciwość nie pozwala mu przyjąć rozwiązania, którego nie może uzasadnić. Oczywiście następnym problemem będzie dla niego: przypuśćmy, że jakieś rozwiązanie gdzieś *istnieje*—rozwiązanie, o którym mi się nawet nie śni, niepojęte dla mnie — czy mogę jednak spodziewać się, że *pewnego dnia narzuci mi się ono z całą siłą*, bez jakiegokolwiek uprzedniego aktu wiary z mojej strony, którego (bezwzględnie) uczynić nie mogę?

Poeta dochodzi do wniosku, że na pytanie to może odpowiedzieć „tak”. Stanowisko jego jest zrozumiałe. Wychodzi on od Rozumu, co tak czy inaczej czyni go samowystarczalnym (podobnie jak wiktoriańców) i poddaje wszystko próbie logiki. Ostatecznie głos rozumu mówi mu: *nie jesteś samowystarczalny*; nie przedstawiasz żadnej wartości, krążysz w pustce. Na to nie ma odpowiedzi. Cóż mu pozostaje? Obalić własne przesłanki? „Skoro nie przedstawiam żadnej wartości, rozum mój również musi być bezwartościowy, a zatem w każdym razie jego wywody są błędne”. To za wiele. Eliot musi się uczeplić myśli: może jednak istnieje coś, co nie jest bezwartościowe, lecz znajduje się całkowicie poza mną i jest dla mnie niezrozumiałe. Ale jeśli „poza mną” nie ma nic?... Nie, poeta *nie może* powiedzieć „wierzę”. Stąd pytanie.

* Przełóż. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

*Niechaj siostra w welonie wśród wysmukłych cisów Modli się za tych, którzy jej ubliżą, Boją się, a nie mogą się poddać...**

pisząc te wiersze, Eliot przeszedł na drugą stronę, opuścił stanowisko outsidera. Już tylko krok dzielił go od stwierdzenia, że owo przeżycie przerażenia na krawędzi nicości nie było obce wielu świętym chrześcijańskim i innym, i że wobec tego religia nie musi być czymś jednoznacznym z wiarą w naiwne bajeczki. Oczywiście długa stąd jeszcze droga do rzeczywistego *przyłączenia się* do jakiegoś Kościoła, co innego jest bowiem uznać, że pewne doktryny Kościoła dadzą się obronić na płaszczyźnie rozumowania, a zupełnie co innego wyrazić całkowitą zgodę na straszliwy kompromis, na jaki niejednokrotnie Kościół musi się zgodzić, by stworzyć religię, w której będą się dobrze czuły zarówno miliony „insiderów”, jak i przypadkowi „outsiderzy”.

Mówiąc o ewolucji Eliota na podstawie *Ash Wednesday*, zwróciłem uwagę na coś, co nie jest ściśle związane z tematem tego rozdziału. Uczyniłem to, by nie rozbijać relacji o rozwoju wewnętrznym poety. Jednakże czytelnicy, mający wątpliwości co do związku ostatnich dwóch akapitów z poprzednimi, mogą uważać je za zbyt powierzchowne. Wrócimy jeszcze do tego tematu później i rozważymy go pod zupełnie innym kątem, na razie jednak możemy to pominąć.

Chwilowo zajmujemy się zagadnieniem Ostatecznego Tak i Ostatecznego Nie i musimy zgodzić się, że jak dotąd większość naszych dociekań wskazuje na odpowiedź przeczącą, na Ostateczne Nie. Wacław Niżyński wysunąłby zarzut, że doszliśmy do takiej konkluzji, ponieważ uważamy, że intelekt sam przez się może dostarczyć klucza do rozwiązania tego problemu. W takim razie to sprawa filozofów. A filozof, który się tym nie zajmuje... czyżby nie był prawdziwym „filozofem”? Czy taki człowiek może pomóc nam jakimiś sugestiami na temat outsidera? To Problem, o którym musimy stale pamiętać, rozważając wkład Fryderyka Nietzschego.

Środa popielcowa, tłum. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

Nietzsche urodził się w Roecken w Saksonii w roku 1844 Ojciec jego, podobnie jak ojciec Van Gogha, był protestanckie duchownym. Z ostatnio wydanych dokumentów wynika, że Nietzsche jako dziecko był głęboko religijny, a w wieku młodości zastanawiał się nawet nad wstąpieniem do klasztoru.¹¹ Postaramy się wykazać, że bodźce, które zadecydowały o pracy całego jego życia — dewaluacja wszelkich wartości -w gruncie rzeczy były bodźcami natury religijnej. Na przykład późniejszy atak na Kościół to konsekwencja poczucia, że Kościół *nie jest dostatecznie religijny*. Ale — w przeciwieństwie do Kierkegarda, atakującego Kościół z tych samych względów — Nietzsche nie mógł znieść samej idei chrześcijaństwa. W niechęci swej posuwał się aż do głoszenia, że zawiera ona zasadnicze błędy i nadaje się do wyrzucenia na śmietnik. Jednakże przez całe życie rozpowszechniał swe idee z żarliwością proroka, a prorok nie może być człowiekiem niereligijnym. Twierdził, że wszyscy chrześcijanie wykazują intelektualną nieuczciwość i moralne lenistwo, a obie te poważne ułomności trzeba częściowo złożyć na karb tego, w co wierzą. Nietzsche posiadał odmienny system wiary, który musimy zbadać we właściwym czasie. Na razie ważne jest dla nas stwierdzenie, że z początku był gorliwym chrześcijaninem. Jako człowiek dwudziestojednoletni i wojujący ateista pisze w liście do swego przyjaciela, von Gersdorffa:

Jeśli przez chrześcijaństwo rozumiemy wiarę w jakąś postać lub zdarzenie historyczne, nie mam z nim nic wspólnego. Lecz jeśli oznacza ono potrzebę zbawienia, mogę je wysoko cenić.

Na podstawie tych słów musimy przyjąć, że Nietzsche był człowiekiem religijnym; przede wszystkim uświadamiał sobie potrzebę czegoś, co nazywał „zbawieniem”. Możemy się z nim nie zgodzić. Możemy nawet wraz z jezuitą-teologiem uznać, że herezje jego były „trucicielskie i obmierzłe”, nie możemy jednak wątpić w szczerą odczuwanie potrzeby „zbawienia”.

Nietzsche był romantykiem; należał do tego samego kręgu co Schiller, Novalis, Hoffmann. W dzieciństwie i wczesnej młodości bardzo dużo czytał, odbywał samotne przechadzki, pisał Poezje, rozmyślał nad samym sobą i swym ewentualnym przezna-

zieniem; jako trzynastoletni chłopiec napisał autobiografię o charakterze introspekcyjnym; w rok później mówi o zamiarze oświecenia życia służbie Bożej. Przyjaciele przezywali go „małym pastorem”. Ale jego koncepcja religijna zawsze była elastyczna; tradycja usna przechowała opowiadanie o tym, jak razem z siostrą pewnego dnia zbudowali na cmentarzu, w miejscu gdzie w czasach pogańskich stał ołtarz ofiarny, prowizoryczny ołtarzyk i uroczyscie obchodzili go dookoła wśród dymów kadzidła śpiewając: „Odynie, usłysz nas”.

Kiedy Nietzsche ukończył lat czternaście, wysłano go do słynnej *Landschule* w Pforta. Była to szkoła, z której wyszli: Novalis, Fichte, Schlegelowie. Tu, nie mając przy sobie siostry, z którą mógłby dzielić się myślami, Nietzsche przywdział togę bohatera romantycznego. W jednym z późniejszych aforyzmów stwierdza: „Wszyscy wielcy ludzie są aktorami własnych ideałów”¹². Na ideał Nietzschego złożył się *Manfred* Byrona, *Zbójcy* Schillera i *Heinrich* Novalisa. Od Novalisa Nietzsche nauczył się, że każdy człowiek jest potencjalnym bohaterem i geniuszem; jedynie bezwład utrzymuje ludzi w przeciętności. Nauka ta zapadła mu głęboko w serce; mając lat szesnaście, czytał eseje Emersona, wbił się w pychę, znalazłszy potwierdzenie postawy Novalisa i własnej swej intuicji w wypowiedzi o „poleganiu na samym sobie” i o „nadduszy”. Od Emersona przejął pewien element stoicyzmu, który nie opuścił go do końca życia. Kiedyś, słuchając rozmowy kolegów szkolnych na temat Mucjusza Scaevoli, położył sobie na dłoni garstkę palących się zapalek, by zademonstrować, że można to uczynić. Pod wpływem nowych poglądów zachwiała się jego dyscyplina luterkańska. Kupił partyturę fortepianową *Tristana i Izoldy* Wagnera i nauczył się jej na pamięć. Współdziałał przy założeniu towarzystwa intelektualistów, które otrzymało nazwę „Germania”, i pisał eseje do tego czasopisma. W eseju na temat *Przeznaczenie i historia* ogłoszonym w *Germanii* oświadcza: „W przyszłości zajdą niesłychane przewroty, skoro tylko ludzie uświadomią sobie, że cała struktura chrześcijaństwa jest oparta tylko na *przypuszczeniach... Próbowałem wszystko negować...*”

Niewątpliwie jego wrodzona religijność przekształciła się w tym okresie (wystarczy zacytować *La Gaya Scienza*) „w wolę

prawdy za wszelką cenę, w młodzięcze szaleństwo umiłowania prawdy". Równie pewne jest, jak wynika z jego własnych wypo-wiedzi, że znalazł się niemal w sytuacji Williama Jamesa -stanął wobec moralnej zgrozy, kompletnej negacji, jak gdyby patrzył w strasliwą otchłań. James przytacza pewien przykład który warto tu powtórzyć ze względu na to, że daje nam wgląd w umysłowość Nietzschego w owym czasie; są to słowa franca, kiego filozofa, Jouffroya, ilustrujące sposób, w jaki umysł bada, wczy, zadający sobie pytania, może stopniowo odrzucać wszel. kie uczucia i przekonania, które wydają mu się bezpodstawne, aż wreszcie znajdzie się w próżni napełniającej grozą duszę człowiek-ka. Jouffroy pisze:

Nie zapomnę nigdy tej nocy grudniowej, kiedy rozdaria się zasłona ukrywająca mą niewiarę przede mną samym, Wciąż jeszcze słyszę swe kroki w tym ciasnym i pustym pokoju, gdzie zazwyczaj do późna w noc chodziłem tam i z powrotem... Wciąż pilnie śledziłem myśl swoją, z warstwy na warstwę coraz niżej schodzącą w głąb mej świadomości. Złudzenia, które dotąd widok mi przesłaniały, znikaly jedno za drugim i z każdą chwilą dokładniej widziałem w sobie. Przerażony widokiem pustki, w której miałem się nosić, na próżno chwyciłem się wierzeń ostatnich, niby rozbitek szczątków okrętu. Na próżno po raz ostatni rzucałem się ku własnemu dzieciństwu, ku rodzinie, ojczyźnie, ku wszystkiemu co było mi święte. Wszystko na próżno — niepokonany prąd myśli był silniejszy i zmuszał mnie do porzucenia rodziny, rodziców, wspomnień i wierzeń. W miarę przybliżania się do celu badanie odbywało się coraz uporczywiej, coraz bezwzględniej i stało dopiero u kresu. Pojąłem wówczas, że nic we mnie całego nie zostało.

Była to chwila straszna. I kiedy nad ranem rzuciłem się wyczerpany na łóżko, wydało mi się, że moje dawne, tak radosne i wypełnione życie gaśnie, przede mną natomiast otwiera się jakieś inne, ponure i bezludne. W nowym tym życiu żyć odtąd będę samotnie, wtrącony tam przez mśli moją fatalną, której skłonny byłem zlorzeczyc. Dni następne należały do najsmutniejszych w moim życiu.¹³

Tego rodzaju przeżycie nie jest obce myślicielom. James przytacza przykład Johna Stuarta Milla, mający wiele wspólne

go z cytowanym powyżej, a w następnym rozdziale przyjrzymy się wczesnym przeżyciom Tołstoja, też bardzo do niego zbliżo-nym. Nietzsche również doświadczył czegoś podobnego. Niejedna jego książka mówi nam o tym, choć nie bezpośrednio; wspomnimy o nich w odpowiednim czasie. Na szczególną uwagę zasługuje fragment z *Wiedzy radosnej*; mówiący o „ból... który... zmusza nas, filozofów, do zstąpienia w swą ostateczną głąb i do odrzucenia od siebie wszelkiej ufności, wszystkiego co dobroduszne... w co włożyliśmy... przedtem swoje człowieczeństwo. Wątpię, czy taki ból «polepsza» — lecz wiem, że nas *pogłębia*".¹⁴ Nietzsche był przyzwyczajony do przebywania w samotności. Uważał, że wiąże się to z jego przeznaczeniem jako człowieka genialnego. Uwielbiany przez niego Schopenhauer przekonał go o tym, kiedy Nietzsche miał zaledwie dwadzieścia lat, i jakkolwiek później odrzucił Schopenhauera, nigdy nie buntował się przeciwko losowi, który skazał go na samotność.

Czytał Schopenhauera w roku 1865, w czasie swych studiów uniwersyteckich w Lipsku. Schopenhauer pouczał przyjaciela, będącego jeszcze dziewiętnastoletnim chłopcem: „Życie — to marny interes, jestem zdecydowany spędzić je, rozmyślając nad nim". Nietzsche przekazał nam relację o swym pierwszym zetknięciu się z książką „ponurego filozofa"; pozwala nam to wejrzeć w „młodość artysty":

Jeśli młody człowiek ma pewną skłonność do melancholii, zły humor i strapienia osobiste przybierają u niego charakter ogólny. W owym czasie czułem się zawieszony w powietrzu — z mnóstwem bolesnych doświadczeń i rozczarowań, pozbawiony jakiegokolwiek pomocy. W błogosławionym odosobnieniu swego mieszkania miałem możność zebrania sił. Pewnego dnia, przypadkiem trafiłem na tę książkę w antykwariacie starego Rohna... Wziąłem ją i przrzuciłem kartki. Nie wiem, jaki demon szepnął mi: „Weź tę książkę ze sobą do domu"... W domu wtuliłem się w kąć sofy i zacząłem zgłębiać tajniki potężnego, ponurego dzieła geniuszu. W książce tej, gdzie każdy wiersz krzyczał o wyrzeczeniu, negacji i rezygnacji, jak w zwierciadle ujrzałem cały świat, życie i swoją własną duszę w przerażającej wspaniałości. Z jej kart spoglądało na mnie otwarte, obiektywne oko Sztuki; zobaczyłem choroby i uzdrowienie, wygnanie i schronienie, niebo i piekło. Ogarnęła mnie

nieprzeparła potrzeba poznania człowieka... Do dziś zostały mi pełne niepokoju i melancholii kartki pamiętnika z owego okresu... pełne desperackiego patrzenia w górę... by prze-kształcić samą istotę człowieczeństwa. Nie brakowało nawet umartwień cielesnych. Na przykład w ciągu dwóch tygodni zmuszałem się do tego, by kłaść się spać o godzinie drugiej a wstawać o szóstej. Opanowało mnie nerwowe rozdrażnienie...¹⁵

Widzimy tu, podobnie jak u Lawrence'a, że rozbudzenie się intelektualne łączy się z umartwieniem fizycznym. Ważniejsza jest jednak zmiana w sposobie patrzenia Nietzschego na samego siebie. Był przygnębiony, przybity, miał poczucie więzów krępujących jego intelekt i ciało. W swym dawnym entuzjazmie dla filozofii greckiej nie mógł odnaleźć odbicia własnej twarzy; znalazł je w filozofii Schopenhauera, która poparła i umocniła jego nastawienie w stosunku do natury świata i własnego w nim miejsca. Schopenhauerowi Nietzsche zawdzięcza owo *oderwanie się od samego siebie*, które jest pierwszym warunkiem poznania siebie samego.

W życiu Nietzschego były dwa epizody o zasadniczym znaczeniu, które wprawdzie odnoszą się do rozmaitych okresów, lecz można je tu przedstawić razem (choć dzieli je od siebie odległość kilku lat); oba są dla niego równie charakterystyczne, tak jak epizod z płomieniem świecy charakterystyczny jest dla Van Gogha. O pierwszym Nietzsche pisze w liście z roku 1865 do swego przyjaciela, von Gersdorffa:

Wczoraj ciężka burza wisiała w powietrzu, gdy spiesznie zdążyłem na pobliskie wzgórze zwane Leutch... Na szczycie ujrzałem chatkę; jakiś mężczyzna zabijał tam dwa koźleta, a jego mały synek przyglądał się tej scenie. Rozszalała się groźna burza, wyładowująca się w grzmotach i gradzie, a mnie ogarnęło poczucie niewypowiedzianej błogości i zadowolenia... *Błyskawice i burza — to odrębne światy, wolne moce, bez moralności*. Czysta Wola, nie zmacona przez intelekt — co za szczęście, co za wolność!¹⁶

Przeżycie to wydaje się dość proste, błahe, a jednak jego wpływ na sposób myślenia Nietzschego sięgnął bardzo daleko. Normalnie widok krwi byłby dla niego przykry; tym razem

wyładowanie się burzy w jakiś dziwny sposób skojarzyło się z apachem krwi, z błyskiem noża, z oczami urzeczonego widokiem dziecka — i wywołało nagle intuicyjne wyczucie czystej Woli, nie zmaconej komplikacjami natury intelektualnej; in-tujcyjne wyczucie, które było wyzwoleniem z „natury zrytej brzdami myśli”, stanowiącej dotychczas największą udrękę Nietzschego.

Drugi epizod zdarzył się w parę lat później, podczas wojny francusko-pruskiej, kiedy Nietzsche pełnił służbę w korpusie sanitarnym. Opowiedział o tym po latach swej siostrze, gdy pewnego razu spytała go o genezę idei Woli Mocy.

W ciągu całych tygodni Nietzsche opiekował się chorymi i rannymi na polach bitew, aż wreszcie groza, jaką budził w nim widok krwi i zżartych gangreną członków ciała, przeszła w pełne znużenia otępienie. Pewnego wieczora, po ciężkiej, całodzienniej pracy przy rannych wchodził sam jeden piechotą do małego miasteczka w pobliżu Strasburga. Nagle usłyszał zbliżający się tętent kopyt, cofnął się pod mur, by zejść z drogi nadjeżdżającemu pułkowi. Najpierw przejechała cwałem konnica, za nią maszerowała piechota. Był to dawny pułk Nietzschego. Kiedy tak stał i patrzył na owych ludzi idących do boju, może na śmierć, znów ogarnęło go przeświadczenie, że „najsilniejsza i najwyższa wola życia nie wyraża się w małej, nędznej walce o byt, lecz w Woli Walki, Woli Mocy”...

Oba te przeżycia należy rozważyć skrupulatnie i bez uprzedzeń. Były to w pewnym sensie „przeżycia mistyczne”. Normalnie Nietzsche czuł się więźniem „natury zrytej brzdami myśli”. Powyższe epizody wskazują na upojenie życiem. U Blake'a znajdujemy zdanie: „Energia — to wiekuista rozkosz”. „Wolne moce bez moralności”, „czysta Wola”. Tego rodzaju pojęcia — to podwaliny filozofii Nietzschego; echo mistycznego przeżycia chorego studenta, który ujrzał wizję pełni zdrowia nie ograniczonego do jego ciała, wolnego od głupoty osobowości i myśli. Uwielbienie życia stanowi najgłębsze podłoże całej nauki Nietzschego. Przesyca on nim od razu pierwsze stronicę swego debiutu pisarskiego, *Narodziny tragedii*; był wówczas młodym profesorem uniwersytetu w Bazylei.

...rozkoszne zachwycenie, które przy przełamaniu *princi-pii indiuiduationis* powstaje z najwewnętrzniejszej głębi czło-wieka, nawet natury... wnikamy spojrzeniem w istotę żywio-łu dionizyjskiego, do którego zbliża nas najbardziej analo-gia upojenia. Czy to pod wpływem narkotycznego napoju o którym wszyscy pierwotni ludzie i ludy mówią w hymnach, czy to za przepotężnym, całą przyrodę rozkosznie przenikają-cym zbliżaniem się wiosny, budzą się owe dionizyjskie wzru-szenia, a w miarę jak się potęgują, podmiotowość zanika w zupełnym samozapomnieniu.¹⁷

Nietzsche *znał* to uczucie; stało się ono dla niego sprawdza-nem, którym się posługiwał przy wydawaniu jakichkolwiek są-dów. Stwierdził, że Sokrates nigdy przeżycia tego nie doznał, toteż (oświadczenie to wzburzyło świat akademicki) Sokrates reprezentuje upadek kultury greckiej; szczytowym jej wyrazem była dawna cześć Dionizosa, boga surowej, żywiołowej siły wita-lnej. To samo kryterium zastosował Nietzsche do większości współczesnych sobie filozofów i literatów; żaden nie wytrzymał owej próby, z wyjątkiem Schopenhauera (a pewnego pięknego dnia nawet Schopenhauer mógł dostać kopniaka i podzielić los innych). Tak więc Nietzsche, mając lat dwadzieścia osiem, był zupełnie samotny i zachowywał jeszcze szacunek jedynie dla dwóch ludzi: Schopenhauera i Wagnera. Trzej ludzie przeciwko całemu światu... Lecz jacy ludzie!

Nietzsche znał Wagnera osobiście od roku 1868; zetknął się z nim w Lipsku, zanim jeszcze otrzymał nominację na profesora w Bazylei. Wagner miał wówczas lat pięćdziesiąt dziewięć, Nietzsche — dwadzieścia cztery. W Bazylei Nietzsche miał możliwość podtrzymywania tej znajomości i niebawem przekształciła się ona w serdeczną przyjaźń. Wagner mieszkał w Tribschen nad Jeziorem Lucerneńskim i pracował nad kompozycją *Pierścienia*; jego wierną towarzyszką była tam Cosima von Biilow, córka Franciszka Liszta, która opuściła swego męża dla Wagnera. W sprzecznym z przyjętymi konwenansami domostwie Nie; tzsche poczuł się wreszcie dobrze; niejednokrotnie przesiadywali razem z Wagnerem przez całą noc aż do rana, zajęci żywą rozmową. Tu właśnie, w Tribschen, Wagner czytał mu swój esej pod tytułem *O państwie i religii*, w którym twierdził, że religii i patriotyzm są niezbędne jako „opium dla ludu” i że jedynie Kroi stoi ponad wszystkim, mając odwagę cierpieć i odrzucać powszechne złudzenia w oparciu o sztukę, „która nadaje życiu

pozory jakiejś gry i wyzwala nas z kręgu wspólnego przeznacze-nia". (Dopiero w dziesięć lat później Dostojewski wprowadził tę samą myśl do *Braci Karamazow*, zastępując Króla Wielkim Inkwizytorem). Nietzsche wyczuwał w Wagnerze bratniego ducha; Wagner uważał Nietzschego za wspaniałego, młodego uc-znia. Obaj byli w błędzie. Przyjdzie dzień, kiedy Nietzsche napisze broszurę z peanami na cześć Bizeta i uzna wyższość jego nad Wagnerem, a Wagner napisze broszurę udowadniającą, że Nietzsche jest Żydem. Ludzie, którzy jak ja stale czytają Nietzschego i słuchają Wagnera, ilekroć mają po temu sposobność, mogą zdziwić się, dlaczego dwie tak wybitne jednostki musiały poróżnić się ze sobą i szkalować się nawzajem. Wytłumaczyć to można faktem, że Nietzsche był niez mordowanym poetą--filozofem, który nigdy nie przestał dążyć do wykroczenia poza samego siebie, gdy tymczasem Wagner (w 1868 r.) cieszył się wielkiem powodzeniem jako muzyk i był z siebie najzupełniej zadowolony. *Uberganger* nigdy nie zgodzi się z człowiekiem, który ani przez chwilę nie jest z siebie niezadowolony. Pewnego dnia Nietzsche posłuszy *Śpiewaków z Norymbergi* i zapomniawszy o wszystkim, będzie się rozkoszował tonami skrzypiec i rogów francuskich. A prorok Wagner pomyśli z goryczą o od-szczepieństwie swego dawnego ucznia.

Ale w roku 1868 łączyły ich jak najlepsze stosunki. Wspólna zdolność do entuzjazmu przesłaniała ich zasadniczą odrębność. Nietzsche dodał jeszcze jeden rozdział do swych *Narodzin tragedii*, by powitać Wagnera jako nowego mesjasza sztuki, a Wagner odwdzieczył mu się, oświadczając, że książka ta jest jedną z najpiękniejszych, jakie kiedykolwiek czytał.

Uniwersyteccy koledzy Nietzschego byli mniej skłonni do prawienia komplementów; spodziewali się, że Nietzsche będzie pisał jak profesor, a gdy przemówił stylem proroka, wszyscy zaatakowali go, nadając mu miano zarozumiałego parweniusza. Nietzsche nie miał szczęścia; musiałby czekać co najmniej dalsze dziesięć lat na mocne ugruntowanie autorytetu profesorskiego, żeby tak ważne oświadczenie, wypowiedziane *ex cathedra*, mogło być przyjęte poważnie. Jako młody choć genialny człowiek nie mógł liczyć, że mu się to uda. Szkoda jednak, że tak się nie stało, gdyż kto wie, czy właśnie owego niepowodzenia nie przypłacił

równowagą umysłową. Zaczęło się prześladowanie, które towarzyszyło mu przez całe życie. Opozycja ciasnych konserwatystów, którzy uznali go za półwariata, umocniła Nietzschego jeszcze bardziej w dogmatycznym upieraniu się przy własnym zdaniu tak dalece, że rozdział ostatniej książki zaopatrzył w tytuł: „Dlaczego jestem tak mądry?”, „Dlaczego jestem tak rozu. mny?”, „Dlaczego piszę tak dobre książki?”

Dalsze życie Nietzschego można podzielić na trzy okresy. *Narodziny tragedii* wysuwają życie ponad myśl: „Precz z myślą — niech żyje życie!” Książki następnego dziesięciolecia głoszą ideał wręcz odmienny: „Precz z życiem — niech żyje myśl!” Sokrates wraca na swój piedestał, prawda staje się jedynym ważnym celem. Wreszcie, kiedy brak zdrowia zmusza Nietzschego do zrezygnowania ze stanowiska na uniwersytecie, ukazują się *Wiedza radosna* i *Tako rzecze Zaratustra*, które przynoszą nową zmianę; „Energia — to wiekiusta rozkosz”. I tak jest już do samego końca.

Koniec nastąpił w roku 1889 (w tym samym, co załamanie się Van Gogha). Nietzsche zaczął pisać dziwne listy, sygnując je „Cezar” i „Król Neapolu” albo, bardziej wymownie: „Ukrzyżowany”. Ostatni jego list do Cosimy Wagner brzmiał: „Ariadno, Kocham Cię. Dionizos”. Było to już całkowite zamroczenie umysłowe. Trwało ono dziesięć lat, aż do śmierci Nietzschego.

Niemal niepodobniństwem byłoby należyte przedstawienie toku myśli tego filozofa w ramach naszego studium. Nie napisai on ani jednego większego dzieła, które można by nazwać „kwintesencją Nietzscheizmu”. W książkach jego jest zawsze coś z walki na pięści, co zresztą sam przyznawał, zaopatrując jedną z nich w podtytuł: „Jak się filozofuje młotem”. Nie tworzą one razem zwartego systemu; to raczej poszczególne etapy wypowiedzania się Nietzschego jako człowieka. Na to, by w całej pełni zrozumieć filozofię Nietzschego, czytelnik powinien by zapoznać się z co najmniej pół tuzinem jego książek poza *Zaratustrą*; z takimi, powiedzmy, jak *Narodziny tragedii*, *Ludzkie, arcyludzkie*, *Poza dobrem i złem*, *Z genealogii moralności*, *Ecce Homo* (autobiografia), *Wola Mocy* (raczej budzący zastrzeżenia zbiór notatek, sporządzony po śmierci autora przez jego siostrę — rodzą] *Pensees* Nietzschego). W niniejszym rozdziale nie będę usiłował

dokonywać przeglądu tych książek: nastęrczałoby to pewne trudności nawet w wypadku, gdybym nie był skrępowany rozmiarami książki; zresztą dla naszych celów nie jest to potrzebne. Sprawa, która nas obecnie interesuje — to pytanie: jak dalece Nietzsche w wysuwaniu nurtujących go problemów jest outsiderem i w jakim stopniu potrafił je rozwiązać? Na pierwsze pytanie można odpowiedzieć od razu: Nietzsche ujął problemy outsidera pełniej niż którykolwiek z ludzi, jakimi zajmowaliśmy się dotychczas w toku naszych rozważań. Odpowiedź na drugie pytanie będzie wymagała zanalizowania życia Nietzschego.

Jeśli chodzi o przyczyny jego choroby umysłowej, zdania krytyków i lekarzy są podzielone. Najnowsze badania potwierdzają pogląd, że jego obłąkanie było następstwem choroby wenerycznej, którą zaraził się od jakiejś prostytutki w czasach studenckich. (Literacką wersję tej historii znajdujemy w powieści Tomasza Manna pt. *Doktor Faustus*, osnutej na tle życia Nietzschego). Tego rodzaju przyczyna natury fizycznej mogła równie dobrze spowodować u niego załamanie, jak dziedziczne nerwowe napięcie u Niżyńskiego czy drażliwość u Van Gogha. Głębsza przyczyna jednak kryje się niewątpliwie w problemach, z którymi Nietzsche się zmagal.

Był zawsze samotny. Nigdy się nie ożenił, nigdy nie miał kochanki, nigdy (o ile nam wiadomo) z żadną kobietą nie łączyły go stosunki seksualne poza przygodną prostytutką.*

Niewielu ludzi lubiło *go i* znosiło jego towarzystwo; wielbicieli w ciągu całego życia mógłby policzyć na palcach jednej ręki — nawet oni zresztą czasami występowali przeciwko niemu. Przede wszystkim zaś był to człowiek o wątłym zdrowiu (pozostałość z okresu służby w wojsku); siedzący tryb życia wpływał na bóle głowy, niestrawność, umysłowe i fizyczne wyczerpanie; Nietzsche był takim krótkowidzem, że chwilami niemal całkowicie tracił wzrok. Wszystko to paraliżowało jego twórczość. W okre-

Jakkolwiek „autobiografia” odkryta po śmierci Nietzschego i opublikowana w Ameryce pod tytułem „Moja siostra i ja” (1950) zdawałaby się wskazywać na co innego. O ile mi wiadomo jednak, jak dotąd nietzscheaniści nie potwierdzili jej autentyczności, (przyp. autora)

sach zdrowia i dobrego samopoczucia umysł jego wznosił się na wielkie wyżyny; lecz, podobnie jak u Van Gogha, kiedy zstępował na ziemię, ze wszystkich stron czyhały nań rozmaite drobne sprawy życia codziennego, które drażniły go i odbierały siły. Ambicja jego doznała paru ciężkich ciosów. Gdy wysłał przyjaciela, by w jego imieniu poprosił pewną młodą damę o rękę, ukochana odrzuciła oświadczenia i poślubiła pośrednika. (Ową młodą damą była Lou Salome, która później miała zostać bliską przyjaciółką innego wielkiego poety niemieckiego — Rainera Rilkego). Jego książki, wykazujące najwięcej zrównoważenia i logiki, wywołały oburzenie ludzi stojących na straży kultury niemieckiej, którzy oskarżyli go o ekstrawaganckie samouwielbienie lub obłąd. Myśli, które autorowi wydawały się gigantyczne, wstrząsające światem, przyjęto całkiem obojętnie. Zdumiewa nas trwały optymizm listów filozofa.

A więc, mój drogi przyjacielu, słońce sierpniowe zsyła nam swe promienie, rok mija, cisza i spokój rozpościerają się nad górami i lasami. Na mym widnokregu ukazały się myśli, o jakich przedtem nigdy nie śniłem... Muszę żyć jeszcze parę lat. Mam przecucie, że życie, jakie prowadzę — to taniec nad przepaścią. *Jestem jedną z tych maszyn, które czasami eksplodują.* Intensywność mych przeżyć przyprawia mnie o dreszcz lub wybuch śmiechu. Parokrotnie nie mogłem opuścić pokoju dla śmiesznego powodu, że miałem spuchnięte oczy — a dlaczego? Za każdym razem zbyt wiele płakałem podczas przechadzki poprzedniego dnia. Nie były to łzy sentymentalne, lecz prawdziwe łzy radości. Śpiewałem i wykrzykiwałem rozmaite głupstwa. Owładnęła mną nowa wizja, dzięki której wyprzedzałem wszystkich innych ludzi.¹⁸

Podkreślone przeze mnie zdanie przypomina słowa Van Gogha: „Jeśli chodzi o moją pracę, naraziłem dla niej życie, a rozum mój załamał się”. Ostatnia część cytatu przywodzi jednak na pamięć innego głęboko religijnego człowieka; „łzy radości”, *pleurs de joie* — to określenie użyte przez Pascala w owym dziwnym testamencie znalezionym po jego śmierci pod podszewką ubrania, a zawierającym opis wizji, która go nawiedziła po długiej chorobie i cierpieniu:

*feu Dieu d'Abraham, dieu de Jacob,
dieu d'Isaac Non des philosophes et sauants...*

Czysta wola, nie zmacona przez intelekt...

Nietzschego również nawiedziła ta sama wizja po długotrwałym cierpieniu; pisze o *Wiedzy radosnej*:

Zdaje się ona pisana w mowie powiewu odwilży... Wdzięczność wytryska ustawicznie, jak gdyby stało się właśnie to, czego człowiek najmniej oczekiwał; wdzięczność ozdrowieńca — bo ozdrowienie było tym, czego się najmniej oczekiwało... Cała ta książka nie jest właśnie niczym innym, jeno wesołością po długim niedostatku i niemocy, radowaniem się z powracających sił, z *budzącej się na nowo wiary w jutro i pojutrze...*¹⁹

ów okres „długiego niedostatku i niemocy” przyniósł sokra-tesowskie książki: *Niewczesne rozmyślenia, Jutrzenka, Ludzkie, arcy ludzkie.* Teraz Nietzsche głosi nowy sceptycyzm; jest to sceptycyzm intelektualisty, który nagle odkrywa, że lekceważył ciało i uczucia:

Nieświadome przybieranie potrzeb fizjologicznych w płaszcze obiektywne, idealne, czysto duchowe... dość często zapytywałem się, czy... filozofia nie była dotąd... tylko tłumaczeniem ciała i *złym zrozumieniem ciała.*²⁰

Mówi o tym ustawicznym zadawaniu sobie pytań (powyżej przytoczyłem odpowiedni cytat z Jouffroya):

...z takich... niebezpiecznych ćwiczeń... wychodzi się innym człowiekiem... z wolą pytania nadal, więcej, głębiej... niż się dotąd pytało. Zaufanie do życia szczezło: życie samo problemem się stało — nie trzeba... sądzić, że człowiek koniecznie przez to stał się posępnikiem! Nawet miłość ku życiu możliwa jest jeszcze — kocha się jeno inaczej. Jest to miłość ku kobiecie, która w nas budzi wątpliwości.²¹

To stan „odrodzenia” w ujęciu Nietzschego. Następnie autor daje wyraz swemu rozczarowaniu filozofią Sokratesowską:

...uczmy się dobrego zapominania, dobrego niewiedzenia, jako artyści!... trudno nas będzie odnaleźć znowu na ścieżkach owych egipskich młodzieńców, którzy nocą świątynie niepewnymi czynią, ramionami obejmują posągi...* i wszystko w ogóle, co ze słusznym powodów trzymane jest pod zakryciem, odsłaniają, odkrywają, w jasnym postawić chcą światło. Nie, ten zły smak, ta żądza prawdy, „prawdy za wszelką cenę”, ten obłęd młodzieńczy w miłości prawdy — obmierzy nam. Na to jesteśmy za doświadczeni... Nie wierzymy już w to, że prawda... prawdą pozostaje, jeśli z niej pościgamy zasłony...²²

A w pierwszym Aforyzmie Księgi IV *Wiedzy radosnej* „Sanc-tus Januarius” Nietzsche ujmuje zagadnienie krótko i zwięźle:

Żyję jeszcze, myślę jeszcze: muszę jeszcze żyć, bo muszę jeszcze myśleć... A na ogół: chcę tylko jeszcze kiedyś być potwierdzicielem!²³

Odtąd to właśnie staje się zasadniczym tonem jego filozofii; Nietzsche nieustannie zadaje pytania, odrzuca wszystkich poprzednich filozofów zachodnich jako głupców i bałwanów, których „systemy” odsłaniają na każdym kroku nędzną, ludzką, arcyłudzką ograniczoność. Kant ze swą pseudomoralnością staje się szczególnym przedmiotem jego krytyki, Hegel — drugim. Obaj ci ludzie gloryfikowali myśl, jak gdyby można ją było wyodrębnić z życia i umieścić w ramach jakiegoś wyższego układu. W związku z tym umniejszali wartość życia, nie zdawali sobie sprawy, że myśl jest tylko narzędziem służącym „życiu pełniejszemu”. Droga człowieka — to droga afirmacji, droga mówienia „Tak”, droga pochwały. Tacy stuprocentowi myśliciele zatruwają ludzkość, obniżają wartość życia. (Kierkegaard nazwał ich „profesorami cierpień innych ludzi”). Najwspanialszy akt, do jakiego człowiek jest zdolny, to „chwalić pomimo”, uświadamiać sobie najbardziej krańcowe postacie Wiekuistego

* Ten zaskakujący obraz ukazuje się ponownie w poemacie W. B. Yeatsa pt. *Posągi*. Yeats był zagorzałym wielbicielem Nietzschego i wydaje się prawdopodobne, że powyższy fragment z *Wiedzy radosnej* stał się źródłem jego natchnienia. Warto zwrócić uwagę, jak zastosował go Yeats w swym trudnym poemacie, (przyp. autora)

Nie i podjąć gigantyczny wysiłek głębokiego przetrwania ich, i *pomimo wszystko* stwierdzić, że życie jest czymś pozytywnym-

Powoli, krok za krokiem, Nietzsche uczył się mówić „Tak”. \V czasie swych długich przechadzek pograżał się w rozważaniu problemu: Ostateczne Tak czy Ostateczne Nie? Opuścił Bazyleę jako człowiek bardzo chory, udęczony życiem, udęczony głupotą innych, udęczony opozycją i zbieraniem na nowo sił jedynie po to, by znów je roztrwonić; wreszcie udęczony Fryderykiem Nietzschem i jego marzeniami nie harmonizującymi z całym światem. Znużyło go wieczne oscylowanie pomiędzy Tak i Nie; znużyło szczęście, które kazało mu myśleć o nieszczęściu jako o sprawie bez znaczenia, i nieszczęście, które nadawało szczęściu pozory złudzenia. Chciał wiedzieć z całkowitą pewnością. Wpatrywał się w siebie i stwierdzał, że nie może powiedzieć ani Tak, ani Nie. Zadawał sobie pytanie: czy leży to w samej naturze życia jako takiego, czy też *może* istnieć człowiek, który zdołałby powiedzieć w końcu: „Przyjmuję wszystko”? Wyobraźnia jego intensywnie pracowała nad stworzeniem koncepcji człowieka dostatecznie wielkiego, by zdolny był do afirmacji. Nie bohatera — żaden bohater nigdy nie mógłby zdobyć całkowitego podziwu żadnego filozofa. Natomiast prorok, święty, geniusz, człowiek czynu — albo może jakieś połączenie tych wszystkich czterech typów?

Zrodziły się jednocześnie dwa wielkie pomysły: pomysł Nad-człowieka i Wiecznego Powracania. Powiedzenie „Tak” zależy od woli życia. Ale wola życia zależy jedynie i wyłącznie od samego człowieka; może być pogłębiona i rozszerzona przez rozmyślanie, przez stałą walkę umysłową, przez akt wiary zobowiązujący do *afirmacji życia za wszelką cenę*. Każde przeżycie — to wróg, którego nie można pokonać przez odwrócenie się od niego („Żyć? Uczynią to za nas nasi słudzy”), lecz jedynie przez akt asymilacji. Skoro jednak przeżycie pojmujemy jako wroga, nasuwa się pytanie: zwycięzca czy pokonany, pan przeżycia czy niewolnik? Zresztą przeżycie jako takie może mieć tak niesłychanie szeroki zakres, że wyobrazić sobie człowieka zdolnego do całkowitej jego asymilacji — to tyle samo, co wyobrazić sobie człowieka rozdymającego się jak balon. *Nie mógłby to już być*

człowiek. Ale Nietzsche nie był do tego stopnia odurzony swą ideą Nadproroka — Nadbohatera, by uczynić z niej kamienne bóstwo. Mocno tkwił nogami na ziemi, obciążając je niesłychanie wielkim ciężarem — ideą Wiecznego Powracania. W ten sposób uzbroił się przeciwko idealizmowi, przeciwko nie posiadającemu żadnego ciężaru idealizmowi Hegla czy Leibniza, wiążącemu wszechświat w pewien system, i oświadczył: wszystko jest jak najlepsze na tym najlepszym ze wszelkich możliwych światów. Wieczne Powracanie nadaje egzystencjalizmowi charakter doktryny absolutnej lub (jeśli to brzmi zbyt skomplikowanie i wskutek tego niedorzecznie) charakter najwyższego aktu Wiary. Pomiędzy pojęciem Wiecznego Powracania i pojęciem Nadczłowieka nie ma sprzeczności; przeciwnie, są one tak ściśle powiązane, że pod żadnym pozorem nie można ich od siebie oddzielać. Wieczne Powracanie stanowi warunek utrzymania Nadczłowieka jako pojęcia egzystencjalnego, gdyż *Nadczłowiek jest pojęciem egzystencjalnym, a nie idealnym*.^{*} Oczywiście jest to orzech, na którym wiele setek krytyków Nietzschego połamało sobie zęby, nawet ów wielki nietzscheanista — Mikołaj Bierdiajew. Mencius powiedział kiedyś: „Ludzie idący za tą częścią samych siebie, która jest wielka, są ludźmi wielkimi; idący za tą częścią samych siebie, która jest mała, są ludźmi małymi”. Jest to ujęcie religijne, nie humanistyczne — i taki jest punkt wyjścia idei Nadczłowieka.

^{*} W niniejszym rozdziale podałem ogólną charakterystykę podstaw filozofii Nietzschego; jest to rodzaj szkicu, który mógłby być wyjęty ze wstępu do jakiegoś popularnego wydania jego dzieła pt. *Tako rzecze Zaratustra*. Ze względu jednak na czytelników, dla których pojęcie Wiecznego Powracania stanowi zasadniczą przeszkodę w zrozumieniu myśli Nietzschego, postaram się je uprościć przy pomocy odpowiednich fragmentów dzieł innych autorów poruszających to samo zagadnienie: Pierwsze — to *Człowiek i nadczłowiek* C¹ B. Shawa. W akcie II Don Juan mówi:

...Przypuśćmy, że wielka Potęga Życia wpadła na pomysł zegarowego wahadła i użyła ziemi jako tarczy. Przypuśćmy, że dzieje jednego ruchu owego wahadła, które nam, działającym, wydają się takie nowe, są tylko powtórzeniem dziejów poprzedniego ruchu; ba, jeszcze więcej: jeśli w jakiejś niewyobrażalnej nieskończoności czasu

Zanim przejdę do dalszych wywodów na temat książki Tako rzecze Zaratustra, muszę powiedzieć parę słów o błędnym rozumieniu idei Nadczłowieka. Stale powtarza się zarzut, że Wieczne powracanie — to pojęcie całkowicie negatywne, a Nadczłowiek — to humanistyczny potwór. Bierdiajew na przykład pisze: prawdziwi geniusze... nie uważają się za Nadludzi, którym wszystko wolno... przeciwnie, dokonują wielkich rzeczy dla świata, podporządkowując się temu, co stawiają ponad człowiekiem... Dostojewski był szalony, roszcząc sobie pretensje do Nadczłowieczeństwa — fałszywego pojęcia, które unicestwia człowieka". Ktokolwiek potrafi zrozumieć, że buddyjskie pojęcie Nirwany nie jest po prostu negacją, i że sam Budda, który (podobnie jak Nadczłowiek) „spogląda na cierpiącą ludzkość jak mieszkaniac gór na niziny”, nie jest ateistycznym potworem — od razu dostrzeże, że pogląd ten nie ogarnia istoty sprawy.

słońce wyrzuca naszą ziemię w górę i znów ją chwyta, jak woltażer cyrkowy, wyrzuca w górę piłkę, i jeśli nasze wielowiekowe epoki są jedynie chwilami pomiędzy jej podrzuceniem a chwyceniem — czy taki olbrzymi mechanizm może istnieć bez jakiegokolwiek celu?

Jeśli chodzi o istotę „chwili wizji”, w której Nietzsche powziął koncepcję Wiecznego Powracania, możemy snuć jedynie mgliste domysły. Jak się wydaje, musiała to być chwila najwyższego *oderwania się*, egzystencjalistyczne objawienie całkowitej odrębności natury zewnętrznej i wewnętrznego „ja”; przeżycie w rodzaju tego, jakie zdaje się leżeć u podstaw w *Mind at the End of Its Tether*.

Sposób, w jaki / *Ching* usiłuje patrzeć na rzeczywistość, zdaje się nie aprobować toku naszego rozumowania opartego na zasadzie przyczynowości. Z punktu widzenia starożytnego Chińczyka chwila, stanowiąca przedmiot naszych obecnych rozważań, jest raczej uchwyceniem przeżycia przypadkowego niż wyraźnie określonym wynikiem łączących się ze sobą procesów przyczynowych. Interesuje nas raczej sytuacja wytworzona przez przypadkowe wydarzenia, a nie hipotetyczne przyczyny, które pozornie spowodowały ów zbięg okoliczności.

Ten ostatni cytat byłby łatwiejszy do zrozumienia, gdyby się go czytało w kontekście z całością Wstępu Junga do / *Ching*. Wyjaśnia on również drogę prowadzącą do wyodrębnienia myślącego podmiotu z obiektywnej Natury (procedura egzystencjalistyczna, jak najbardziej typowa dla starożytnej myśli chińskiej), co stanowi klucz do nietzscheańskiego pojęcia Wiecznego Powracania.

Nietzsche nie był ateistą — jak nie był nim Budda. * Ktokolwiek czyta „Pieśń po nocy” i „Pieśń tańca” w *Zaratuście*, stwierdzi że zrodziły się one z tego samego uczucia co hymny wedyjskie i gatyckie lub *Psalmy Dawida*. Idea Nadczłowieka jest ściśle taką samą odpowiedzią na potrzebę zbawienia, jak buddyzm był odpowiedzią na „Trzy znaki”. Krytyka Bierdiajewa (oraz wielu innych nowoczesnych komentatorów) przyjmuje, że Nadczłowiek to coś *subiektywnego* jak *Rule Britannia* lub *Deutschland iiber Alles* — jakieś „opium dla ludu”.

Otóż różnica między pojęciem religijnym a zabobonem („narkotykiem”) polega na tym, że pierwsze odpowiada rzeczywistości psychologicznej, a drugie nie; przez „rzeczywistość psychologiczną” rozumiem rzeczywistość outsidera. Problemy nurtujące outsidera (mam nadzieję, że teraz wszyscy się ze mną zgodzą) są problemami realnymi, a nie urojeniami na tle nerwowym. Nie są to oczywiście zagadnienia tego typu, z jakimi styka się codziennie każdy człowiek, a nawet prawdopodobnie przeciętny instalator czy makler giełdowy przez całe życie nigdy się z nimi nie zetknie. Jednakże najbardziej praktycznie nastawiony makler giełdowy przyzna, że pytanie: „Gdzie kończy się wszechświat?” nie jest pozbawione sensu i że człowiek przywiązujący do tego pewną wagę niekoniecznie musi ulegać nerwowym omamom. Gdyby jednak odpowiedział sobie na to pytanie: „Wszechświat utrzymuje się w równowadze na grzbiecie byka, a ten z kolei utrzymuje się w równowadze na grzbiecie słonia itd.”, makler giełdowy miałby słuszne prawo potępić takie twierdzenie jako zniewagę dla zdrowego rozsądku. Postępując w ten sposób, popierałby stanowisko outsidera utrzymującego, jakoby metafizyka (tzn. całkowite rozwiązanie problemów outsidera) nie była niczym więcej jak tylko udoskonalonym zdrowym rozsądkiem, podobnie jak wyższa matematyka jest tylko udoskonaloną arytmetyką. Mimo woli musiałyby również zgodzić się, że, chcąc osiągnąć ów udoskonalony zdrowy rozsądek, należałoby rozwinąć w sobie „udoskonaloną” wrażliwość umożliwia-

* Profesor Radakrisznan bardzo mocno podtrzymał to twierdzenie w swym wydaniu *Principal Upanishads*. Por. również *Dodatek*, którego autorem jest Rabindranath Tagore.

jącą percepcję problemów nazwanych przez nas problemami outsidera. *Każdy system religijny stanowi podstawę do tego rodzaju rozwoju.*

Chcąc zrozumieć Nietzschego, musimy przede wszystkim zrozumieć sposób jego podchodzenia do problemów outsidera, postarać się „wcielić” w niego i spojrzeć jego oczami. Nie wystarczy podjąć tej próby z tomem *Tako rzecze Zaratuśtra* w jednej ręce i nowoczesną biografią autora w drugiej (większość znanych mi książek na jego temat opiera się na błędnych źródłach albo świadomie wprowadza czytelnika w błąd; poważny wyjątek stanowi biografia pióra Daniela Halevy'ego); niezbędnym warunkiem jest dogłębna znajomość outsidera jako typu. To jedyny prawdziwy „klucz” do Nietzschego.

Pod wielu względami łatwiej by nam było zrozumieć tego filozofa, gdybyśmy dobrze znali Blake'a, o którym będzie mowa w jednym z dalszych rozdziałów naszej książki. Blake jest bardziej wyraźnie „religijnym outsiderem”, na to jednak, byśmy mogli należycie ocenić zdumiewającą subtelność psychologiczną jego podejścia, musimy sięgnąć do Dostojewskiego i szerzej przedstawić rozwiązanie problemów outsidera na tle religijnym. Już teraz jednak możemy powiedzieć, że objawienie afirmacji, jakie przeżył Blake (czy inny wielki mistyk angielski, Traher-ne), przywodzi na pamięć wspaniałe płótna Van Gogha. Wizja Blake'a znalazła swój wyraz w takich zdaniach jak: „Energia — to wiekuista rozkosz”, „Wszystko, co żyje, jest święte”, „Życie rozkoszuje się życiem”. Nietzsche w swej *Autobiografii* oświadcza: „Jestem uczniem filozofa Dionizosa i wolałbym nawet być satyrem niż świętym”. Jeśli pamiętamy, co napisał o Dionizosie w *Narodzinach tragedii* i jakie znaczenie miały dla niego dwa przeżycia związane z „czystą wolą nie zmaconą przez intelekt” — pojmiemy, jak zasadniczo wizja Nietzschego była podobna do wizji Blake'a.

W okresie rekonwalescencji, którego pierwszą jaskółką była *Wiedza radosna*, Nietzsche wrócił do dawnego intuicyjnego wyczuwania Woli Mocy. Kiedy w czasie przechadzki nad jeziorem Silvapłana zrodziła się w nim idea Wiecznego Powracania, narysował na świstku papieru: „Sześć tysięcy stóp ponad ludźmi i Czasem”. Rzecz charakterystyczna. W takich chwilach czuł, że

on jeden spośród wszystkich ludzi zdołał naprawdę całkowicie oderwać się od toku codziennych spraw, od kręgu działalności. Później, w Rappallo, „napadł go” (by użyć jego własnych słów) pomysł Zaratustry. Natomiast dał się porwać pasji twórczej; Zaratustra był najbliższy jego ideału „artysty czystej wody”. w oczach Nietzschego sama istota tego, co budziło jego nienawiść w świętości chrześcijańskiej, zawierała się w słowach średniowiecznego mnicha, który powiedział: „Nie powinniśmy w Przyrodzie podziwiać nic poza odkupicielską śmiercią Chrystusa”, święty Nietzschego byłby człowiekiem, podziwiającym w Przyrodzie wszystko, żyjącym w ustawicznej zdrowej ekstazie po-chwalno-dziękczynnej za to, że istnieje.*

W Księdze I dzieła pt. *Tako rzecze Zaratustra* stary pustelnik pozdrawia schodzącego z gór samotnika: „O tak, poznaję Zaratustrę! Czyste jest jego oko, a wokół ust jego nie czai się wstręt. Czyż nie stąpa on jako tancerz?” Taki jest Zaratustra, prorok Wielkiego Zdrowia, który rozpoczął swą „misję” jak Lawren-ce’owscy prorocy z pustyni, opuszczając ciżbę ludzką i uciekając na dziesięć lat w samotność. Podobnie jak prorocy biblijni Zaratustra schodzi między ludzi, by zwalczać bałwochwalstwo. Znajduje tu dwa bóstwa wyniesione na ołtarze: system idealistyczny czczony przez profesorów oraz antropomorficzne monstrum a-dorowane przez Kościół. Blake i Kierkegaard wybrali te same dwie sprawy jako cel swych ataków; Blake w utworze pt. *Vala* pisał:

*Then man ascended mourning into the splendours of his palace
Above him rose a Shadow from his weary intellect...*

* Najpoważniejsza przeprowadzona przez Nietzschego analiza ascetyzmu, trzeci esej jego *Genealogii moralności*, z całą bezwzględnością atakuje to stanowisko, można jednak esej ów zestawić z dawniejszą wypowiedzią tego filozofa — z wypowiedzią na temat książki Diirringa pt. *Wartość życia*. Diirring utrzymywał, że „ascetyzm jest objawem niezdrowym, następstwem błędu”. Nietzsche oświadczył: „Nie. Ascetyzm — to instynkt odczuwany przez ludzi najszlachetniejszych i najsilniejszych. To fakt; trzeba go brać w rachubę przy ocenie wartości życia”. Własna jego postawa była zawsze zgodna z tymi słowami, Nietzsche nigdy nie atakował, zanim nie rozważył skrupulatnie wszystkich pro i contra, (przyp. autora)

*Man fell prostrate upon his face before the watery shadow Saying:
„O Lord, whence is this chance? Thou knowest I am
nothing”...**²⁴

Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że to tylko humanizm, jak gdyby Blake powiedział: „Człowiek wymyślił pojęcie Boga”. W istocie jest inaczej; tylko tego szczególnego Boga wymyślił człowiek — handlarza bogobojności, twórcę marionetek. Zaratustra natomiast, prorok życia, mistyk przyrody, o-świadcza: „... ludzi uczyć: nie wtykać nadal głowy w piasek rzeczy niebieskich, lecz wznosić ją wolno: głowę ziemską, co ziemską stwarza treść!”²⁵

Taki jest początek pozytywnej filozofii Nietzschego. Skądinąd mógłby to być punkt wyjściowy dla niemal wszelkiego rodzaju materializmu, dla marksizmu czy racjonalizmu Spencera. Ale instynkt religijny Nietzschego odciągnął go daleko od jakiegokolwiek „materializmu opartego na przesłankach rozumowych”. Idea Zaratustry zrodziła się z reakcji przeciwko własnej chorobie duszy Nietzschego; była to jego próba przyobleczenia w kształt cielesny pojęcia *wielkiego zdrowia*. Zaratustra nie był Nadczłowiekiem; był tylko człowiekiem, któremu udało się odtrącić chorobę, zatruwając wszystkich innych ludzi. Podobnie jak Hesse Nietzsche widzi w ludziach istoty chore, skażone, grzeszne — i głosi potrzebę poznania choroby, jeśli człowiek ma od niej uciec.

Zaprawdę, brudnym strumieniem jest człowiek. Trzeba być morzem, aby brudne strumienie w siebie przyjmować i samemu się nie zakalać.

Patrzcie, ja was uczyć Nadczłowieka: ten jest morzem, a w nim wasza wielka wzdarda zatonać zdoła.

Co jest największym z ducha, czego wy doświadczyć możecie? Jest to godzina wielkiej wzdardy. Godzina, w której wasze szczęście wstrętem was przejmie zarówno jak rozum wasz oraz cnota wasza.

* Wówczas człowiek pogrążony w żalobie wstąpił do wspaniałości Pałacu | Wyrósł nad nim Cień zrodzony z jego znużonego umysłu... | Człowiek padł na twarz przed wodnistym cieniem | Mówiąc: „O Panie, skąd ta przemiana? Wiesz, że jestem niczym”... (przyp. tłum.)

Godzina, kiedy powiecie: „I cóż z mego szczęścia? Jest ono ubóstwem i brudem, i żalosną błogością. Lecz me szczęście powinno samo istnienie usprawiedliwiać...

Nie grzechy wasze — wasze przestawanie na małym woła do nieba, wasze skąpstwo nawet i w grzechu, oto co woła do nieba...²⁶

Nasza dotychczasowa obserwacja outsiderów nauczyła nas tyle, że możemy nie mieć żadnych wątpliwości, o czym Zaratustra mówi. Przedstawia on outsiderowskie przeżycie runięcia wszelkich wartości i pogardę dla samego siebie; *mówi swym słuchaczom, że wszyscy winni stać się outsiderami*. Potępia drogę pośrednią, drogę mieszcuchów, i podsuwa myśl, że lepiej być wielkim grzesznikiem niż mieszcuchem. Zaratustra jest głosi-cielem krańcowości.

Ale cóż sam ma do ofiarowania, czym jest „niebo” jego nowej religii? Odpowiedź znajdujemy w idei Nadczłowieka.

Gdzież jest ten piorun, który by was liznał swym językiem? Gdzież jest obłęd, który by wam zaszczepić należało?

Patrzcie, ja was uczę Nadczłowieka., On jest tym pioru-nem, on jest tym obłędem...²⁷ /

Nietzsche najwidoczniej myśli kategoriami swych dwu „zdruzgotañ”. „Błyskawica i burza — to dwa odrębne światy, wolne potęgi bez moralności”... „Czysta wola nie zmaćona przez intelekt...” Nie myśli on o Nadczłowieku jako o jakimś wysokim, spizowym bogu; raczej wychodzi od swej najwznioślejszej wizji, która zawsze zajmuje w jego umyśle pierwsze miejsce. Nie chciał ustawić na piedestale jakiegoś innego bożka (a literatura stworzona przez czcicieli anemicznej mocy życia, którzy nagle pojawili się jako uczniowie Nietzschego w pierwszych dwu dziesięcioleciach naszego wieku, świadczy o słuszności jego obaw). W *Ecce Homo* stwierdza to całkiem wyraźnie:

W tym, co bym *ja* przyrzekał, ostatnim byłoby „polepszać” ludzkość... Bożyszczka — mój wyraz na ideały — obalać... raczej nie należy do mego rzemiosła. *Pozbawiono rzeczywistość w tym stopniu wartości, sensu, prawdziwości, jak świat idealny zelgano...* Łgarstwo ideału było odtąd przekleństwem na rzeczywistości ciężącym, ludzkość sama stała się przez nie

aż do najniższych swych instynktów łgarską i fałszywą, aż do uwielbienia wartości *przeciwnych* tym, które by jej dopiero były poręką rozwoju, przyszłości, wielkiego prawa do przyszłości...²⁸

Oto zasadnicza treść egzystencjalizmu Nietzschego; jak widać, egzystencjalizm ten — to ewangelia woli. Nie neguje on ideału — pod warunkiem, że ów ideał będzie na drugim miejscu, a wola na pierwszym. Jeśli jednak role się odwrócą, jeśli wola pełniejszego życia stanie się niewolnicą ideału (albo w ogóle zostanie wyeliminowana jak u większości profesorów i zawodowych filozofów), Nietzsche całkowicie wyrzeka się ideału; nawołuje do zlikwidowania go i wyrzucenia na śmietnik razem z wszystkimi innymi ideałami, które służyły swym celom.

Niebawem jednak Zaratustra uświadamia sobie, że nie ma sensu głosić ewangelii outsidera ludowi:

Gdy Zaratustra tak zakończył, krzyknął jeden z ludu:, „Słyszeliśmy już dosyć o linoskoku, *pokażcież* nam go wreszcie!” I lud cały śmiał się z Zaratury...²⁹

Nietzsche dalej snuje swą przypowieść. Zaratustra określił człowieka jako linię rozpiętą pomiędzy Zwierzęciem a Nadczło-wiekiem (tu, oczywiście, szukać należy źródła powiedzenia Hes-sego: „Człowiek — to kompromis mieszczański”). Tymczasem tłum zebrany na placu targowym patrzy na linoskoczka, który wyszedł z wieży i zaczyna posuwać się po linie przeciągniętej nad rynkiem. Nagle z wieży wysunął się błazen, wbiegł na linę i dał susa przez linoskoczka, a ten stracił równowagę i runął w dół na bruk. Zaratustra pochyła się nad konającym i łagodzi jego lęk przed piekłem mówiąc: „Nie ma diabła, nie ma piekła. Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli twe ciało...”³⁰ Po czym podnosi zmarłego i zabiera, by go pogrzebać. Nie było to sprawą przypadku, że Zaratustra mówił ludowi o

Ostatnim Człowieku bezpośrednio przed runięciem na ziemię i nagłą śmiercią linoskoczka.

Biada! Zbliża się czas po tysiackroć wzgardy godnego człowieka — człowieka, co nawet samym sobą już wzgardzić nie zdoła...

Ziemia się skurczyła, a po niej skacze Ostatni Człowiek który wszystko zdrabnia. Rodzaj jego jest nie do wytopienia jako pchła ziemna. Ostatni Człowiek żyje najdłużej.³¹

Błazen przeskoczył — jak pchła ziemna — przez linoskoczka. Outsidera zabija małostkowość ludzka, prostactwo i głupota. Znów mamy przed sobą Van Gogha i Niżyńskiego. Zaratustra rozważa:

Ponure jest istnienie ludzkie i wciąż jeszcze bez ducha; śmieszek jarmarczny stać się dlań może przeznaczeniem.³²

Nietzsche także o mało nie runął w przepaść. Zdarzyło się to zaledwie w siedem lat po napisaniu *Zaratustry*. Bliższe zapoznanie się z tą książką rzuci nam bardzo jasne światło na przyczyny jego załamania psychicznego. Nietzsche bowiem wiedział, co znaczy być zupełnie samotnym; co znaczy czuć, że jest się jedynym zdrowym człowiekiem, gdy cały świat jest chory; czuć, że z woli jakiejś Wyższej Potęgi ma się dać świadectwo prawdzie i, jeśli zajdzie potrzeba, umrzeć w całkowitej samotności. W utworze Rilkego pt. *Malte* znajduje się fragment, w którym poeta uchwycił samą istotę Nietzscheańskiego outsidera^ fragmentu tego nie powinno zabraknąć w żadnym studium o outsiderze. Sam jeden w swym pokoju, na terenie obcego miasta, młody poeta zadaje sobie pytanie:

Czy możliwe, by dotąd nikt nie dostrzegł, nie poznał i nie powiedział nic ważnego ani prawdziwego? Czy możliwe, by ludzkość, która mogła przez całe tysiąclecia obserwować, zastanawiać się i rejestrować, pozwoliła, by owe tysiąclecia przeminęły niczym jakaś przerwa szkolna, w czasie której zjada się bułkę i jabłko?

Tak, możliwe.

Czy możliwe, byśmy pomimo odkryć i postępu... wciąż jeszcze tkwili na powierzchni życia?...

Tak, możliwe.

Czy możliwe, by całe dzieje świata były fałszywie rozumiane?...

Tak, możliwe.

...Czy możliwe, by ci wszyscy ludzie znali całkiem dokładnie przeszłość, która nigdy nie istniała? Czy możliwe, by

wszystkie zjawiska rzeczywiste nie miały dla nich żadnego znaczenia; by życie ich szło naprzód własnym biegiem, z niczym nie powiązane, jak zegarek w pustym pokoju?

Tak, możliwe.

...Lecz jeśli to wszystko jest możliwe — jeśli istnieje bodaj pozór, że tak być może — koniecznie, za wszelką cenę, musi się coś stać. Pierwszy lepszy człowiek... musi wziąć się do dzieła, odrobić coś z tego, co się zaniedbało... Jeśli nawet znajdzie się taki człowiek, to absolutnie nie najwłaściwszy; a innego w ogóle nie ma.³³

I Nietzsche ustami Zaratustry wypowiada swe własne outsi-derowskie myśli („O drogach Twórcy”):

„Kto szuka, łatwo sam się gubi. Każde osamotnienie jest przewinieniem” — tak oto mawia trzoda. A tyś długo należał do trzody.

Głos trzody długo odzywać się w tobie jeszcze będzie. I gdy nawet mówić pocziesz: „Nie mam już z wami wspólnego sumienia”, będzie to głosem skargi i bólem twym...

Zwiesz się wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś z jarzma jakiego umknąć zdołałeś.

Czyś jest z tych, którym z jarzma umykać się wolno? Niejeden ostatnią swą wartość precz odrzucił, gdy odrzucił swą służebność.

Wolny — od czego? Lecz cóż to Zaraturę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: *ku czemu wolny?*³⁴

...przyjdzie czas, gdy cię umęczy samotność, gdy się twa duma nagnie, a otucha trzeszczeć pocznie. Wówczas krzyżeć poczniesz: „Jestem sam!”

Przyjdzie czas, gdy nie dojrzyś swej wybujałości, zaś na swą niskość zbyt bliskim okiem patrzeć poczniesz; nawet twa wzniosłość straszyć cię będzie niby upiór. I krzyżeć będziesz wtedy: „Wszystko jest fałszem!”

Są uczucia, co samotnika zamordować pragną; gdy im się to nie udaje, wówczas same zamrzeć muszą! Zali zdobędziesz się na to, zdołasz być mordercą?³⁵

Zaledwie o rok wcześniej Nietzsche napisał w swym „Sanctus Januarius”: „Chcę tylko jeszcze kiedyś być potwierdzicielem”. W *Zaraturze* poznajemy pewne trudności, na jakie natrafia człowiek, który postanowił tylko chwalić:

Tymi słowy mówiła raz w dobrą godzinę ma czystość; „Boskimi niechaj mi będą wszystkie istoty”.

Wówczas opadliście mnie brudnymi upiory; och, dokądże pierzchła owa dobra godzina?!

Ślubowałem niegdyś wyrzec się wszelkiego wstrętu: i oto zamieniliście mych bliskich i najbliższych na wrzody ropne. Och, gdzie się podziała najszlachetniejsza ma ????

Jeśli chodzi o samego Nietzschego, możemy uczciwie powiedzieć, że brakowało mu cech Nadczłowieka a w każdym razie przynajmniej, nie posiadał owej zasadniczej siły dyscypliny wewnętrznej, by przezwyciężyć uczucia wywołane przez ludzką głupotę. To samo, oczywiście, obserwujemy u Van Gogha, Lawren-ce'a i Niżyńskiego, a także u bohaterów Sartre'a, Barbusse'a, Camusa. Bohaterowie Hemingwaya uciekali przed głupotą, szukając bardzo silnych wrażeń: w polowaniu na grubego zwierza, w walce byków i wojnie. Nie rozwiązuje to żadnych problemów. Wszystko sprowadza się (by użyć wyrażenia Shawa) „do pożądania owocnej działalności i wysokiej jakości życia”. Jest to temat drugiego rozdziału naszej książki („Świat bez wartości”). Dla outsidera świat, w którym się urodził, jest zawsze światem bez wartości. W zestawieniu z jego własnym pragnieniem celu i kierunku sposób życia większości ludzi w ogóle nie jest życiem; jest bezwładnym unoszeniem się na fali. Tu szukać należy istoty niedoli outsidera, inni ludzie bowiem są obdarzeni instynktem stada, dzięki któremu wierzą, że to co czyni większość, musi być słuszne. Jeżeli outsider nie potrafi ustalić systemu wartości, który odpowiadałby jego własnej, większej niż u innych ludzi intensywności wpatrzania się w cel — może od razu rzucić się pod autobus, gdyż zawsze będzie wyrzutkiem, człowiekiem nie dostosowanym do otoczenia.

Z chwilą jednak gdy znajdzie ów cel, połowa trudności znika. Niech tylko outsider przyjmie bez dalszego wahania założenie: różnię się od innych ludzi, gdyż zostałem przeznaczony do jakichś wyższych rzeczy; niech uwierzy w swą misję posłuszeństwa przeznaczaniu poety, proroka czy „uzdrowiciela świata” — a połowa jego problemów będzie rozwiązana. Oczywiście powie on: u większości ludzi instynkt braterstwa z ogółem jest silniejszy — to instynkt stada; *we mnie* najsilniejsze jest poczucie bra-

terstwa z czym innym niż człowiek — i to domaga się pierwszeństwa. Kiedy outsider zaczyna patrzeć na innych bezpośrednio j zyczliwie, ostre i trwałe różnice zacierają się; outsider nie może oświadczyć: „Ja jestem poetą, a oni poetami nie są”, gdyż niebawem sam dochodzi do stwierdzenia, że nikt nie jest całkowicie i wyłącznie człowiekiem interesów, jak żaden poeta nie jest całkowicie i wyłącznie poetą. Może jedynie powiedzieć: „Poczucie celu, dzięki któremu stałem się poetą, jest we mnie silniejsze niż u innych ludzi”. Igła jego kompasu bez wahania nastawia się zawsze w kierunku bieguna magnetycznego; ich igły przesuwały się niepewnie po całym polu kompasu i wskazują północ jedynie wtedy, gdy znajdują się szczególnie blisko bieguna — na przykład pod wpływem alkoholu lub miłości ojczyzny, albo sentymentalizmu. Wymieniam te trzy warunki bez uwłączania któremukolwiek; wszelkie bodźce, w jakiegokolwiek postaci, wzmagające w człowieku poczucie ważności celu, są równie wartościowe, a gdyby stosowało się je dostatecznie długo, mogłyby w rezultacie przekształcić każdego człowieka w outsidera. „Gdyby szalenięc wytrwale utrzymywał się w swym szaleństwie, stałby się mędrcem” — napisał Blake.

Wszystkie te wnioski stają się oczywiste po przestudiowaniu Nietzschego. Nietzsche bowiem uczynił pewne kroki, które nieco rozjaśniają ciemną „drogę outsidera do zbawienia”. Zacznijmy od stwierdzenia, że Nietzsche doszedł do naszych konkluzji z rozdziału IV: dyscyplina intelektualna to nie dosyć. Zaratustra jest przede wszystkim, podobnie jak jego twórca, intelektualistą. Jest również poetą i mistykiem przyrody jak Van Gogh. Jest też wielbicielem pierwiastka fizycznego jak Niżyński: nieustannie przyrównuje się do tancerza i mówi o tańcu jako o najbardziej żywej formie wypowiedzania się. Możemy w nim dostrzec tę samą reakcję przeciwko anemicznemu intelektualizmowi co u Blake'a czy Walta Whitmana. Zaratustra również opiewa „elektryczność” ciała. „Ciałem jestem na wskroś i niczym innym tylko ciałem, dusza zaś — to jedynie wyraz określający coś, co kryje się w ciele”. Blake napisał: „Człowiek nie posiada ciała odrębnego od swej duszy, gdyż to, co nazywa ciałem, jest częścią duszy, poznawalną przy pomocy pięciu zmysłów”. Te dwie wypowiedzi brzmią sprzecznie, lecz obie stano-

wią odpowiedź na to samo spostrzeżenie, że ciało jako takie jest żywotne i dobre.

Nietzsche uważał, że jego ujęcie nie zgadza się z ideą chrześcijańską, według której ciało jest „kruchym i bezwartościowym mieszankiem duszy”. Doktryna introwersji stanowiąca fundamentalną zasadę najbardziej ascetycznego chrześcijaństwa w średniowieczu (i dotąd jeszcze odgrywająca podstawową rolę w życiu klaszornym) utrzymuje, że człowiek pierwotnie był całkowicie wolny, dopiero upadek uczynił go niewolnikiem świata zewnętrznego; toteż zbawienia swego szukać winien w zwróceniu całej uwagi do wewnątrz, oderwaniu się od spraw zewnętrznych. Blake, który zawsze więcej interesował się Chrystusem niż historycznym chrześcijaństwem, stwierdził, że u Chrystusa nie ma pogardy dla ciała; mógł więc bez wahania oświadczyć, że jest chrześcijaninem. Nietzsche zawsze więcej wiedział o Lutrze niż o Chrystusie; Luter niewątpliwie odnosił się do ciała z pogardą; Nietzsche nazywał siebie samego Antychrystem, prawdopodobnie jednak miał na myśli, że jest raczej Antylutrem. Nietzsche z natury był mniej nabożny, bardziej skłonny do intelektualizowania niż Blake; jednakże istnieje między nimi zasadnicze podobieństwo i należałoby raczej uważać Nietzschego za chrześcijanina typu Blake'a niż za ateistę-poganina — oczywiście z zastrzeżeniem, że dobrze zdajemy sobie sprawę, co rozumiemy przez określenie „chrześcijanin typu Blake'a” (niestety, analiza chrześcijaństwa w ujęciu Blake'a wykracza poza zakres tej książki).

Nietzsche rozumiał outsidera znacznie lepiej niż którykolwiek z ludzi wymienionych przez nas powyżej. Lawrence i Van Gogh działali po omacku; o Nietzschem powiedzieć tego nie można.

Nie wyż, urwą jest rzeczą straszną!

Urwą, gdzie spojrzenie w dół zapada, a ręka wwyż chwyta...

Człowieka czepia się ma wola, kajdanami skuwam się z człowiekiem, ponieważ porywa mnie wwyż ku Nadczło-wiekowi; jako że tam pragnie *inna* ma wola.³⁷

Nietzsche uczynił dalszy wielki krok naprzód: uciekł ze świata Evana Strowde'a, świata bez bodźców; uchwycił się obu

rękami swego przeznaczenia proroka. Uchwycił się go — nawet mimo iż niosło to ze sobą całkowite osamotnienie. Z początku wierzył, że kieruje nim „wola prawdy za wszelką cenę”. Później ugruntował swój cel do samego dna; nie wchodziła tu w grę sama tylko wola prawdy — to nie wystarczyłoby — lecz wola życia, świadomości, wiania ducha w martwą materię.

Problem nie kończył się na tym. Mógłby się kończyć, gdyby nasza cywilizacja była o dwa tysiące lat młodsza. Nietzsche pragnął zapoczątkować nową religię. Podobnie jak Maltę Rilke-go czuł, że jest jedynym człowiekiem, który sobie zdaje sprawę z owej konieczności i że wobec tego sam jeden powinien by podjąć to potężne dzieło. Nie był jednak pewien, jak się do niego zabrać. Z wykształcenia był filologiem. Łatwiejsze miałyby zadanie, posiadając wykształcenie księdza lub praktykę powieściopisarza. Newman, na przykład, w zasadzie był barazu podobny do Nietzschego, lecz miał szczęście, że znalazł drogę do istniejącej instytucji; *to* było rozsądne, gdyż usunięcie się na pustynię nie stanowi praktycznego wyjścia dla nowoczesnego Europejczyka. Jednocześnie musimy przyznać, że wpływ Nietzschego obejmował znacznie szerszy krąg niż Newmana, po prostu dlatego, że Newman wybrał wypowiedzanie się w ramach organizacji kościelnej. Bohaterstwo Nietzschego było stosunkowo większe; większe było jego cierpienie; jego tragedia wzrusza nas znacznie głębiej niż bardziej ukryta tragedia Newmana.

Naprawdę tragicznym czynnikiem w życiu Nietzschego jest daremność jego wysiłków. W innych okolicznościach zdołałby osiągnąć duchowe odrodzenie, zamiast tego umarł w obłąkaniu; przypomina potężne działo z jakimś śmiesznie błahym błędem w mechanice, które eksploduje i zabija całą załogę. Rozporządzając taką siłą, taką zdolnością psychologicznego wglądu w samego siebie, że nawet Lawrence w porównaniu z nim wygląda na laika w introspekcji, Nietzsche zwariował. Dlaczego zwariował? W jaki sposób mógł tego uniknąć? Coś tu zawiodło. Nowa religia nigdy się nie narodziła. Nietzsche został fałszywie rozumiany — w wyższym jeszcze stopniu przez maniaków, którzy utrzymywali, że są jego wyznawcami, niż przez swych wrogów. To olbrzymi problem. Po śmierci Nietzschego — podjęli go dwaj wybitni prorocy równie wysokiej klasy: Shaw i Gurdzi-

jew (na ich wkład w rozwiązanie problemu outsidera rzucimy okiem pobieżnie w ostatnim rozdziale tej książki). O żadnym z nich nie można powiedzieć, że rozwiązał zagadnienie, jakkolwiek obydwaj przenieśli je na inną płaszczyznę i doszli do pewnych, wybitnie interesujących pod względem intelektualnym wyników. Eliot rozwiązał je dla samego siebie przy pomocy doktryny „nawrotu do tradycji”. Ujęcie to łatwiej nam będzie rozważyć, kiedy będziemy mówili w ostatnim rozdziale niniejszego studium o T. E. Hulme'ie.

W tym miejscu możemy zreasumować ogólnie wkład Nietzschego. Rozwiązał on równanie ciało-uczucia-intelekt i doszedł do tej samej konkluzji, do jakiej my doszliśmy w rozdziale IV. Wykazał, że w jego pojęciu outsider jest zamaskowanym prorokiem — zamaskowanym nawet wobec samego siebie — i wybawieniem dla niego byłoby odkrycie własnego najistotniejszego celu i rzucenie się w jego głębie. Nietzschego nie pociąga Sartre'owska doktryna „związania”, wedle której każdy cel można przyjąć, o ile jest altruistyczny. Gdybyśmy się starali wyrazić cel stojący przed prorokiem w najprostszej i najdobitniejszej formie, moglibyśmy powiedzieć, że jest to pragnienie wykrzykiwania każdemu do ucha: „Zbudź się!” Lecz zbudzić się — do czego? Zbudzić się z czego? Czyżby wszyscy ludzie byli pogrążeni we śnie?

Oczywiście brak nam w tej chwili dogłębnej psychologicznej oceny człowieka jako takiego. Wszystko cokolwiek powiemy, ma na razie znaczenie ograniczone, dopóki nie będziemy mogli oświadczyć: oto czym jest człowiek, oto do czego jest przeznaczony.

W niniejszym rozdziale nie usiłowałem prześledzić w całej pełni wszystkich prób odpowiedzi Nietzschego na pytania; nie zacytowałem nawet tytułów książek, w których najpoważniej zajmuje się problemami outsidera (*Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności, Wola Mocy*). W pewnej mierze dwa następne rozdziały wykażą, że byłoby to zbędne. Zresztą nie jest to problem dla filozofa; Nietzsche sam stwierdził, że intelekt tu nie wystarczy. Mimo wszystko pozostał filozofem zmagającym się w dalszym ciągu z tymi zagadnieniami przy pomocy narzędzi filozofa: języka krytyki, porządkowania myśli w paragrafy

i rozdziały. Lecz Zaratustra wyraźnie wskazał, gdzie szukać należy odpowiedzi; trzeba skierować się do artysty-psychologa, do obdarzonego intuicją myśliciela. Bardzo niewiele jest takich ludzi w literaturze światowej; wielcy artyści nie są myślicielami, wśród wielkich myślicieli rzadko zdarzają się artyści. Jednym z nielicznych narodów, który wydał wielkich ludzi łączących w sobie te dwie właściwości, jest Rosja; pragnąc więc dalej snuć nasze rozważania na temat outsidera, musimy skierować uwagę na dwóch największych powieściopisarzy rosyjskich.

Problem tożsamości

Outsider nie ma pewności, kim jest. Doszedł do określenia jakiegoś „ja”, lecz nie jest to jego „ja” prawdziwe. Najważniejsza sprawa dla outsidera — to znalezienie powrotnej drogi do samego siebie.

Nie jest to takie łatwe. Ściśle mówiąc, problemu tego jeszcze nie poruszyliśmy. Zanalizowaliśmy jedynie „zatrącenie się” outsidera. Nawet „dążenie do zdobycia kontroli nad sobą” zakończyło się niepowodzeniem i tylko pozwoliło nam głębiej wejrzeć w skomplikowany mechanizm psychiczny outsidera. „Znaleźć drogę powrotną do samego siebie” — w ten sposób prowizorycznie określiliśmy jego cel. Lecz nie jest to sprawa prosta — jak mogłoby się wydawać na podstawie beletrystycznego ujęcia outsiderów w książkach pewnych cieszących się powodzeniem nowoczesnych powieściopisarzy (*bestsellery* o życiu Van Gogha, Gauguina itd.). Domaga się ona szczegółowej analizy psychologicznej i precyzyjności języka, jakiej dotąd nie wykazał żaden utwór literatury nowoczesnej (z wyjątkiem poezji Eliota, zwłaszcza *Four Quartets* [Cztery kwartety], oraz pewnych fragmentów *Ulyssesa* Joyce'a). To temat pełen ukrytych pułapek, jeśli chodzi o jego zrozumienie. Ponadto poświęcone mu publikacje wymownie świadczą, że nasz język stał się instrumentem zużytym i nieudolnym w rękach dziennikarzy i literatów nie mających nic do powiedzenia.

Tymczasem język jest naturalnym środkiem samoanalizy; pojęcia „drogi powrotnej do samego siebie” nie można wyrazić w żaden inny sposób. Czytelnik musiał jednak zauważyć, że całe nasze dotychczasowe rozważania zmierzały do określenia, co

outsider rozumie przez „samego siebie”, tylko przelotnie poruszyliśmy sprawę „drogi”. W pewnej mierze oczywiście zagadnienia te są ze sobą powiązane, ale chciałbym tu zaznaczyć, że droga — to przedmiot nie *słów*, lecz *działania*. Outsider w pewnym momencie zadaje sobie pytanie Bunyana: „Co trzeba *czynić*, aby być zbawionym?” Jeśli odpowie sobie słowami gvana Strowde'a: „Nic robić nie warto” — nie ma znikąd ratunku, lepiej by odebrał sobie życie lub popełnił samobójstwo umysłowe. Na szczęście odpowiedź Strowde'a nie jest logicznym ciasnym zaufaniem; możemy podejść do tego problemu z innej strony i spytać: zbawionym — od *czego*? W ten sposób sprowadzamy zagadnienie do formy bardziej uchwytnej; do kwestii naszego Ostatecznego Tak i Ostatecznego Nie. Gdyż „zbawiony — od czego?” natychmiast nasuwa dalsze pytanie: co jest tym największym złem, od którego można być zbawionym? Krótko mówiąc: co jest *krańcową* postacią Ostatecznego Nie? Powyżej przytoczyliśmy parę przerażających przykładów — Hiroszimę, masakrę Ormian — a w *Siedmiu filarach mądrości* są stronicie dość straszne, by skłonić osoby wrażliwe do rezygnacji z obiadu. Ostatecznie jednak nie są to krańcowe postacie zła; to stare dzieje, całkiem pospolite w historii. W Asyryjskiej Sali British Museum można zapoznać się z niejedną zbrodnią — np. jak król Aśur-nasir-apla II „palił swych młodych chłopców i dziewczęta w ogniu” i popełniał rozmaite inne okrucieństwa nazbyt szokujące, by je tu wymieniać — ostatecznie jednak po upływie dalszych trzech tysięcy lat cywilizacji można je będzie łatwo zestawzić z koszmarem Bełżca i Buchenwaldu. Nie, te postacie zła przerażają swą grozą, lecz nie wiszą nad nami, jak coś, co nieuchronnie musi na nas spaść.

Rozważając „zdruzgotania” Jamesów, ojca i syna, zbliżamy się do problemu prawdziwego zła. Owo zło jest znacznie bliższe; *atakuję umysł* nie ciało. Aśur-nasir-apla na równi ze swymi ofiarami mógłby pod jego wpływem zmienić się w „sam rozdygotany strach”. Hitler byłby wobec niego nie mniej bezbronny niż Żydzi w warszawskim getcie. W takim wstrząsającym naświetleniu ludzie przestają być istotami rzeczywistymi; sprowadzają się do wspólnej płaszczyzny nierzeczywistości:

Me wspomną naszych **biednych i gwałtownych dusz**. Wspomną, jeżeli wspomną, Wydrążonych ludzi, Chocholowych ludzi*

„Gdyby dla mnie wybiła godzina, jak wybiła dla niego, nie mam nic, co mogłoby mnie uratować...” Straszna to konkluzja. Jako istoty ludzkie nie możemy jej przyjąć. Musimy powtórzyć pytanie: czy nie ma żadnej drogi wyjścia?

Rozważając powyższe zagadnienie, musimy zastosować tę samą metodę co zawsze: wziąć pod uwagę konkretne przykłady. W poszukiwaniu właściwej drogi moglibyśmy znów zwrócić się do Williama Jamesa. Przypadki wyraźnie natury religijnej pominiemy; ograniczy to grupę obserwowanych przez nas „chorych dusz”. Ale między innymi przykładami James wymienia *Wyznania* Tołstoja. Zdaje się, że będą one stanowiły doskonały punkt wyjścia, gdyż Tołstoj przynajmniej *Vaczal* jako wolnomyśliciel, zgodnie z modą czwartego dziesięciolecia ubiegłego wieku. Ponadto Tołstoj, podobnie jak Nietzsche i Kierkegaard, doszedł do pewnych konkluzji w dziedzinie religijnej, jednocześnie uważając za niemożliwe popieranie Kościoła ortodoksyjnego — jeszcze jeden rys wspólny dla wszystkich outsiderów.

Z *Wyznań* dowiadujemy się, że Tołstoja w pięćdziesiątym roku życia (był wówczas sławnym autorem *Wojny i pokoju* i *Anny Kareniny*) zaczęły dręczyć pytania: „Co to jest życie? Po co żyję? Po co nam cokolwiek robić? Czy życie w ogóle posiada jakiś sens, który górowałby nad nieuchronną śmiercią?”

Ciekawa rzecz, że Tołstoj oświadcza i najwidoczniej wierzy, że pytania te przedtem nigdy poważnie go nie niepokoiły; a jednak o piętnaście lat wcześniej włożył w usta Piotra Bezuchowa w *Wojnie i pokoju* słowa: „Co jest złe, a co dobre? Po co żyć i czym ja sam jestem? Czym jest życie i czym śmierć?” itd.¹ Wyraźnie występują tu pewne stopnie uświadamiania sobie

* *Wydrążeni ludzie* — tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej. Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

przez outsidera nurtujących go problemów. Siła późniejszego przeżycia zatarła w pamięci Tołstoja poprzednie. Musimy jednak również zwrócić uwagę na to, że im silniej problemy owe nurtują w człowieku, tym bardziej go obezwładniają. U Tołstoja obserwujemy zjawisko, o jakim wspomniałem w rozdziale IV; częściowego rozwiązania problemów, a jednocześnie częściowego utrzymania dawnego stanu. W *Wojnie i pokoju*, w scenie z plutonem egzekucyjnym, Piotr Bezuchow czyni spostrzeżenie, że żołnierze *nie zdają sobie sprawy z istoty tego, co robią*.² Problem śmierci i sensu życia jest całkowicie oddzielony od sprawy okrucieństwa ludzkiego i „niełudzkości człowieka w stosunku do człowieka”. Na Asur-nasir-apla i Hitlera prawie nie ma tu miejsca. Florian Waltera Patera* mówi, że wszystkie istoty żywe są wciągnięte w „olbrzymią sieć pajęczą okrucieństwa” bez względu na osobistą szlachetność i humanitaryzm. Zło jest na zewnątrz, „outside”.

Przeżycia Tołstoja zaczynają się podobnie jak przeżycia Ro-quentina:

Pięć lat temu zaczęło się ze mną dziać coś bardzo dziwnego. Najpierw przeżywałem chwile wytrącenia z równowagi i zahamowania wszelkiej energii, jak gdybym nie wiedział, jak żyć ani co robić... Następnie owe chwile nawiedzały mnie coraz częściej...³

Wreszcie — napady „obrzydzenia”.

Miałem uczucie, że to, na czym stałem, załamało się, straciłem wszelki grunt pod nogami. To, czym dotąd żyłem, przestało istnieć, nie miałem czym żyć.⁴

„Nic się nie dzieje” — tu nie trzeba podkreślać podobieństwa. Tołstoj znalazł przypowieść, która w całej pełni charakteryzuje postawę outsidera w stosunku do innych ludzi. Przytacza on wschodnią bajkę o człowieku, który uczepił się jakiegoś krzaka na zboczu przepaści, uciekając przez rozjuszoną bestię grożącą mu z góry i smokiem czyhającym na dnie otchłani. Dwie

* Walter Pater: *Child in the House* (przyp. tłum.)

myszy podgryzają korzenie owego krzaka. Człowiek uwieszony nad przepaścią i czekający na śmierć spostrzega odrobinę miodu na liściach, wyciąga usta i zlizuje słodkie krople.⁵ To człowiek zawieszony pomiędzy alternatywą gwałtownej śmierci z przypadku a nieuchronnej śmierci naturalnej; choroby przyspieszają chwilę jego zgonu, a przecież on wciąż jeszcze je, pije, śmieje się z Fernandela w kinie. To człowiek, który nazywa outsidera chorym, ponieważ outsider nie ma apetytu na miód!

Przejdźmy teraz do *Wyznań* Tołstoja, do fikcyjnej relacji o kryzysie wewnętrznym, zawartej w jego noweli pod tytułem *Zapiski wariata*. Rzucą nam one na tę sprawę jeszcze więcej światła. Bohater noweli wyjaśnia, że był już badany przez jakąś komisję, która miała wydać orzeczenie o jego niepoczytalności. Nie wydała, lecz jedynie dlatego, że zapanował nad sobą i przez cały czas trzymał nerwy na wodzy. Następnie wyjaśnia, jak doszło do tego, że „zwariował”. Będąc dzieckiem, dostał kiedyś „ataku” po usłyszeniu historii Ukrzyżowania: takie głębokie wrażenie wywarło na nim okrucieństwo. „Płakałem i płakałem, wreszcie zacząłem tłuc głową o ścianę.”

Dalej następuje opowiadanie o latach chłopięctwa, wczesnej młodości i „nieczystości seksualnej”. (W późniejszym wieku Tołstoj miał obsesję na punkcie nieczystości seksualnej, Kierke-gaard czy Nietzsche uważaliby to za śmieszne). Wreszcie: służba w administracji państwowej, małżeństwo i zarząd własnymi dobrami ziemskimi, a w końcu stanowisko sędziego pokoju. W tym okresie jest już mężczyzną w średnim wieku.

Wtedy to przychodzi pierwszy atak. Autor pamiętnika wybrał się w podróż, by nabyć leżący bardzo daleko majątek ziemski; jadąc powozem, zapadł w drzemkę i nagle budzi się „z uczuciem, że dzieje się coś przerażającego”. Przypomina to nam „atak” Henry’ego Jamesa-seniora, u którego podobny wstrząs nastąpił w momencie, gdy pławził się w błogim zadowoleniu i zdrowiu. Przeżycie Tołstojowskiego „wariata” wykazuje jednak pewne cechy zbliżone do „obrzydzenia” Roquentina: wiąże się ono ściśle z określonymi przedmiotami: z brodawką na policzku gospodarza zajazdu, z kątami bielonego pokoju.

W nocy znów ogarnia bohatera noweli przerażenie, zastanawia się: „Dlaczego tu wstąpiłem? Dokąd jadę?... Uciekam od

czegoś strasznego i nie mogę uciec. *Jestem zawsze z sobą i to ja właśnie tak siebie męczę...* Ani majątek w Penzeńskim, ani żaden inny, nie mogą nic dodać, ani nic ująć. To ja, to ja obrzydłem sobie, jestem dla siebie nieznośnie męczący. Chciałbym zasnąć, zapomnieć i nie mogę. Nie mogę uciec od siebie.”⁶

Tutaj, w tym jednym fragmencie, dźwięczy echo wyznań T. E. Lawrence’a („... nie lubiłem Siebie, którego mogłem widzieć i słyszeć”), Roquentina, Niżyńskiego, Williama Jamesa („nie posiadam nic, co mogłoby mnie uratować...”)

W noweli znajdujemy szczegółowy opis kilku takich ataków. "Wariata" nęka myśl o śmierci i bezsensie życia.

Po co więc życie? Umrzeć? Zabić się od razu? Boję się. Czekać śmierci? Aż przyjdzie? Jeszcze bardziej się boję. A więc żyć. *Po co? Żeby umrzeć.* — Nie wychodziłem z tego kręgu. Brałem książkę, czytałem. Zapominałem na chwilę i znów to pytanie, i strach. Kładłem się do łóżka, zamykałem oczy... Jeszcze gorzej...⁷

Rzekomy autor pamiętnika usiłuje się modlić, ale modlić w wątpliwym znaczeniu jak w *Ash Wednesday* (*Środa popielcowa*). „Jeśli istniejesz, objaw mi po co żyję i czym jestem.” Bezskutecznie.

Zakończenie jest raczej zaskakujące. Bohater noweli w czasie polowania zablądził w lesie, znów opada go „okropny strach”. Teraz jednak „wariat” jest bliższy *intuicyjnego* zrozumienia drogi wyjścia. Po powrocie do domu zaczyna się modlić o odpuszczenie grzechów. Gdy w parę dni później dowiaduje się o możliwości nabycia pobliskiej posiadłości wiejskiej na warunkach bardzo korzystnych dla właściciela, lecz krzywdzących dla chłopów, uświadamia sobie, że „wszyscy ludzie są synami tego samego Ojca” i rezygnuje z kupna. Potem przed drzwiami cerkwi rozdaje wszystkie swe pieniądze żebrakom i idzie do domu w towarzystwie chłopów, rozmawiając z nimi o religii. (Znów ciekawa zbieżność z Niżyńskim).

Po tym wszystkim przypuszczalnie rodzina usiłowała uzyskać urzędowe potwierdzenie jego niepoczytalności.

Możemy sobie poniekąd wyobrazić dalsze dzieje owego „wa-

riata", gdyż znamy losy innych outsiderów. A cała ta modlitwa studiowanie *Starego Testamentu*? Tołstoj napisał ową nowelę będąc siedemdziesięcioletnim starcem, lecz ostateczna konkluzja, do jakiej dochodzi, nie wydaje się poważnym krokiem na-przód w stosunku do rozwiązania sprawy przez Piotra Bezuchowa (stworzonego przez tego samego autora, kiedy był o połowę młodszy), który został masonem i czynnym wyznawcą doktry. ny braterstwa wszystkich ludzi. Jednakże Tołstoj nie był obłą. kany. Konkluzja jego musi zawierać myśl słuszną, logicznie wypływającą z założeń outsidera.

Zanim wnikniemy głębiej w powyższe zagadnienie, zwróćmy uwagę na inny utwór tego samego autora ujmujący identyczny temat w sposób zupełnie odmienny; posunie nas to o krok dalej. Na początku *Wyznań* Tołstoj mówi o coraz częstszym powtarzaniu się ataków.

Działo się ze mną to, co dzieje się z każdym człowiekiem cierpiącym na śmiertelną chorobę wewnętrzną. Najpierw występują jakieś drobne objawy niedyspozycji... później objawy te powtarzają się coraz częściej i przechodzą w nieprzerwany ciąg cierpienia... Cierpienie wzmaga się — i zanim chory się obejrzy... następuje śmierć.⁸

Treść opowiadania Tołstoja pt. *Śmierć Iwana Iljicza* rozwija się zgodnie z tym planem. Bohaterem jego jest zwykły drobny urzędnik, Iwan Iljicz, który awansuje na stanowisko sędziego pokoju („Nie sądzicie, byście nie byli sądzeni" — to jeden z ulubionych kaznodziejskich cytatów Tołstoja), zakłada rodzinę, ma dzieci, pasjami lubi kolegów, klub itd. Potem przychodzi „drobna niedyspozycja". W ciało jego zaczyna wżerać się raki kiedy chory uświadamia sobie z przerażeniem, że grozi mu śmierć, zaczyna zadawać sobie pytanie: „Może ja nie żyłem jak trzeba?"⁹ Nagle otwierają mu się oczy, podobnie jak Roquenti-nowi, na pustkę własnego życia, na pustkę życia wszystkich innych ludzi. Ale *jak* powinien być żyć? — pyta sam siebie bohater Tołstoja. Nie może znaleźć żadnej odpowiedzi. Były w jego życiu jakieś chwilowe przebłytki, popędy, które stłumił lub o nich zapomniał. Żona i dzieci nie troszczyły się o niego napraw-dę, a gdyby nawet było inaczej, nie miałyby to żadnego znaczenia.

Całe życie spędził wśród innych ludzi; teraz umiera samotnie. Ale nagle budzi się w nim uczucie litości w stosunku do żony — przedtem nienawidził jej za nieszczerłość i płytciznę — i uczucie to niespodziewanie rozjaśnia otaczający go mrok i daje mu przebłytek *oderwania się* od samego siebie. W jednym mgnieniu oka strach przed śmiercią znika:

Zamiast śmierci jaśniało światło... — Skończone! — powiedział ktoś nad nim. Usłyszał jeszcze to słowo i powtórzył je w swojej duszy: „Śmierć się skończyła..."¹⁰

Ukojenie przyniosły mu słowa: „Przepuść".

Tak więc dzięki Tołstojowi mamy cztery rozmaite wersje przebudzenia się świadomości religijnej. Me *we wszystkich wypadkach zaczyna się od tego, że człowiek staje się outsiderem*. Można tu wyodrębnić dwa typy: Piotra Bezuchowa, „wariata" i samego Tołstoja nawiedzały „ataki" jak Roquentina; Iwan Iljicz żył życiem „niereczywistym" i dopiero w obliczu śmierci uświadomił sobie jego nieprawdziwość jak Meursault. We wszystkich czterech przypadkach zasadniczym objawem była nienawiść do samego siebie. Pragnienie ucieczki od siebie samego. We wszystkich czterech przypadkach ucieczka ta udała się dzięki uchwyceniu istoty chrześcijaństwa, jaką jest oderwanie się od własnego ja. Cel — to ucieczka od siebie samego. Inni ludzie — to tylko środek do tego celu; celem jest wciąż jedynie ucieczka od samego siebie. Jeśli cel ten osiągnie się poprzez miłość do innych ludzi i aktywne miłosierdzie, łatwo może to wywołać nową formę samolubstwa.

Od razu rzuca nam się w oczy, że pomiędzy tym poglądem a naukami głoszonymi przez Nietzschego w *Zaratuście* nie ma wielkiej rozbieżności. Zaratuśtra powiada: „Co jest największym przeżyciem, jakiego człowiek może doświadczyć? Godzina wielkiej pogardy (w stosunku do samego siebie)". *Srodki* u Nietzschego są inne, lecz cel ten sam.

Tołstoj nie może nam wiele pomóc w rozważaniu problemów outsidera. Mógłby to uczynić w poważnej mierze; jeśli jednak uparcie trzymamy się naszego pierwotnego zamiaru niezagłębia-nia się w konkluzje o charakterze religijnym, lepiej byśmy od

razu cofnęli się przed chrześcijaństwem Tołstoja. Przypuśćmy nawet, że jest to chrześcijaństwo racjonalne, które widzi sens posłannictwa Chrystusa w Jego życiu i naukach, a nie w Jego „odkupicielskiej” śmierci. Lecz ono także dochodzi do rozwiązania, które nie może rzucić ani trochę światła na przedmiot naszych badań; popada w pewnego rodzaju manicheizm, wyznający, że świat ducha jest dobry i pochodzi od Boga, a świat materii jest zły i wywodzi się od diabła. W średniowieczu manichejczycy wyciągali ze swych wierzeń logiczną konsekwencję i potępiali nawet utrzymywanie ciągłości gatunku; uważali, że akt płciowy sam przez się jest czymś złym (jak u Tołstoja); kiedy ktoś umierał, „pomagali” mu głodówką, zapewniając umierającego, że wraz z ciałem zostawia poza sobą całe zło. Tołstoj nie dochodzi do ostateczności, lecz jego późniejsze wierzenia dotyczące istoty tego, co jest grzechem, a co grzechem nie jest, nasuwają skojarzenie z religią talmudycznego prawa i dogmatu, do czego trudno by nam było dojść, wychodząc z założeń egzystencjalis-tycznych przedstawionych w rozdziale I.

Kim jestem? To ostateczny problem outsidera. Istotnie, kim właściwie on jest? „Człowiek — to mieszczański kompromis”, półśrodek. Ale półśrodek — do czego? Do nadczłowieka? Przekonaliśmy się, że nadczłowiek nie jest fantastycznym płodem chorego umysłu Nietzschego, lecz mocną koncepcją poetyką tkwiącą korzeniami w tych samych popędach, które tworzą świętego lub duchowego reformatora. Jednakże „wielki człowiek jest aktorem własnych ideałów” a nie można dobrze odegrać swej roli, zanim nie ma się jasnego jej obrazu. Toteż, kiedy Tołstojowski wariat budzi się, jadąc powozem z koszmarnym poczuciem grozy i pytając: „Kim jestem?”, droga prowadząca do nadczłowieka, świętego lub geniusza-artysty chwilowo jest dla niego zamknięta. Zamyka ją problem Tożsamości.

Ciekawa rzecz: cóż to jest właściwie tożsamość? Ludzie co dzień rano dojeżdżający do City i zajęci czytaniem gazet lub siedzący ze wzrokiem utkwionym w ogłoszenia na przeciwległej ścianie, nie mają żadnej wątpliwości, kim są. Można by wypisać

na plakacie zamiast ogłoszenia reklamującego plaster na odciski wiersze Eliota:

*My, wydrażeni ludzie My,
chochołowi ludzie Razem
się kołyszemy...**

a przeczytają je z tym samym mdłym zainteresowaniem, z jakim czytają rymowane ogłoszenie wyliczające zalety żyletek, zastanawiając się, czego też jeszcze nie wymyślą ci fabrykanci w najbliższej przyszłości? Niektórzy nawet noszą przy sobie dowody osobiste — siła przyzwyczajenia — które mogą powiedzieć dokładnie, kim są ci ludzie i gdzie mieszkają.

Mają oni swoje cele, niektórzy nawet cele bardzo odległe: nowy samochód za trzy lata, własny dom w Surbiton za pięć; ale cel to nie ideał. Ludzie ci nie są aktorami. Zmieniają co dzień koszulę, lecz nigdy nie zmieniają pojęcia, jakie mają o sobie samych. Newman wyznał, że obserwując świat, nie mógł dostrzec najłżejszego dowodu istnienia Boga.^{1/} My, którzy znamy instynktowną pewność niektórych przeczuc Waława Niżyńskiego — na przykład pod wpływem muzyki — możemy zrozumieć, że pojęcie Boga jest ściśle związane z dynamiką „z wdzieraniem się ducha w materię”, i zdajemy sobie sprawę, co miał na myśli Newman, kiedy patrzył na ocean statycznej osobowości.

To ludzie zamknięci w więzieniu — oto werdykt outsidera. Czują się w tym więzieniu całkiem zadowoleni — zwierzęta w klatce, które nigdy nie zaznały wolności. Tym niemniej to *jest* więzienie. A outsider? On również przebywa w więzieniu; niemal wszyscy outsiderzy wymienieni w naszej książce oświadczyli nam to w rozmaitej formie. Lecz *outsider wie o tym* i pragnie wydostać się na wolność. Jednakże ucieczka z więzienia nie jest łatwą sprawą; musi się wiedzieć wszystko o swym więzieniu, w przeciwnym razie można spędzić całe lata na ryciu podziemnego Przejścia jak Abbe w *Hrabim Monte-Christo* i — znaleźć się jedyne w sąsiedniej celi.

* *Wydrażeni ludzie* — tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej, Nowy Jork 1958 r.) (Przyp. tłum.)

Poza tym, oczywiście, ostateczne odkrycie przynosi nam obserwacja owych ludzi z City jadących koleją podmiejską: uświadamiamy sobie bowiem, że dla nich sprawa ucieczki jest jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż sądzą, że sami *są owym więzie-niem*. Zdumiewająca sytuacja! Wyobraźcie sobie wielki zamek na jakiejś wyspie, z beznadziejnymi lochami więziennymi. Naczelnik więzienia wprowadził wszelkie możliwe zabezpieczenia uniemożliwiające więźniom ucieczkę, a wreszcie zastosował o-statni środek ostrożności: zahipnotyzował więźniów i wmówił im, że *oni i więzienie — to jedno*. Gdy któryś; z więźniów nagle uświadomi sobie, że chciałby odzyskać wolność, towarzysze spoglądają na niego ze zdumieniem i mówią: „Wolność? Od czego? My sami *jesteśmy* tym zamkiem”. Co za sytuacja!

A tak właśnie dzieje się z outsiderem. Ma tylko jedno jedyne wyjście. Sam osobiście musi zbadać cały zamek, zorientować się, gdzie są jakieś słabsze punkty i ułożyć plan samotnej ucieczki. Owo „poznanie zamku” oznacza to, o czym wspomnieliśmy na początku rozdziału IV. „Najważniejszą sprawą dla outsidera jest poznanie samego siebie”.

Oczywiście pierwszym pytaniem więźnia, który zaczyna budzić się z hipnozy, będzie: kim jestem?

W rozdziale II i III mówiliśmy o outsiderach, którzy nagle zdali sobie sprawę, że *nie są tymi, za kogo zawsze się uważali*; a stało się to w momencie, gdy *poczuli coś*, co otworzyło przed nimi nowe możliwości: dla Krebsa były to chwile w czasie wojny, kiedy wykonywał „tę jedną rzecz, tę jedną jedyną rzecz”, dla Strowde'a — „przebłysk kryjącej się w nim mocy”, dla Wilka Stepowego — wizja w czasie słuchania Mozarta. Ponowne przeżycie takiej jasności widzenia zależy od znalezienia drogi powrotnej na miejsce, gdzie się jej doznało. Sama myśl będzie tu bezsilna, gdyż właśnie myśl została całkowicie spętana przez hipnozę naczelnika więzienia: przez siłę przyzwyczajenia, lenistwo, zwykły sposób patrzenia na siebie itd. Tu trzeba *czyni*. Człowiek może zmienić swe nawyki umysłowe przez zmianę trybu życia; czasem jeden jedyne postępek może całkowicie odmienić całą jego postawę wewnętrzną. Rozpustnik może stać się wiernym małżonkiem przez zwykłe powtórzenie słowa „chcę”, jeśli tylko dostatecznie głęboko przejmie się jego zna-

eniem. Zasadnicza sprawa polega na tym, by człowiek uważał dany akt woli za *nieodwracalny*. Powyższe twierdzenia, wynikające logicznie z ostatniego rozdziału niniejszej książki, wprowadzają nas w dziwny, do połowy oświetlony krajobraz, gdzie outsider jest na pół ukryty w nieuchwytnym więzieniu kątów i cieni. Ma przed sobą wyraźny cel — chodzi o niego samego: znaleźć drogę powrotu na światło dzienne, gdzie znalazłby tylko jedną, jednolitą wolę, dostrzeżoną przez Nietzschego „czystą wolę, nie zmaconą przez intelekt”. Jego pierwszy krok — to odrzucenie fałszywego światła dziennego, w jakim żyje pospolity mieszczuch. Następny problem — to znalezienie *czyni*, określonego czynu, dzięki któremu uzyska siłę przezwyciężenia wątpliwości i ustawicznie stawianych sobie pytań.

Doszedłszy do tego punktu, możemy przekazać dalszy wątek rozumowania w ręce innego pisarza rosyjskiego; niech on je dalej dla nas snuje.

W życiu Fiodora Dostojewskiego był cały szereg wypadków stanowiących „punkty zwrotne”, nagle, potężne przeżycia, które przeorały jego nawyki umysłowe i postawiły go w sytuacji outsidera, patrzącego na siebie jak na człowieka obcego. Toteż posiada on dla naszego studium szczególną wagę, znajdujemy w nim bowiem połączenie właściwości outsiderów typu Van Gogha i Hermanna Hessego: ludzi, którzy pisali o nurtujących ich problemach, i ludzi, którzy je przeżywali.

Ojciec Dostojewskiego został zamordowany przez chłopów; napadli na niego pewnego dnia, kiedy był pijany, i zabili go w dziwny sposób, miazdząc mu jądra. Tak zręcznie udało im się ukryć fakt zabójstwa, że nigdy nie pociągnięto ich do odpowiedzialności. Fiodor dowiedział się o śmierci ojca jako student inżynierii w Petersburgu.

Sława opromieniła go nagle, kiedy miał zaledwie dwadzieścia cztery lata. Jego opowiadanie pt. *Biedni ludzie* czołowi krytycy rosyjscy powitali jako najwybitniejszy utwór literacki od czasu *Martwych dusz* Gogola. Nieznanego studenta inżynierii okrzyknięto wielkim pisarzem. W trzy lata później został zaaresztowany za udział w spisku nihilistów — i sytuacja jego uległa zasadni-

czej zmianie. Historia inscenizowanej „egzekucji” na placu Sie-mionowskim — to sprawa ogólnie znana (Dostojewski wkłada szczegółową relację w usta księcia Myszkina w *Idiocie*). W ostatniej chwili przyszło „ułaskawienie”, jeden ze skazańców dostał pomieszczenia zmysłów i nigdy już nie odzyskał zdrowia. Dostojewski następne dziesięć lat spędził jako zesłaniec na Syberii.

Całe późniejsze jego życie — to jednocześnie dzieje gwałtownych, wspaniałych sukcesów i spadających całkiem niespodzianie katastrof. W stosunkach z ludźmi, zwłaszcza z kobietami, Dostojewski często wykazywał oburzającą słabość i głupotę; w wydobywaniu się z nieszczęść i w pisaniu książek objawiał niezwykłą moc ducha. To samo powiedzieć można o jego dziełach. *Bracia Karamazow*, *Biesy*, *Idiota* — to z pewnością najniechluj-niejsze ze wszystkich wielkich powieści; do tej oceny musi się jednak dodać, że należą one do najwspanialszych dzieł, jakie kiedykolwiek w literaturze się pojawiły.

Temat outsidera występuje w każdym utworze Dostojewskiego; jego pięć wielkich powieści — to coraz wszechstronniejsze zmaganie się z owym zagadnieniem. Ponieważ angielskie wydanie dzieł tego autora obejmuje piętnaście tomów, rzecz jasna, że musimy ograniczyć się wyłącznie do utworów najwybitniejszych. (W przeciwnym razie musielibyśmy omówienie wkładu Dostojewskiego rozszerzyć zupełnie niewspółmiernie w stosunku do innych autorów). A zatem pewne dzieła, które niewątpliwie zasługiwałyby na głębsze studium, musimy całkowicie pominąć (*Sobowtór*, *Notatki z martwego domu*, *Gracz i Młodzik*).

Ze względu na cel, do jakiego zmierzamy, największą wartość posiadają dla nas *Notatki z podziemia*, *Zbrodnia i kara* oraz *Bracia Karamazow*.

Notatki z podziemia — to pierwsze szersze ujęcie tematu outsidera w literaturze nowoczesnej. Można je uważać — obok *Wilka Stepowego* Hermanna Hessego — za jedną z najpoważniejszych pozycji z tej dziedziny, rozpatrywanych przez nas w niniejszym studium. Napisane na sześćdziesiąt cztery lata przed książką Hessego a na czterdzieści sześć przed powieścią Barbusse'a, a więc w czasie, kiedy w ogóle nie było jeszcze w literaturze utworu poświęconego outsiderowi, stanowią one jedyne w swoim rodzaju wspaniałe pomniki myśli egzystencjalistycznej.

Rosyjski tytuł — dosłownie „Notatki spod podłogi” — nasuwa sugestię, że bohater utworu nie jest człowiekiem, lecz karaluchem. On sam zresztą sugestię ową potwierdza; pierwsze jego „łowa to: „Jestem człowiekiem chorym... Jestem człowiekiem złym. Odrażający ze mnie człowiek”.¹²

Dalsza analiza własnego charakteru wyjaśnia, dlaczego człowiek ów patrzy na siebie jak na karalucha. Mówi on, że od dwudziestu lat żyje jak insekt, sam jeden w pokoju, rzadko wychodząc z domu, pielęgnując swą niestrawność i złe humory, i myśląc, myśląc... Rozpisuje się na pięćdziesięciu stronicach i wyklada te swoje rozważania. Jest chorobliwie przeczulony: „Jestem podejrzliwy i obraźliwy jak garbus lub karzeł...”¹³.

We wszystkim tym jednak wyczuwamy nutę fałszu; długie wywody człowieka-karalucha zaczynają nas w końcu niecierpliwic, gdy oto nagle uświadamiamy sobie, że pomimo całego beznadziejnego gadulstwa naprawdę usiłuje on określić coś ważnego. Roi się tu od fantastycznych opisów jego „skomplikowanego stanu umysłu”. Przytoczmy przykład: (w dużym skrócie) „Są przecież ludzie, którzy potrafią zemścić się za wyrządzoną im krzywdę i w ogóle walczyć o siebie — jakże się to dzieje? W *chwili, kiedy ogarnie ich*, przypuścmy, pragnienie zemsty, w całej ich istocie nie ma już miejsca na nic innego poza owym pragnieniem. Taki pan zdąży prosto do celu jak rozjuszony byk... Taki człowiek w moich oczach nie jest człowiekiem... normalnym, jakim chciałaby go widzieć najczulsza matka-przyroda... Na myśl o takim człowieku żółć mnie zalewa z zazdrości...”¹⁴

Przywodzi nam to na pamięć zazdrość T. E. Lawrence'a na widok żołnierza w towarzystwie dziewczyny czy też mężczyzny głaszczącego psa. Tak, pod tym względem doskonale znamy człowieka-karalucha. Zbyt wiele myśli. Myślenie anemizuje jego krew i odbiera mu zdolność spontanicznej radości. Zazdrości on prostszym od siebie, głupszym ludziom, ponieważ nie są wewnętrznie rozszczepieni. To nic nowego. Cóż więcej ma nam do powiedzenia człowiek-insekt?

Stwierdzamy tu dziwaczne zjawisko: człowiek ów *lubi* cierpieć.

...właśnie w tym chłodnym, obmierzłym stanie półrozpa-czy — półwiary... w całym tym jadzie niezaspokojonych

pragnień... zawierają się soki żywotne owej dziwnej rozkoszy
o jakiej mówiłem.*⁵

Ta „dziwna rozkosz” — to centralny punkci dialektyki czło-wieka-karalucha; wokół niego bowiem kręci się całe zagadnienie *wolności*. Czy człowiek naprawdę jest niezdolny do absolutnego zła, jak zapewnia (za Platonem) Boecjusz? Czy zawsze usilnie dąży do tego, co instynktownie przyjmuje jako Boga? Przemawiają za tym silne argumenty. Dla zbrodniarza zbrodnia jest odpowiedzią na złożoność życia społecznego. Czy wobec tego w tym wypadku duszą rządzą jakieś prawa naturalne jak Einstei-nowskie prawo grawitacji? *Tout est pour le mieux dans ce meilleur de mondes possibles*; Hegel z wielkim rozmachem uzupełnia System zapoczątkowany przez Leibniza. (Mimo wszystko Leibniz był właściwym twórcą koncepcji filozofii jako gloryfikacji logiki, co pociągnęło za sobą takie rozpaczliwe następstwa w filozofii współczesnej). Według Hegla wszystkim rządzi Rozum; ludzie — to tryby w wielkiej maszynie zdążającej do najwyższego Dobra.

I oto nagle zjawia się człowiek-karaluch Dostojewskiego, ze swymi popsutymi zębami i oczkami jak paciorki, i krzyczy: „Do diabła z waszym systemem! Żądam prawa postępowania jak mi się podoba! Żądam prawa uważania samego siebie za *jedyne* i *niepowtarzalnego*”.

Teraz zdajemy sobie sprawę, co kryje się naprawdę za plugawymi spojrzeniami i przykrym chichotem człowieka-karalucha. Jego wojowniczość — to reakcja przeciwko czemuś, a owo „coś” — to oparty na przesłankach rozumowych humanizm. Z daleka rozpoznajemy tu nutę Nietzscheańską:

...głosisz teorię odnowienia rodzaju ludzkiego przy pomocy Systemu... to przecież, moim zdaniem, niemal to samo... co twierdzić, na przykład... że człowiek pod wpływem cywilizacji łagodnieje... Logicznie rzecz biorąc, tak być powinno; ale człowiek jest o tyle silnie przywiązany do wszelkich systemów i abstrakcyjnego rozumowania, że gotów jest rozmyślnie wypaczyć prawdę, być ślepy na to, co widzi i głuchym na to, co słyszy, byle tylko dowieść słuszności swej logiki...

Cywilizacja rozwija w człowieku jedynie zdolność do przyjmowania wielostronnych wrażeń i... absolutnie nic więcej. A dzięki rozwojowi owej zdolności człowiek gotów jeszcze dojść do tego, że znajdzie rozkosz w rozlewie krwi... Czy zauważyliście, że najbardziej wyrafinowani okrutnicy niemal wszyscy byli najwytworniejszymi panami...¹⁶

Oto kwintesencja wizji Nietzschego na szczycie wzgórza: brak pierwiastka racjonalnego, zapach krwi, gwałtowność i najgłębsza pogarda dla samego tylko intelektu. Możemy sobie wyobrazić, z jaką niechęcią człowiek-insekt odniósłby się do psychologii Freuda, która tak plastycznie przedstawia skomplikowane „mechanizmy” powodujące „irracjonalne” postęпки człowieka.

...Nie dość na tym; powiadacie, że wiedza sama wykaże człowiekowi... iż w rzeczywistości nie posiada on... ani własnej woli, ani kaprysów... jest tylko czymś w rodzaju klawisza w fortepianie... Ponadto wiedza przekona go, że na świecie istnieją prawa Przyrody, a zatem wszystko, cokolwiek czyni, wcale nie wypływa z jego woli, lecz dzieje się samo przez się, zgodnie z prawami Przyrody. Skoro tak, wystarczy tylko odkryć owe prawa — a człowiek natychmiast uwolni się od wszelkiej odpowiedzialności za swe postęпки i życie stanie się dla niego niesłuchanie lekkie. Wszystkie ludzkie uczynki automatycznie będą ujęte w pewien system liczbowy, oparty na tych prawach, niby jakaś tablica logarytmów...

A cóż to za przyjemność chcieć według tablicy logarytmów?¹⁷

Tu możemy przerwać nasze wywody i zwrócić uwagę, że ta dialektyka człowieka-karalucha, ta długa antyracjonalistyczna tyrada, ukazała się w druku na wiele lat przedtem, zanim nazwisko Kierkegarda stało się głośnie poza granicami Danii, a nazwisko Nietzschego poza granicami Niemiec. *Nienaukowe postscriptum* Kierkegarda — historia człowieka-insekta rozciągnięta na kilkaset stron — została ogłoszona pod dziwnym pseudonimem „Johannes Climacus” w tym samym roku co *Biedni ludzie*, lecz wywarła nieporównanie słabsze wrażenie niż książka Dosto-jewskiego. Skądinąd Kierkegaard również nie był pierwszym

propagatorem *Existenzphilosophie*; o pół wieku wcześniej inny nieznaną człowiek o genialnym umyśle pisał:

Wszelkie biblie i święte zbiory praw spowodowały następujące błędy:

Człowiek w istocie swej składa się z dwu pierwiastków, a mianowicie z ciała i duszy;

Wyłącznym źródłem energii zwanej Złem jest ciało, a Rozum zwany Dobrem wywodzi się jedynie z duszy.

Natomiast prawdą jest coś wręcz przeciwnego:

Człowiek nie posiada ciała odrębnego od duszy — gdyż to, co zwie się ciałem, jest częścią duszy poznawalną przy pomocy pięciu zmysłów...

Energia jest samym życiem i wywodzi się z ciała, Rozum zaś jest oprawą lub zewnętrzną powłoką energii.

Energia — to wiekiusta rozkosz!¹⁸

William Blake również nie darzył sympatią filozofów i ich „logarytmów”, a wszelkich systemów nienawidził w równym stopniu co Kierkegaard. Jednakże musiał mozolić się nad stworzeniem sobie własnej filozofii bytu, gdyż:

Muszę stworzyć swój własny System albo pójść pod jarzmo systemu innego człowieka.

Moją rzeczą jest tworzyć, a nie rozumować i porównywać.¹⁹

Od razu rzuca nam się w oczy, że mamy przed sobą dziwną grupę ludzi — Blake, Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski — spośród których dwaj byli straszliwie nieprawowiernymi chrześcijanami, trzeci — pogańskim „filozofem z młotem”, czwarty — udręczonym półateistą-półchrześcijaninem, lecz wszyscy zaczęli od tego samego impulsu, wszyscy ulegli sile tego samego impulsu, wszyscy ulegli sile tego samego gwałtownego porywu. Skoro na podstawie naszej mozolnej analizy stwierdziliśmy wyraźnie, że impulsy tego rodzaju odgrywają u outsidera zasadniczą rolę, możemy śmiało twierdzić, że *wszystkich tych ludzi łączyły zasadniczo te same przekonania*. Dzieliące ich pozornie różnice — to tylko różnice temperamentów (wyobraźcie sobie reakcję Blake'a na *Dziennik uwodziciela* Kierkegaarda lub Nietzschego na *Żywot ojca*

Zosimy Dostojewskiego!); idea zasadnicza jest u wszystkich czterech ta sama.

Dojście do tej konkluzji — to rzeczywiście wielki krok w kierunku przyjęcia tezy niniejszej książki: wartości outsidera mają charakter religijny. Kwestię tę rozpatrzemy szczegółowo po rozprawieniu się z Dostojewskim.

Argumentacja człowieka-insekta osiąga punkt szczytowy w doniosłym oświadczeniu:

Jeśli powiecie, że to wszystko — i chaos, i ciemność, i przekleństwo — da się sprowadzić do formułek matematycznych... człowiek *umyślnie zwariuje*, żeby nie myśleć rozsądnie i uprzeć się przy swoim! Wierzę w to... ponieważ, jak się zdaje, najważniejszy problem w rzeczywistości polega na tym, żeby raz po raz udowodniać samemu sobie, że się jest człowiekiem, a nie śrubką w maszynie! Kto wie... może istotny cel życia ludzkiego na ziemi polega jedynie i wyłącznie na owym nieustannym procesie dążenia, inaczej mówiąc — *na samym życiu*, a nie na owym ściśle określonym konkretnym „celu”, który oczywiście musi być jakimś „dwa razy dwa — cztery”, a więc formułą... Jestem przekonany, że człowiek nigdy nie wyrzeknie się prawdziwego cierpienia, to jest zniszczenia i chaosu. Cierpienie — to przecież jedyne źródło poznania.²⁰

Walczę... o prawo do własnego kaprysu i o pewność, że zawsze będę mógł nań sobie pozwolić.²¹

Po tej gigantycznej analizie człowiek-insekt nie może oprzeć się ostatecznemu wnioskowi Evana Strowde'a: „A więc doszliśmy do przekonania, że najlepszą rzeczą, jaką możemy uczynić — jest w ogóle nie czynić nic, pogрузić się w kontemplacyjnym bezwładzie”.

Wie jednak, równie dobrze jak Strowde, że takie rozwiązanie w rzeczywistości nie zaspokoi jego pragnienia; dobre to jest z braku czego innego, „czegoś, czego pożądam całą swą istotą, lecz nie mogę znaleźć”. W ten sposób człowiek-insekt kończy swe słowo wstępne do czytelnika.

Druga część jego „wyznań” jest opowieścią o własnej przeszłości i przeblasku owego „czegoś, czego nigdy nie może znaleźć”. Nie jest to jakieś szczególnie dobre opowiadanie. Znajdujemy tam relację o tym, jak narzucił swe towarzystwo dawnym

kolegom szkolnym, którzy jawnie okazywali mu niechęć, i jak po pewnych upokorzeniach poszedł z nimi do domu publicznego. Leżąc w łóżku z prostytutką Liza, zaczyna z nią rozmowę... o śmierci. W miarę jak mówi, wyobraźnia jego się rozpala. Porusza temat miłości, religii i Boga. Kiedy Liza drwiąco zarzuca mu, że mówi jak z książki, człowiek-insekt nabiera jeszcze większej elokwencji — i nagle rozpoznajemy w nim samego Dostojewskiego, wielkiego artystę-psychologa z *Biednych ludzi*, który maluje obraz ludzkiej niedoli i zbawczej miłości, mówiąc w ciemność do leżącej obok niego młodej prostytutki. To moment outsiderowski, outsiderowskie poczucie harmonii, przebłysk „u-krytej w nim mocy”. Dziewczyna nagle zaczyna płakać, a outsider spokojnie wysuwa się z łóżka i opuszcza ją, zostawiając swój adres.

Lecz gdy w parę dni później Liza go odwiedza, znajduje w nim całkowitą zmianę postawy. „Przebłysk” znikł, człowiek--insekt jest znów dawnym, rozdrażnionym, gwałtownym samym sobą. Obrzuca ją przekleństwami, obraża. Kiedy, wiedzona intuicją kobiety kochającej, Liza odgaduje, że jest on rozpaczliwie nieszczęśliwy, i nagle ofiarowuje mu swe ciało, jego pogarda dla samego siebie przechodzi w nienawiść do niej. Bierze ją, a następnie wręcza jej zapłatę „za usługi”. Dziewczyna wychodzi, a on zostaje znów samotny z nagłym poczuciem zagubienia się i nieszczęścia, nienawidzący samego siebie i swej niezdolności do rozwiązania wiecznie nurtujących w nim konfliktów.

Notatki z podziemia to książka przykra, tak bardzo przykra, że niemal trudno ją czytać. Daje jednak lepsze pojęcie o udręczonej, rozszczonej wewnątrz naturze outsidera niż jakikolwiek inny utwór cytowany przez nas w niniejszym studium. Obrzydliwy posmak, jaki czujemy w ustach po tej lekturze, powstaje na skutek niedociągnięć artystycznych, chorobliwego biadolenia nad słabością ludzkiej natury itd. Bardzo wiele dzieł Dostojewskiego zostawia po sobie ten sam posmak, a *Wieczny mąż* i niejedna nowela wywołują mieszane uczucie znudzenia i odrazy, rozdrażnienie tego rodzaju, jakie się czuje, obserwując systematyczne krajanie nożem rzeźnickim wszystkich postaci swych utworów przez Aldousa Huxleya. Gdybyśmy wydawali sąd o Dostojewskim, posługując się taką samą metodą, ostatecz-

ny nasz werdykt musiałby brzmieć identycznie jak wyrok Sha-wa w stosunku do Szekspira: że rozumie on ludzką słabość, lecz nie rozumie ludzkiej siły.

W rzeczywistości nie jest to prawda. Ewolucja Dostojewskiego jako powieściopisarza niesie ze sobą powolny rozwój zrozumienia ludzkiej siły. Bohaterowie jego pierwszych książek są pod każdym względem „bezbożni”; potem stopniowo przestają być płytki i pospolici. Po Raskolnikowie zjawia się książę Mysz-kin, później Kirłow i Szatow, a w końcu bracia Karamazow, którzy w porównaniu z człowiekiem-insektem są olbrzymami.

Zbrodnia i kara poważnie ucierpiała pod skalpelem krytyków, którzy uparcie dopatrują się w tej powieści traktatu moralnego na temat ogromu zła kryjącego się w pozbawieniu kogoś życia; pomimo że Dostojewski zupełnie wyraźnie określił rzeczywisty cel napisania tego dzieła, w powieści zarysowuje się raczej niezbyt wyraźnie. Nawet Mikołaj Bierdiajew, którego książka o Dostojewskim jest pisana z największą pasją w porównaniu z jakimikolwiek innymi, przyjmuje chrześcijański punkt widzenia i potępia Raskolnikowa jako „zimnego potwora”.

Ponieważ widzieliśmy już następstwa wysiłków outsidera pragnącego „zdobyć kontrolę nad samym sobą”, możemy odrzucić tę interpretację bez obawy, że zajmiemy stanowisko zbyt pobłażliwe dla mordercy. Raskolnikow ze *Zbrodni i kary* jest w tym samym położeniu co człowiek-insekt, żyjący samotnie w swym pokoju, posępny, zbytnio wpatrujący się w siebie, pełen nienawiści do ludzkiej niedoli i niechęci do ludzkiej słabości, w której widzi przyczynę nieszczęścia. Całą swą istotą pragnie nawiązać kontakt z „ukrytą w nim siłą”, lecz wie, że — by to osiągnąć — musi zmobilizować swą wolę w kierunku jakiegoś ważnego celu, postawić przed sobą *jakiś ściśle określony, konkretny czyn*. W ostatnim rozdziale powieści (po dokonaniu morderstwa) Dostojewski opisuje przebudzenie się Raskolnikowa: „Ruchy miał dokładne i celowe, świadczące o jasno powziętym zamiarze. «Zaraz dzisiaj, zaraz dzisiaj!...» — mruczał do siebie. Wprawdzie pojmował, że jeszcze jest słaby, *ale mocniejsze napięcie duchowe... potęgowało jego siły, dodawało pewności siebie*”.²²

A nieco dalej:

...jakaś dzika energia błysnęła naraz w jego przekrwionych oczach i wychudłej bladożółtej twarzy. Nie wiedział ani się zastanawiał, dokąd ma iść; wiedział jedno: „Że wszystko to trzeba skończyć dzisiaj jeszcze... że inaczej nie wróci do domu, ponieważ nie chce tak żyć”.²³

Teraz widzimy, że *Zbrodnia i kara* to w rzeczywistości po prostu analiza zagadnienia, o którym mówiliśmy w rozdziale IV — analiza ściśle określonego czynu. Raskolnikow ma wiele wspólnego z Nietzschem: nienawidzi własnej słabości, nienawidzi ogólnoludzkiej słabości i nędzy. W głębi duszy instynktownie garnie się do siły i zdrowia, „do czystej woli nie zmaconej powikłaniami intelektu”. Nie wierzy, że jest zepsuty do szpiku kości; nie wierzy, że „nie ma w nas ani trochę zdrowia”. *Jest w nas siła* — outsider ma pewność — lecz ukryta bardzo głęboko i trzeba niesłychanego wysiłku woli, by do niej się przedrzeć. A więc, wskażcie mu drogę, jakąkolwiek drogę. Wskażcie mu wroga na miarę jego sił.

Lecz tu wysuwa się trudność. Raskolnikow bowiem, podobnie jak bohater *Barbusse’a*, „nie jest geniuszem, nie posiada żadnych szczególnych zdolności”.

Pisarz, myśliciel, kaznodzieja, żołnierz — wszyscy mogliby znaleźć pracę, którą warto byłoby podjąć w tym kręgu społecznej nędzy i upadku. Ale Raskolnikow nie ma wiary w jakiegokolwiek swoje posłannictwo. Widzi Petersburg tak samo, jak Blake widział Londyn i Rewolucję Przemysłową:

*/ wander trough each dirty street Near
where the dirty Thames does flow
And on each human face I meet
Marks of weakness, marks of woe.**

Nędza, która skłoniła młodych rosyjskich studentów do pójścia w ślady Hercena i Bakunina, Dostojewskim wstrząsnęła głębiej i wzbudziła w nim coś więcej niż pragnienie rewolucji

* Chodzę po wszystkich brudnych ulicach | Nad brudnym nurtem Tamizy | I na każdej ludzkiej twarzy dostrzegam | Piętno słabości, piętno niedoli, (przyp. tłum.)

społecznej. Przez usta cierpiącego, trawionego gorączką Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary* przemawia sam Dostojewski. Reakcja Raskolnikowa na otaczającą go niedolę — to ujęte w formę beletrystyczną uczucia samego autora.

Bliższa interpretacja nastęrcza tu jednak zasadnicze trudności. Reakcja Raskolnikowa bowiem po uświadomieniu sobie przez niego powszechnej niedoli znajduje swój wyraz w zbrodni; w zabiciu starej lichwiarki, której śmierć ma służyć dwojakiemu celowi: Raskolnikowowi chodzi o zdobycie kapitału i wyrwanie się z nędzy, a jednocześnie o dokonanie aktu zuchwalstwa — konkretnego czynu. Nie osiąga ani jednego z tych celów: nie zdobywa pieniędzy i nie rozwiązuje żadnych problemów. Czytelnik pyta: dlaczego nie rozwiązuje on żadnych problemów? — i oczywiście bez najmniejszego trudu „identyfikuje” przerażenie mordercy na widok rozlanej krwi z moralną intencją autora. Bierdiajew pisze:

Natura duchowa człowieka zabrania zabijania nawet naj-nędźniejszego i najszkodliwszego osobnika. Zabójstwo oznacza zatracenie zasadniczego pierwiastka ludzkiego... Jest to zbrodnia, której nie może usprawiedliwić żaden wyższy cel. Nasz bliźni jest cenniejszy niż jakiegokolwiek pojęcie abstrakcyjne... Taka jest koncepcja chrześcijańska i taka jest koncepcja Dostojewskiego.²⁴

Jest to wygodne uproszczenie, które całkowicie zaciemnia prawdziwy sens powieści. Raskolnikow odrzuca ten punkt widzenia i nie mamy żadnego dowodu, że Dostojewski go akceptuje. Dostojewski *nie* twierdzi: „Morderstwo jest występkiem, gdyż chrześcijańska koncepcja poszanowania życia ludzkiego jest słuszna”. Ujmuje zagadnienie daleko bardziej subtelnie; i chociaż prawdą jest, że ostatecznie dochodzi do konkluzji zgodnych z nauką chrześcijańską, przyjęcie nazbyt uproszczonego sądu Bierdiajewa byłoby jawną nieuczciwością. Pociągnęłoby za sobą założenie, że Dostojewski stworzył postać Raskolnikowa, tak jak Szekspir stworzył swego Jaga — jako wierutnego nikczemnika w pełnym znaczeniu tego słowa. Zgodzilibyśmy się wówczas z Bierdiajewem: „Nie ma żadnego odruchu humanitaryzmu u Raskolnikowa, który jest okrutny i bezlitosny”. Tym-

czasem w rzeczywistości wystarczy rzucić okiem na którąkolwiek stronicę *Zbrodni i kary*, by przekonać się, że to nonsens. Centralnym zagadnieniem powieści jest współczucie; załamanie się Raskolnikowa wypływa ze współczucia. Myśl natrętnie drążąca jego mózg — to „Niedola trwać będzie wiecznie” Van Gogha. Wszystkie sytuacje — od pierwszych kart książki do ostatnich — pomyślane są tak, że wyraźnie o tym świadczą: pijany Marmieladow (który znajduje przyjemność w cierpieniu jak człowiek-insekt) i jego umierająca z głodu rodzina; sen o śmiertelnie katowanym koniu; długa litania nieszczęść w liście matki Raskolnikowa. W książce znajdują się nawet króciutkie epizody, zupełnie bez związku z zasadniczym wątkiem powieści, wsunięte tam jedynie po to, by pogłębić obraz ludzkiego cierpienia: młoda dziewczyna wprowadzona w stan zamroczenia i zgwałcona, kobieta usiłująca się utopić, kiedy Raskolnikow stoi oparty o poręcz mostu. Dodajmy do tego upokorzenia Raskolnikowa: jego nędzę, upominanie się właścicielki zajazdu o czynsz itd. A wreszcie podstawowy nurt powieści, zasadniczy problem człowieka-insekta: co warto robić?

Dla człowieka-insekta problem był skomplikowany na skutek anemii uczuciowej: znacznie większą rolę odgrywało u niego myślenie niż przeżywanie radości lub smutku. Raskolnikow jest w trochę lepszym położeniu: niedola świata napełnia całą jego istotę mieszanym uczuciem buntu i litości. Zwłaszcza uczucia jego w stosunku do „niższych form życia” (u Lawrence’a nienawiść) są niedwuznaczne — na przykład gdy chodzi o podłą, starą lich wiar kę. Jest człowiekiem niezadowolonym, a co za tym idzie człowiekiem niebezpiecznym. Patrząc na ludzką niedolę, zadaje sobie pytanie: co na to można poradzić? Głos trzeźwego rozsądku mówi: „Ty jako taki nic zrobić tu nie możesz”. A dlaczego? Ponieważ on jako taki podlega wszystkim ułomnościom outsidera: jest świadomy swej siły, lecz nie ma pojęcia jak ją spożytkować; myśli zamiast działać.

Nie jest takim wariatem i neurastenikiem jak człowiek--insekt. Bądź co bądź jednak *jest* przewrażliwiony i przecenia własną nieczułość. Zresztą miał zamiar zabić tylkoową staruszkę; gdy go zaskoczono, musiał zabić również jej siostrę. Później o popełnienie tej zbrodni oskarżono dwóch malarzy i zaistniała

możliwość, że zostaną oni skazani na śmierć; jeśli to się stanie, Raskolnikow będzie miał na sumieniu cztery morderstwa. Wszystko razem wywołuje jego załamanie się. W końcu — ostatnia plama na honorze: morderstwa te nie wpływają na zmianę jego życia, nie wyciąga z nich żadnej korzyści. Z dwoma zabójstwami na sumieniu, ewentualnie z czterema, wraca tam, skąd wyszedł. Nic dziwnego, że załamuje się i przyznaje do popełnionej zbrodni.

Ale jeszcze przed zakończeniem powieści miał on pewien przebłysk „drogi wyjścia”. Znajdujemy tu scenę, w której prostytutka Sonia czyta mu głośno historię wskrzeszenia Łazarza. I Raskolnikow rozpoznaje w niej swój własny problem. On również bowiem potrzebuje wskrzeszenia z martwych. Podobnie jak u innych obserwowanych przez nas outsiderów idea ta jednocześnie urzeka go i budzi w nim bunt. Dla człowieka duchowo zmarłego myśl o odrodzeniu jest straszna. Sonia, która jest prostolinijna i potulna i — jak Susan Kitteredge w *The Secret Life* — nie przeżywa żadnych problemów duchowych, potrafi w jakiś sposób intuicyjnie odgadnąć tragedię Raskolnikowa; może również powiedzieć mu: „Ty także będziesz *musiał* być wskrzeszony w jakiś sposób”. Próby rozwiązania problemów outsidera przez Raskolnikowa kończą się niepowodzeniem; usiłował zdobyć kontrolę nad samym sobą, lecz nie udało mu się. Błędem jednak byłoby przypuszczać, że stało się tak dlatego, iż zastosował *niewłaściwą* metodę. Doszedł on już do stanowiska Nietzschego z „poza dobrem i złem”. Jakkolwiek mówi Soni, wyznając jej swą zbrodnię: „Zamordowałem samego siebie, nie ją”, nie znaczy to, że uznaje morderstwo za czyn zły, gdyż później pyta w zapamiętaniu: „Zbrodnia? Jaka zbrodnia? Że zabiłem podłego, szkodliwego insekta...”

I w końcu wyraźnie widać, że wcale nie czuje on „chrześcijańskiego żalu za grzechy” z powodu popełnionego morderstwa. Załamuje się nie dlatego, że chce „zmazać winę”:

Dopiero teraz jasno widzę cały nonsens mojej małoduszności... Decyduję się po prostu wskutek swej lichoty i nijako-ści... chciałem dobra dla ludzi, spełniłbym setki, tysiące dobrych uczynków zamiast tego jednego głupstwa, nie głupstwa nawet, tylko po prostu niezręczności, bo cała ta myśl nie

była wcale tak głupia, jak się wydaje teraz wskutek niepowodzenia...²⁵

Wypowiedź ta jest całkiem wyraźna i jeśli nie zakładamy, że Dostojewski całkowicie odżegnuje się od poglądów Raskolnikowa, trudno nam upierać się przy przekonaniu, że Raskolnikow ponosi klęskę dlatego, iż rozwiązuje swój problem *złe z punktu widzenia moralnego*. Przyczyna jego porażki tkwi w czymś zupełnie innym: nie ma w sobie dość siły, by *przestać być outsiderem*. Nie znaczy to oczywiście, że musimy aprobować pogląd Raskolnikowa, jakoby morderstwo *nie* było czynem moralnie złym. Po prostu zagadnienie to nie ma nic wspólnego z problemami outsidera; a *Zbrodnia i kara* — to przede wszystkim książka o problemach outsidera.

Droga od *Notatek z podziemia* do *Zbrodni i kary* wyraźnie nasuwa analogie z drogą od bohatera Barbusse'a do Van Gogha i T. E. Lawrence'a. Człowiek-insekt — to bierny outsider Barbusse[^]; Raskolnikow — to aktywny outsider-Van Gogh. Między tymi dwoma powieściami Dostojewskiego widzimy olbrzymi skok naprzód w ujęciu tematu. Jeśli uświadomimy sobie fakt, że *Biedni ludzie* i *Sobowtór* (oba utwory napisane przed zesłaniem autora na Syberię) również dotyczą outsiderów jeszcze słabszych i głębszych niż człowiek-insekt — możemy zaryzykować uogólnienie i powiedzieć, że temat outsidera był jednym z głównych punktów zainteresowania Dostojewskiego i że w miarę jak autor ten dojrzywał jako artysta, outsiderzy jego zmagali się z coraz potężniejszymi problemami.

Wystarczy rzucić okiem na jego późniejsze powieści: nawet Myszkin w *Idiocie* jest outsiderem; jakkolwiek w innym znaczeniu niż którykolwiek z tych, którymi zajmowaliśmy się dotychczas. Stanowi on fikcyjny portret chińskiego „człowieka Tao”:

*Skromny jest jak gość w obcym domu, Ustepliwy jak
lód topniejący, Prosty jak nieheblowane drzewo,
Pusty jak zapadłe doliny, Mglisty jak zmaczona
woda... **

* *Tao Te Ching, XV.* (przyp. autora)

To Myszkin opisany przez poetę Lao Tse na 500 lat przed początkiem ery chrześcijańskiej. Tajemnica jego jest prosta: pozostał dzieckiem. Ludzie dorośli popełniają złe czyny, gdyż przywiązują wagę do niewłaściwych rzeczy, ponieważ są „dorośli”. Myszkin posiada cudowną *instynktowną* prostotę. Jednakże z naszych dotychczasowych rozważań wynika, że musimy zająć wobec niego stanowisko krytyczne: nie można rozwiązać problemu zła, pozostając dzieckiem. Chaosowi trzeba stawić czoło; musi się zejść w świat ciemności. W *Idiocie* istnieją — jak dla Emila Sinclaira — dwa światy: jasny świat rodziny Generała (zwłaszcza Aglaja) i świat nerwowego napięcia, winy, chaosu (Nastazja i Rogożin). Myszkin załamuje się na skutek napięcia pomiędzy tymi dwoma światami; podobnie jak Waław Niżyński popada on w obłąkanie. Wniosek stąd taki sam jak z *Demiana*: dziecięca niewinność nie jest w żadnym razie rozwiązaniem problemów outsidera.

Jeszcze dwie większe powieści Dostojewskiego musimy poddać szczegółowej analizie (jeśli wyłączymy *Młodzika*, który technicznie jest tak spartaczony, że niemal nie nadaje się do czytania). W obu tych dziełach znajdujemy całkowicie nowe podejście do zagadnień outsidera. Znając charakter dotychczasowych dzieł Dostojewskiego, płodność jego intelektu i potężną siłę twórczą, możemy spodziewać się, że nowe ujęcie tematu będzie posiadało poważny ciężar gatunkowy. W rzeczy samej, czytając *Biesy* i *Braci Karamazow* stwierdzamy, że Dostojewski analizę interesujących nas problemów przeprowadził tak wspaniale, iż stworzył dzieło o nieporównanej wartości.

W *Biesach* autor rozwija szerzej ideę *Zbrodni i kary*; powieścią tą zajmujemy się na dalszych kartach niniejszego rozdziału. *Bracia Karamazow* — ostatnia jego wielka powieść, najbardziej wstrząsające przedstawienie problemów outsidera — przeniesie nas na zupełnie inną płaszczyznę, musimy więc poświęcić jej cały następny rozdział. W *Biesach* bowiem, podobnie jak w *Zbrodni i karze* i w *Notatkach z podziemia*, rozwiązanie wciąż jeszcze dotyczy bądź co bądź pojęć etycznych; w *Braciach Karamazow* pojęcia te skryształizowały się w konkretne koncepcje dobra i zła.

Biesy — to, jak należało oczekiwać, dalszy logiczny etap w stosunku do wcześniejszych powieści. Dostojewski upraszcza

sprawę, dzieląc właściwości outsidera na dwie grupy i obdarzając nimi dwie główne postacie powieści: Stawrogina i Kirilowa. Zanim przejdziemy do omówienia tych postaci, warto powiedzieć parę słów o genezie tej książki.

Sam pomysł utworu powstał pod wpływem „afery Nieczajewa”. Nieczajew był anarchista-nihilistą, który niewątpliwie zasługuje na specjalną szczegółową biografię. Tam, gdzie wchodził w grę anarchizm, Nieczajew był fanatycznym idealistą; poza tym posiadał charakter tak podły i niemoralny jak rzadko się zdarza w dziejach kryminalistyki. Intrygi jego zdradzają, że był to człowiek tak znikczemniały, jak Lacenaire, a tak bezlitosny i brutalny, jak zbrodniarz hitlerowski. Przy tym wszystkim życie jego wykazuje jakiś niezwykle, perwersyjny heroizm. Istnieje nawet tradycja, jakoby Nieczajew, przebywając w więzieniu w Pietropawłowskiej Twierdzy (rosyjska „Wyspa Diabelska”), brał udział w planowaniu zamachu na Aleksandra II i że, gdy towarzysze zastanawiali się, czy powinni skupić swe siły na zabójstwie cara czy też raczej na uwolnieniu jego, Nieczajewa, z więzienia, Nieczajew odparł bez wahania: „Usuniecie ciemności”. „Ciemność” został usunięty, a Nieczajew zmarł na skorbut w więzieniu.

Nieczajew, „młody tygrys”, był jednym z największych oszustów świata; usiłował zorganizować olbrzymi ruch rewolucyjny w oparciu wyłącznie o kłamstwo, bluff i komedię. Oszukiwał wszystkich (nie wyłączając takich czołowych rewolucjonistów, jak Bakunin i Hercen) i gdyby miał odrobinę więcej szczęścia, bez trudu mógłby przy pomocy intryg utworzyć sobie drogę do bezwzględnej dyktatury nad Rosją (co wyraźnie było jego ideałem).

Afera, na której tle Dostojewski osnuł wątek *Biesów*, zakończyła się upadkiem Nieczajewa. Zorganizował on w Moskwie, gdzie występował w charakterze rzekomego reprezentanta jakiegoś „Europejskiego Związku Rewolucyjnego”, małe grupy studentów i rozczarowanych byłych zawodowych oficerów, tworzące „komitety rewolucyjne”. Podejrzewając jednego ze studentów, nazwiskiem Iwanow, o planowanie zdrady organizacji, Nieczajew przy współudziale „grupy” zamordował go. Morderstwo niebawem wyszło na jaw, nastąpiły aresztowania. Niecza-

jew uciekł do Szwajcarii, a następnie do Anglii: tymczasem afera ta długo wypełniała pierwsze strony rosyjskich dzienników. Po pewnym czasie Nieczajew, naiwnie wierząc w słabą pamięć władz policyjnych, wrócił w samą paszczę lwa — i skończył w Twierdzy Pietropawłowskiej.

Dostojewski w *Biesach* wykorzystał inny interesujący szczegół tej afery. W toku rozprawy sądowej wyszło na jaw, że pewien student, zamierzający popełnić samobójstwo, zgodził się wyświadczyć przysługę „Europejskiemu Związkowi Rewolucyjnemu” i przed śmiercią zostawił notatkę, w której przyznawał się do winy, biorąc na siebie odpowiedzialność za wszelkie zbrodnie, jakimi „Związek” postarał się go obciążyć. Epizod ten podsunął Dostojewskiemu koncepcję Kirilowa, „maniaka-samobójcy”, i posłużył za tło do jednego z najpoważniejszych ujęć tematu outsidera w całej twórczości tego pisarza.

Budowa powieści jest słaba i nieudolna. Autor zaczyna od tego, że w bardzo rozwlekły sposób zaznajamia czytelnika z dwiema postaciami: starym liberałem rosyjskim z piątego dziesięciolecia ubiegłego wieku i z wdową po Generale, która go utrzymuje. Są to typowi mieszkańcy niewielkiego miasta, w którym rozgrywa się akcja powieści. W ten sposób przygotowawszy starannie oprawę sceniczną i zaopatrzwszy teatr w kulisy, Dostojewski może sobie pozwolić na wpuszczenie na scenę swych strasznych, anormalnych postaci. Pojawiają się: Nieczajew (występujący w powieści pod nazwiskiem Piotra Wiercho-wińskiego), który jest synem starego liberała, i Stawrogin, który jest synem wdowy.

Udział Nieczajewa w powieści dostarcza jej „wątku” i zapewnia ciągłość tematyczną; mimo to sprawia on dziwne wrażenie jak gdyby niepotrzebnego elementu. Właściwym „bohaterem” utworu jest Stawrogin — lecz stosunek jego do Nieczajewa--Wierchowiewskiego nie jest stosunkiem bohatera do łotra; z punktu widzenia sprawy Nieczajewa Stawrogin jest zbędny. W rzeczywistości, powieść naprawdę fascynuje czytelnika tylko w tych partiach, kiedy na scenę wchodzi Stawrogin (czy też Kiri-łow), a Nieczajew-Wierchowiewski sprawia wrażenie, że zjawia się niepotrzebnie.

Groza zbrodni i oszustw osiąga punkt kulminacyjny, kiedy

terroryści Nieczajewa podpalają miasto i mordują eks-kapitana i jego niedorozwiniętą siostrę (która jest żoną Stawrogina). Stary rosyjski liberał opuszcza dom i umiera; student Szatow (Iwanow) zostaje zamordowany, Kiryłow na rozkaz Nieczajewa popełnia samobójstwo, a Nieczajew wsiada do pociągu i wyjeżdża do Szwajcarii.

Centralny motyw powieści stanowią dzieje Stawrogina. Projekt tej postaci zrodził się w umyśle Dostojewskiego znacznie wcześniej, gdy nosił się on z zamiarem napisania książki pt. „Życie wielkiego grzesznika”. Autora tego zawsze pasjonowało zagadnienie zbrodni; jest to jedna z owych krańcowości natury ludzkiej, która może się zrodzić z outsiderowskiego poczucia wygnania. Wielki zbrodniarz jest równie daleki od przeciętnego mieszczucha, jak wielki święty. W praktyce oczywiście większość „wielkich zbrodniarzy” okazuje się bezmyślnymi goryłami lub neurastenikami freudowskimi; w teorii jednak, w bujnej wyobraźni artystów, mogą oni łatwo być ludźmi o wyjątkowo niezależnym umyśle, którzy po prostu w inny sposób dają wyraz wielkości świętego czy artysty. W *Martwym domu* Dostojewski charakteryzuje zbrodniarzy, z jakimi zetknął się na Syberii; lecz we wszystkich tych ludziach, przeważnie mordercach, tkwi jakiś drobny element czegoś więcej niż ludzkiego, co natychmiast przykuwa uwagę czytelnika (w przeciwieństwie do tych arcyłu-dzkich postaci literackich w utworach powieściopisarzy ostatniej doby, które przyprawiają czytelnika po lekturze pięćdziesięciu stron o ostrą intelektualną obstrukcję). Jednocześnie kryminalista, wybierając zbrodnię (jeśli ją wybiera, a nie daje się w nią wciągnąć z lenistwa) dobrowolnie zstępuje w świat ciemności, a tym samym podchodzi o krok bliżej do rozwiązania zagadnienia dobra i zła — do czego dochodzą święci. W dziełach Dostojewskiego ustawicznie powtarza się problem zbawienia poprzez grzech.

W *Biesach* narrator opowiada historię Stawrogina, oplatając ją wielu niejasnymi szczegółami, mającymi na celu przedstawienie go jako outsidera. W rzeczywistości żaden czytelnik znający outsidera Barbusse'a nie znajdzie w postępkach Stawrogina nic zagadkowego. Potraktujmy go jako rosyjskie połączenie Evana Strowde'a i Olivera Gauntletta, dodajmy odrobinę z Puszkino-

wskiego Eugeniusza Oniegina, a otrzymamy wcale dokładny jego obraz. Historia jego — to seria postępków romantycznie paradoksalnych: w czasie wytwornego zebrania towarzyskiego całuje cudzą żonę, ciągnie za nos emerytowanego generała i gryzie w ucho dobrodusznego staruszka. Krótko mówiąc, odgrywa rolę *enfant terrible* w stylu Rimbauda w salonowej atmosferze miasta. „Starzy ludzie i inwalidzi są tak godni szacunku, że aż „ię prosi, by wprawić ich w pasję”.^{*} Dla mieszkańców miasta zachowanie się Stawrogina staje się zrozumiałe, kiedy popada on w obłąkanie i ma być wysłany do sanatorium na kurację. Bystry czytelnik zarówno w jego dziwacznych postępkach jak i obłędzie dostrzeże następstwa skłonności outsiderowskich.

W dalszym ciągu powieści Stawrogin popełnia rzeczy jeszcze dziwniejsze: przyjmuje policzek od Szatowa; wdaje się w pojedynkę i pozwala przeciwnikowi oddać strzał, a następnie sam strzela w powietrze; publicznie przedstawia niedorozwiniętą nę-dzarkę jako swoją żonę (choć większość kobiet w mieście jest gotowa rzucić mu się na szyję). W końcu czyni „wyznanie”, pisze list zawierający koszmarną w swjej grozie „Spowiedź”^{**}, a wreszcie odbiera sobie życie przez powieszenie. „Wedle orzeczenia naszych lekarzy — stwierdza narrator — z całą pewnością *nie* było to pomieszanie zmysłów.”

Orzeczenie to posiada wielką wagę; Dostojewski stawia czytelników przed trudnym dylematem. Postać Stawrogina to naj-poważniejsze osiągnięcie twórcze tego autora, jeśli chodzi o syntezę pojęć dobra i zła. Pojmować Stawrogina jako psychopatę byłoby czymś równie płytkim, jak widzieć w Raskolnikowie „zimnego potwora”.

^{*} Zawsze mi się zdawało, że Henry Miller w jednym ze swych „Tropików” uchwycił samą kwintesencję tego rodzaju buntu, kiedy opowiada, jak udało mu się doprowadzić do stosunku płciowego z dziewczyną w zatłoczonej sali tanecznej, nie zwracając niczyjej uwagi. Podkreśla on przyjemność spotęgowaną przez *sytuację*. Epizod ten posiada niewątpliwie znaczenie psychologiczne i nieomal mógłby stanowić podstawę całego traktatu na temat mentalności buntowniczej, (przyp. autora)

^{**} Rozdział zawierający ową „Spowiedź” wydawca Dostojewskiego odrzucił; ukazał on się w druku dopiero wiele lat później, kiedy Rząd Radziecki udostępnił archiwa Dostojewskiego. Mereżkowski określił go jako „samą kwintesencję grozy”. W Anglii opublikowało „Spowiedź” w osobnej broszurze wydawnictwo Hogarth Press, (przyp. autora)

Skądinąd w całej powieści nie ma ani jednego miejsca, w którym Stawrogin wchodziłby na trybunę, by mówić o swych problemach. Dostojewski — mimo że tak wyczerpująco potraktował temat, nie pisał systematycznego traktatu o outsiderze" Jego sprawą było „nie rozumować i porównywać, lecz tworzyć" i, jakkolwiek myśląc logicznie, musi się stwierdzić, że zdolności twórcze w osiemdziesięciu procentach polegają na zdolności kry. tycznego myślenia, niedorzecznością byłoby spodziewać się, że bohaterowie Dostojewskiego będą równie przejrzyści w charakterystyce wewnętrznej, jak postacie sceniczne Pirandella lub Shawa. Na szczęście z naszego punktu widzenia w *Biesach* nie ma ani jednego problemu, którego byśmy już nie rozważyli w niniejszej książce, toteż Stawrogin nie stanowi dla nas żadnej zagadki. List napisany przez niego przed popełnieniem samobójstwa na przykład, mógłby stanowić epilog *Siedmiu filarów mądrości*.

Próbowałem wszędzie swojej siły. Pani mi tak radziła, aby poznać siebie. Podczas prób dla siebie samego i na pokaz, tak samo jak dawniej, przez całe życie, siła moja okazała się bez granic. W oczach Pani zniosłem policzki od brata Pani, przyznałem się publicznie do mego małżeństwa. *Lecz nigdy nie wiedziałem, jak nie wiem i teraz... do czego mam siłę moją zastosować.* Moje chęci są zawsze słabe; nie mogą kierować. Na belce można przepłynąć rzekę, na szczapie nie można.²⁶

Stawrogin, outsider typu Evana Strowde'a, który zatracił całą energię, potrafi ocenić bodźce działania u innych ludzi, u „maniaka-samobójcy", Kiriłowa:

Wspaniałomyślny Kiriłow nie udźwignął idei — i zastrzelił się... Ale Stawrogin wie, że sam nie potrafi pójść w jego ślady:

Ja nigdy... nie mogę uwierzyć w ideę w tym stopniu co on... Nigdy, nigdy nie mógłbym się zastrzelić!

A jednak odbiera sobie życie, chociaż niczego po samobójstwie się nie spodziewa: .

Wiem, że to byłoby znowu oszustwo, ostatnie oszustwo po tylu innych.

Wszystko jest nierealne — a zatem nie ma po co żyć i nie ma sensu umierać:

... miłość (moja) będzie tak samo płytka jak ja sam... Wiem, że powinienem zabić siebie, znieść siebie jak szkodliwego owada.²⁷

U Dostojewskiego stale występuje owo porównanie ludzi do insektów; mógłbym tu przytoczyć od razu z pół tuzina odpowiednich fragmentów. To postawa Hemingwaya: „większość ludzi umiera jak zwierzęta" albo porównanie śmierci Catherine Barkley ze śmiercią mrówek na płonącym pniaku. Brak im wiary. Życie wszystkich ludzi jest jałowe i umierają „nie z hukiem, ale skomleniem". A jeżeli wierzą, wynika to z zaślepienia ich przez własne uczucia. Tak jest ze Stawroginem — i nienawidzi on siebie za to. Chciałby oddychać czystym powietrzem i mieć poczucie siły. Lecz jak to osiągnąć? Czynić dobrze? Nie ma mowy; Stawrogin uważa to za grę dogadzającą uczuciom, schlebianie własnej ambicji, nic więcej. A zatem zło? Jego „Spowiedź" — to przegląd rozmaitych starań w kierunku czynienia zła. Jest w nich rozmyślnie poszukiwanie sensacji, raczej w stylu Doriana Graya — z tą tylko różnicą, że Dorian szuka jedynie przyjemności zmysłowych, a Stawrogin dopuszcza się całego szeregu czynów świadczących o zepsuciu moralnym, jak obrabowanie budzącego współczucie urzędnika bankowego z ostatnich banknotów rublowych, zgwałcenie dziesięcioletniej dziewczynki, a następnie świadome pozwolenie jej na popełnienie samobójstwa. Kiedy czytamy „Spowiedź", myślimy o Stawroginie z coraz większą pasją. Dlaczego nie wyrwał się z defetystycznego otoczenia i nie uświadomił sobie całej potęgi żądzy życia tkwiącej w samym ciele? Czujemy, że dziesięcioletnie zesłanie na Syberię nauczyłoby go cenić życie; istotnie przekonamy się, że takie właśnie rozwiązanie znalazł Dostojewski w *Braciach Kara-mazow* dla innego swego bohatera, który pozwolił, by zaślepiła go własna małostkowość. Stawrogin sądzi, że poznał życie do samego dna i stwierdził, że jest puste i jałowe, podczas gdy w rzeczywistości przytłacza go własna nikczemność. Nie zastanowił się nad pytaniem, dlaczego wszystkie żywe istoty wolą życie niż śmierć.

Stawroginowi się nie powiodło, lecz jego twórca nie dał za wygraną. Człowiek, który stał przed plutonem egzekucyjnym

na placu Siemianowskim, dobrze znał całą wartość życia. W *Zbrodni i karze* Raskolnikow medytuje:

...pewien człowiek, skazany na śmierć, na godzinę przed straceniem mówi czy też myśli, że gdyby mu wypadło żyć gdzieś na wyżynie, na skale, na takim wąziutkim upłazie, że tylko dwie stopy się zmieszczą — a dokoła będą przepaści, ocean, wieczny mrok, wieczna samotność i wieczna burza — i że ma tak pozostawać, stojąc na kwadratowym łokciu przestrzeni całe życie, tysiąc lat, wieczność — to lepiej tak żyć niżli zaraz umrzeć! Byle żyć, żyć i żyć! Jakkolwiek — byle żyć...²⁸

Przeciwieństwem tej postawy jest wizja Swidrigajłowa, zbrodniczego rozpustnika, który zastanawia się, czy wieczność nie jest przypadkiem podobna do brudnego kąta w małym pokoiku, pełnego kurzu i pajęczyn. Swidrigajłow strzałem z rewolweru odbiera sobie życie; Raskolnikow przygotowuje się do dziesięcioletniej sybirskiej katorgi, która „wskrzesi go z martwych”.

Stawrogin z *Biesów* jest zbrodniarzem-sensualistą, który może wyobrazić sobie wieczność jedynie w kategoriach swej własnej, ponurej, ograniczonej egzystencji. Kiriłłow, maniak-samo-bójca, też odbiera sobie życie, ale to on właśnie, Kiriłłow, dostrzegł drogę wyjścia z koszmaru nierzeczywistości. On, Kiriłłow, jest ucieleśnieniem najwznioślejszej wizji Dostojewskiego. Kiriłłow ma się zastrzelić na rozkaz Nieczajewa-Wierchowien-skiego, ale już przedtem powziął decyzję popełnienia samobójstwa. Decyzja ta wypłynęła z toku rozumowania outsidera. Jeśli Bóg istnieje, o wszystkim decyduje Jego wola. Jeśli nie istnieje, Kiriłłow sam jest Bogiem i musi dać wyraz własnej woli przez Ostateczny, Nieodwracalny, konkretny czyn — pozbawienie się życia.

Bo cała wola jest moja. Czyż nikt na ziemi, skończywszy z Bogiem i uwierzywszy w wolność własnej woli, nie odważy się okazać jej w najistotniejszej sprawie? To tak, jak gdyby nędzarz otrzymał spadek i przestraszył się...²⁹

Kiriłłow skończył z Bogiem, ponieważ nie może uwierzyć w jakiś czynnik zewnętrzny ważniejszy niż jego własna, subiektywnie znana rzeczywistość. Kiriłłow rozumuje: „Jeśli Bóg istnieje-

je, musi być rzeczywistością zewnętrzną jak Jehowa ze Starego Testamentu”. Jego egzystencjalistyczna logika przyjmuje takiego Boga. To przeciwieństwo Lawrence'owskiego Beduina, który „nie mógł szukać Boga we własnym wnętrzu; zbyt głęboko był przekonany, że sam jest w Bogu”. Niestety, Kiriłłow nie wierzy również w „Boga we własnym wnętrzu”.

Jednakże stwierdzenie, że życie w porównaniu z jego własną wolą nie ma żadnej wartości, prowadzi Kiriłłowa do ogarnięcia całokształtu zagadnienia w odpowiednim świetle. Nie zdając sobie z tego sprawy, osiągnął absolutne oderwanie się od świata, stanowiące ideał religijny. Gotów w każdej chwili do rozstania się z życiem, oczyścił je z małostkowości przywiązującej większość ludzi do ich złudzeń. Unicestwił „naturę zrytą bruzdami myśli”. Pyta Stawrogina:

- Czy pan widział kiedy liść? Zwyczajny liść?
- Owszem.
- Widziałem niedawno żółty. W paru miejscach był jeszcze zielony. Brzegi nadgniłe. Wiatr go unosił. Gdy miałem dziesięć lat, zamykałem zimą oczy i starałem się wyobrazić sobie taki liść zielony, jaskrawy, z żółtymi żyłkami, i słońce świecące...
- Cóż to? Przenośnia?
- N-nie... Dlaczego? Po prostu liść. Jeden liść. Liść piękny i wszystko piękne.
- Wszystko?
- Wszystko. Człowiek jest nieszczęśliwy dlatego, że nie wie, iż jest szczęśliwy... Kto się o tym dowie, stanie się szczęśliwy. Natychmiast, w jednej chwili...
- A jeśli ktoś umrze z głodu, jeśli skrzywdzi i zhańbi dziewczynkę, czy także będzie dobrze?
- Dobrze. I jeśli ktoś roztrzaska komuś głowę za dziecko — także dobrze. Wszystko jest dobrze...
- Kiedyż pan się dowiedział, że jest taki szczęśliwy?
- ... Chodziłem po pokoju... To nieważne. Zatrzymałem zegarek. Było trzydzieści siedem minut po drugiej.³⁰

Dostojewskiego stale prześladował ustęp z *Apokalipsy*:

Anioł zaś, którego ujrzałem stojącego na morzu i ziemi, podniósł ku niebu prawą rękę i przysiągł... że już nie będzie zwłoki, ale... misterium Boga się dokona...³¹

Być może, Dostojewski uświadamiał sobie owe „chwile bez-czasowości” jedynie w momentach dziwnych olśnień bezpośrednio poprzedzających jego ataki epileptyczne. Oto jak opisuje jedno z nich w *Idiocie*:

...nagle coś (się) otwarło przed nim: niezwykle wewnętrzne światło rozjaśniło jego duszę. Moment ten trwał może tylko pół sekundy; on jednak pamiętał ... pierwszy swój straszny jęk, który wyrwał mu się gwałtownie z piersi... P₀. tern przytomność jego momentalnie zgasła...³²

Owa chwila „wewnętrznego światła” — to Nietzscheańska wizja „czystej woli nie zmaconej przez intelekt”. Gotowość pozbawienia się życia, by dać wyraz bezwzględnej supremacji Woli — to najwyższy akt wyrzeczenia. Św. Jan od Krzyża pisze o tym:

Dlatego... dusza pogrążona w umiłowaniu stworzenia... żadnym sposobem... nie będzie zdolna zjednoczyć się z nieskończonym bytem Boga, ponieważ to, czego nie ma, żadnego nie ma związku z tym, co jest.³³

Bez religii, nawet bez wiary w Boga, Kiriłłow przeżył wizję świętego. Jego idealne oderwanie się od świata uczyniło z niego wizjonera. Stale posiada jasność widzenia, jaką Meursault osiągnął jedynie w przeddzień swej egzekucji: „...byłem szczęśliwy i jestem nim nadal”.

Dostojewski nie zatrzymał się dłużej przy tym punkcie, by udowodnić go lub wyjaśnić; udratyzował zagadnienie — i teraz powieść zbliża się ku końcowi. Wszystko przybiera coraz szybsze tempo. Na ostatnich stu stronach autor uderza w tak potężny ton proroczy, jakiego nie usłyszymy w żadnym innym utworze literackim. Nieczajew-Wierchowiewski zorganizował w ciągu tej samej nocy zabójstwo Szatowa, podpalenie miasta i morderstwo niedorożwiniętej żony Stawrogina oraz jej pijanego brata. Szatow ma spotkać się w parku Stawrogina z pięciu „towarzyszami”, by im przekazać prasę drukarską. Zanim wyszedł z domu, zjawia się jego żona — w ostatnim stadium ciąży (opuściła go przed trzema laty, zaledwie w dwa tygodnie po ślubie, i żyła ze Stawroginem). Nieprzytomny z radości Szatow wybiega z domu, by pożyczyć pieniędzy i sprowadzić akuszerkę.

Następnie patrzy na nowo narodzone niemowlę i przeżywa głęboki wstrząs pod wpływem nagłego olśnienia. Szepce: „Było ich dwoje, i oto trzeci człowiek, nowa dusza, całkowita, skończona... nowa myśl i nowa miłość, aż strach... Nie ma nic wspanialszego na ziemi!”³⁴ Później przychodzi po niego towarzysz i, kiedy idą w nocnej ciemności, Szatow pyta go: „Erkel, mój chłopcze!... czy pan był kiedy szczęśliwy?”

Następujące niebawem morderstwo — to chyba najstraszniejszy w swej grozie epizod w całej twórczości Dostojewskiego; po opisie narodzin dziecka po prostu trudno go czytać. Ale to jeszcze nie koniec dzieła Nieczajewa-Wierchowiewskiego. Upewniwszy się, że ciało zamordowanego utopiono w stawie, udaje się on do Kiriłłowa. Nadeszła chwila, kiedy Kiriłłow ma odebrać sobie życie dla celów „Europejskiego Związku Rewolucyjnego”. Najpierw jednak należy wypełnić pewną drobną formalność. Kiriłłow musi napisać kartkę, w której przyzna się do zamordowania Szatowa. Dramatyczne napięcie tej sceny znów jest tak potężne, że nie można jej porównać z żadnym innym utworem w całej nowoczesnej literaturze — z wyjątkiem sceny morderstwa w *Zbrodni i karze*. Z początku Nieczajew-Wierchowiewski jest przekonany, że Kiriłłow nie zechce spełnić polecenia; prowokuje go więc do mówienia o przyczynach, które skłoniły go do podjęcia decyzji samobójstwa. Przebiegłość doprowadza do celu: ostatecznie Kiriłłow strzałem w głowę pozbawia się życia. Nieczajew-Wierchowiewski w pośpiechu ucieka obwiązawszy sobie rękę chustką do nosa, gdyż Kiriłłow usiłował odgryźć mu koniec palca, i wpada do pociągu odchodzącego z miasta wczesnym rankiem. Zostawia poza sobą płonące miasto, trzech ludzi zamordowanych i jednego samobójcę. Jednakże żniwo śmierci nie jest jeszcze zakończone. Z „młodym tygrysem” więcej się już nie spotykamy. Nie jest on ważny; to tylko Jago całej historii, to nie outsider. Najważniejsza postać powieści leży martwa w pokoju o zamkniętych okiennicach, wciąż jeszcze z rewolwerem w ręce, gdzie znajdzie ją następnego ranka żona Szatowa, gdy przyjdzie tam, szukając swego męża.

Koszmarne krąg niemal się już zamyka. Ostatnie wielkie studium Dostojewskiego na temat outsidera będzie stanowił ostatnie jego ogniwo.

Wielka synteza...

Bracia Karamazow to najwspanialsze ujęcie problemu outsidera w całej twórczości Dostojewskiego.

Widzieliśmy, że zanim Dostojewski stworzył Raskolnikowa, Myszkiha, Stawrogina — outsiderów świadomych tego, kim są i dokąd zmierzają — zaczął od postaci typu Barbusse'a, od słabego człowieka-insekta, człowieka podziemnego, który nie może wyzbyć się odrazy do ludzkiej głupoty — i stosował formułkę: „wzbawienie outsidera polega na krańcowości”. Wszelkie krań-cowości — zbrodnia czy asceza, morderstwo czy wyrzeczenie — wywołują ten sam efekt. Każda z nich uwalnia outsidera od zasadniczego niezdeterminowania, a zatem stawia problem na wyższym szczeblu.

W *Braciach Karamazow* Dostojewski zreasumował wszystko, czego nauczyły go dawniejsze doświadczenia. Znajdujemy tu wielką syntezę: połączenie człowieka-insekta, Raskolnikowa i Myszkiha. W powieści występują trzej bracia Karamazow — Mitiha, Iwan i Alosza — ciało, intelekt, uczucie. Ponieważ zaś sam Dostojewski był outsiderem-intelektualistą, w największej jego powieści Iwan wysuwa się na pierwsze miejsce. W postaci Iwana zagadnienie „pierwiastka zła” zostaje zaatakowane od *wewnątrz*.

Wątek powieści jest prosty: Mitiha i jego nikczemny, lubieżny ojciec rywalizują ze sobą, ubiegając się o względy tej samej dziewczyny. Kiedy przyrodni brat Miti, nieślubny syn starego Karamazowa, Smierdiakow, morduje ojca, wszelkie dowody świadczą przeciwko Miti, który odpowiada przed sądem i otrzymuje wyrok skazujący go na zesłanie na Syberię. (Tymczasem Smierdiakow popełnia samobójstwo).

Równoległe z tym wątkiem rozwijają się dwa inne wątki dotyczące Iwana i Aloszy. Alosza ma usposobienie Van Gogha, na szczęście jednak bardzo wcześnie wszedł na drogę religii; na początku powieści jest nowicjuszem w miejscowym klasztorze (jak Narcyz w książce Hessego). Historia Aloszy przedstawia jego wstrząs i wewnętrzne przeobrażenie spowodowane przez śmierć Ojca Zosimy, świętobliwego starca, którego młody nowicjusz wręcz ubóstwiał; kończy się tym, że Alosza wyrusza w świat (jak Złotousty i Józef Knecht), by tam szukać zbawienia.

Historia Iwana jest nieomal statyczna; wynika to z jego postawy outsidera-intelektualisty, człowieka, który zbyt wiele myśli, by móc cieszyć się życiem. Jest w nim coś z nieczułości Raskolnikowa. Lecz jego przyrodni brat z nieprawego łoża ad-miruje go i usiłuje naśladować; stanowi on ustawiczne memento, że Iwan nie składa się z samego tylko intelektu, lecz w pięćdziesięciu procentach z ciała i bezgranicznej głupoty. W życiu Iwana nic się nie *dzieje*. Dostojewski niejednokrotnie wkłada mu w usta pytanie: a jeżeli ktoś uważa, że życie jest nie do przeżycia, to co? Odpowiedź zjawia się, kiedy Iwana nawiedza wcielenie jego niewiary — Szatan.

Bracia Karamazow nie są powieścią skończoną. Nie wiemy, czy Iwan znalazł odpowiedź na swe pytanie, czy zwariował. Nie wiemy również, co stało się z Aloszą, kiedy poszedł „w świat”. (Miało to stanowić treść następnej powieści, której Dostojewski nie zdążył napisać). Przy tym wszystkim *Bracia Karamazow* stanowią znacznie poważniejszą próbę rozwiązania problemu outsidera niż którykolwiek z utworów, jakie analizowaliśmy dotychczas.

Z trzech „historii” braci historia Miti mówi nam najmniej. Dostojewski nigdy nie był biegły w rzemiośle. *{Zbrodnia i kara* — to jego jedyny pełny sukces artystyczny; inne powieści są tak niekształtne, jak poszewka wypchana grudami cementu). Główny „wątek” stanowi jedynie tło dla dużo ważniejszych spraw dwu pozostałych braci i właściwie dość luźno się z nimi wiąże. Pomysł *moralnej* odpowiedzialności Iwana za śmierć ojca, dlatego że jej pragnął, nie ma absolutnie nic wspólnego z nurtującymi go problemami outsidera. (Ten szczególnie pogląd jest silnie podtrzymywany przez „chrześcijańską” szkołę komentatorów

Dostojewskiego, którzy zawsze usiłują traktować jego powieści jako „takie sobie bajeczki” z morałem na ostatniej stronie). Jeśli z historii Iwana w ogóle można wyciągnąć jakiś morał, to tylko morał outsiderowski: człowiek, który zbyt wiele myśli, może dojść do ostatecznej krańcowości i świat stanie się dla niego mglistym systemem idei. Pragnąc zachować zdolność zdrowego myślenia, musi stale wracać do rzeczywistości.

Alosza nie jest takim szaleńcem. Nie ma obawy, by oderwał się od rzeczywistości na skutek przeciążenia mózgu pracą. Ale wpada w ten sam wilczy dół co Van Gogh; pozwala, by problemy natury emocjonalnej, problemy związane z istotami ludzkimi, zmąciły mu trzeźwe spojrzenie. To „morał” jego historii.

A Mitią? No cóż, Mitią sprawia wrażenie, że jest jedną z tych postaci literackich, które dla swego twórcy mają o wiele większe znaczenie niż dla czytelników (jak Szatow w *Biesach*). Jest on ucieleśnieniem dręczącej Dostojewskiego obsesji wstydu. Bije się w piersi i nazywa siebie wstrętnym robakiem; przerzuca się bezpośrednio od najwyższego roznamiętnienia do ostatecznego poniżania się, a w ogóle jego zachowanie wykazuje całkowity brak dyscypliny w dziedzinie uczuć, budzący odrazę w każdym człowieku o kulturze zachodnioeuropejskiej. Jest on „Rosjaninem” i może z tego właśnie powodu nie budzi w czytelniku z Zachodu takiego zainteresowania jak Iwan czy Alosza. Jego „morał” wydaje się wątpliwy, chyba że potrafimy wytłumaczyć sobie, że Mitią spokojnie przyjął wyrok skazujący go na więzienie, gdyż miał świadomość, że koniecznie potrzeba mu dyscypliny wewnętrznej i że *będzie musiał* ją zdobyć albo — zejdzie na samo dno upodlenia na Syberii.

Nie znaczy to oczywiście, że traktujemy Mitię zbyt lekko; jest on w pewnym sensie bliżej prawdy niż Iwan. Przede wszystkim jest jak Niżyński „człowiekiem ruchu” i jeśli ma znaleźć „wybawienie”, a więc jednolitość popędów i pewność celu, musi się to dokonać poprzez działanie. Zamykając książkę, stwierdzamy, że historia Miti również nie jest doprowadzona do końca.

Tak więc żaden z trzech wątków powieści *Bracia Karamazow* nie jest zakończony, a zatem autor nie rozwiązał ostatecznie żadnego z problemów outsidera. Jednakże analiza owych problemów sięga tu dalej niż w którymkolwiek z utworów rozpatry-

wanych przez nas powyżej. Przyjrzyjmy się na przykład Iwanowi, myślicielowi, pod wielu względami bardzo podobnemu do Rlaskolnikowa. Tam, gdzie chodzi o jego odrażającego ojca i nieokiełzanego brata, jest bezlitosny. „Jedna gadzina pożre drugą — i w porządku”. Iwan nie jest uczuciowy. A przecież cierpi na obsesję litości, litości dla ludzkiej niedoli; jednocześnie mózg wciąż draży mu pytanie: skoro istoty ludzkie *są* takimi nieszczęśnikami, nie pozostaje nic innego jak nazywać je robakami i uważać samego siebie także za robaka? Iwan, podobnie jak Nietzsche, instynktownie garnie się do „wielkiego zdrowia”. Podobnie jak Nietzsche również ma stałą świadomość wszystkich Pro i Contra, Ostatecznego Tak i Ostatecznego Nie. Rozdział zatytułowany „Pro i Contra”, w którym Iwan analizuje te problemy w całej rozciągłości — to Ewangelia outsidera, monumentalne podsumowanie. Krytycy zgodnie widzą w nim najwyższy szczyt osiągnięć twórczych Dostojewskiego. Musimy zanalizować to na podstawie tekstu.

Alosza i Iwan po raz pierwszy rozmawiają ze sobą w cztery oczy. Iwan natychmiast, bez żadnego wstępu, wyklada swoje credo:

... choćbym przestał wierzyć w porządek rzeczy i przekonał się, że wszystko jest przeklętym, skłębionym i piekielnym chaosem, choćbym zaznał wszystkich okropności ludzkiego rozczarowania — jednak będę nadal chciał żyć...¹

A oto przemawiający przez usta Iwana głos „natury zrytej brzdami myśli”.

— Do Europy chcę jechać, Alosza... choć wiem z góry, że jadę tylko na cmentarz, ale na najdroższy na świecie cmentarz! Tam spoczywają drodzy zmarli, każdy kamień nad nimi świadczy o tak żarliwie przeżytych życiu, o tak namiętnej wierze w ich bohaterstwo... Upiję się własnym zachwytem. Kocham lepkie wiosenne listeczki i błękitne niebo, tak, mój drogi! To nie rozum, nie logika, kochasz całą istotą, wnętrzościami...

— Myślę, że trzeba przede wszystkim pokochać życie — zawołał Alosza.²

— Pokochać życie bardziej niż jego istotę?

— Tak, stanowczo tak, pokochać je przed logiką... wtedy dopiero można zrozumieć jego istotę.³

Widzimy, jak daleko Dostojewski posunął się naprzód poza Lawrence'owską grozę „braku modelu i celowości w naturze”. Człowiek ma za sobą otchłani, nicość. Outsider wie o tym; musi głęboko wbić stalowe pazury w życie, uchwycić je mocniej niż obojętny mieszczuch, budować, Chcieć — nie bacząc na chaos. Iwan do połowy rozwiązał najważniejszy problem outsidera. Alosza zdaje sobie z tego sprawę; mówi do niego:

— Tyś dokonał już połowy dzieła... Teraz musisz pomyśleć o drugiej połowie...

— A na czym ona polega, ta... druga połowa?

— ... musisz wskreszyć twoich zmarłych, którzy może w ogóle nigdy nie umierali...⁴

Alosza ma słuszność, lecz nie ogarnia wielkości problemu „wskrzeszenia zmarłych”. Iwan mu to wyjaśnia. On również ma pewne posunięcia mnicha, gdyż mówi do Aloszy:

— ...uznają Boga... uznają nie tylko Jego mądrość i cel — dla nas zupełnie niepojęty — ale wierzę w porządek, w sens życia, wierzę w wieczystą harmonię... wierzę w Słowo... do którego świat dąży... Zdaje się, że jestem już chyba na dobrej drodze, co? A przecież... w ostatecznym rezultacie nie uznają jednak tego świata Bożego...⁵

Teraz rozpoczyna się wielka dyskusja, a raczej wielki monolog, gdyż przeważnie mówi Iwan. Wyjaśnia szczegółowo trudności „drugiej połowy” rozwiązania. Okrucieństwo i niedola — oto temat jego przemowy. Rozwodzi się tylko nad wypadkami okrucieństwa w stosunku do dzieci; bezlitosnemu ich opisowi Dostojewski poświęca dwanaście stronic. Iwan kończy swą przemowę znanym oświadczeniem:

— Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet.⁶

To argument egzystencjalistyczny. Chcąc budować na otchłani, musi się mieć fundament. Dla Iwana cierpienia jednego katowanego dziecka wystarczy, by obalić wszelkie funda-

menty. Lawrence utrzymywał, że cierpienia fizyczne ostatecznie nie mają mocy nad Wolą. Byłby to dość silny fundament, by na nim budować, by w oparciu o tę podstawę Chcieć. Ale jeśli chodzi o cierpienia dzieci? Po dziecku nie można spodziewać się jakiejś potężnej siły Woli. Cierpienia dzieci po prostu są; nie można ich ograniczyć ani unicestwić przez znalezienie dla nich rozwiązania w powszechnej harmonii, w jakimś Systemie, t Być może, problemu tego nie da się rozwiązać w jakiś sposób racjonalny, Alosza przyznaje. Ale czy nie można by przyjąć rozwiązania irracjonalnego, jakie podsuwa nam religia: że śmierć Chrystusa ostatecznie rozwiązała problem cierpienia świata? Na to Iwan również ma odpowiedź: swoją „Legendę o Wielkim Inkwizytorze”.⁷

Pewnego razu — opowiada Alosza — w czasach inkwizycji, Chrystus wrócił na ziemię i znalazł się w Sewilli. Wielki Inkwizytor kazał pojmać Go i osadził w więzieniu. Tego samego wieczoru odwiedził Więźnia w celi i wyjaśnił, dlaczego nie mógł pozwolić Mu na wznowienie działalności w Sewilli. Słowa Inkwizytora da się streścić mniej więcej w ten sposób: „Jakież to posłannictwo głosiłeś w Palestynie? Że wszyscy ludzie muszą dążyć do pełniejszego życia, że muszą nieustannie Chcieć urzeczywistniać «Królestwo Boże w sobie samych», że nie powinni zadowalać się tytułem ludzi, lecz mają dążyć do stania się «Synami Bożymi». Podwyższyłeś wymagania postawione przez Stary Testament; uzupełniłeś dziesięcioro przykazań. A potem zostawiłeś nas samych, byśmy budowali Kościół w oparciu o Twoje nauki. Zdaje się, że nie uświadomiłeś sobie jednego: że wszyscy ludzie nie są prorokami i geniuszami moralnymi. Kościół winien troszczyć się o zbawienie nie tylko małej garstki, która posiada dość silnej woli, by osiągnąć zbawienie. Chodzi o udoskonalenie całego rodzaju ludzkiego, a nie zdołamy tego uczynić, mówiąc każdemu człowiekowi, że raczej powinien stać się sam dla siebie Kościołem — jak Ty czyniłeś. Byłoby to równoznaczne z mówieniem każdemu człowiekowi, że musi być outsiderem — przed czym niech Bóg nas uchwala! Problemów outsidera nigdy nie da się rozwiązać; my, wybrani, wiemy o tym. Postawiłeś wymagania zbyt wysokie, musieliśmy ściągnąć je w dół. My, wybrani, jesteśmy nieszczęśliwi — wiemy bowiem, jak straszliwie trudno jest

«osiągnąć zbawienie». Zawsze jednak utrzymujemy to w tajemnicy przed ludem, który ostatecznie stoi niewiele wyżej od psów i kotów. A teraz Ty wracasz z zamiarem ponownego powtórzenia widowiska! Czy sądzisz, że mogę na to pozwolić? Obawiam się że muszę cichutko Ciebie wykończyć i to wyłącznie z Twojej własnej winy. Wszyscy prorocy cieszą się wielkim uznaniem kiedy umrą; za życia jednak pali się ich na stosie lub krzyżuje..."

Gdy Wielki Inkwizytor kończy swe oskarżenie, Chrystus ' pochyła się i kładzie pocałunek na jego białych wargach. To Jego odpowiedź: twoje argumenty są bardzo silne, ale moja miłość jest silniejsza.

Iwan sprecyzował swe oskarżenie w stosunku do religii jak nikt przed nim ani po nim. Miłość Chrystusa nie jest odpowiedzią na to oskarżenie.

Dostojewski sam wyznał, że, pisząc *Braci Karamazow*, miał zamiar zanalizować i pognać ateizm. Zdaniem wielu krytyków arcydzieło jego wzięło tu górę nad intencją, wskutek czego oskarżenie Iwana jest nie do zakwestionowania. Zgódźmy się od razu, że „Wielki Inkwizytor” to artystyczne *tour de force*, a ujęcie sprawy od przeciwnej strony (w rozdziale „Rosyjski mnich”) nie może z nim się równać pod względem siły wyrazu i przekonującej argumentacji. Ale nie mieszajmy dramatycznej skuteczności jakiegoś argumentu z jego ostateczną słusnością. Cóż Iwan uczynił? Dał wyraz Ostatecznemu Nie, które doprowadziło La-wrence'a do samobójstwa umysłowego, a Van Gogha, Niżyńskiego i Nietzschego do obłędu. Uczynił to jednak tak wspaniale, tak definitywnie, że musimy niesłuchanie pilnie śledzić jego argumentację i bardzo jasno uświadamiać sobie jej pełne znaczenie, zanim zdobędziemy się na „odrzuć jej”. Jest to najpotężniejsze oskarżenie ze strony outsidera, jakie kiedykolwiek pojawiło się w literaturze. Utworzyliśmy sobie pewien obraz outsidera i widzimy w nim istotę pośrednią pomiędzy „przeciętnym” człowiekiem a człowiekiem wyższego typu; nie dosypia, nie dojada i cierpi na wszelkiego rodzaju zaburzenia nerwowe. Tym niemniej, analizując nurtujący outsidera niepokój, jego stany nerwowego napięcia, stwierdziliśmy, że mają one swą *obiektywną przyczynę* w jego poczuciu niepewności życia ludzkiego. (Ilustra-

cją tego może być fragment z *Death's Jest-Book* Beddoesa, który cytowaliśmy w poprzednim rozdziale).

Jednakże popolity mieszczuch może nam zarzucić, że owa niepewność *rzeczywiście istnieje*; wszyscy o tym wiedzą i szaleństwem byłoby z tego powodu żyć w stanie nerwowego napięcia. (Mógłby przytoczyć jako przykład starożytnych Greków, ten naród zdrowych, zwyczajnych optymistów, których sztuka jest przesycona świadomością śmierci i jej nieuchronności). Takie stawianie sprawy świadczyłoby jednak o ignoracji biologicznej prawdy: że zachowanie życia pozostaje w związku ze świadomością śmierci. Jeżeli człowiekowi wszczepimy małą ilość zarazków jakiejś choroby, stanie się odporny na wielką ich ilość; jeżeli poddamy człowieka działaniu bardzo wysokiej temperatury i bardzo niskiej, rozwinię się w nim odporność na jedną i drugą i będzie mógł żyć w warunkach zabójczych dla kogoś innego. Outsider może uważać swe wyostrzone poczucie niepewności życia za środek biologiczny wzmacniający jego tężyźnię; w rzeczywistości zapewniający mu zdolność „życia pełniejszym życiem”. To konkluzja, do jakiej doszedł Wilk Stepowy.

Dostojewski rozważał to zagadnienie pod kątem *wolności*. Jego człowiek-insekt określa swe credo: „Jedynym zadaniem człowieka jest udowodnianie, że jest człowiekiem, a nie trybem w maszynie”. Wolność — to życie; nie ma ona najmniejszego znaczenia dla komody lub trupa. Mniejsze posiada znaczenie dla drzewa niż dla człowieka; podobnie jak mniejsze ma znaczenie dla nieuleczalnie chorego dypsomaniaka albo nałogowego narkomana niż dla osobnika całkiem zdrowego. Im więcej życia, tym większa możliwość wolności.

Teraz zaczynamy już pojmować pełną wagę argumentów Iwana. Jego skrupulatne rozumowanie prowadzi do ostatecznego wniosku Jamesa: „Wolności w ogóle nie ma”. Iwan przyznaje, że życie *jest*; kocha je, kocha „lepkie wiosenne pączki”, nie może jednak uznać jakiegokolwiek sensu życia.* Ono po prostu

* Patrz: Czechow — *Trzy siostry*, Akt II:
MASZA: W tym musi być jakiś sens...

TUSENBACH: Sens, powiada pani? Proszę spojrzeć — pada śnieg; jakież w tym jest sens? (przyp. autora)

„jest”; bezsensowny, szatański chaos. Mówiąc o okrucieństwie w stosunku do dzieci, Iwan kreśli Nietzscheański obraz natury ludzkiej: ludzkiej, arcyłudzkiej, płytkiej, pełnej złudzeń; inteligencja, nadająca człowiekowi cechy człowieczeństwa, czyni go jedynie (jak powiada Mefistofeles) bardziej brutalnym od jakiegokolwiek zwierzęcia... Teraz Iwan zaczyna mówić o Chrystusie — i stają nam w pamięci słowa wypowiedziane przez Kiryłowa do Nieczajewa-Wierchowińskiego:

— Posłuchaj wielkiej myśli. Był jeden taki dzień, że pośrodku ziemi stały trzy krzyże. A jeden z ukrzyżowanych tak wierzył, że rzekł do drugiego: „Dziś będziesz ze mną w raj.” Dzień ów się skończył, umarli obaj... i nie znaleźli ani raj, ani zmartwychwstania... Słuchaj! Ów człowiek był największy na świecie... Cała nasza planeta... bez tego człowieka byłaby czymś obłąkańczym... jeśli prawa przyrody nie o-szczędziły nawet i Jego... a zmusiły... aby żył wśród kłamstwa i umarł z powodu kłamstwa — widocznie cała nasza planeta

jest kłamstwem, na kłamstwie się opiera i na głupim szyderstwie.⁸

Iwan również wierzy, że „ten człowiek był największym ze wszystkich ludzi na świecie”, a jego „Legenda o Wielkim Inkwizytorze” — to szersze rozwinięcie słów Kiryłowa. Inkwizytor — to człowiek obdarzony wewnętrzną jasnością widzenia; głodził się postami, by uzyskać wolność, lecz — jak powiada Iwan — „przekonał się, że osiągnięcie doskonałości nie jest żadnym wielkim błogosławieństwem moralnym, jeśli jednocześnie dochodzi się do przekonania, że miliony stworzeń Boskich zostały powołane do życia jakby na kpiny: ci biedni buntownicy nigdy nie przedzierzgną się w olbrzymów!” Inkwizytor w stosunku do całej ludzkości żywi głębokie współczucie. Być może, outsider potrafi w całej pełni uzmysłwić sobie głębię ludzkiej niedoli, ale owe biedne insekty żyjące ślepo w swym ograniczonym światku — kto zdoła otworzyć im oczy na własną niewolę i żallosny los? A zresztą, na cóż by się to zdało? Dostarczcie im chleba i rozrywek; dajcie im małe, płyciutkie wierzenia, by o nie walczyli, i małe naiwne przesady religijne, by śpiewali na ich cześć hymny — ale nie żądajcie od nich mądrości. Chrystus spytał: „Kto z was może

pić z kielicha, z którego Ja piję?”, lecz postąpił tak, jak gdyby każdy potrafił pójść w Jego ślady. Oświadczył: „Moje jarzmo jest słodkie, a Moje brzemię lekkie”, ale to kłamstwo, gdyż wolność jest najcięższym ze wszystkich brzemion. Mówić każdemu człowiekowi, że ma myśleć sam za siebie, samodzielnie rozwiązać problem dobra i zła, a później postępować zgodnie z owym rozwiązaniem; żyć dla prawdy, a nie dla ojczyzny, dla społeczeństwa czy dla własnej rodziny... Dla dobra ludzi lepiej myśleć o nich jak o insektach; wieczne życie dla tego rodzaju stworzeń — to potworny zabobon. Zawsze będą istnieli ci nieliczni, co dążą do urzeczywistnienia ideału wolności, stając się własnymi sędziami; poznają oni śmiertelną mękę całkowitej samotności. „Albowiem jedynie my, stróże tajemnicy, będziemy nieszczęśliwi” — mówi Inkwizytor do Chrystusa. To ostateczna konkluzja *Traktatu o Wilku Stepowym*. Outsider zawsze jest nieszczęśliwy, lecz odgrywa rolę agenta ubezpieczającego szczęście milionów „insiderów”. Haller uświadomiwszy sobie tę prawdę, zareagował na nią — przypominamy sobie — decyzją popełnienia samobójstwa. Alosza pyta Iwana: „Jak ty możesz żyć z takim piekłem w sercu i w głowie?” A Iwan odpowiada: „Jest siła, która pozwala wszystko znieść”. To postawa Iwana, postawa Ostatecznego Nie. A w przeciwnym wypadku?

„Wspomnienia Ojca Zosimy” — to odpowiedź Dostojewskiego na „Legendę o Wielkim Inkwizytorze”. Zosima był przeorem klasztoru, gdzie Alosza spisuje ostatnie prowadzone z nim rozmowy; w ten sposób powstaje rzekoma autobiografia Zosimy z dodatkiem „nauk moralnych”. Zaczyna się ona od wspomnień o starszym bracie, Markiełu, zmarłym na gruźlicę, kiedy Zosima był dzieckiem. Był to inteligentny siedemnastoletni chłopak, wolnomyśliciel, głoszący przekonanie, że cała Męka Pańska to bzdura i że Boga w ogóle nie ma. Gdy jednak choroba powaliła Markieła na łóżko, zaszła w nim zasadnicza przemiana; nagle zaczął z pobłażliwością patrzeć na praktyki religijne matki, a sam popadł w jakiś dziwny, mistyczny stan (który lekarze przy pisywali chorobie) życie jest rajem, i wszyscy jesteśmy w raj, ale nie chcemy tego uznać ...” Kiedy doktor mówi Markiełowi, że może jeszcze żyć dużo dni, miesięcy czy lat, chłopak

odpowiada: „... co tu dni liczyć, kiedy jednego dnia dość człowiekowi, aby całe szczęście zgłębił.”⁹

Powiedzenie brata wywarło na małym Zinowiju-Zosimie głębokie wrażenie. Skojarzyło mu się ono z innym przeżyciem: przypadkowo usłyszał w cerkwi fragment z Księgi Hioba: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi wrócić do ziemi...” i „... pierwszy raz wchłonałem świadomie ziarno słowa Bożego.”¹⁰ To mistycyzm Blake'a: „Idź i kochaj, nie szukając oparcia w niczym na ziemi”; przeżycie to stało się podstawą późniejszej żarliwości religijnej Zosimy.

Opowiadanie mnicha o jego młodości zdaje się wzorować na odpowiednich relacjach innych outsiderów (zwłaszcza Emila Sinclaira i Tołstoja). Kiedy Zinowij dostaje się do korpusu kadetów, zapomina o wrażeniach z okresu dzieciństwa; „grzeszy” i hula, robi wszystko co może, by zaznaczyć, że „młodość musi się wyszumieć”. Punkt zwrotny przychodzi w związku z wyzwaniem kogoś na pojedynek; nagle przyszyłym Zosimą wstrząsa świadomość własnego szaleństwa; pozwala przeciwnikowi oddać strzał, a sam odrzuca pistolet i wygłasza kazanie:

... przyroda (jest) piękna i bezgrzeszna, a my, tylko my jesteśmy bezbożni i głupi i nie pojmujemy, że życie jest rajem. Bo wystarczy tylko to zrozumieć, a raj nastanie w całej swej krasie...¹¹

Jednakże o jego nawróceniu zadecydowała nie myśl związana z pojedyńkiem, lecz wyrzuty sumienia z powodu służącego, którego przyszyły mnich poprzedniego dnia dwukrotnie uderzył w twarz; Zinowij nagle przypomina sobie swego brata, który przed śmiercią mówił o chrześcijańskiej doktrynie równości. „Nikt nie jest tak dobry, by być panem innego człowieka”. Po pojedyńku rezygnuje ze stopnia oficerskiego i wstępuje do klasztoru.

Oto zasadnicza linia życia Ojca Zosimy, stanowiąca jednocześnie odpowiedź Dostojewskiego na bunt Iwana. Zosima jest prawowiernym chrześcijaninem; lecz, co ważniejsze, jest mistykiem. Nie głosi on zasady: „Chrystus umarł za wszystkich ludzi, a więc musisz kochać bliźniego”; nie byłoby to żadną odpowiedzią na argumenty Iwana. Zosima nie *zaczyna* od negocjowania poglądu Iwana, że wszyscy ludzie są godni pogardy; w rzeczywi-

stości całkowicie przyznaje mu rację. Podstawowa dewiza po-głannictwa Zosimy zawiera się w mistycznej doktrynie Blake'a: Gdyby wrota naszego postrzegania dokładnie wyczyścić, wszystko — łącznie z istotami ludzkimi — „ukazałoby się człowiekowi takie, jakie jest, nieskończone”. Tak więc „Żywot” Zosimy nie jest odpowiedzią na rozumowanie Iwana, podobnie jak wiek dojrzały nie jest odpowiedzią na dzieciństwo. Nie można było spodziewać się, że Iwan potrafi widzieć i pojmować sprawy tak, jak Zosima; tkwi on jeszcze na tym niskim szczeblu, kiedy się ufa rozumowi, a wiara, że wszystko ma cechy nieskończoności, zawiera *egzystencjalną* prawdę, która dla rozumu jest niedostępna. Jak dotąd, w granicach swych możliwości, analiza świata w ujęciu Iwana jest całkowicie słuszna. Niedola trwać będzie wiecznie — to prawda; nie neguje to jednak wizji świętego, który wie, że życie również trwać będzie wiecznie. Nie są to dwa twierdzenia w założeniu *ścierające się nawzajem*; każde z nich znajduje się na całkiem innej płaszczyźnie.

Człowiek może być na płaszczyźnie Iwana albo Zosimy. Może też uczynić niezrównanie gorzej i żyć na poziomie pospolitego mieszczaucha. Ważne jest, żeby opuścił świat pospolitości; kiedy wchodzi na „ziemię niczyją” między piekłem a niebem — jest outsiderem. Teraz zaczynają się trudności. Jeśli nie sprzyja mu wyjątkowe szczęście, będzie miał oczy zwrócone w stronę piekła: ludzkie rozczarowania, zepsucie, ból, głupota, ostateczna klęska — oto rzeczywistość, która nagle zapełni całe jego pole widzenia. A poza nimi, jako zasadnicze tło, na którym to wszystko jest tylko cieniem — groza całkowitej pustki, niebyt, otchłań.

Niełatwo stąd uciec. Niełatwo, gdyż wydaje się że nie ma sensu uciekać; sytuacja ta neguje samo pojęcie wolności. Wyzwolenie, jeśli przychodzi, pociąga za sobą ponowne przejście krok za krokiem poprzez całe ludzkie istnienie; nawrót do zasadniczej Woli życia, leżącej u podstaw wszelkiej egzystencji. A owo uświadomienie sobie nierealności świata, owo objawienie nawiedzające człowieka pomiędzy śmiercią a świtem, pociąga za sobą pewność. Jest to bezpośrednie wejrzenie w cel siły, która domaga się życia za wszelką cenę. Takie wejrzenie nosi nazwę mistycyzmu. Iwan jest na pół mistykiem; jak mówi Alosza, rozwiązał

problem jedynie w połowie. Zosima jest mniej świadomy niedoli świata i słabości człowieka niż Iwan. Nie ma on nawet nadziei, że wszyscy ludzie staną się „stróżami tajemnicy”. Nie głosi życia po śmierci, nieba dla dobrych, a piekła dla złych. „Czym jest piekło? Sądzę, że jest to cierpienie z powodu niezdolności kochania — a więc niepotrzebna wam Wieczność; wystarczy jeden dzień albo nawet jedna chwila.”

W *Braciach Karamazow* są jeszcze dwa rozdziały podkreślające sens słów Zosimy; oba te rozdziały pod względem artystycznym *dorównują* „Legendzie” Iwana. Pierwszy — to wizja cuda w Kanie Galilejskiej w śnie Aloszy. Po śmierci Zosimy ciało mnicha zaczyna się natychmiast rozkładać. Ludzie tłumaczą to sobie niekorzystnie dla zmarłego; Skoro był człowiekiem świętym, czemu ciało jego ulega rozkładowi? Może to „znak” zesłany z nieba, by ostrzec ich przed oddawaniem zmarłemu czci jako świętemu. Alosza również jest wytracony z równowagi; nie dlatego jakoby wątpił w świętość Zosimy, lecz z powodu owej niesłychanie przykłej atmosfery wokół śmierci opata, stanowiącej jak gdyby symbol ostatecznego triumfu zła.

W stanie żalosego przygnębienia, klęcząc obok trumny, Alosza zapada w półsen i przeżywa coś, co całkowicie odnawia jego wiarę. Śni mu się, że jest obecny w Kanie Galilejskiej, kiedy Chrystus zmienia wodę w wino, i jakiś staruszek szepce: „...wodę w wino przemienia, aby nie skończyła się radość gości, nowych gości wypatruje, nowych wciąż wzywa na wieki wieków.”¹² Alosza budzi się ze snu z uczuciem człowieka zaczynającego nowe życie. Wychodzi z celi i znalazłszy się poza budynkiem, czuje, że z rozgwieżdżonego nieba spływa na niego jakieś potężne „zrozumienie wszechświata”. Patrzy na gwiazdy i czuje, że jakieś niewidzialne nici połączyły owe niezliczone Boże światy z jego duszą, drżącą pod wpływem „zetknięcia się z nimi...”. „Jakby jakaś *idea* zapanowała w jego umyśle...”¹³ Pada na ziemię, szlochając, „...nie zdawał sobie sprawy, dlaczego tak niepowstrzymanie chce ją całować... ślubował, że będzie ją kochał na wieki wieków.”¹⁴ Ta chwila daje Aloszy możliwość dostrzeżenia i przeżycia odpowiedzi na bunt Iwana. Oskarżenie rzucone przez Iwana jest słuszne i przekonywające dla zwykłych ludzi; gdyby jednak wszyscy byli obdarzeni taką zdolnością

widzenia jak Alosza w tej chwili, słowa Iwana straciłyby wszelką słuszność.

Nie ma potrzeby podkreślać, że w dotychczasowych naszych rozważaniach można znaleźć odpowiedniki wizji Aloszy w przeżyciach Meursaulta i Nietzschego. Cóż stanowi istotną treść wizji Aloszy? Przypominając sobie „czystą Wolę nie zmaconą przez intelekt” Nietzschego, można powiedzieć, że przeżycie to ma cechy Wizji Mocy, „powiedzenia Tak”

Normalnie myśl człowieka obejmuje jedynie świadomość bezpośrednich jego potrzeb, a więc świadomość, którą w każdej chwili można określić jako zdawanie sobie sprawy z własnej mocy zaspokojenia owych potrzeb. Człowiek myśli kategoriami zamierzeń, które chce wprowadzić w czyn w ciągu najbliższej pół godziny, bieżącego dnia, miesiąca — i o niczym więcej. Nigdy nie zadaje sobie pytania: gdzie jest *kres* moich sił? W pewnym sensie podobny jest do kogoś, kto ulokował swój kapitał w banku i nigdy nie pyta siebie: „Ile mam pieniędzy?”, lecz tylko: „Czy starczy mi na funt sera, na nowy krawat” itd. W chwilach tego rodzaju, jak wizja Aloszy, człowiek odsuwa na bok wszystkie pomniejsze sprawy i oblicza swe siły nie w kategoriach *działalności*, lecz po prostu *istnienia*. Skoro normalnie pojęcie o tym, czym jesteśmy, urabiamy sobie na podstawie tego, co czynimy, takie „obliczanie sił” prowadzi do wyeliminowania osobowości i wszelkich „powikłań spowodowanych przez intelekt”; innymi słowy, jest to wizja czystej Woli, czystej Mocy, czystej możliwości. Osobowość chwilowo całkowicie się zaciera — to najważniejsza cecha owej wizji.

Jednocześnie Alosza uświadomił sobie prawdę znaną również Zosimie i Kiryłłowi: że wszystko jest dobre. Zło — to ostateczna niewola; sugeruje to możliwość ostatecznej wolności.

Mitia również ma widzenie, lecz jego widzenie — jak należało oczekiwać — jest całkowicie innego rodzaju niż wizja Aloszy. Mitię cechuje zupełny brak opanowania i wybitny egocentryzm. Na to, by uciec z więzienia własnego ja, musi stać się outsiderem; musi otworzyć oczy na fakt, że żyje w świecie tak pełnym niedoli, iż nie pozostaje mu nic prócz miłości. Mitia nie jest człowiekiem z gruntu złym ani egoistą; tylko po prostu nigdy nie musiał

myśleć o nikim innym poza sobą samym. Nieomal o szaleństwo przyprawia go zmysłowa miłość do czarnookiej rosyjskiej dziewczki, która (jak autor cynicznie przypuszcza) za dziesięć lat się roztyje. Mitia zostaje oskarżony o zamordowanie ojca i kradzież jego pieniędzy. Czytamy w powieści długi (obejmujący przeszło pięćdziesiąt stron) opis przesłuchania, w którym Mitia wzięty w krzyżowy ogień pytań przechodzi przez coś w rodzaju tortur trzeciego stopnia. Ironia i głupota owego śledztwa wprawia go w osłupienie; w końcu, zda się, zatracą on poczucie rzeczywistości. Poniżej przytaczam odpowiedni fragment w całości; Dostojewski osiągnął w nim pełnię wyrazu artystycznego:

Coraz bardziej ogarniało go jakieś dziwne osłabienie fizyczne. Oczy kleiły się ze zmęczenia. Wreszcie skończyło się badanie świadków. Przystąpiono do sporządzania ostatecznej redakcji protokołu. Mitia wstał i poszedł do kąta, za zasłonę, położył się na dużym kufrze, nakrytym dywanem i natychmiast zasnął. Przyśnił mu się jakiś dziwny sen, nie mający nic wspólnego z jego obecną sytuacją. Jechał przez step, tam gdzie niegdyś służył w wojsku, na wozie, a wioził go chłop parą koni. Ziąb dokuczał Miti, bo był początek listopada, śnieg padał dużymi, mokrymi płatami i od razu się na ziemi roztopiał. I dobrze wioził go chłop, chwacko... brodę miał długą, rudą... Niedaleko już przysiółek, chałupy widać — czarne, bardzo czarne, a większość chałup zwęglona, sterczą tylko okopcone belki. A na drodze stanęły baby, pełno bab, rzędem, wychudzone, wyniszczone, o brunatnych twarzach. Zwłaszcza jedna z pierwszych koścista taka, wysoka, może ma lat czterdzieści, a może tylko dwadzieścia, twarz chuda i długa, na rękę trzyma niemowlę, a piersi zapewne wyschnięte, bez kropli mleka. I płacze, płacze niemowlę, i rączki wyciąga, zaciska piąstki, a rączki gołe, z zimna zsiniałe.

— Czego płaczą? Czego płaczą? — klusem mijając ich pyta Mitia.

— Dzieciok — odpowiada woźnica — dzieciok płacze.

I dziwi to Mitię, że powiedział po swojemu, po chłopsku, „dzieciok”, a nie dzieciak. I podoba mu się to, że chłop powiedział „dzieciok” jakoś bardziej żałośnie.

— A dlaczego płacze? — dopytuje się Mitia jak głupi — dlaczego rączki gołe, dlaczego go nie przykrywają?

— A zziąbł dzieciok, przemarzył przyodziewek, nie grzeje więcej.

— A dlaczego to tak jest? Dlaczego? — nie przestaje pytać głupi Mitia.

— A biedne są, pogorzelnicy, chleba nie mają, o jałmużnę proszą.

— Nie, nie — nie może wciąż zrozumieć Mitia — powiedz mi: dlaczego stoją tu te matki, dlaczego ludzie są biedni, dlaczego biedny jest dzieciok, dlaczego nagi step, dlaczego nie obejmują się, nie całują, dlaczego nie śpiewają pieśni radosnych, dlaczego tak szernieli z nędzy, dlaczego nie karmią dziecioka?

I czuje, że chociaż pyta bez sensu, chce tak pytać i że właśnie trzeba tak pytać. I czuje, że w jego sercu rodzi się nigdy nie zaznana tkliwość, że zbiera mu się na płacz, że chce wszystkim coś dobrego zrobić, żeby nie płakał dzieciok, żeby nie płakała szerniała, wychudzona matka dziecioka, żeby nie było już łez od tej chwili i żeby od razu natychmiast to zrobić, nie zwlekając, wbrew wszystkiemu, z całą karamazo-wską popędliwością.

— A ja z tobą, teraz cię nie opuszczę, na całe życie z tobą pójdę — rozlegają się wokoło niego miłe, pełne szczerego uczucia słowa Gruszeńki.

I oto zapłonęło serce, i porwało się ku jakiemuś światłu, i chce żyć, żyć, iść, iść gdzieś, do nowego, wzywającego światła, i prędzej, prędzej, już, natychmiast.

— Co? Dokąd? — zawołał, otwierając oczy i siadając na kufrze... uśmiechał się promiennie.

Nad nim stał Mikołaj Parfienowicz i prosi go o wysłuchanie i podpisanie protokołu... Naraz go zastanowiło, że pod głową ma poduszkę, której przecie nie było, gdy kładł się na kufrze.

— Któż to mi poduszkę pod głowę podsunął? Kto był taki dobry! — zawołał z uczuciem zachwytu i wdzięczności...

Dobroczyńca jednak pozostał nieznany; zapewne któryś ze strażników... ale jego duszą jak gdyby wstrząsnał płacz. Podszedł do stołu i oznajmił, że gotów jest podpisać, co tylko zechcą.

— Miałem dobry sen, panowie — rzekł jakoś dziwnie, z twarzą przemienioną, zupełnie jakby rozświetloną weselem.¹⁵

W słowach: „zapraǳnął żyć i żyć, iść i iść” znajdujemy tę samą wizję Afirmacji, jaką przeżył zarówno Alosza, jak Kirilłow i Szatow. Możemy nawet zestawić ją z przeżyciami Raskolnikowa w scenie ze *Zbrodni i kary*, kiedy Sonia czyta mu *Ewangelię*:

Sam nie wiedział, jak to się stało, lecz nagle coś jakby go poderwało i rzuciło do jej nóg. Płakał i obejmował jej kolana... Ale zmartwychwstał i wiedział o tym, czuł to w pełni całym odnowionym jestestwem.⁶

Nawet Stawrogin przeżył coś podobnego*; opowiada o tym przy końcu swej „Spowiedzi”. To jego sen o Złotym Wieku jak w obrazie Claude’a: ciepłe morze i idealna harmonia istot ludzkich. Nagle staje mu w pamięci twarz zmarłej dziewczynki, którą zgwałcił, i niszczy wizję. Tutaj znowu Mitia wraca myślą do Złotego Wieku: „Dlaczego oni nie śpiewają hymnów radości?” tak samo jak uczynił Iwan przy końcu rozdziału pt. „Bunt”. To Pro i Contra Dostojewskiego: na jednej szali wagi — ludzka niedola, na drugiej — niezwykła siła Życia, której istoty ludzkie same się pozbawiają na skutek swych pospolitych, przywiązanych do chwili bieżącej, osobowości. Mitia poznaje, że człowiek może uzyskać świadomość owej czystej Woli Życia jedynie wówczas, gdy przestanie troszczyć się o własne, drobne sprawy.

Dochodzimy do „wizji” Iwana — jednego z najważniejszych rozdziałów w całej powieści.

Z pewnych względów krytycy, którzy uznali rozdział pt. „Wielki Inkwizytor” za kwintesencję charakteru twórczości Dostojewskiego**, wcale nie zwrócili uwagi na scenę rozmowy Iwana z diabłem, jakkolwiek wyraźnie była ona pomyślana przez autora jako uzupełnienie poprzedniego rozdziału. W rzeczywistości — mam nadzieję, że potrafię to wykazać — „wizja” Iwana to szczytowy punkt książki. Znajdujemy tu nie tylko w skrócie całą dialektykę outsidera, lecz również załączki myśli,

* Warto porównać to przeżycie z marzeniem sennym Hansa Castor-pa z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna (rozdział pt. „Śnieg”), (pfzyp-autora)

** Patrz wstęp D. H. Lawrence’a do „Wielkiego Inkwizytora” w wydaniu Hogartha Press, (przyp. autora)

które zapłodnią całą literaturę nowoczesną.*

Iwan jest chory. Narrator opowiada, że bliski jest obłądu, poprowadziło go do tego nieustanne myślenie. Po ostatniej rozmowie ze Smierdiakowem (jako „małpa” — przypomnieniem jego niższych instynktów), w której wymusza on na przyrodнім bracie przyznanie się do morderstwa, Iwan wraca do pustego pokoju. I teraz rozgrywa się scena, do której zawsze prowadzi los każdego outsidera. Pokój nie jest już pusty. Jest w nim Tamten.

Diabeł — to pseudoelegant, ze śladami zmęczenia na twarzy, w podniszczonej marynarce i pantalonach w kratkę. Dostojewski maluje jego portret tak szczegółowo, jak Balzac opisywał jakichś drobnych kupczyków. To diabeł bardzo ludzki. Iwan mówi Aloszy w rozdziale „Pro i Contra”: „Myślę, że jeśli diabeł nie istnieje i człowiek go stworzył, stworzył go na swój własny obraz i podobieństwo”.

Oto mamy go tu: ludzkiego, arcyłudzkiego; trochę błazen — jak zmarły ojciec Iwana, trochę małpa — jak Smierdiakow. Czy jest realny? Oto ujęcie Dostojewskiego: diabeł jest równie realny, jak wszystko na tym świecie nierealności. Iwan nie wierzy w rzeczywiste istnienie diabła, i mówi to. Szatan śmieje się i przyznaje mu słuszność. Wszystko jest nierzeczywiste. Istnienie? Cóż to jest? Zdolność postrzegania. To, co widzisz, dla ciebie istnieje. Jeżeli ja jestem złudzeniem twego umysłu, ty jesteś złudzeniem mojego — mówi diabeł. Każdy człowiek istnieje w solipsystycznym wszechświecie, w którym traktuje swe złudzenia jako zjawiska realne. Wstrząsająca logika; rozum znużony nieustanną ewolucją myśli zda się rozsądzać karty książki. Ty, czytelniku tej książki, stanowisz jedną płaszczyznę rzeczywistości; Iwan — drugą, mniej realną; szatan — trzecią jeszcze mniej realną; ale wszystko jest względne. Czy czytasz tę książkę dla rozrywki? Nie? Masz jakiś poważny powód do czytania? Nie przejmujesz się miotaniem się Iwana pomiędzy rzeczywistością

* Np. *Czarny mnich* Czechowa, którego problemy metafizyczne powtarzają się u Pirandella, Andriejewa, Sartre’a, a w Anglii w *Family Reunion* Eliona. *Doktor Faustus* T. Manna również w pewnym stopniu zawdzięcza swą genezę scenie z *Biesów*, (przyp. autora)

a nierzeczywistością, ale kiedy odkładasz książkę — co wtedy? Musisz wrócić do swego własnego życia. Rzeczywistego czy nierzeczywistego? Intelkt rości sobie pretensje do szczerości, do kwestionowania każdego zjawiska, ale fotel na którym siedzisz, komoda, ogień na kominku? Ich istnienia nie stawiasz pod znakiem zapytania podobnie jak pracy, którą musisz wykonać jutro czy pojutrze. Intelkt może odbywać dalekie donkiszotowskie wyprawy, ale ty — istota, osobowość — musisz iść naprzód za swym przeznaczeniem. Minikowski nazwałby to twoją „linią geodezyjną”.

Myśl ta wypływa z rozmowy Iwana z Szatanem; nieprzerwanie w niej się kryje. I zawsze tak będzie, chyba że ludzie osiągną poczucie pełnej rzeczywistości i będą mogli czytać *Braci Kara-mazow*, siedząc w realnym fotelu — który *jest* taki, jakim go widzimy — i patrzeć na własne życie z całkowitą świadomością, kim są, co to jest życie, co to jest śmierć, skąd pochodzą i ku czemu dążą. Wówczas ludzie będą *wiedzieli*, że Szatan Iwana jest nierzeczywisty, lecz będą również pamiętali, że *Bracia Kara-mazow* — to tylko książka, a Dostojewski — tylko człowiek, i z punktu widzenia nierzeczywistości nie ma tu wielkiej różnicy. Iwan ma poza sobą bezmiar chaosu, popioły. Oskarża szatana o ponowne rozpłomienienie jego idei z czasów studenckich; ale jakież to ma znaczenie? Może stanowić jeszcze jeden dowód nierealności szatana, lecz czy dowodzi nierealności idei? Czy idee są bardziej rzeczywiste niż sam Iwan? Plato powiedziałby „tak”; Kierkegaard i współcześni egzystencjaliści „nie”. Ta alternatywa istnieje potencjalnie w rozmowie pomiędzy Iwanem a diabłem.

A owe „idee” Iwana... ledwie je muśniemy, cała karuzela zaczyna się na nowo. Będąc studentem, Iwan dowodził, że zło i dobro nie mają nic wspólnego z duszą. Są to tylko dwa bieguny życia, dwa drążki na końcach dwuręcznej piły. Porównajmy zło do serca dzwonu; gdy je usuniemy, dzwon milknie, nie daje o sobie znać. Dobro i zło, cóż to jest? — pyta diabeł. Dla człowieka bez kultury zło i dobro są pojęciami całkowicie dowolnymi; jego bogowie są amoralni, a jego szatani — to tylko cmentarne upiory. W miarę jak uczy się używać swego rozumu, zaczyna odróżniać dobro od zła. Ale do czego to prowadzi? Jedynie do

outsiderowskiego pytania: „Prawda — co to jest prawda?” Nie dąży on świadomie do Boga ani do stania się bogiem, lecz znajduje się w sytuacji osła Burridana, umierającego z głodu pomiędzy dwu równymi wiązkami siana. Pojęcia dobra i zła ulatniają się. Człowiek znajduje się sam — we własnym pokoju, z wzrokiem wlepionym w ścianę, a jeśli Tamten istnieje, jest podobny do tego tutaj prostaka w wyszarzałej odzieży i kraciastych pan-talonach. Oto do czego doprowadza wielki Bóg-Rozum, jeśli posunie się dość daleko: wieczność jako pokój pełen kurzu i pajęczyn, szatan jako istota ludzka, a niebo, być może, jak w sonecie Ruperta Brooke'a, gdzie:

*An idle wind blew round an empty throne
And stirred
the heavy curtains on the walls...**

A wiara? Nie znaczy to, jakoby Iwan nie chciał wierzyć. Głód duchowy przygotowuje go o chorobę i lęk o własne istnienie.

*Niech siostra w welonie
Pomodli się za dzieci w bramie
Co nie odejdą, a nie umieją się modlić...**¹⁷*

Jeżeli zdoła wyzwolić się z tej „wewnętrznej grozy” i znaleźć wiarę, może stać się żarliwszym wyznawcą religii niż Ałosza. Będzie wierzył z niezachwianą pewnością człowieka, który był zabłąkany przez długi czas i powziął stanowczą decyzję, że nigdy już się to nie powtórzy.

Nie wiemy jednak, jakie były dalsze jego losy, gdyż Dostojewski nigdy nie skończył tej powieści. W rozdziale z szatanem są pewne aluzje. Jest tam historia wolnomyśliciela, który nie wierzył w życie pozagrobowe, a kiedy umarł z oburzeniem stwierdził, że się mylił. Za swą niewiarę został skazany na przewędrowanie kwadrylionów mil. Położył się i oświadczył, że nie ruszy się z miejsca, ale po upływie tysiąca lat znużyło go leżenie i wyruszył na ową długą wędrówkę. A gdy ją ukończył — (tu Iwan wtrąca

* Leniwy wiatr wiał wokół pustego tronu | I poruszał ciężkimi kotarami na ścianach... (przyp. tłum.)

** tłum. Władysław Dulęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

pytanie, skąd ów zmarły wziął miliard lat potrzebny na przebycie kwadrylioną mil, a szatan wyjaśnia, że nasza ziemia tysiąc razy żyła i umierała — „Wieczne Powracanie” Zaratustry) -a gdy ją ukończył i został wreszcie dopuszczony do nieba, wykrzyknął, że dwie sekundy spędzone w niebie warte są wędrówki milion razy dłuższej...¹⁸

Tu Iwan przerywa okrzykiem: „Powtarzasz powiastkę, którą ja sam wymyśliłem, kiedy byłem jeszcze w gimnazjum!” Szatan jeszcze raz udowodnił, że jest złudzeniem wyobraźni Iwana. Tak!

Ale zastanówmy się nad samym opowiadaniem. Treść jego pokrywa się z wizją Nietzschego na szczycie wzgórza: ukojenie, Wizja czystego Bytu, wynagradzająca całą pozorną grozę i nędzę życia. Ateista węduje kwadrylion mil, a jedna chwila rzeczywistości wynagradza mu ów trud. Przypomina to myśl Wilka Stepowego, że kiedyś, gdy dojdzie do swego ostatecznego celu, „ku któremu zda się zmierzać jego ciężka droga”, odwróci się i spojrzy na samego siebie z uśmiechem pogody i politowania jednocześnie, a nawet uświadomi sobie, jak Meursault, że „był szczęśliwy w przeszłości i wciąż jeszcze jest szczęśliwy”. Jest to myśl, stale przewijająca się poprzez wszystkie religie świata; że życie jest utkane ze złudzeń tak silnych, iż człowiek nigdy nie może mieć najmniejszego pojęcia, kim jest ani co czyni, lecz że sen ów może się nagle przerwać i końcowy błysk światła przyniesie nagłe całkowite zrozumienie. Bhagavad Gita ujmuje to w następujący sposób:

Nawet jeśli jesteś najgrzeszniejszy ze wszystkich grzeszników, owo olśnienie wewnętrzne przeniesie cię jak tratwa ponad twym grzechem (IV, 36).

A Chuang Tsu powiada:

Kiedy ludzie śnią, nie wiedzą, że śnią. Niektórzy będą nawet wyjaśniali ów sen, który śnią (tzn. Hegel i twórcy systemów filozoficznych — C. W.), a dopiero gdy się budzą, pojmują, że to był sen. Nagle przychodzi wielkie przebudzenie, a wtedy stwierdzamy, że nasze życie ziemskie w rzeczywistości jest wielkim snem...

Tu tkwi sama istota *Existenzphilosophie*. Poeta-filozof intuicyjnie wyczuwa, że człowiek jest tak całkowicie pogrążony w złudzeniach, że nigdy nie może mieć nadziei na dokładne poznanie samego siebie i konsekwentne działanie. Przechodzi chwila - zda się, chwila jakiegoś głębszego niż zwykle wejrzenia — uświadomienia sobie, że człowiek nie zna ani świata, ani własnego ja. Jest tak pogrążony w złudzeniu i zadufany w sobie, że nie ma w ogóle żadnej nadziei, by kiedykolwiek mógł samego siebie poznać. Ten sposób widzenia łatwo nawiedzi outsiderów, każdy outsider bowiem jest obdarzony wzrokiem bardziej przenikliwym niż ogół ludzi ulegających złudzeniom i umie dostrzec, jak ogół mężczyzn i kobiet jest zaślepiiony przez własne uczucie. Następstwem tego jest zazwyczaj Swiftowska pogarda dla mężczyzn i kobiet, uczucie tego rodzaju, jakie znajduje pełny wyraz na ostatnich stronicach *Podróży do Houyhnhnmów* Guliwera:

Z daleko większą łatwością mógłbym się pojednać z całym rodzajem Jahusów, gdyby chcieli się kontentować występkami i głupstwami, którymi ich obdarzyła natura. Nie uderza mnie wcale widok prawnika, złodzieja, głupca, pułkownika, błazna, lorda, gracza, polityka, stręczyciela, lekarza, fałszywego świadka, adwokata, zdrajcy i wielu innych, których przywary z naturalnego biegu rzeczy wypływają. Lecz jeżeli widzę mnóstwo przywar i słabości ciała i duszy napuszających się nieograniczoną dumą, tracę natychmiast cierpliwość...¹⁹

Nie jest to jakaś odraza patologiczna; nie ma w niej najlżejszego śladu podłoża chorobowego (pomimo że opinia najnowszej doby w przeważającej mierze stoi na stanowisku przeciwnym). Jest to zwykła postawa outsidera wobec ludzi, lecz jest to jednocześnie postawa religijna. To samo okrutne oskarżenie ludzkiej głupoty można znaleźć zarówno w *Księdze Eklezjastesa*, jak w *Nowym Testamencie* i w *Myślach* Pascala. Pospolity motłoch, filistrzy i spekulanci — to „muchy na placu targowym”. W miarę jednak jak wzrok outsidera sięga coraz głębiej, nie widzi już ludzi jako milion milionów poszczególnych jednostek, lecz dostrzega wolę świata kierującą nimi jak mrówkami w mrowisku — outsider wie, że ludzie nigdy nie uchronią się przed swą głupotą i złudzeniami, że pomimo najsprawniejszej logiki i najgłębszej wiedzy nie może stać się niczym więcej niż człowiekiem-

-insektem; najbardziej denerwujący ze wszystkich insektów, -ludzi jest humanista w nadętej pysze chełpiący się rozumem a nie mający pojęcia o własnej głupocie.

Wobec tego dla człowieka o tak wyczulonej zdolności postrzegania, jak Kierkegaard, pozostaje tylko jedno wyjście _____ o charakterze religijnym. Naturalną bowiem jest rzeczą, że umysł znudzony swą zdolnością rozumowania kieruje uwagę na te dziedziny istnienia, które leżą w podświadomości: na instynkty i intuicję. Może to być zwykły bunt, jak bunt D. H. Lawrence'a, lecz jeśli jest on zbyt prosty, może sprowadzić człowieka na błędną drogę, przed którą się bronił Wilk Stepowy: drogę „nawrotu do zwierzęcia”, w rodzaju Lawrence'owskiego *Śl. Mawr* lub *The Virgin and the Gipsy (Dziewica i Cygan)*. Nie jest to żadne rozwiązanie. Kierkegaard jednak znalazł właściwą drogę, gdy uświadomił sobie, że niezbędna siła potrzebna do zespolenia wszystkich jego instynktów i zdolności intelektualnych leży w postawie religijnej.

W tym miejscu szczerze zdumiony czytelnik, który może mieć dużo zrozumienia dla outsidera, lecz nie jest w stanie pojąć, jak potrafi on przetrząsnąć się na pozycje religii, mógłby spytać: „Ale czy to jest *prawda*? Czy to taka sama prawdą jak twierdzenie, że jeden plus jeden równa się dwa?” By sprawę bliżej wyjaśnić, posłużymy się analogią. Kiedy Einstein wprowadził swą szczególną teorię względności, zadał sobie wiele trudu, by wyjaśnić, że niezgodność jego teorii z wzorami Newtona nie odgrywa roli, o ile nie zajmujemy się cząsteczkami poruszającymi się z wielkimi prędkościami, z prędkością dochodzącą do 300 000 kilometrów na sekundę. Jeśli nie wchodzi w rachubę prędkości tak wielkie, nie należy przejmować się czasem, który jest różny dla różnych układów współrzędnych w ruchu względnym, ani współczesnością, która jest bez znaczenia, bez dodatkowych określeń. Jeśli jednak *zajmujemy się* wielkimi prędkościami, nie ma innej rady, tylko trzeba odrzucić równania Galileusza, a zastosować Lorentza.

To samo może się odnosić do outsidera. Jeżeli prowadzimy całkiem pospolite, nudne życie o niskim napięciu, możemy spokojnie uważać go za dziwaka, który nie zasługuje na poważną analizę. Jeżeli jednak interesuje nas człowiek w stanach wyjąt-

kowego napięcia albo też człowiek ponad miarę pochłonięty problemami związanymi z istotą życia — wówczas każde rozwiązanie, do jakiego outsider może dojść, zasługuje na głębsze rozważenie z naszej strony. Outsidera obchodzą wielkie prędkości i wysokie napięcia; woli on skupić swą uwagę raczej na człowieku, który postanawia być bardzo dobry lub bardzo zły, niż na prawomysłnym obywatelu zalecającym we wszystkich sprawach umiar.

Spostrzeżenie to każe nam wrócić do Iwana Karamazowa. Jest on człowiekiem, który nie zadowala się przeciętną prędkością. Czuje w sobie wielką moc ducha. Podobnie jak Raskolnikow nie wierzy, że urodził się na to, by być zerem. Dostojewski opowiada, że Iwan „bardzo wcześnie, niemal już w dzieciństwie, zaczął okazywać wspaniałe i niezwykle zdolności do nauki”. Oczywiście czuje, że jego droga musi być drogą intelektu. A na czym polega zadanie intelektu? Na ustawicznym, niekończącym się syntetyzowaniu. Rzecz jasna, outsider w większości ludzi widzi bankrutów życiowych; może mu się nawet zdawać, że każdy człowiek, jaki kiedykolwiek żył na świecie, był bankrutem. Toteż outsider typu Iwana wysila całe swe zdolności intelektualne na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak powinien żyć, by nie musiał uważać samego siebie za bankruta? A skoro postawi sobie wymagania tak wysokie, ów problem musi dręczyć go dniem i nocą, nie dając chwili wytchnienia, szarpać nerwy wiecznym napięciem i ponagłaniem, boleśnie wżerać się w mózg. Outsider po omacku szuka jakichś norm. Intuicyjnie zdaje sobie sprawę: „jeśli mogę powiedzieć: ten człowiek jest bankrutem życiowym, muszę mieć pojęcie, czym jest powodzenie”.

Oto źródło jego niepokoju. Gdyby miał czas siedzieć w ustronnym zaciszu, w miłych warunkach zewnętrznych, mógłby spokojnie łamać sobie głowę nad tą sprawą. Ale nasze życie, życie istot ludzkich w nowoczesnym społeczeństwie — rzadko pozwala na taki luksus. Powtarza się problem Van Gogha: codzienna walka o intensywność życia, walka, która przycicha jedynie w nocy, a wciąż przerywa ją ludzkie prostactwo i bezmierna małos-tkowość. Dostojewski, każąc Iwanowi w przeddzień obłąkania ujrzeć szatana, dał symboliczny wyraz czegoś, co może się zdarzyć outsiderowi tego typu. Iwan dążył do pełnej syntezy, chciał

widzieć świat jako całość. Blake w jednym ze swych poematów nazywa to „poczwórną wizją”:

*Now I a fourfold uision see And a fourfold uision
is giuen to me It is fourfold in my supremę delight
And threefold in soft Beulah s night And twofold
always. May God us keep From single uision and
Newton's sleep.*²⁰*

Szatan Iwana jest ucieleśnieniem ostatnich słów: „pojedynczej wizji i snu Newtona”. Jest to pewna odmiana „obrzydzenia” Roquentina, „natrętnego, nieodpartego faktu” Williama Jamesa, brutalnej rzeczywistości, która neguje ducha albo — jeszcze gorzej — nadaje kształt realny złudzeniu. To ten sam szatan, który wpędził Van Gogha w obłąkanie, który stał przy boku T. E. Lawrence'a, szepcząc mu słowa niewiary w samego siebie; nie koszmarny potwór zła o trzech twarzach, *imperador del doloroso regno*, lecz Ten, co łamie skrzydła i zatrzuwa wolę życia.

Tomasz Mann pisząc swego *Doktora Faustusa*, niewątpliwie miał w pamięci rozmowę Iwana z szatanem, lecz wzbogacił psychologię outsidera o parę ciekawych obserwacji, które rzucają pewne światło na poglądy Dostojewskiego. Faustus T. Manna (którego prototypem był Fryderyk Nietzsche), argumentuje:

...Owa *contritio* bez wszelkiej nadziei i jako całkowity brak wiary w możliwość łaski i przebaczenia... — to dopiero skrucha prawdziwa... Zgodzicie się chyba z tym, że zwykły, przeciętny grzesznik nie jest nazbyt interesujący dla łaski... Przekiętność jest w ogóle teologicznie martwa. Dopiero wina tak potępieńcza, że każe grzesznikowi z gruntu zwątpić o własnym zbawieniu, jest prawdziwie teologiczną ku temu zbawieniu drogą.

* Mam przed oczami poczwórną wizję | Poczwórną wizją jest mi dana | Poczwórną — w stanie najwyższej rozkoszy | A potrójna w cichą noc w krainie Beulaha | A podwójna zawsze. Niech Bóg nas uchowa | Przed pojedynczą wizją i snem Newtona, (przyp. tłum.)

On (Szatan): Spryciarzu! Ale skądże chcesz, aby ktoś twojego pokroju wziął ową prostotę, ową naiwną bezwzględność rozpaczy, która stanowiłaby warunek wstępu na tę potępieńczą drogę ku zbawieniu? Czyż nie pojmujesz, że świadoma spekulacja ma urok, z jakim grzech ciężki działa na dobroć, sama przez się uniemożliwia akt łaski?

Faustus: A jednak dopiero przez to „non plus ultra” osiąga się najwyższy stopień dramatyczno-teologicznej egzystencji czyli: najcięższą winę, a tym samym ostateczną a nieodpartą wyzwanie nieskończonej Dobroci.

On: Niezje to... A teraz powiem ci, że właśnie głowy twego pokroju stanowią populację piekła... taki typ teologiczny jak ty, taki bezwstydnny ptaszek, co na spekulacjach spekuluje, bo już... we krwi ma to spekulowanie...²¹

Mann stawia sprawę jeszcze jaśniej. Jest to postawa ze *Środy popielcowej* Eliota, którą poddaliśmy analizie w rozdziale V. Święty Augustyn znalazł rozwiązanie: *credo ut intelligam*, wierzę by zrozumieć. Lecz jeśli człowiek nie ma w sobie ani odrobiny wiary, jeśli jest na wskroś mózgowcem? Mówiąc „mózgowiec”, nie myślę po prostu o racjonalistcie w typie niektórych nowoczesnych logików, którzy kwestionują możliwość syntezy *a priori*, lecz ani przez chwilę nie wątpią w użyteczność wygłaszania studentom trzy razy na tydzień odpowiednich wykładów i publikowania książek na temat pozytywnej wartości logiki; do tego rodzaju ludzi outsider zastosowałby twarde orzeczenie Manna: „Przekiętność... jest w ogóle teologicznie martwa”. Lecz jeśli człowiek, podobnie jak Evan Strowde, postanowi „omijać wszelkie sztuczki i dotrzeć do żywego serca wszechrzeczy”... czy taki człowiek nieuchronnie musi być potępiony? Oto jeden z najcięższych dylematów outsidera: outsider zdaje sobie sprawę, że całą swą istotą pragnie za wszelką cenę zaspokojenia emocjonalnego, jakiejś konkretnej rzeczywistości, a jednocześnie czuje, że jego zdolność rozumowania drwi na uboczu z możliwości zaspokojenia owych pragnień, gasi cały jego zapal. Co winien uczynić taki outsider? Czy ma rozmyślnie stłumić w sobie wszelką zdolność rozumowania, przyjąć wiarę i oczekiwać, że jego intelekt kiedyś z tym się pogodzi? Przyjmie *credo ut intelligam*?

Nie. Outsider nie może przystać na taką myśl. Istotnie, w to-

ku naszych rozważań przekonaliśmy się, jak rozwiązuje on ów problem. Człowiek nie składa się wyłącznie z intelektu i uczuć — jest również ciałem. To sprawa, o której najłatwiej zapomnieć. Życie outsidera kręci się wokół intelektu i uczuć, i niejednokrotnie szuka on odosobnienia w swym wyłożonym korkiem pokoju jak Proust i zapomina, że ma ciało. Najwyższym osiągnięciem Hemingwaya jest przywrócenie znaczenia ciała w literaturze; Hemingway uczynił to nawet skuteczniej niż D. H. Lawrence, który zawsze grzązał we własnych uczuciach. U Hemingwaya, zwłaszcza w jego wczesnych książkach, znajdujemy wyczucie fizycznej świeżości, bezpośrednio, intensywnie przeżywanie spraw naturalnych, wskutek czego „niepokój i powikłania spowodowane przez intelekt” wydają się niedorzecznością. To samo zawiera się w wizji Zaratustry; we fragmencie, który mógłby służyć za motto do *Man Who Died (Człowiek, który umarł)* Lawrence'a, Zaratustra oświadcza:

On poznał zaledwie łzy i posępność Hebrajczyka, tudzież nienawiść dobrych i sprawiedliwych — ów Hebrajczyk Jezus: i oto opadła go tęsknica za śmiercią.

Gdybyż on na pustyni pozostał z dala od dobrych i sprawiedliwych! Może by wówczas nauczył się żyć i ziemię kochać — dar śmiechu pozyskałby może nadto.²²

Powyższy osąd, niezależnie od zawartej w nim krytyki w stosunku do założyciela religii chrześcijańskiej, mógłby być podtrzymany przez wielu mistyków — chrześcijańskich i innych. Mówiąc w ostatnich rozdziałach naszego studium o Blake'u i Traherne'ie, przekonamy się, jak ważną rolę mistycy przypisują „miłości do ziemi”. Tu *Doktor Faustus* Manna zawodzi (Mann daje zupełnie fałszywy portret Nietzschego, całkowicie pomija bowiem pogląd Whitmana na posłannictwo tego filozofa i skupia całą uwagę na problemach intelektualnych). * Zdawałoby się, że w tym samym punkcie zawodzi również Iwan — pomimo

* Czytelnicy znający *Fausta* Goethego przypomną sobie scenę, w której Faust ma właśnie popełnić samobójstwo z powodu poczucia porażki w rozwiązywaniu problemów intelektualnych, lecz dzwony wielkanocne i wspomnienia czysto fizycznej błogości z lat dzieciństwa powołują go „z powrotem na ziemię”, (przyp. autora)

swego zapewnienia, że kocha „błękitne niebo i lepkie wiosenne pąki”. Dostojewski jednak określa jego postawę zupełnie niedwuznacznie przy pomocy scen „wizji” dwu pozostałych braci. Aloszę opanowuje — jak Van Gogha — czysto fizyczna miłość do ziemi; pada na kolana i z płaczem ją całuje. Mitię natomiast Dostojewski stworzył, by czytelnicy zdali sobie sprawę, że świat jest pełen cierpiących istot ludzkich i że nikt nie może być człowiekiem w całkowitym tego słowa znaczeniu bez poczucia wspólnoty z cierpieniem wszystkich innych istot żyjących.

W swych *Śniegach Kilimandżaro (Snows of Kilimanjaro)* Hemingway pisze o Scotcie Fitzgeraldzie (w późniejszym wydaniu książkowym nazwał go Julianem):

Przypomniał sobie biednego Juliana i jego romantyczny strach przed tymi (bogatymi) kobietami... (Julian) był przekonany, że bogaci mają jakiś specjalny urok, a gdy przekonał się później, że tak nie jest, świadomość ta złamała go zupełnie.

A on (bohater opowiadania), on pogardzał ludźmi, którzy łamali innych... Był pewien siebie... dlatego że nic nie mogło go głęboko dotknąć, w gruncie rzeczy bowiem na niczym mu naprawdę nie zależało.²³

Niniejsza książka — to studium dotyczące przede wszystkim ludzi, którzy z rozmaitych przyczyn „doznali katastrofy”. Ludzi, którzy nazbyt troszczyli się o różne sprawy i załamali się pod napięciem owej troski.

Dostojewski doprowadził nas do punktu, z którego otwiera się przed nami droga do dalszych wniosków, i pomógł zreasumować większość zagadnień zawartych w poprzednich rozdziałach. W żadnym wypadku nie wolno nam pominąć faktu, że — jak wykazała analiza poszczególnych outsiderów, zaczynając od Barbusse'a, Sartre'a i Hessego a kończąc na Raskolnikowie i Iwanie Karamazowie — największymi ludźmi byli ci, którzy najintensywniej zajmowali się outsiderowskimi problemami oraz kwestią, jak *uniknąć* katastrofy życiowej. Outsider musi ustawicznie zadawać sobie pytanie: dlaczego? Dlaczego większość ludzi kończy bankrutem? Dlaczego wszyscy outsiderzy zmierzają do katastrofy?

Brak nam *koncepcji wroga*; w tym tkwi zasadnicza trudność.

Mówimy mgliście o „problemach outsidera”, a nawet usiłujemy określić je, posługując się terminami „wolności” czy „osobowości”, lecz prowadzi nas to jedynie do metafizycznych rozważań na temat tych pojęć. Nie doszliśmy jeszcze natomiast do wyraźnego stwierdzenia: „*Oto dokąd zmierza outsider, oto na czym często się przewraca i łamie sobie kark*”. Tego nam potrzeba. Musimy rozplatać nici pewnych wątków, któreśmy zawiązali w poprzednich rozdziałach, określić, do czego dąży outsider i ściśle sprecyzować jego koncepcję wroga (czy też może raczej „przeszko-dy”).

Sporządźmy krótki przegląd naszych dotychczasowych wniosków:

Outsider chce przestać być outsiderem.

Chce być „człowiekiem zrównoważonym”.

Pragnąby osiągnąć żywość percepcji zmysłowej (Lawrence, Van Gogh, Hemingway).

Chciałby również rozumieć duszę ludzką i jej poczynania (Barbusse i Mitia Karamazow).

Pragnąby raz na zawsze uciec przed pospolitością i pozwolić się ovladnąć Woli Mocy, woli pełniejszego życia.

Przed wszystkim pragnąby umieć wypowiedzieć, co myśli i czuje, ponieważ stanowiłoby to dla niego sposób poznania samego siebie i własnych ukrytych możliwości.

Tragedią wszystkich outsiderów, którymi zajmowaliśmy się dotychczas, była tragedia niemożności wypowiedzenia tego, co myślą i czują. W dalszych rozważaniach oprzemy się na dwu odkryciach dotyczących „dróg” outsidera:

1. Wybawienie outsidera „leży w krańcowościach”.

2. Outsider często dostrzega drogę wyjścia w „wizjach”, w chwilach szczególnego napięcia itd. Tę ostatnią możliwość zanalizujemy w następnych dwóch rozdziałach naszej książki.

Outsider-wizjoner

Każdy wizjoner nieuchronnie musi być otusiderem. I to nie dlatego, że wizjonerzy stanowią względnie znikomą mniejszość w stosunku do reszty ludzkiej społeczności; w takim razie każdy szcurołap czy linoskoczek byłby również outsiderem. Przyczyna owego zjawiska tkwi zupełnie gdzie indziej, a mianowicie w tym, że każdy wizjoner zaczyna od postawy dla wszystkich zrozumiałej, lecz bardzo szybko wznosi się na wyżyny, jakich szeroki ogół nie jest w stanie pojąć. Punktem wyjścia outsidera jest „pragnienie owocnej działalności i wyższej jakości życia” — instynkt najgłębszy i najsilniej zakorzeniony w każdym człowieku; lecz niebawem słyszymy z jego ust oświadczenie tego rodzaju:

Jeśli chodzi o mnie, przyznaję, że nie dostrzegam zjawisk świata zewnętrznego; są one dla mnie przeszkodą, a nie bodźcem działania; jak kurz na moich stopach — nie stanowią części składowej mego „ja”. „Ale — ktoś może spytać — kiedy słońce wschodzi, czy nie widzisz okrągłej tarczy ognistej, złotego krążka podobnego do gwinei?” O nie, nie! Widzę niezliczone mnóstwo Niebian wołających: „Święty, święty, święty, Pan Bóg Wszeczmogący”.¹

Może to poetycka alegoria? W takim razie zastanówmy się nad słowami Blake'a, który powiedział Crabbowi Robinsonowi, że poprzedniego wieczoru widział ducha Juliusza Cezara, a w o-góle więcej czasu spędził na rozmowach z duchami niż z żywymi ludźmi. Może to obłąd, a może jakiś szczególny rodzaj zdrowia umysłowego. Inny mistyk, który jednocześnie był znakomitym naukowcem i pierwszorzędnym inżynierem, twierdził, że odbył podróż po całym niebie i piekle — nie w fantazji poetyckiej jak

Dante, lecz rzeczywiście, jakby to była popołudniowa niedzielna wycieczka autobusem — i że stale prowadzi rozmowy z aniołami. Bądź co bądź dziś jeszcze żyją tysiące następców Emanuela Swedenborga, którzy wierzą, że ich książki świadczą o równie prawidłowym myśleniu, jak *Principia* Newtona i równie są obiektywne, jak relacja Kinseya o życiu seksualnym. Zagadnienia tego nie uprości stwierdzenie, że „zdrowie umysłowe” to pojęcie względne, zwłaszcza gdy chodzi o sekty religijne. Swedenborg i Blake zapewniali, że ich objawienia wewnętrzne są realne, dotyczą jakiegoś rzeczywistego przedmiotu — podobnie utrzymywał Wells w związku ze swym *Mind at the End of Its Tether*; analiza broszury Wellsa winna by nauczyć nas ostrożności i powstrzymać przed wykpiwaniem tego rodzaju twierdzeń.

W niniejszym rozdziale mam zamiar zająć się dwoma outsiderami, którzy znaleźli dla swych problemów rozwiązanie natury religijnej, a jednocześnie utrzymywali, że w następstwie usilnych dążeń do znalezienia owego rozwiązania, rozwinęli w sobie pewną zdolność doznawania „wizji”. Pod względem usposobienia byli to ludzie całkowicie do siebie niepodobni. George Fox był przede wszystkim człowiekiem czynu, który dla kotłujących się w nim impulsów potrzebował fizycznego wyładowania; Blake był jednocześnie głębokim, jasno rozumującym myślicielem i marzycielem, zuchwałym, niesfornym obrazoburcą i poetą zaświatów. Nazwisko Foxa stało się głośne w każdym zakątku Anglii; Blake przez całe życie pozostawał w nieprzeniknionym cieniu. Obaj wyłącznie dzięki sile woli uzyskali taką intensywność wewnętrznego światła, jaką poznało niewielu ludzi.

Mówiąc o nich, trzeba pamiętać, że to, co zostawili utrwalone na papierze, stanowi najmniej ważną część ich życia. Zajrzyjmy do opowiadania o księciu Ch'i i jego kołodziej w książce poety chińskiego Chuang Tsu. Kołodziej, widząc księcia zajętego czytaniem, spytał, co stanowi treść księgi. „Słowa mędrców” — odparł książę. „Fusy i szumowiny myśli ludzi zmarłych” — rzekł kołodziej. A gdy książę rozdrażniony zapytał go, co u licha przez to rozumie, kołodziej oświadczył: „W wyrobie kół jest pewna tajemnica rzemiosła, której nie umiałbym wytłumaczyć nawet własnemu synowi. Nie da się ująć jej w słowa. Oto dlaczego nie mogę przekazać mu swego warsztatu i wciąż jeszcze sam sporządzam koła, choć siedemdziesiątkę mam już na karku.

To samo musi być z mędrkami: wszystko, co warte jest przekazania, umiera razem z nimi. Resztę umieszczają w swych księgach. Oto dlaczego powiedziałem, że karmisz swój umysł fusami i szumowinami myśli ludzi umarłych”.

Morał ten należy szczególnie mocno zakarbować sobie w pamięci, czytając o przeżyciach wizjonerów, którymi zajmiemy się w następnych rozdziałach naszego studium. Najistotniejsze z tego, co *widzieli* umarło wraz z nimi. Wartość owych ludzi dla nas stanowią nie „wizje”, które dzięki ich słowom jak pod zaklęciem stają nam przed oczami, lecz pouczenia, jakie pozostawili każdemu, kto zapragnie ujrzeć to samo, co oni widzieli. Inaczej mówiąc, wartość ich dla nas polega na dyscyplinie, jaką zalecają.

Zanim przejdziemy do szczegółowego zanalizowania przeżyć wizjonerów, winniśmy odpowiedzieć sobie na pewne pytania. Wśród czytelników znajdzie się niejeden, który będzie uważał argumenty outsiderów z rozdziału I i II przeciwko religii za nieodparte. Outsider jasno i wyraźnie stwierdza, że wszyscy ludzie są wobec samych siebie nieuczciwi, pozwalają zaślepić się własnym uczuciom. „Rozwiązania” natury religijnej — to w oczach outsidera kłamstwa, mające na celu ułatwienie ludziom życia. Outsider tego typu nie dlatego odrzuca religię, że pragnie grać rolę „Antychrysta” przeciwnie, może on czuć się głęboko nieszczęśliwy, nie mogąc religii przyjąć. Zresztą znajdzie poparcie dla swej postawy w samym Kościele, na przykład u Mistrza Eckharta, w jego oświadczeniu: „Gdyby Bóg mógł zboczyć z drogi prawdy, pozostałbym wierny prawdzie i opuściłbym Boga”.

Mimo woli nasuwa się tu pytanie, czy wobec tego nie jest rzeczą zbędną powoływać się na duchownych, którzy z natury rzeczy nie mogą być bezstronni. Na pytanie to jednak — sędzę — można odpowiedzieć, że nie zaszkodzi przekonać się, czego ci ludzie mogą nas nauczyć o outsiderze. Z góry możemy założyć, że dla outsiderów typu egzystencjalistycznego, o jakich mówiliśmy w poprzednich rozdziałach naszej książki, rozwiązanie specyficznie chrześcijańskie byłoby nie do przyjęcia. Egzystencjali-sta bowiem pragnęły znaleźć rozwiązanie swych problemów nie w formie „wierzę”, lecz „wiem”. Nie jest to nedoręczne. Sartre przytacza przykład dobrze ilustrujący tę postawę. Gdyby

zadzwoił telefon i jakiś obcy głos oświadczył: „Tu mówi Bóg Wierz, a będziesz zbawiony; jeśli nie uwierzysz, będziesz potępiony”, człowiek trzymający słuchawkę miałby słuszne prawo odpowiedzieć: „Doskonale, w takim razie jestem potępiony”. Miałby po temu słuszne prawo, gdyż wszystkim ludziom wolno odrzucić wiarę w coś, czego nie mogą *wiedzieć*.²

Celem naszych rozważań jest ściśle ustalenie, co outsider wie, względnie co może wiedzieć; opieramy się przy tym na kryterium doświadczalnym. Wszystko, co można sprawdzić na podstawie doświadczenia, można „wiedzieć”. W związku z tym musimy zadawać sobie po kolei wszystkie pytania nurtujące outsidera, aż wreszcie stwierdzimy, czego nie doświadczył. Wówczas możemy mu powiedzieć: „Idź i szukaj tych przeżyć, a znajdziesz odpowiedź na wszelkie wątpliwości”. H. G. Wells w swej prymitywnej alegorycznej historii outsidera pt. *The His-tory of Mr. Polly (Historia pana Polly)* każe bohaterowi podpalić własny dom i opuścić żonę, by wyruszyć na wędrowkę po świecie: „Jeśli ci się twoje życie nie podoba, możesz je zmienić”. Rozwiązanie pana Polly nie miałooby żadnego znaczenia dla większości outsiderów, którymi zajmowaliśmy się w naszym studium, są oni bowiem znacznie bardziej skomplikowani niż bohater Wellsa. (Hesse stanowi może jedyny wyjątek). Bądź co bądź jednak jest to przykład pewnego typu poszukiwanego przez nas rozwiązania; jakieś „Idź i *czyń* coś”.

Oto dlaczego zacząłem swoją analizę od George'a Fxa.

Fox jest jednym z najwybitniejszych nauczycieli religii, jakich wydała Anglia; w porównaniu z nim Bunyan był człowiekiem słabym, Wesley — neurastenikiem, a Wycliffe ciasnym świętoszkiem. Fox był jednostką silną duchowo, obdarzoną bujną fantazją, zrównoważoną i zdolną do współczucia. Gdy jako działacz religijny stanął przed Cromwellem-obroncą pokoju, kaznodzieja i żołnierz odnieśli się do siebie nawzajem z całym szacunkiem i rozstali się jako przyjaciele. Obydwóch cechowały te same zalety — odwaga i siła woli — i każdy z nich dobrze wiedział czego chce i nie bał się o tym mówić.

Jednakże Fox obok zalet żołnierza posiadał również całkowicie inne cechy — poety i mistyka. Połączenie tych właściwości często dawało osobliwe rezultaty:

Idąc w towarzystwie kilku przyjaciół, nagle podniosłem głowę i ujrzałem trzy spiczaste wieżyczki; widok ten zdecydował o moim życiu. Spytałem przyjaciół, co to za miejscowość. Odpowiedzieli mi: „Lichfield”. Natychmiast zabrzmiał mi w uszach głos Pana polecający udać się do tego miasta... Gdy tylko przyjaciele moi oddalili się, zboczyłem z gościńca i poszedłem przed siebie na przełaj, aż znalazłem się w odległości jednej mili od Lichfield. Tam, na rozległym polu, pasterze strzegli swych trzód. Teraz Pan rozkazał mi zdjąć obuwie. Zawahałem się, gdyż było to w zimie, lecz słowo Pana paliło mnie jak ogień. Zdjąłem więc buty i zostawiłem je przy pasterzach; a biedni pasterze patrzyli na mnie z lękiem i zdumieniem. Ruszyłem dalej, a kiedy przewędrowałem około mili i wszedłem do miasta, natychmiast znów usłyszałem rozkaz Pana: „Wołaj: biada przekłętemu miastu Lichfield!” Krążyłem więc po ulicach, wykrzykując wielkim głosem: „Biada przekłętemu miastu Lichfield!” Ponieważ był to dzień targowy, poszedłem na rynek i wałęsałem się po wszystkich jego zakątkach, coraz to przystawałem wołając: „Biada przekłętemu miastu Lichfield!” I nikt nie tknął mnie ani nie zatrzymał. A kiedy skierowałem się w głąb miasta, ulicami płynął jak gdyby potężny strumień krwi i rynek wyglądał jak krwawe jezioro... a kiedy wreszcie wypowiedziałem to, co leżało mi na sercu i uwolniłem się od brzemienia, jakim byłem obarczony, opuściłem miasto w pokoju i znów przewędrowałem milę, wróciłem do pasterzy i zabrałem obuwie, a dałem im trochę pieniędzy, lecz płomień Pański tak palił mi stopy i przenikał całą moją istotę, że nawet nie pomyślałem, by włożyć buty na nogi...

Później przyszło na mnie głębokie zastanowienie, dlaczego musiałem być posłany do tego miasta i wołać: „Biada przekłętemu miastu Lichfield!”... Lecz potem zrozumiałem: przecież w czasach cesarza Dioklecjana w Lichfield poniosło śmierć męczeńską tysiąc chrześcijan. Musiałem więc boso przejść przez potężny krwawy strumień i brodzić po jeziorze ich krwi na placu targowym, bym mógł oddać cześć krwi owych męczenników, którzy przeszło tysiąc lat temu przelali ją tutaj i leżeli martwi na ulicach tego miasta.³

Przed wszystkim uderza nas w tym przeżyciu myśl, jaki Fox był szczęśliwy, że potrafił uczynić coś pozornie irracjonalnego

bez najmniejszych wątpliwości, „wypowiedzieć to, co leżało mu na sercu i uwolnić się od brzemienia, jakim był obarczony”. Większość outsiderów, którymi zajmowaliśmy się w naszych rozważaniach, nigdy nie doszła do wypowiedzenia tego, co leżało im na sercu i uwolnienia się od przytłaczającego ich ciężaru za pomocą konkretnego czynu. Na przykład Wilk Stepowy, u schyłku nudnego dnia pragnący pod wpływem tłumionej wściekłości dokąś iść i dokonać jakiegoś gwałtownego czynu... gdyby miał charakter George'a Focha, nie trwałby tak długo w stanie beznadziejnej hipochondrii! Dostojewski obdarzył Raskolnikowa większym zdecydowaniem niż Hesse swego bohatera; później jednak kazał mu po dokonaniu określonego czynu stracić odwagę, toteż zawarta w powieści wielka myśl nie została doprowadzona do końca.*

Outsider typu człowieka-insekta, bohater Sartre'a lub Bar-busse'a, mógłby szczerze zazdrościć Foxowi jego ufności i siły przekonania, lecz jednocześnie mieć świadomość, że istnieją nieprzewyżnione przeszkody, które jemu samemu uniemożliwiłyby wykonanie czegoś podobnego. Fox — to człowiek, który nie cofa się przed niczym. Idealny przykład outsidera typu buntowniczego. Kiedy w przekonaniach jego zapanuje zamęt, pochyla głowę i idzie do ataku jak byk — tak właśnie jak „człowiek czynu” podziwiany przez człowieka-insekta Dostojewskiego z rozdziału VI naszego studium. Nic sobie nie robi z muru stojącego mu na drodze. Należy do ludzi, których człowiek--insekt może podziwiać, jednocześnie czując dla nich wzgardę. Fox akceptuje rzeczy, jakich człowiek-insekt przyjąć nie może:

* Powyższej uwagi nie należy oczywiście traktować jako krytyki *Zbrodni i kary*. Być może, sytuacja, nakreślona przez Dostojewskiego w pierwszej części powieści, z punktu widzenia artystycznego bezwzględnie wymagała takiego właśnie dalszego ciągu. Po napisaniu powyższych słów (i całego rozdziału VI) przypadkiem natknąłem się w jednym z listów Rilkego z dnia 19.X.1907 r. na identyczną uwagę. Mówiąc o swoim *Malte*, Rilke wyjaśnia;... „podobnie jak Raskolnikow zatrzymał się on na swej drodze; zdruzgotany własnym czynem *zaniechał działania właśnie w chwili, gdy winien był je podjąć*, wskutek czego jego świeżo zdobyta wolność zwróciła się przeciwko niemu i zniszczyła go całkowicie bezbronno”, (przyp. autora)

na przykład swą własną tożsamość. Jeśli George Fox mówi: "Zaiste, nic go nie odmieni", człowiek-insekt nigdy nie mógłby poszczycić się takim stwierdzeniem.

Jednakże każdy, kto czytał *Journal (Dziennik)*, wie, że w naturze George'a Focha kryje się coś znacznie więcej niż rozjuszony byk. Zaufanie do samego siebie zrodziło się z długotrwałego wątpienia we własne siły. A tego właśnie człowiek-insekt nie jest w stanie pojąć, ponieważ jego zwątpienie we własne siły powstrzymuje go przed szukaniem rozwiązania z determinacją desperata. W konsekwencji nigdy nie odkrywa tkwiących w nim możliwości.

Żaden czytelnik *Dziennika* nie może mieć wątpiwości, że Fox był swego czasu tak stuprocentowym outsiderem, jak bohater *Notatek z podziemia*. Było to w okresie jego wczesnej młodości, kiedy miał zaledwie dziewiętnaście lat. W pamiętniku opowiada, że w owym czasie zaczął nurtować w nim niepokój, który oddalał go od rodziny i przyjaciół. W jakiś świąteczny dzień poszedł ze swym kuzynem do miejscowej gospody i tam zupełnie nagle poczuł dziwną, gwałtowną odrazę do wszelkiej rozrywki tego typu. Wstał i opuścił towarzystwo. „Wróciłem do domu, ale tej nocy wcale się nie położyłem, nie mogłem spać, tylko krążyłem po pokoju lub modliłem się i wołałem do Boga: «Ty widzisz Panie, jak młodzi ludzie garną się do marności, a starzy chylą się ku ziemi — i musisz opuścić ich wszystkich, zarówno młodych jak starych, odwrócić się od wszystkich, dla wszystkich być obcym»”⁴.

*What are the roots that clutch, what branches growe
Out of this stony rubbish? Son of man,
You cannot say, or guess, for you know only
A heap of broken images where the sun beats,
And the dead tree gives no shelter, the cricket no
relief...**

* Jakie to korzenie wczepiają się tak silnie, jakie gałęzie wyrastają z tego kamienistego rumowiska? Synu człowieczy, | Nie zdołasz na to odpowiedzieć, ani domyślić się nie zdołasz, znasz bowiem jeno | Stos potłuczonych figur palonych przez słońce | A umarłe drzewo nie daje ani odrobiny cienia, cricket nie przynosi żadnej ulgi... (przyp. tłum.)

Dla postawy dziewiętnastoletniego Foxa nietrudno znaleźć odpowiednik w literaturze najnowszej doby. Stosunek uczuciowy outsidera do ogółu ludzi niewiele się zmienił na przestrzeni trzystu lat.

Wielu wyznawców religii szukało znajomości ze mną, bałem się ich, wyczuwałem bowiem, że nie przyswoili sobie tego, co wyznają⁵.

Podobnie jak wszyscy outsiderzy Fox zdawał sobie sprawę, że to, co ludzie nazywają religią, przeważnie jest jakąś zastępczą namiastką. Mówi:

...w Barnet opadła mnie gwałtowna pokusa rozpacz... i stan ten trwał parę lat, choć chętnie uwolniłbym się od niego. Szukałem pomocy u niejednego księdza, lecz nie znalazłem jej u żadnego...⁶

Możemy sobie wyobrazić Foxa — poważnie myślącego, pełnego wewnętrznych niepokoi młodego człowieka, który krąży z miejsca na miejsce jak Van Gogh lub wędrowiec Hessego, odczuwa głębsze potrzeby niż zdają się odczuwać inni ludzie i zadaje sobie pytanie, czy może po prostu nie nadaje się do życia w świecie. Jednakże Fox był w nieco lepszym położeniu niż nowoczesny outsider egzystencjalistyczny, ludziom nowoczesnym bowiem wszelkie wierzenia religijne wydają się wyświechtanymi kłamstwami. W czasach Foxa słowa *Starego Testamentu* mogły jeszcze wzburzyć krew poczuciem autentyczności; zaledwie o rok wcześniej powołana do życia przez Cromwella brygada specjalnie dobranych „ludzi religii” rozbiła w puch siły zbrojne króla pod Marston Moor, a odniósłszy takie zwycięstwo, Cromwell mógł napisać: „Bóg sprawił, że byli jak słoma dla naszych mieczy”. Odnowa wisiała już w powietrzu i Fox również pragnął wśród innych ludzi znaleźć współtowarzyszy odczuwających tak samo jak on konieczność szybkiego działania; pragnął znaleźć mężczyzn i kobiety podobnych do siebie samego, którzy „łaknęli i pragnęli sprawiedliwości” i uważali swe zbawienie za kwestię palącą i ważną. Zamiast takich ludzi, kogo znalazł?

Z Barnet udałem się do Londynu, gdzie wynająłem sobie mieszkanie i żyłem w ciężkiej nędzy i trosce, gdyż patrzyłem na mieszkańców wielkiego miasta Londynu, którzy byli wy-

znawcami religii, lecz widziałem, że wszystko było pogrążone w ciemności i opasane łańcuchem mroku...

Miałem tam wuja, niejakiego Pickeringa, baptystę... lecz nie mogłem ani zainteresować go swoimi przekonaniem, ani przyjąć jego poglądów, widziałem bowiem wszystkich, młodych i starych, w czym tkwili naprawdę.⁷

Można by powiedzieć (nieco zmieniając jego język), że Fox sięgał wzrokiem zbyt głęboko i widział zbyt wiele. U innych ludzi nie mógł znaleźć pomocy. Opowiada o dyskusjach, jakie prowadził z księdzem w rodzinnej wsi, z którym ze straszliwą jasnością widzenia outsidera mówił o rozpacz i kuszeniu Chrystusa, i opisuje swe najwyższe oburzenie, kiedy w niedzielę posłyszał własne słowa powtórzone przez owego księdza w czasie kazania. Późniejsze doświadczenia z innymi duchownymi przyniosły mu jeszcze większe rozczarowania:

Po tym wypadku udałem się do innego byłego księdza z Mancetter w Warwickshire i roztrząsałem z nim podłoże rozpacz i pokus, lecz nie pojął on mego stanu i polecił mi palić tytoń i śpiewać psalmy...⁸

(Powyższe słowa możemy porównać ze słowami Broadbenta w *John Buli s Other Island* mówiącego outsiderowi księdzu Kee-ganowi: „Spróbuj zażywać pigułki fosforowe. Ja zawsze je biorę, kiedy mam mózg przemęczony pracą”).

...Wówczas posłyszałem o pewnym księdzu, cieszącym się opinią człowieka doświadczonego, a mieszkającym w pobliżu Tamworth, i powędrowałem do niego siedem mil, lecz stwierdziłem, że podobny jest do pustej beczki... Później posłyszałem o niejakim doktorze Cradock z Coventry i udałem się do niego; spytałem, na jakim podłożu rodzą się pokusy i rozpacz oraz jak zakorzenia się w człowieku niepokój... Rozmawialiśmy, przechadzając się we dwójkę po jego ogrodzie, a że ścieżka była wąska, na zakręcie przypadkiem nadepnąłem na brzeg kwietnika; na to człowiek ów wpadł w taką pasję, jak gdyby cały jego dom stanął w płomieniach... Opuściłem go smutny, bardziej przygnębiony, niż przyszedłem... Pomyślałem, że nędzni z nich pocieszyciele, i przekonałem się, że są dla mnie niczym, gdyż nie zdołają pojąć mego stanu.⁹

Podobnie jak wszyscy outsiderzy, Fox pragnął być zrozumia-

ny, pragnął znaleźć kogoś, kto wejrzałby w jego duszę i kojąco wprowadził w niej ład i spokój. Lecz, podobnie jak wszyscy outsiderzy, musiał nauczyć się samodzielnie wypracować sobie swe własne zbawienie. Najcięższe to zadanie, chodzi tu bowiem o rozprawienie się z ostatecznym wrogiem, którego każdy mężczyzna i kobieta nosi wszędzie ze sobą, i którego nikt inny za nas pokonać nie może. Zaiste, nauka o Zadośćuczynieniu została stworzona po to, by złagodzić grozę owego ostatecznego, wewnętrznego wroga, przeciwko któremu nie ma możliwości wezwania pomocy z zewnątrz. Wszyscy święci i nauczyciele systemów religijnych przyjmują rozpoznanie owego ostatecznego wroga za podstawę swych wierzeń*. Wielu wybitnych mistrzów duchownych zostawiło relację ze swych „walk o światło”.** Walki takie niejednokrotnie wykazują cechy charakterystyczne przypominające opis „przeciętnego dnia” Wilka Stepowego: rezygnację, otepienie, martwość zmysłów, brak poczucia konieczności działania, często przynoszące w konsekwencji, po długim wysiłku, nagłe odprężenie, intensywność przeżyć i ciepło:

I chociaż moje przeżycia i niepokoje były bardzo wielkie, nie trwały jednak ciągle, od czasu do czasu ustawały, a niekiedy ogarniała mnie taka niebiańska radość, że zdawało mi się, iż znajduję się już na łonie Abrahama...¹²

A „walka duchowa” Foxa przyniosła w rezultacie nagłe zrozumienie:

Wonczas za sprawą Pana pojąłem, dlaczego nigdzie na ziemi nie zdołałem znaleźć pomocy w swym położeniu: bym mógł całą chwałę oddać Jemu. Wszyscy ludzie więzną w grzechu, są w pętach niewiary, jak i ja byłem, by Jezus Chrystus mógł zachować pierwsze miejsce...¹³

* Najprostsze ujęcie owego solipsystycznego problemu znajdujemy w słowach św. Augustyna: Stopniowo też uświadamiałem sobie, gdzie się znajduję (jako dziecko), i usiłowałem wyrażać moje życzenia wobec ludzi, którzy mogli je spełniać. Nie udawało mi się to, gdyż pragnienia te były we mnie, a ludzie przebywali w świecie zewnętrznym...¹⁰ (przyp. autora)

** por. „wczesne walki” Buddy¹¹ oraz szczegóły z *Autobiografii* Susa, o których wspominamy w rozdziale IX niniejszego studium (przyp. autora)

Oczyszczając te słowa z terminologii religijnej i przekładając na język outsidera egzystencjalistycznego, możemy stwierdzić, że Fox osiągnąwszy pewnego rodzaju wewnętrzne rozstrzygnięcie swych problemów outsiderowskich, poczuł radość, że nie uległ pokusie rozprawienia się z nimi w łatwy sposób przez przyjęcie rozwiązań innych ludzi, czy też jakichś prostych wierzeń i przekonań religijnych. „By mógł oddać całą chwałę Bogu”, „By Jezus Chrystus mógł zachować pierwsze miejsce”... Nawet jeśli te słowa dla nas nic nie znaczą, wyraźnie widać, że posiadają one jednak pewne odpowiedniki psychologiczne, pewną treść, która *jest* ważna dla outsidera. Stąd już tylko krok do stwierdzenia przez Wilka Stepowego, że musi on ponownie „nie raz, lecz wiele razy przejść piekło swej wewnętrznej istoty”; zresztą nawet w określeniu „*piekło* swej wewnętrznej istoty” znajdujemy uznanie faktu, że ów wewnętrzny wróg jest czymś realnym. Fox, podobnie jak Wilk Stepowy, jak Van Gogh, Niżyński i bohater Sartre'a, ma chwile najwyższego zadowolenia wewnętrznego, chwile, w których może na wszystko powiedzieć „tak”, nawet na grozę wewnętrznego konfliktu. Momenty tego rodzaju przeżywa większość poetów i artystów, a także duchownych jak Fox. Rilke, bezpośredni kontynuator tradycji Nietzscheańskiej, mówił o „chwaleniu pomimo” (*dennoch preisen*) i największą ze swych dziesięciu elegii zaczyna od słów:

Abym kiedyś u kresu bezlitosnego poznania radość i chwałę wyśpiewał przyzwalającym aniołom.¹⁴

Powyższe uwagi ułatwią nam zrozumienie tego, co Fox przeżywał w najtajniejszej głębi swej duszy — analizę procesów, jakie opisywał, posługując się terminologią, która pod wielu względami mniej treści zawiera dla nas niż dla jego współczesnych, a która, gdy chodzi o wszelkie zasadnicze sprawy, może powiedzieć nam jeszcze więcej niż ludziom XVII wieku, jeśli tylko potrafimy uchwycić jej istotny sens. W każdym razie możemy powiedzieć bez obawy przedstawienia Foxa w fałszywym świetle, że jego konflikty psychiczne miały ten sam charakter co konflikty Lawrence'a, Van Gogha i Nietzschego; kiedy mówi on o „wewnętrznych niepokojach”, rozumie przez nie to samo dążenie do wypowiedzenia się na zewnątrz — równie gwał-

towne jak pragnienie tonącego człowieka, by zaczerpnąć w płuca powietrza — i to samo ogarnianie wzrokiem grozy i niedoli świata, jakie Rilke nazwał *grimmige Einsicht*, „srogim zrozumieniem”. Fox, identycznie jak Iwan Karamazow, odczuwał silną pokusę zwrócenia Bogu biletu wstępu.

Tu stajemy wobec trudności, o której mówiłem pod koniec rozdziału o Niżyńskim, trudności określenia, w jakiej mierze outsider istotnie rozwiązał swój problem, a w jakiej mierze poszedł na kompromis. Kiedy czytamy *Dziennik* Foxa i próbujemy ująć jego przeżycia w kategoriach myślenia outsidera Barbus-se'a, trudności jeszcze bardziej wzrastają. Cały niepokój jego jesteśmy w stanie pojąć, ale na przykład takie fragmenty, jak przytoczony poniżej, są znacznie mniej zrozumiałe:

Coraz bardziej wzmagała się we mnie tęsknota do Pana i żarliwe pragnienie zdobycia czystej wiedzy o Bogu i Chrystusie — bezpośrednio, bez pomocy jakiegokolwiek człowieka, książki lub pisma. Chociaż bowiem czytałem księgi święte mówiące o Chrystusie i Bogu, nie objawił mi się...

I odkryłem, że są we mnie dwie tęsknoty: jedna — do stworzeń, u których pragnąłem znaleźć pomoc i siłę, druga — do Boga-Stwórcy i Jego Syna, Jezusa Chrystusa...¹⁵

Co właściwie rozumiał Fox przez „Boga-Stwórcę i Jego Syna”? Od razu odrzucmy mniemanie, jakoby wierzył w Nich, jak dziecko wierzy w dobre wróżki, albo że istoty te mogły być dla niego ucieleśnieniem mglistych emocji religijnych, jak Finn MacCoul jest ucieleśnieniem mglistych emocji patriotycznych dla przeciętnego Irlandczyka. Fox był outsiderem, a o outsiderach wiemy dość dużo, by zdawać sobie sprawę, że ich symbole zazwyczaj odpowiadają jakiejś rzeczywistości psychologicznej. Skądinąd „tęsknota do stworzeń”, jaką odczuwał Fox, jest wspólna wszystkim outsiderom; to samo obserwowaliśmy u Henry'ego Jamesa-seniora, który, czując obecność jakiegoś „zła” w pokoju, pragnął przywołać żonę.*

* Interesujący kontrast z tym fragmentem znajdujemy w powieści Henry'ego Jamesa-juniora na temat „psychologicznego zła” pt. *The Tum of the Screw*. James mówi w niej o małej dziewczynce, która zerwała się ze snu, widząc w pokoju ducha i przestraszona wzywa na pomoc guwernan-

James szukając wybawienia z outsiderowskiej udręki, zwrócił się do „stworzeń”: rozwiązanie, jakie znalazł, zawiera się w tytule jego książki *Society, the Redeemed Form of Man*. Słowa Foxa zdają się napomykać — musimy tu jednak zachować dużą ostrożność — że był on zdolny do uwierzenia w jakieś rozstrzygnięcie nurtujących go problemów całkowicie niezależne od innych ludzi, całkowicie niezależne od jakichkolwiek *źródeł z zewnątrz*. Fox zdaje się mówić, że nie zamierza zmieniać swego stosunku do społeczeństwa ani stosunku społeczeństwa do samego siebie; pragnie, zdawałoby się, zmienić jedynie własny stosunek do swego wewnętrznego „ja”. Niewątpliwie rozgniewałby się, gdyby mógł usłyszeć owo rozszczepianie włosa na czworo, i energicznie oświadczyłby, że nie zamierza uczynić nic podobnego, że dąży do zerwania wszelkich związków z ludźmi i ustalenia bezpośredniego związku z Bogiem. „Czyż dusza wzdychająca do takich fikcji nie sprzeniewierza się Tobie, czyż nie ufa oszustwu...?” — pisze św. Augustyn, rozważając okres, kiedy dbał więcej o istoty ludzkie niż o Boga.¹⁶ Ale w takim razie, czymże jest ów „związek z Bogiem”, jeśli nie synonimem całkowitego wypowiedzenia się? („Dotąd nikt jeszcze nie potrafił w całej pełni stać się naprawdę samym sobą” — napisał Hessej). Całkowite wypowiedzenie się na zewnątrz jest niemożliwe w stosunku do innych ludzi; staje mu na przeszkodzie to samo pragnienie z ich strony. Najwyższe szczyty wypowiedzenia się — w poezji, muzyce, malarstwie — osiągają jednostki absolutnie samotne. Oto dlaczego pojęcie „błogosławionej wizji” jest łatwiejsze od uchwycenia dla artysty niż dla kogokolwiek innego. Artyście wystarczy wyobrazić sobie własną chwilę „krańcowej samotności” w takim nasileniu, by zdolna była całkowicie wypełnić mu życie i sprawić, że wszystkie inne związki staną się niemożliwe albo niepotrzebne. Zresztą w życiu artysty nigdy tak się nie dzieje; chwile najintensywniejszego natchnienia dają mu tyle radości, że zawsze może wrócić do ludzi, wie jednak coś niecoś o owej bezwzględnej

tękę, ta jednak, równie przerażona, nie może dziecka uspokoić. W tej symbolicznej sytuacji obie przeżywają to samo, co ojciec i brat Jamesa w swych chwilach „zdrzgotania” — całkowitą samotność, (przyj. autora)

niezależności od innych istot ludzkich, w której teoretyczne istnienie ogół woli powątpiewać.

Fox zdawał sobie sprawę, że może przeżywać chwile, kiedy zjawiska zachodzące w nim samym tak bez reszty pochłaniają jego myśli, że każą mu zapomnieć o wszystkim innym. Uświadomił sobie również, że wracając do normalnego życia po owych stanach intensywnej obserwacji własnego mechanizmu wewnętrznego, staje się całkowicie innym człowiekiem.

Nie ma w tym oczywiście nic niezwykłego; każdy z nas może zaobserwować to samo zjawisko po wyjściu z teatru, sali koncertowej lub kina, kiedy ma wrażenie, że przed chwilą był całkowicie „poza sobą”. Nikt nie może spodziewać się, że przejdzie przez bardzo intensywne przeżycie emocjonalne i nie poczuje się potem „innym człowiekiem”. W kinie jednak jak gdyby wcielamy się w innych ludzi, nie dowiadujemy się niczego nowego o nas samych; toteż nie możemy oczekiwać, że owa odmiana, odprężenie wewnętrzne, będzie trwało dłużej niż parę godzin. Nie ma nic, co mogłoby je utrwalić. Sprawa przedstawiałaby się inaczej, gdyby film powiedział nam coś o nas samych, z czego przedtem nie zdawaliśmy sobie nigdy sprawy; gdyby powiedział nam, że jesteśmy zdolni do dokonania czynów, o których nam się nawet nie śniło; gdyby wykazał, że wszystkie nasze pojęcia o nas samych i o innych ludziach opierały się na błędnych założeniach, i że wystarczy odrzucić te koncepcje, by zacząć życie zupełnie na nowo.

Tak właśnie stało się z Foxem po trzech latach wędrówki po całym kraju, w ustawicznym konflikcie duchowym. Zaczął widzieć „wizje” i słyszeć jakieś głosy; albo może raczej należałoby powiedzieć, że miał przeżycia natury emocjonalnej, które można ująć w słowa, jedynie operując pojęciami wizji i głosów.

I ujrzałem góry stojące w płomieniach, a rumowiska i kamieniste, kręte drogi i miejsca wygładziły się i wyrównały, by Bóg mógł zejść do Swego przybytku. *Takie zjawiska można dostrzec w serce człowieka.*¹⁷

Jego outsiderowska jasność widzenia — gdy chodziło o innych ludzi — była nieubłaganie przenikliwa:

I widziałem profesorów, kapłanów i pospólstwo — i wszys-

cy oni czuli się całkiem dobrze w sytuacji, która dla mnie była tragedią, i kochali to, czego ja chciałbym się za wszelką cenę pozbyć... umysły ich są skrępowane więzami. Słabe są i zmienne, miotają się wśród czczych doktryn i myśli...¹⁸

Teraz jednak czuł, że wie, jak przestać być outsiderem. A raczej wiedział, jak przestać być nieszczęśliwym jako outsider; w owym czasie zdawał sobie bowiem sprawę, że być outsiderem - to znaczy być zdolnym do obserwowania zepsucia i złudzeń świata", i że w tej sytuacji nie ma drogi *odwrotu*, jest jedynie droga naprzód. Polega ona na głoszeniu światu, tak gromko i często jak tylko się da, że jest zepsuty i obalamucony, że — mówiąc jasno i bez ogródek — czeka go potępienie.

Fox za jednego z głównych swych wrogów uważał Kościół. Z reformatorami-duchownymi nieraz tak bywa. Jedni jako intelektualiści w świętych i mistykach widzą pokrewne sobie duchy i są szczęśliwi, że należą do tej samej organizacji; inni potrafią dostrzec jedynie fakt, że „Kościół widzialny” reprezentują ludzie, którzy ani nie są pobożni, ani nie posiadają siły woli, i wobec tego nie mogą dostrzec w Kościele nic pozytywnego. Zazwyczaj reformatorzy-intelektualiści potrafią pojednać się z Kościołem: Newman, Hulme, Eliot. George Fox nienawidził Kościoła i uczynił z niego jeden z głównych celów swych ataków. Wędrując z miasta do miasta w mocnych skórzanych spodniach, stawał na placach targowych i wygłaszał płomienne przemówienia. Następnie zaczął wchodzić do kościołów i przerywać nabożeństwa, co oczywiście nie było pozbawione ryzyka natury fizycznej:

Lecz lud rzucił się na mnie z furją, powalił na ziemię i o mało nie zadusił mnie i nie zmiażdżył; byłem bezlitośnie bity i katowany — rękami, Bibliami i kijami. Następnie wyciągnęli mnie z budynku, choć z trudem mogłem utrzymać się na nogach, i na parę godzin zakuli w dyby, po czym przynieśli baty jak na psa czy konia...¹⁹

Zapiski tego rodzaju często powtarzają się w *Dzienniku*; odnosimy wrażenie, że Fox z radością przyjmował razy — stanowiły dla niego sprawdzian własnej wytrzymałości i zdobywały mu sympatyków i wielbicieli.

Zdumiewające sukcesy, jakie osiągał w swej działalności kaz-

nodziejskiej, dla naszego pokolenia, niestety, pozostaną tajemnicą. Musiało być „w nim coś”, co przemawiało do serc słuchaczy, albo może po prostu „wyschnięte dusze” jak hubka zapalały się od jego płomiennych słów. Każdy, kto kiedykolwiek przechadzał się po Hyde Parku w niedzielne popołudnie, potrafi zrozumieć, jaką beznadziejną sprawą może być głoszenie nauk; jak ludzie pełni najżarliwszej wiary i zapału nie zdołają obudzić w tłumie najmniejszego entuzjazmu. Fox natomiast gromadził zwolenników, którzy gotowi byli iść dla niego do więzienia, narazić się na przesładowania ze strony władz kleru i mieszkańców rodzinnego miasta, oświadczyć, że są „Przyjaciółmi” i będą szli raczej drogą wskazaną im przez własne „światło wewnętrzne” niż przez Kościół.

Dalsze dzieje Foxa nie są już dziejami outsidera; to dzieje ruchu religijnego należące do historii. Fox przestał być outsiderem typu Barbusse'a, człowiekiem „chodzącym własnymi drogami” w świecie nie mogącym go zrozumieć, a stał się przywódcą ruchu, który niebawem liczył tysiące zwolenników. Zaczął on uważać swe „outsiderstwo” nie za objaw jakiejś dziwnej choroby, lecz za znak, że jego zdrowa dusza dusi się w świecie pospolitych, płytkich, zepsutych głupców. Teraz skończyły się już wszelkie trudności. Fox był podobny do statku, który przedtem żegłował beznadziejnie przechylony na bok, zalewany falami, a teraz przesunął balast, uporządkował ładunek i wyprostowawszy swój kadłub, poczuł się pewnie na wodzie. Od tej chwili pod pełnymi żaglami wypłynął na szerokie morze. Stwierdza:

Czyste i doskonałe prawo Boże rządzi ciałem i jego sprawami, które są niedoskonałe, podporządkowując je prawom doskonałym; a prawo Boże, które jest doskonałe, odpowiada doskonałym zasadom tkwiącym w każdym człowieku.²⁰

Jeśli spojrzymy na powyższe słowa w świetle poprzednich czynów Foxa i nie pozwolimy, by określenie „prawo Boże” sprowadziło nas z właściwej drogi, możemy w owym credo dostrzec dążenie outsidera do wytłumaczenia własnych przeżyć wewnętrznych. Być może, terminologia Foxa razi nas swą staro-świeckością i wolelibyśmy zastąpić ją kategoriami współczesnego nam języka, jednakże co do samej istoty nauki Foxa nie

możemy mieć najmniejszych wątpliwości. W człowieku tym tkwiła jakaś siła napędowa i, jak długo była ona skierowana na zaspokajanie nieważnych potrzeb ciała — sytość żołądka i poczucie społecznego bezpieczeństwa — wznioślejsze jego potrzeby słabły. Fox nazywa owe wznioślejsze potrzeby „doskonałymi zasadami Bożymi”, a bez względu na to, czy nam się owo określenie podoba czy nie, nasze rozważania dotyczące outsiderów nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości co do istnienia owych potrzeb. Człowiek, który pragnąc dać wyraz „zasadom Bożym”, podejmuje ściśle określoną działalność, postępuje zgodnie z Prawem Bożym. Jeśli chodzi o to prawo, Fox dodaje ponuro: „Ten, kto może je przyjąć, niech przyjmuje”. A inni? Żaden outsider nigdy nie wie dokładnie, jak ma postępować w stosunku do innych ludzi. Gdyby Fox kiedykolwiek znalazł się w położeniu Wielkiego Inkwizytora, bez wątpienia skłoniłby się do jego odpowiedzi: chleb, rozrywki i autorytet Boga. W rzeczywistości nigdy nie stanął wobec takiego problemu i przeżył całe życie w niezachwianej wierze, że każdy człowiek jest zdolny do udźwignięcia całego ciężaru wolności i stanowienia o samym sobie. Praktykowany przez niego ten typ anarchizmu duchowego nie był bezowocny. Podobnie jak Chrystus, Fox głosił doktrynę, że każdy człowiek jest odpowiedzialny za własne zbawienie, że powinien przede wszystkim o tym myśleć i działać w tym kierunku. Nie był wielkim psychologiem na miarę Pascala czy Newmana, nie zadawał sobie trudnych pytań w rodzaju: „*W jakiej mierze* człowiek musi znać samego siebie, by można go było uważać za zbawionego?” (Pytanie to zazwyczaj prowadzi do odpowiedzi Hessego: nikt jeszcze nigdy nie osiągnął zbawienia). Doktryna Foxa była równie zdrowa i trzeźwa jak nauka wyznawcy idei zbawienia — Yeatsa, który mówił swym ulicznym słuchaczom: „Królestwo Boże jest w was i bardzo trudno byłoby je stamtąd wyrugować”. Fox czuł, że nawoływanie ludzi do podniesienia własnego poziomu moralnego stanowi owocną metodę „zbawiania ich”. Celem, który stawiał przed oczyma swym słuchaczom, nie było osiągnięcie nieba po śmierci, lecz zdobycie pewności — do jakiej sam doszedł — że Bóg jest stale obecny we wszelkich przejawach życia doczesnego.

Rozumował on mniej więcej tak: w czym tkwi przyczyna, że

człowiek jest „nieodkupiony”? No cóż, j'est leniwy, nie posiada żadnych wzniosłych ideałów, nie umie sięgnąć wzrokiem poza dzień jutrzejszy. Ale wobec tego — co ma czynić, by osiągnąć zbawienie? Nie obawiać się dążenia wwyż, nie obawiać się uczucia, że płaszcz wszystkich poetów i proroków, jacy kiedykolwiek żyli na świecie, znalazł się na jego ramionach, jego samego; że od niego zależy przyszła sytuacja całego rodzaju ludzkiego. Z chwilą gdy Fox osobiście zajął takie stanowisko przestał być nieszczęśliwym outsiderem, a stał się wielkim przywódcą. Każdemu radził spróbować tego samego lekarstwa. Oczywiście jednak ktoś mógłby zaproponować: przecież nie wszyscy ludzie są outsiderami. To nonsens — odpowiedziałby Fox — niech tylko każdy człowiek popatrzy szeroko otwartymi oczami na świat, w którym żyje, a natychmiast stanie się outsiderem. Zacznie od tego, że będzie myślał, iż „sięga wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele”, a skończy na stwierdzeniu, że inni ludzie nie umieją sięgać wzrokiem tak głęboko i widzieć tak wiele.

Jest to najwyraźniej tylko inny sposób wypowiedzenia myśli Novalisa: „Wszyscy ludzie mogliby być geniuszami, gdyby nie byli tacy leniwi!”; zdanie nasuwające wątpliwości i niełatwe do przyjęcia, najeżone trudnościami. Nasuwa się bowiem odpowiedź, że może ta myśl jest słuszna, gdy chodzi o Novalisa i Nietzschego; może przypadkiem być słuszna również dla mnie i dla ciebie, ponieważ przypadkiem obydwaj jesteśmy geniuszami; powiedzieć jednak, że jest słuszna zawsze i w stosunku do każdego człowieka — to inna sprawa. To samo odnosi się do kwestii zbawienia i świętości. Jeśli przez zbawienie rozumiemy poznanie samego siebie — wniosek stąd, że wszyscy ludzie z góry skazani są na potępienie.

Pozwólmy sobie — chociażby narażając się na zapomnienie o Foxie — na krótką dygresję i przyjrzyjmy się bliżej problemowi poznania samego siebie. W historii świata roi się od ludzi, którzy wyłącznie dzięki sile ducha uciekli z pewnego kręgu okoliczności zewnętrznych i przesunęli się do innego, wyższego. Zjawisko to najczęściej występuje w dziedzinie twórczości artystycznej, zwłaszcza literackiej. Jeśli chodzi o najnowsze czasy, możemy przykładowo wymienić D. H. Lawrence'a, który urodził

się w węglowym okręgu Nottingham jako syn górnika. Gdyby przyjął warunki zewnętrzne, w jakich znalazł się w chwili przyjscia na świat, jako bezwzględnie krępujące go na całe życie (jak czyni większość z nas), zostałby górnikiem w kopalni węgla albo może (ze względu na wątłe zdrowie) urzędnikiem w biurze lub nauczycielem. Jego walka o wypowiedzenie się na zewnątrz, dzięki której powstało dzieło pt. *Sons and Louers (Synowie i kochankowie)* to po prostu coraz głębsze studium własnego ja.

To samo można powiedzieć o wielu pisarzach. Badanie własnego ja jest zazwyczaj jednocześnie badaniem szerokiego świata, innych pisarzy, procesem porównywania samego siebie z innymi ludźmi, odkrywaniem pewnych powinowactw psychicznych, stopniowym wydobywaniem na światło dzienne własnych ukrytych możliwości. Dickens zostałby w fabryce pasty do butów, Shaw w biurze w Dublinie, Wells w sklepie sukienniczym, Rilke w armii pruskiej — gdyby nie ustawiczne pragnienie odkrycia tajemnicy własnego wnętrza, które uczyniło z nich wszystkich wielkich pisarzy i intelektualne motory swych czasów. Czy jednak możemy powiedzieć, że którykolwiek z tych ludzi ostatecznie „znalazł własną drogę życiową”? Nie. Rilke był hipochondrykiem, Wells politycznym znachorem ofiarującym szarlatańskie leki swym współczesnym, Dickens — sentymentalistą, który przyczynił się do zatruć naszego języka, a Shaw — chyba największy z nich czterech — nawet Shaw stał się uprzejmym, zadowolonym z siebie staruszkiem.

Jakże więc możemy mówić o całkowitym poznaniu samego siebie, o Ostatecznym Zbawieniu? D. H. Lawrence uchronił się przed rolą przeciążonego pracą nauczyciela szkolnego jedynie po to, by w ciągu jakichś dziesięciu lat stać się denerwującym wielbicielem własnej osoby, który napisał *Kangaroo* i *Kochanka lady Chatterley*. Uwaga ta wcale nie jest jakimś zuchwałym ściąganiem z piedestału naprawdę wybitnego pisarza. Stoimy tu wobec olbrzymiego problemu. Niech czytelnicy wyobrażający sobie, że umieją głęboko wnikać w psychikę, przeczytają życiorysy owych pięciu ludzi, o których przed chwilą wspomniałem, ¹ próbują — jako rodzaj psychologicznej łamigłówki — zastanowić się, jak sami przeżyliby życie tych autorów w identycznych' okolicznościach. Niech uświadomią sobie, że wszyscy oni musieli

cierpieć na brak samokrytycyzmu, co obniżało ich „natchnie-nie”, a wtedy niech pytają: „W jaki sposób można było tego uniknąć?” Wówczas zdadzą sobie sprawę, że największą trudnością w poznaniu samego siebie jest powszechne uznanie danego człowieka za przywódcę duchowego.

Powyższe spostrzeżenie siłą rzeczy sprowadziło nas z powrotem do George'a Foxa. Czy w dziejach jego życia znajdujemy ostateczne rozwiązanie problemów outsidera? Musimy przyznać, że nie. Dziennik może nas wzruszać, chwilami nawet nasuwać jakąś myśl twórczą, lecz tylko do pewnego punktu; poza nim czuje się tam załamanie. Fox roztrwoniał wszystkie siły walcząc z głupotą swego wieku. Przypuśćmy, że ruch kwakerski był rzeczą piękną i cenną. Lecz czy to wszystko? Przypomnijmy sobie Evana Strowde'a z rozdziału II:

STROWDE: Uwolnij mnie od złudzenia siły! Kiedyś miałem raz — i dziękuję ci za to — przebłysk siły, jaka we mnie istnieje. Lecz siła ta nie odpowie na żaden zew.

JOAN: Nawet na zew dobrej sprawy?

STROWDE: Wspaniałych spraw jest mnóstwo. Służą im — takim, jakie są — znamienici pyszałkowie, wykorzystujący je jako świetne pole do popisu, małe mózdzki nasłuchujące, co przyniesie najbliższa przyszłość... Szukaj w nich siły — nie można jej pożyczyć od kogoś ani nabyć za jakąś cenę, musi ona mieć swe źródło w głębi życia wewnętrznego.

Widzimy, że Fox posunął się dalej niż Strowde, śledząc swe „siły wewnętrzne” aż do samych korzeni i wprzegając je do działania. Fox odrzucił „dobre, lecz nie najlepsze”, owo „diabelskie dobre nr 2”, i stał się wielkim człowiekiem. Lecz cóż z tego?

Wydaje się, że na to pytanie nie ma odpowiedzi, chwilowo więc raczej je pominiemy. Kiedy problemy outsidera zdają się prowadzić do ślepego zaułka, najlepiej zawrócić z obranej drogi i spróbować podejść do nich z innej strony. Gdyby Fox zakończył życie uniesiony do nieba na ognistym wozie jak Elias, nawet wówczas mielibyśmy prawdopodobnie uczucie, że ostatecznie był bankrutem życiowym — jak wszyscy outsiderzy. Ale " czy rzeczywiście wszyscy są bankrutami! Meursault stwierdził: „Dawniej byłem szczęśliwy i nadal szczęśliwy jestem”. Lecz cóż

za pożytek z tego, że człowiek jest szczęśliwy, skoro uświadamia to sobie dopiero w obliczu śmierci?

Fox był w lepszej sytuacji niż outsider Barbusse'a czy też człowiek-insekt. Próbował „uzyskać kontrolę nad samym sobą”. Pod pewnym względem był też w lepszej sytuacji niż Van Gogh czy Lawrence, gdyż jego wysiłki przyniosły pomyślniejsze „wyniki. W jakim sensie jednak nie osiągnął powodzenia?

Strowde wskazał nam kierunek, gdzie szukać należy odpowiedzi. W złudzeniu. Fox zaakceptował świat w jego zewnętrznej postaci. Nie przyjął powszechnej interpretacji moralnej, lecz przyswoił sobie powszechną interpretację metafizyczną. Rzeczywistość jest tym, czym zdaje się być.

Wróćmy na chwilę myślami do Nietzschego — do Nietzschego z okresu, gdy jako dwudziestoletni młodzieniec odkrył w lipskiej księgarni postrzępiony tomik i niemal natychmiast przeczytał go od deski do deski. Była to książka Schopenhauera pt. *Welt als Wille und Vorstellung*.

...z jej kart spoglądało na mnie otwarte, obiektywne oko Sztuki... jak w zwierciadle ujrzałem cały świat, życie i swoją własną duszę w przerażającej wspaniałości...²¹

Dzięki Schopenhauerowi Nietzsche zdał sobie sprawę ze zjawiska, z którego jako poeta i outsider od dawna zdawał sobie sprawę podświadomie: że świat nie jest tym, czym się na pozór wydaje — zewnętrzną warstwą mieszczańskiej egzystencji. Świat to Wola — i Złudzenie. Schopenhauer lubował się w cytowaniu pewnego określenia z *Upaniszad* i nazywał świat *Maja*, złudzeniem. Według filozofii wedyjskiej świat to odbicie absolutu — Brahmy, który jest bytem najwyższym i bezosobowym. W religii chrześcijańskiej znajdujemy odpowiednik pojęcia Brahmy w dogmacie: Bóg jest wszystkim. Ale mówić tak dlatego, że poucza nas o tym katechizm — to co innego niż czuć i wierzyć dlatego, że przypadkiem jest się outsiderem.

Wspólną cechą wszystkich outsiderów, którymi zajmowaliśmy się w pierwszym rozdziale niniejszej książki, był tkwiący w nich instynkt, który kazał im powątpiewać w „rzeczywistość” świata mieszczańskiego. (Mówię o „świecie mieszczańskim” z braku lepszego określenia; w rzeczywistości mam na myśli

świat taki, jakim go widzi ludzkie *animal sociale*). Kwintesencja tej postawy zawiera się w słowach Villiersa de l'Isle Adama: „Życ? Uczynią to za nas nasi słudzy”. Osobowość ludzką pojmuje się więc nieomal jako wroga; gdy nawiązuje ona kontakt ze „światem”, okłamuje własną duszę: kłamie o samej sobie i o swym stosunku do innych ludzi. Kiedy Axel nie ulega obcym wpły. wom, przebywa w samotności, pogrążony w rozmyślaniu i studiach naukowych, wierzy, że dusza jego ustala właściwy swój stosunek do świata. W chwili, gdy wraca do *życia*, natychmiast zaczyna się kłamstwo. „Pragnął zetknięcia się w rzeczywistym świecie z tą bezcielesną istotą, której obraz tak wiernie nosił w duszy” — pisał Joyce o Dedalu. To samo przeżywają wszyscy outsiderzy. To samo przeżywał Fox w początkowym okresie swej wędrówki. Lecz czy kiedykolwiek zetknął się z *ową* bezcielesną istotą? Czy stworzył ją dzięki sile własnego umysłu, jaką górował nad innymi ludźmi?

Stosując wobec Foxa surowe kryterium outsidera, możemy odpowiedzieć jedynie: nie. Wskazał tylko drogę, podejście. Dowiódł, że nie ma powodu do wpadania w neurastenię i defetyzm ani do twierdzenia — jak Schopenhauer — że świat i duch wiodą ze sobą wiekuiętą, nieustanną walkę, która nigdy nie może być rozstrzygnięta. *Dziennik* to dokument bardziej sugestywny niż *Welt als Wille und Vorstellung*. „Lecz nie *prawdziwszy* z punktu widzenia psychologii” — może upierać się outsider. Argument ten jednak nie ma poważnych podstaw. Pojęcie świata jako Woli i Złudzenia występuje na pierwszych kartach *Dziennika* równie silnie jak u Schopenhauera. Dopiero później wyczuwamy, że Fox nie osiągnął ostatecznego rozwiązania problemu, wyczuwamy, że brutalna rzeczywistość („uparty, bezwzględny fakt” jak określa James) wzięła nad nim górę. Podejrzewamy, że Fox zaczął odnosić się do samego siebie z trochę bezkrytyczną wiarą w słuszność własnego postępowania. Dowodzi tego na przykład przykra sprawa Naylera.

Nayler był prawą ręką Foxa, młody, posiadający miłą powierchowność, urzekający słuchaczy, świetny mówca odgrywał w całym ruchu wielką rolę, ustępując pierwszeństwa jedynie Foxowi. Posiadał jednak znacznie bujniejszą wyobraźnię niż mistrz i pozwolił dwóm swym zwolenniczkom wmówić w siebie,

że jest Mesjaszem i został zesłany na ziemię z misją głoszenia innej lub więcej rychłego nadejścia Sądu Ostatecznego. Pozwolił, że wprowadzono go (w gorączkowym podnieceniu) do Bristolu, dokąd wjechał na ośle poprzedzany przez owe dwie kobiety wykrzykujące: „Święty, święty, święty!” Kiedy policja oprzytomniała, zaarrestowała Naylera i oskarżyła go o bluźnierstwo. W czasie rozprawy sądowej Nayler na pytanie: „Czy utrzymujesz, że jesteś Synem Bożym?” odpowiedział: „Jestem, i każdy człowiek również jest Synem Bożym”. Sędziowie nie dali się wziąć na takie subtelności teologiczne i Nayler otrzymał odpowiedni wyrok. Skazano go na publiczną chłostę w Londynie i Bristolu, wypalenie na czole litery „B” jako piętna bluźniercy* i przebicie języka rozpalonym żelazem. Surowość tego wyroku wzbudziła ogólną grozę, nawet wśród ludzi nie sympatyzujących z kwakrami. Fox natomiast zareagował inaczej. Przede wszystkim był oburzony na głupie zachowanie się Naylera, w pierwszym rzędzie ze względu na szkodę, jaką wyrządziło ono ruchowi. Nie chciał nawet słuchać nalegań „Przyjaciół”, proszących go o wzięcie nieszczęsnego w obronę; zignorował posłów, którzy przyszl z prośbą, by odwiedził go w więzieniu (gdzie nawet po wymierzeniu Naylerowi kary chłosty i tortur przy pomocy rozpalonego żelaza w dalszym ciągu bezlitośnie się nad nim znęcano). W końcu napisał do Naylera list, zarzucając mu, że oskarżał jego, Foxa, o zazdrość, i używając w owym piśmie słów: „Nie ma dla ciebie w tej sprawie wybaczenia...” "Nayler spędził w więzieniu trzy lata, zwolniono go dopiero we wrześniu w roku 1659. Umarł w rok później po rozprawie ze zbójcami, którzy napadli na niego, gdy jechał na północ Anglii.

Rola Foxa w sprawie Naylera nie jest jednak taka nieludzka, jak wydaje się na pierwszy rzut oka. Okazał tu tylko tę samą surową wierność zasadom, którą niejednokrotnie okazywał wobec wrogich sobie sędziów; nie zgodził się na odchylenie od właściwej postawy religijnej, jaką przez całe życie wyraźnie podkreślał — przez udzielenie pomocy człowiekowi, który *skazil* jej czystość. Był przywódcą, a więc postępowanie jego można

* bluźnierca po ang. *blasphemer* (przyp. tłum.)

usprawiedliwić w równej mierze jak postępowanie męża stanu podporządkowującego swe osobiste uczucia wymogom chwili, Ale z punktu widzenia outsidera zgrozę budzi fakt, że Fox w ogóle mógł znaleźć się w tego rodzaju położeniu. Czuje on, że prawdziwego outsidera nie powinno interesować nic z wyjątkiem psychologii człowieka, rozróżniania pomiędzy światem jako Wola a światem jako złudzeniem. Cała sprawa Naylera nie ma z tym absolutnie nic wspólnego. Jak mógł którykolwiek outsider dać się wciągnąć w taką kabałę?

Jeśli chodzi o Foxa, może należałoby raczej spytać: jak mógł tego uniknąć? Filozofowie odpowiedzą, że jeśli ktoś ustali sobie pewne normy postępowania, musi gdzieś istnieć jakaś rzeczywistość lub idea odpowiadająca tym normom. Jakąż to normę bierzemy pod uwagę, wydając wyrok na Foxa?

Trudno nam to określić, gdyż nie jesteśmy pewni własnych ostatecznych możliwości. Spytajmy outsidera, czego w końcu chce, a przyzna, że nie wie. Dlaczego? Gdyż pragnie tego instynktownie, a nie zawsze możliwe jest określenie, do czego zdążają nasze instynkty. Młody W. B. Yeats pragnął czarodziejskiej krainy, gdzie „znikłoby osamotnienie serca”. Dowson, Thompson i Beddoes byli „na pół zakochani w spokojnej śmierci”:

*They are not long, the days of wine and roses
Out of a misty dream
Our path emerges for a while, then
closes Within a dream.* *²²

Axel pragnął żyć samotnie w świecie fantazji, w zamku nad Renem, z księgami *Kabały*, a Yeats uczynił nawet pierwsze kroki, by urzeczywistnić tę myśl, gdy snuł plany braterstwa poetów, którzy mieliby mieszkać w „Zamku na skale”, w Lough Kay w Roscommon:

Projektowałem utworzenie mistycznego zakonu, który kupiłby lub wynajął zamek, gdzie członkowie owego zakonu mogliby znaleźć odosobnienie na chwilę kontemplacji i gdzie mogliby wprowadzić tajemnicze obrzędy na wzór misteriów

* Niedługo trwają dni wina i róż | Z mglistych marzeń sennych...
Ścieżka nasza wynurza się na chwilę i znów kryje | W sen (przyp. tłum.)

Eleuzyjskich czy Samotrackich... Miałem niezachwianą pewność, że otworzą się niewidzialne bramy, jak otworzyły się dla Blake'a, jak otworzyły się dla Swedenborga, jak otworzyły się dla Boehme, i że filozofia ta znajdzie pokarm duchowy w całej literaturze fantastycznej...*

Owa myśl Yeatsa — to stały ideał każdego outsidera, nawet outsidera nieromantycznego: samotność, odosobnienie, chęć u-porządkowania malutkiego skrawka „diabelskiego chaosu” w celu zaspokojenia osobistych pragnień. Krytyk marksistowski warknąłby: eskapizm! — i niewątpliwie miałby pewną słusność, lecz przyjrzyjmy się sprawie bliżej. Istotna różnica pomiędzy marksistą a romantykiem-outsiderem polega na tym, że pierwszy chciałby ściągnąć niebo na ziemię, a drugi marzy o podniesieniu ziemi do nieba. W oczach outsidera marksista jest beznadziejnie krótkowzroczny w swym dążeniu do stworzenia raj na ziemi; pojęcia jego zdają się opierać na całkowitym niezrozumieniu psychologii człowieka. (Typowy przykład outsiderawskiej krytyki idealizmu społecznego stanowią: *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya i *My Zamiatina*.)** Otóż George Fox łączy w sobie praktyczne podejście marksisty z outsiderowską wzniosłą zasadą „nieba na ziemi”, lecz zmysł praktyczny nie pozwala mu dotrzeć do najgłębszej istoty ideału outsidera. Cóż Fox osiągnął? Założył „Społeczność Przyjaciół”; rzecz samą w sobie bardzo piękną, lecz pozbawioną cechy trwałości sekt założonych dawniej; przewyciężył swe outsiderowskie poczucie wygnania. Tu kryje się sedno sprawy! Jako nauczyciel religii Fox *zaakceptował samego siebie i świat*, a żaden outsider nie może sobie na to pozwolić. Fox przyjął filozofię, która w założeniu swym jest optymistyczna.

* *The Trembling of the Veil*, ks. III. (przyp. autora) ** Ciekawa rzecz, że powieść *Zamiatina*, wydana w Rosji w roku 1927, stała się w dużej mierze źródłem natchnienia dla George'a Orwella, kiedy pisał swą książkę pt. *Nineteen Eighty-Four*; w tak dużej mierze, że sądzę, iż trudno byłoby sobie wyobrazić, by powieść Orwella mogła ujrzeć światło dzienne, gdyby w owym czasie istniał przekład angielski powieści *Zamiatina*. Od paru lat istnieje wprawdzie wydanie amerykańskie, lecz wciąż jeszcze jest ono nieosiągalne w Anglii, (przyp. autora)

Kiedy wszyscy „Przyjaciele” nabrali przedświadczenia, że każdy z nich posiada „wewnętrzne światło”, stwierdzili, że zło zostało definitywnie pokonane; teraz trzeba było tylko podjąć działanie zgodne z owym „światłem wewnętrznym”. Wróg przestał być groźny. Tkwiło w tym takie samo zło jak we wszystkich sektach, które dążą do wzbudzenia w swych zwolennikach poczucia, że mają monopol na łaskawość Nieba. Dla outsidera najlepszym miejscem do obserwowania wiecznej komedii ludzenia się istot ludzkich (obok zebrań Świadców Jehowy i Badaczy Pisma Świętego) jest odbywające się w niedzielę wieczorem zebranie kwakrów. Rozróżnienie pomiędzy tym co nierealne a rzeczywiste zupełnie się tu zatracza; nie uznaje się również, jakoby dobro było tradycyjnie związane z rzeczywistością, a zło z tym co nierealne; istoty ludzkie akceptują same siebie i własną osobowość bez jakiegokolwiek poczucia niewoli, wszyscy bowiem posiadają „wewnętrzne światło”, a wewnętrzne światło nie może skłaniać do żadnego złego czynu. Ten krytyczny sąd o kwakrach może wydać się nazbyt surowy, musimy jednak pamiętać, że patrzymy na te sprawy z punktu widzenia outsidera, a przecież właśnie Roquentin potępia ludzi, którzy myślą, że ich istnienie jest potrzebne, i nazywa ich *salauds*. Outsider musi rozróżniać pomiędzy tym co rzeczywiste a nierealne, tym co konieczne a niekonieczne. Tam, gdzie Fox pod tym względem zawodzi, bez wahania musimy go potępić; problem jest sam przez się dostatecznie trudny, byśmy go mieli zaciemniać pójściem na jakiś kompromis.

Tak więc Fox był zanadto człowiekiem czynu; metoda, jaką stosował, usiłując przekonać wszystkich ludzi, że powinni stać się outsiderami, była zbyt mało przekonująca. Nie liczyła się ze złożonością problemu. Ostatecznie więc nie zdołał go rozwiązać.

Zanim rozstaniemy się z Foxem, winniśmy podkreślić jednak wagę jego wysiłków zmierzających do rozwiązania problemów outsidera; jest on chyba największym nauczycielem religii na terenie Anglii i wiara jego jest wiarą outsidera. Gdyby żył w innych warunkach, w innej epoce, stałby się może założycielem nie nowej sekty, lecz nowej religii, a założyciele wielkich religii godzą się na kompromis w nie mniejszym stopniu niż Fox, prag-

r nac,by głoszone przez nich rozwiązanie problemów outsidera trafiło do przekonania każdemu człowiekowi.

Fox uczynił pierwszy krok w kierunku rozwiązania swego własnego problemu outsiderowskiego w momencie, kiedy wziął na swe barki przeznaczoną mu przez los rolę proroka. Outsider jest przede wszystkim krytykiem, a z chwilą gdy jakiś krytyk uświadomi sobie dość głęboko, co mianowicie krytykuje, staje się prorokiem.

Wiliam Blake poprzedza swój poemat epiczny pt. *Milton* cytatem z *Księgi Liczb*: „Bóg chciał, by cały lud Pański stał się prorokami”. Fox żarliwie poparł to stanowisko. Przyjął jako główny swój cel zmienienie całego ludu Pańskiego w proroków i tak umiał podejść do swych słuchaczy, że osiągnął duży sukces. Blake natomiast spędził całe życie w zupełnym mroku; w głosie jego zawsze brzmiał ton proroczy, ale sam poeta nigdy nie wygłaszał przemówień do tłumów. Przez całe życie uważany był za wariata i pomyłonego; nawet przyjaciele nie byli skłonni ręczyć za jego geniusz. Blake nie przejmował się tym. Wytrwale pracował nad swymi niepopularnymi obrazami i jeszcze mniej popularnymi epicznymi poematami, żyjąc w warunkach, na jakie było go stać. Zachowywał zdrowy pogląd greckiego stoika, uważając, że ma wszystko, czego naprawdę mu potrzeba.

*I have mental joy and mental health And mental
friends and mental wealth I've a wife I love and
that loves me I've all but riches bodily.*^{*23}

Walka wewnętrzna Blake'a była bardzo podobna do walki Nietzschego; w ogóle sposób patrzenia obu tych ludzi na świat wykazuje zdumiewające podobieństwo; tym bardziej zdumiewające, że daty ich urodzenia dzieli okres osiemdziesięciu lat, co sprawia, że Blake żyje współcześnie z drem Johnsonem, a Nietzsche z Dostojewskim. W każdym razie Blake był o tyle szczęśliwszy, że w walce towarzyszyła mu żona, istota niesłycha-

* Mam pogodę ducha i zdrowy intelekt. | Mam bliskich mi duchem przyjaciół i wewnętrzne bogactwo; | Mam żonę, którą kocham i która mnie kocha, | Mam wszystko z wyjątkiem skarbów doczesnych, (przyp. tłum.)

nie potulna, zawsze widząca w swym mężu wielkiego człowieka. Gdyby Nietzsche miał taką żonę, uchroniłoby go to może przed obłąkaniem.

Blake uważał, że geniusz nie potrzebuje rozgłosu. Człowiek rodzi się samotny i samotny umiera. Jeśli pozwoli się tak obalać-mucić stosunkom społecznym, że zapomni o swej zasadniczej samotności, żyje w raju głupców. Poeta od samego początku stale wracał do problemu teorii solipsystycznej, według której człowiek nie może mieć pewności istnienia czegokolwiek ani kogokolwiek innego poza sobą samym:

*Nothing loves another as itself Nor venerates
another so Nor it is possible to thought A
greater than itself to know.*²⁴*

To punkt wyjściowy Iwana Karamazowa; wobec takiej postawy czy może mieć jakiś sens chrześcijańska idea miłości bliźniego jak samego siebie lub miłości Boga, która potrafiła doprowadzić Abrahama do złożenia ofiary z Izaaka? Blake był zdecydowany przed rozpoczęciem jakiegokolwiek działalności w całej pełni zgłębić swe założenia filozoficzne, a skoro zgłębienie tych założeń polega na zaatakowaniu „podstaw” religii — trudno, tym gorzej dla owych podstaw. Wyłożył tę zasadę w pierwszym ustępie jednego ze swych najwcześniejszych dzieł:

Skoro najważniejsza metoda naukowa opiera się na doświadczeniach, właściwa zdolność zdobywania wiedzy musi być zdolnością przeprowadzania doświadczeń.²⁵

Z punktu widzenia naukowego jest to myśl rozsądna; byłaby zupełnie na swoim miejscu w broszurze wydanej przez jakieś Stowarzyszenie Świeckie. Lecz już w następnym akapicie Blake wpada w charakterystyczny dla siebie mistycyzm:

...geniusz poetycki — to człowiek w ścisłym tego słowa znaczeniu, a ciało, czyli zewnętrzny kształt człowieka, wywodzi się z geniusza poetyckiego. Podobnie kształty zewnętrzne

* Nikt nie kocha innego człowieka tak jak samego siebie | Ani nie szanuje nikogo w równym stopniu, | Niepodobna też nawet pomyśleć, | Ze zna się kogoś większego od siebie, (przyp. tłum.)

wszystkich rzeczy wywodzą się z ich geniusza, któremu starożytni nadawali miano Anioła, Ducha lub Demona...

Geniusz poetycki... wszędzie nosi miano ducha prorocze-go.²⁶

A więc znów nacisk na proroctwo. Widzimy, że Wielki Inkwizytor Iwana byłby skłonny rzucić na stos również i Blake'a obok George'a Foxa i Chrystusa.

Cytowane powyżej fragmenty świadczą, że Blake myślał kategoriami Nietzscheańskiego: „Energia — to wiekuista rozkosz”; nie ciążył więc ku etyce chrześcijańskiej głoszącej zasadę: „Błogosławieni ubodzy duchem”, lecz ku etyce witalistycznej gloryfikującej człowieka genialnego. W toku naszych rozważań zanalizujemy bliżej pojęcia „chrześcijańska” i „witalistyczna”, w tym miejscu jednak chciałbym zauważyć, że witalizm niekoniecznie jest systemem filozoficznym traktującym życie jako alfę i omegę, a wszystkie inne wartości moralne spychającym do roli podrzędnej. Witalizm może po prostu wyjaśniać pochodzenie owych wartości i przedstawić je w nowym świetle. Kiedy Arystoteles napisał: „Najlepszą rzeczą nie jest przyjście na świat; śmierć — to coś lepszego niż życie”, wyraził pogląd, o którym można powiedzieć, że stanowi jeden biegun religii. Drugi — to witalizm; postawa Kirilowa „Wszystko jest dobre” (przypomnijmy sobie, że Kirilow uważał się za ateistę). W tym ujęciu witalizm można traktować jako reakcję antynomiczną.

Czcic Boga — to chylić głowę przed Jego darami w innych ludziach, w każdym uznając Jego geniusz i kochając najmocniej ludzi największych...²⁷

Nieco dalej Blake udowadnia, że Jezus łamał wszystkie dziesięcioro przykazań, i kończy oświadczeniem:

Powiadam wam, że żadna cnota nie może istnieć bez łamania owych dziesięciorga przykazań. Jezus był uosobieniem cnoty, a w działaniu kierował się impulsami, nie prawami pisanymi.²⁸

W tego rodzaju oświadczeniu możemy dostrzec załączek obrony Raskolnikowa i Stawrogina. Każdy impuls jest dobry. „Energia — to wiekuista rozkosz”. W *Jeruzalem* Blake pisze:

*When thought is closed in caves
Then love shall show its root in deepest Heli...**

Innymi słowy, jeśli człowiek nie ma prawa wypowiedzenia tego, co myśli i czuje, energia znajdzie sobie ujście w zbrodni lub gwałcie. Raz po raz Blake w swej twórczości okazuje obojętność w stosunku do zagadnień moralnych, gdy chodzi o wypowiedzenie samego siebie: „Raczej zamordować niemowlę w kolebce niż pielęgnować niezaspokojone pragnienie”.

*That he who will not defend truth may be compelled to defend
a lie...*

*That enthusiasm and life may not cease.**²⁹*

W wielu innych dziedzinach Blake był obrazoburcą; na przykład w dziedzinie seksu. Na sto pięćdziesiąt lat przed ukazaniem się *Kochanka lady Chatterley* D. H. Lawrence'a głosił zasadę, że seks może podnieść człowieka na wyżyny wizjonerstwa. Twierdził również, że jedynym sposobem przewyciężenia występnych skłonności jest danie im możliwości całkowitego wyładowania się: w konsekwencji przyniesie to cnotę:

*But Couet was poured full Envy fed
with fat of lambs Wrath with Lion's
gore Wantonness lulled to sleep
With the virgin's lute Or sated with
her love TU Couet broke his locks
and bars And slept with open doors
Envy sung at the rich mans feast
Wrath was followed up and down By
a little ewe lamb*

* Kiedy myśl zamknięta jest w lochu, | Miłość musi zakorzenić się na samym dnie piekła... (przyp. tłum.)

** By ten, kto nie będzie bronił prawdy, mógł być zmuszony do bronięcia kłamstwa... | By zapal i życie nigdy nie wygasły, (przyp. tłum.)

*And wantonness on his own tnie love Begot a giant
race.*³⁰*

(Book of Los, IV i V.)

Istnieje nawet tradycja, że Blake był tak głęboko przekonany o zasadniczej niewinności zmysłów, że gotów był pójść do łóżka z pokojówką swej żony, do czego zresztą pani Blake nie dopuściła. Projekt ten jednak był zgodny ze wskazaniami głoszonymi przez niego w Księgach Proroczych. Bohaterka utworu *Visions of the Daughters of Albion (Wizje córek Albionu)* przyrzeka swemu mężowi (Theotormonowi):

*...to catch for thee girls of mild siluer or of furious gold NI lie beside
thee on a bank and view their wanton play In louely copulation,
bliss on Miss, with Theotormon.**³¹*

To już nie tylko libertynizm; to część składowa doktryny religijnej Blake'a. W usta Oothoon wkłada on pytanie:

*How can one joy absorb another? Are not different joys Holy,
eternal, infinite? and eachjoy is a love.***³²*

Oczywiście musi się tu nasunąć pytanie: do czego ostatecznie zmierzał system Blake'a? Sądząc z powyżej przytoczonych fragmentów, można by odnieść wrażenie, że podejrzenie trąci on głoszoną przez Rousseau doktryną „powrotu do natury”.

Krótko mówiąc, celem nauki Blake'a była Wizja, powiedzenie „Tak”. To ostatnie słowo Blake'a — podobnie jak Nietzschego i Rilkego. „Chwalić pomimo”, *dennoch preisen*.

* Lecz Pożądanie zaspokojone było w pełni, | Zazdrość nakarmiona tłuszczem jagnięcia, | Gniew — zakrzepłą krwią Lwa, | Lubieżność — ukołysana do snu Lutnią dziewicy | Lub nasyciona jej miłością; | Aż wreszcie Pożądanie wyłamało zamki i rygle | I spało przy otwartych drzwiach, | Zazdrość śpiewała przy biesiadzie bogacza, | Za wzburzeniem dreptało | Małe jagniątko, | A lubieżność w prawdziwej miłości | Poczęła rasę olbrzymów, (przyp. tłum.)

** ...zdobyć dla ciebie dziewczęta z łagodnego srebra lub namiętnego złota... | Będę leżała obok... na brzegu rzeki i patrzyła na ich swawolne igraszki | w miłosnym uścisku, zespolonych w błogości i szczęściu z Theo-tormonem. (przyp. tłum.)

*** Jakmoże jedna radość wchłonąć inną? Czyż wszelka radość | nie jest święta, wieczna, nieskończona? A każda radość — to miłość, (przyp. tłum.)

Blake bowiem, jak później Van Gogh i Nietzsche, przeżywał chwile, kiedy świat wydawał się czymś całkowicie pozytywnym, całkowicie dobrym. Blake był również malarzem. Van Gogh malował łąny zboża tak, że zdawały się płomieniem buchać w górę; autoportrety umieszczał na równie niespokojnym, wspaniałym tle — jak gdyby nawet nie potrafił patrzeć na własną twarz w lustrze bez dania upustu wszystkim swym siłom żywotnym wyzwalającym się pod dotknięciem pędzla. Blake tak samo patrzył na świat, lecz inną posiadał dyscyplinę wewnętrzną; umiał dawać wyraz swym siłom żywotnym tylko w dwojaki sposób: poprzez kształt ludzki i poprzez barwę. Wolał akwarele, gdyż są mniej ciężkie niż farby olejne, i malował mężczyzn i kobiety w typie postaci z obrazów Michała Anioła na tle przesyconym światłem. Niestety, nie był tak wielkim rysownikiem jak Michał Anioł, ani nie posiadał takiej wiedzy o efektach światła jak Turner czy Monet. Malarstwo jego niejednokrotnie jest pełne życia i elektryzujące, lecz ciężar gatunkowy obrazów jest zbyt mały, by pod względem wartości artystycznej mogły się równać z płótnami Van Gogha. Nie ma w nich intensywności.*

Tym niemniej obrazy Blake'a mają dla nas wartość jako pewien wykładnik jego „poglądu na świat” — czego nie można powiedzieć o obrazach Van Gogha.

Mistycyzm Van Gogha był całkowicie podświadomy i nigdzie się nie uzewnętrznił w jego prozie. Blake z całej swej pracy, podobnie jak z całego życia, uczynił systematyczny wykład swego mistycyzmu.

W tym miejscu rozsądek nakazywałby spytać: co właściwie rozumiemy przez mistycyzm? Istotnie pytanie to najlepiej zadać sobie właśnie teraz, gdyż Blake może dostarczyć nam odpowiedzi. Wyraz „mistycyzm” wywodzi się z greckiego *μῦθιν* — „zamykać oczy”; dokładnie w ten sposób rozumiał go Blake. „Widzenie” — nie polega na prostym posługiwaniu się wzrokiem. Siatkówka oka utrwała wrażenia, a te następnie wędrują do mózgu,

* Powyższe twierdzenie może ktoś zakwestionować; jest to moja opinia osobista, nic więcej, (przyp. autora)

który je interpretuje. Jeśli mózg rozleniwia się i przestaje uświadamiać sobie wrażenia, jakie oko mu podsuwa, człowiek dosłownie przestaje widzieć. Każdy z nas wie o tym z własnego doświadczenia. Czytamy książkę i jesteśmy zmęczeni; nasz umysł zaczyna dryfować i nagle uświadamiamy sobie, że przeczytaliśmy pół stronicy, nie mając pojęcia o jej treści. Oczy nasze przeczytały coś, lecz umysł nie zinterpretował; a zatem, w rzeczywistości, nie przeczytaliśmy danego tekstu. To samo dzieje się z widzeniem. Jedziemy długo koleją; na początku podróży z zainteresowaniem patrzymy na przesuwane się przed naszym wzrokiem pola; nowe widoki pobudzają wszelkiego rodzaju myśli i wrażenia; pod koniec podróży prawie zasypiamy; nic nas nie interesuje, nic nie wywołuje żadnego wrażenia. Przestaliśmy widzieć.

Rimbaud uchwycił samą istotę tego przeżycia, kiedy pisał do przyjaciela: „Poeta powinien być wizjonerem, człowiek powinien świadomie wykształcić w sobie zdolności wizjonerskie...” „Człowiek świadomie staje się wizjonerem drogą długotrwałego, bardzo intensywnego, systematycznego zakłócania działalności zmysłów”. Rimbaud utrzymuje, że sam ćwiczył w sobie zdolność przyzywania halucynacji wzrokowych, widzenia „meczetu zamiast fabryki... karoc jadących gośćmićami po niebie, salonu na dnie jeziora” i stwierdził, że widzenie jest sprawą mózgu, a na mózgu można oddziaływać wolą. Człowiek widzi to, co mu nakaże jego wewnętrzna istota.

„Systematyczne zakłócanie działalności zmysłów” Rimbauda może w pierwszej chwili wydać nam się raczej niedorzeczne, a co najmniej młodzieńcze, w rzeczywistości jednak sprawa wygląda nieco inaczej. Rimbaud nie zaleca używania narkotyków czy picia alkoholu; zaleca posługiwanie się Wolą. Sam zaczął oddziaływać siłą woli na własne zmysły. W konsekwencji uzyskał wyostrzenie, wzmocnienie i oczyszczenie zmysłów — zmieniające wszystko, cokolwiek widział. Patrzył inaczej; widział wizje.

Powyżej wspominałem już o owym oczyszczeniu zmysłów w związku z Lawrence'em. Oto najważniejsza wypowiedź Bla-ke'a na ten temat:

Starożytna tradycja głosząca, że świat po sześciu tysiącach lat istnienia stanie się pastwą ognia, jest zgodna z prawdą — jak objawiło mi Piekło.

Albowiem cherubin z płomiennym mieczem otrzymuje rozkaz zejścia z posterunku przy drzewie życia; a gdy to uczyni, wszelkie stworzenie zostanie unicestwione i okaże się nieskończone i święte, gdy tymczasem teraz wydaje się skończone i skażone. A nastąpi to przez udoskonalenie rozkoszy zmysłów. Wprzód jednak trzeba wydrzeć z korzeniami pojęcie, jakoby człowiek posiadał ciało odrębne od duszy; uczynię to, posługując się metodą piekielną, przy pomocy żrących kwasów, które w Piekło posiadają własności zbawcze i lecznicze, rozpuszczając pozorne powierzchnie i wydobywając na jaw ukrytą dotychczas nieskończoność.

Gdyby wrota naszego postrzegania dokładnie wyczyścić, wszystko ukazałoby się człowiekowi takie,- jakie jest — nieskończone.

Albowiem człowiek sam się ogranicza jak długo widzi wszystko jedynie przez wąskie szczeliny w swym lochu.³³

Do powyższych słów można dodać inny cytat ze wstępu do *Europe*.

*Five windows light the caverned man; through one he
breathes the air,
Thro' one hears music of the spheres; through one the eternal vine
Flourishes that he may receive the grapes; thro' one can look And
see small portions of the eternal world which ever groweth, Thro'
one himself pass out what time he please; but he will not For stolen
joys are sweet, and bread eaten in secret pleasant!**³⁴

Słowa te są dostatecznie jasne; Blake utrzymuje, że świat zewnętrzny jest nieskończony i wieczny, a jeśli ludzie tego nie widzą — to tylko sprawa brudu na „oknach naszego postrzegania”, który przesłania im obraz. Nie ulega wątpliwości, że gdyby

* Pięć okien oświetla zamkniętego w lochu człowieka; przez jedno wdycha powietrze, | Przez jedno słucha muzyki sfer; za jednym bujnie rośnie wieczny krzew winnej latorośli, | By mógł sięgnąć po grono; przez jedno może patrzeć | I widzieć małe skrawki stale rozwijającego się wiecznego świata, | Przez jedno sam może wyjść, kiedy mu się spodoba; lecz nie chce, | Bowiem kradzione radości są słodkie, a chleb spożywany w ukryciu miły! (przyp. tłum.)

Blake mógł żyć tak długo, by zobaczyć „Gwiazdzistą noc” czy też „Drogę z cyprysami o zmierzchu” Van Gogha, oświadczyłby bez wahania: „Ten człowiek widzi rzeczy w ich prawdziwej postaci”.

W *Visions of the Daughters of Albion* znajdujemy inny długi fragment, w którym Blake wyjaśnia, co się dzieje, kiedy mózg odmawia swej pracy interpretacyjnej lub kiedy z jakiegoś powodu daje interpretację fałszywą:

*They told me that the night and day were all that I could see
They told me that I had five senses to inclose me up
And they inclosed my... brain into a narrow circle
And sunk my heart into the abyss, a red round globe, hot burning,
TU all from life I was obliterated and erased.
Instead of mornn arises a bright shadow, like an eye
In the eastern cloud; instead of night, a siekły charnel house... **³⁵

Blake zaznacza tu, że dostrzeżenie we wszystkim „nieskończoności i świętości” nie jest jakimś anormalnym widzeniem, lecz najzupełniej normalnym stanem uczuciowym. Jednakże człowiek nie przychodzi na świat z tego rodzaju zdolnością widzenia, i może być tak daleki od niej, że u schyłku swego życia potrafi oświadczyć, iż „najlepszą rzeczą nie jest przyjście na świat; śmierć — to coś lepszego niż życie”. Dlaczego?

Blake nie umie wyjaśnić; potrafi jedynie usprawiedliwić takie stanowisko posługując się legendą o Upadku; mógłby powiedzieć: „Ludzie przychodzą na świat podobni do pogruchotanych aparatów radiowych i zanim będą zdolni do prawidłowego funkcjonowania, muszą przeprowadzić naprawę samych siebie”. (Blake żył przed wiekiem pary i elektryczności, w przeciwnym razie byłby niewątpliwie użył tego typu porównania). Krótko mówiąc, posłużył się legendą o Grzechu Pierworodnym.

* Powiedzieli mi, że noc i dzień są wszystkim, co mogę widzieć,

Powiedzieli mi, że posiadam pięć zmysłów, bym się w nich zamknął,

I zamknęli mój mózg w ciasnym kręgu, | I pograżyli me serce w otchłani — czerwoną okrągłą kulę, płonąca żarem, | Aż wreszcie zostałem całkowicie wymazany z życia i zapomniany. | Zamiast białego świtu wstaje jasny cień, jakby oko | W chmurze od wschodu; zamiast nocy — chorobliwy majak kostnicy... (przyp. tłum.)

W czytelnikach, którzy podchodzą do tego rodzaju rozumowania po raz pierwszy, najwięcej wątpliwości musi wzbudzić twierdzenie, że ludzie z natury rzeczy *powinni* widzieć świat na wzór *Nuit etoilee* Van Gogha. Czytelnicy mieliby prawo zaoponować: „Przyznajemy, że człowiek *mógł* widzieć w ten sposób rozgwieżdżoną noc, lecz utrzymywać, że tak widzieć *powinien*, dlatego że podobno kiedyś, dawnymi czasy, tak *widział*, tylko stracił ową zdolność, gdyż spożył jabłko z zakazanego drzewa...” Uwaga ta nie jest pozbawiona logiki, lecz można na nią odpowiedzieć, wyjaśniając, że pojęcie Grzechu Pierworodnego nie kładzie nacisku na Ogród Rajski ani nawet na to, że człowiek kiedyś, w dawnych czasach posiadał zdolności wizjonerskie, a później je utracił; kładzie jedynie nacisk na to, że zdolności wizjonerskie — to normalna właściwość człowieka. Podobnie jak nie moglibyśmy nazwać „normalnym” kogoś, kto by miał usta, a nie mógł mówić, lub posiadał oczy, a nic nie widział, zupełnie tak samo nie możemy uważać za normalnego kogoś, kto posiada mózg, a nie ma zdolności wizjonerskich. Wielu ludzi żyje od chwili do chwili, nie sięgając wzrokiem ani naprzód, ani wstecz. Całą ich uwagę pochłaniają — jak u zwierząt — bezpośrednie potrzeby fizyczne. Przeciętny człowiek różni się od psów i kotów w pierwszym rzędzie tym, że sięga wzrokiem dalej naprzód: potrafi trapić się swymi potrzebami fizycznymi, które będą aktualne dopiero za sześć miesięcy, a nawet dziesięć lat. Dogmat o Grzechu Pierworodnym podkreśla fakt, że człowiek utracił zdolności wizjonerskie dlatego, iż zużywa zbyt wiele energii na myślenie o sprawach praktycznych. W każdym razie tego rodzaju interpretację sugerują nam wielcy nauczyciele religii, przypominając, że Jezus mówił Żydom, by nie tracili tak wiele czasu na zdobywanie i trwonienie dóbr materialnych, lecz by brali przykład z lilii polnych.

Inny przykład wyjaśni może lepiej, co rozumiem przez „zdolności wizjonerskie”. T. E. Lawrence opowiada, że kiedy pokazał Arabom ich portrety malowane przez Kenningtona dla *Siedmiu filarów mądrości*, większość w ogóle nie poznawała, że są to podobizny ludzi; wpatrywali się w obrazki, odwracali je bokiem i do góry nogami, a w końcu zaryzykowali przypuszczenie, że jeden z rysunków przedstawia wielbłąda, ponieważ linia szczęki

przypominała im łuk garbu! Nam, Europejczykom, wydaje się to niezrozumiałe, gdyż przez całe życie patrzymy na rozmaite obrazy. Musimy sobie jednak uświadomić, że w istocie rzeczy obraz — to abstrakcyjna kombinacja linii i barw — i, by wytłumaczyć sobie owe linie i barwy jako człowieka lub zachód słońca, niezbędny jest pewien wysiłek umysłowy. Wykonujemy ów wysiłek podświadomie, nie zdajemy sobie z niego sprawy. Niektórym matematykom wystarczy jeden rzut oka na wykres, by od razu dostrzegli rozwiązanie skomplikowanego problemu geometrycznego; obserwujemy tu identyczne zjawisko — mózgi owych uczonych wykonują całą swą pracę podświadomie i potrafią uchwycić pewne związki tam, gdzie większość z nas dostrzeże jedynie chaos linii i kątów. *Żaden z naszych zmysłów nie działałby, gdyby mózg nie wykonywał całej swej pracy.* Jeśli Europejczyk potrafi widzieć zachód słońca na płótnie, na którym praktycznie myślący Arab dostrzeże jedynie nagromadzenie barw, nie można odmówić logiki przypuszczeniu, że dalszy rozwój tej właściwości może doprowadzić praktycznie myślącego Europejczyka do widzenia czegoś tam, gdzie przedtem nie widział nic. Tę właśnie zdolność Blake posiadał z natury, a utrzymywał, że mogliby ją osiąść wszyscy ludzie, gdyby poświęcali mniej czasu na sprawy praktyczne, a więcej na próby wyćwiczenia w sobie owych zdolności wizjonerskich. Tego rodzaju polecenie nie jest rzadkością w różnych systemach religijnych:

Mój Pan pouczył mego brata i mnie samego, byśmy skupili całą uwagę na końcu nosa, a kiedy zacząłem to czynić, po trzech tygodniach spostrzegłem, że powietrze, które wdychałem i wydychałem, wyglądało jak dym wychodzący z komina. Jednocześnie ciało moje i umysł rozjaśniały się od wewnątrz i cały świat w moich oczach stawał się jasny i przejrzysty jak kryształowa kula... Wówczas umysł mój otrzymał światło i osiągnął stan niezmaconego widzenia...³⁶

Powyższy fragment — to cytat z buddyjskiej świętej księgi Surangama Sutra, sporządzonej około roku 100 przed Chrystusem na podstawie tradycji ustnej prawdopodobnie sięgającej dużo wcześniejszego okresu. W świętych księgach całego świata można by znaleźć setki podobnych przykładów. Wszystkie one podkreślają tę samą prawdę: że dyscyplina umysłu prowadzi do

całkowicie odmiennego sposobu *widzenia* świata. Blake, podobnie jak Nietzsche, tylko jeszcze raz na nowo odkrył jakąś bardzo zasadniczą cechę natury ludzkiej i możemy się od niego dowiedzieć, że „zdolności wizjonerskie” nie są czymś, co można przypadkiem posiadać lub złapać jak odrę, lecz stanowią rezultat długiej, surowej dyscypliny myślowej, dyscypliny, zmierzającej do narzucenia umysłowi kierunku całkowicie obcego jego codziennym czynnościom i równie krańcowo różnego od pospolitości, jak linia pionowa różna jest od poziomej.

Może najprostszym sposobem poznania idei Blake'a, w ramach z konieczności tak ciasnych naszego studium, będzie krótki przegląd jego utworów w porządku chronologicznym. Przedtem jednak należałoby przypomnieć pewne sprawy omówione przez nas powyżej.

W *Wilku Stepowym* i *Demianie* Hessego znajdujemy syntetyczne ujęcie zagadnień, które Blake z pewnością znał od najmłodszej młodości. Istnieją dwa światy, a raczej dwa odmienne sposoby patrzenia na ten sam świat — i można je nazwać (dla udogodnienia) światem Natchnionym i Nienatchnionym. Zadanie artysty polega na połączeniu ich ze sobą. Wilk Stepowy znudzony, rozdrażniony, chory — i Wilk Stepowy poruszony muzyką czy poezją, pod których wpływem nagle czuje w sobie ład i harmonię — to jedna całość; świat rzeczy praktycznych, ciężkiej pracy, nudy — i świat sztuki, muzyki, rozrywki intelektualnej. Lecz gdzie się te dwa światy stykają? Niektórzy ludzie są niesłuchanie wyczuleni na ów drugi świat, na harmonię w muzyce i przyrodzie; mówimy o tych ludziach, że są „wrażliwi”, „mają duszę artystyczną” itd. Ale oni sami powiedzą, że sztuka i życie to dwie całkiem różne sprawy. W *Buddenbrookach* Tomasza Manna jest pewien rozdział, w którym znajdujemy bardzo silny fragment: młody Hanno Buddenbrook idzie na przedstawienie *Lohengrina*, a następnego ranka wstaje, by udać się do szkoły, lecz teraz nienawidzi świata, w którym żyje, nienawidzi zimnego poranka, drobnego deszczu, zapachu wilgotnej odzieży w sali szkolnej. Mamy tu kwintesencję problemu outsidera romantycznego i oba światy — ekstatyczny, pełen życia świat *Lohengrina* i nudny świat uczniaka ze szkoły. Tomasz Mann, podobnie jak Hesse, jest spadkobiercą Nova-

lisa i romantyków niemieckich; stawia problem w ten sposób, że owe dwa światy wydają się tragiczne, niemożliwie odległe od siebie. Istnieją jednak inni artyści i poeci, którzy stosunek pomiędzy tymi dwoma światami ujmują z większym optymizmem; umieją stać mocno nogami w obydwu naraz bez większych trudności: Synge, Joyce, Herrick, Shakespeare, Rabelais. Blake należy do tej właśnie grupy.

Pierwszy jego utwór poetycki — to bardzo prymitywny obraz owych dwóch światów: *The Songs of Innocence (Pieśni Niewinności)* i *The Songs of Experience (Pieśni Doświadczenia)*. Później, w pierwszym długim poemacie pt. *The Book of Thel (Księga Thel)* Blake starał się potraktować ów problem w sposób bardziej skomplikowany. Thel, niewinną dziewczę, niepokoi zagadnienie śmierci; zadaje ona rozmaite pytania lili, chmurze i robakowi — wszystkie te istoty zapewniają dziewczynę o zasadniczej harmonii świata, o Ojcostwie Bożym. Następnie Thel schodzi do grobu (istnieją pewne dane świadczące, że Blake dodał ów epizod później, po głębszym przemyśleniu problemu) i przeraża ją głos wychodzący z jej własnej mogiły, który mówi o istniejącym we wszechświecie pierwiastku niezgody. „Contra”:

*Why cannot the ear be closed to its own destruction Or the glistening eye to the poison of a smile?**³¹

Thel — to Demian w wersji Blake'a; zasadnicza myśl obydwu utworów jest ta sama: chaosowi trzeba spojrzeć w oczy.

W poematach opublikowanych przez Blake'a po *The Book of Thel* atmosfera niewinności stopniowo się rozprasza. W *Visions of the Daughters of Albion* Oothoon zostaje zgwałcona, a małżonka jej ogarnia chorobliwa nienawiść i zazdrość na myśl, że inny mężczyzna poznał tajniki jej ciała. Ciekawe byłoby porównanie ujęcia Blake'a z nowoczesnymi wersjami tej samej sytuacji przez D. H. Lawrence'a w jego *Shadow in the Rose Garden (Cień w różanym ogrodzie)* i Williama Faulknera w *Sound and the Fury*. Znaczna część poematu Blake'a poświęcona jest przemowom Oothoon zapewniającej męża o swej niepokalanej niewinności. Na nic się

* Dlaczego ucho nie może być zamknięte na źródło swej zguby | Albo błyszczące oko na truciznę uśmiechu? (przyp. tłum.)

to nie zdaje; Theotormon pozwolił, by uczucie zaćmiło jego „wrota postrzegania”. Theotormon — to symbol skażenia przez Upadek.

W utworze pt. *America* Blake posługuje się rewolucją amerykańską i zniesieniem niewolnictwa jako symbolami wyzwolenia z niewoli pięciu zmysłów. Poemat zawiera wstrząsające fragmenty:

*The times are ended, shadows pass, the morning 'gins to break,
The fiery joy that Urizen perverted to ten commands
What night he led the starry host through the wide wilderness.
That stony law I stamp to dust, and scatter religion abroad
To the four winds as a torn book, and none shall gather the leaves...
To renew the fiery joy and burst the stony roof
That pale religious lechery, seeking virginity
May find it in a harlot, and in coarse clad honesty
The undefiled; tho' rauished in her cradle night and morn.
For euerything that liues is holy, life delights in life
Because the soul of sweet delight can never be defiled
Fires inwrap the earthly globe, yet man is not conswned,
Amid the lustful fires he walks; his feet become like brass
His knees and thighs like siluer, and his breast and head like
gold.*^{3S}*

W poemacie pt. *Europę* Blake jako symbol niewoli wysuwa kobietę, wychodząc z założenia, że kobieta z natury bierze wszystko dosłownie, jest praktyczna, przywiązana do ziemi.**

* Czasy się skończyły, cienie przemijają, zaczyna świtać, | Z jakąż płomienną radością Urizen wykoszlawił dziesięcioro przykazań! | W jakąż to noc prowadził gwiazdziste zastępy przez dzikie rozłogi! | Depczę na proch owo kamienne prawo i ciskam religię | Na cztery wiatry jak podartą księgę — i niech nikt nie zbiera rozrzuconych kart... | Odnović tę płomienną radość i rozwalić kamienny dach, | Oby mdła religijna lubieżność szukająca dziewictwa | Znalazła je niepokalane w kurtyzanie i w okrytej prostacką odzieżą uczciwości; | Niepokalane — chociaż gwałcone w kolebce dniem i nocą. | Wszystko bowiem co żyje, jest święte, życie znajduje rozkosz w życiu, | Gdyż dusza słodkiej rozkoszy nigdy nie może ulec skażeniu. | Płomienie ognia obejmują kulę ziemską, lecz nie trawią człowieka | Kroczy on wśród pożądlivych płomieni; stopy jego stają się niby mosiądz, | Kolana i uda niby srebro, a pierś i głowa niby złoto, (przyp. tłum.)

** Większość znanych mi kobiet-pisarek usprawiedliwia osąd Blake. Zawsze mi się wydawało, że jednym z poważnych niedociągnięć w literaturze światowej jest brak kobiecego *Portretu artysty*, historii duszy wrażliwej kobiety. Nawet mężczyźni wydają się być niezdolni do

Enitharmon, kobiecy odpowiednik Losa, symbol zasadniczego elementu outsiderstwa, woła:

*Go, tell the human race that woman's love is sin fhat an eternal life
awaits the worm of sixty winters In an allegorical abode where
existence hath neuer*

*come...*³⁹*

Symbolika tych słów jest dostatecznie przejrzysta: dosłowność myślenia zniekształca objawione prawdy religijne, zmieniając je w przesady. Blake rzuca całemu światu oskarżenie, że myśli dosłownie. Poeta przede wszystkim kieruje swe ataki przeciwko racjonalistom i „czcicielom natury” — takim jak Gibbon, Voltaire, Rousseau — oraz naukowcom Priestleyowi i Newtonowi. (W ostatniej dobie odpowiednikami ich byłiby członkowie Związku Świeckiego i myśliciele w typie Deweya i Russella). Ludzie tego rodzaju — to zdaniem Blake'a „łotry i zbóje”, mężczyźni, którzy ulegli kobiecej dosłowności myślenia.

W poemacie *Europę* herezje Newtona powodują Sąd Ostateczny (a ktokolwiek zada sobie trud zajrzenia do *On the Prophecies*, przekona się, dlaczego Blake tak bardzo go nienawidził), a Los, symbol fantastycznej żywotności, „wzywa wszystkich swych synów do krwawej walki”. Blake, podobnie jak później Shaw, bawił się myślą, że kiedyś „ludzie wyobraźni” będą musieli przelać krew ludzi myślących dosłownie, dzięki którym świat staje się miejscem niemożliwym do życia.**

pisania przekonywająco o kobietach. Przykładem, jak można to jednak uczynić, jest portret matki artysty w utworze pt. *Niels Lyhne* Jacobsena. (przyp. autora)

* Idź, powiedz rodzajowi ludzkiemu, że miłość kobiety jest grzechem, | Że robaka liczącego sześćdziesiąt zim czeka wieczne życie | W alegorycznej krainie, gdzie nigdy nie dotarło istnienie... (przyp. tłum.)

** Por. Shaw: *Heartbreak House (Dom złamanych serc)*, akt I.

KAPITAN SHOTOVER: Cóż więc należy uczynić? Czy mamy pozwolić, by po wieczne czasy trzymały nas w błocie te świny, dla których wszechświat jest tylko maszyną smarującą im tłuszczem szczerć i napętniającą żarciem ryje?... Musimy zdobyć nad nimi władzę życia i śmierci. Nie chcę umrzeć, zanim nie obmyślę jakichś sposobów działania.

HECTOR: Kimże jesteśmy, żebyśmy ich sądzili?

SHOTOVER: A kim oni są, żeby nas sądzili? A przecież czynią to bez

Europe — to pierwszy z całej grupy poematów poświęconych ciasnocie, dosłowności myślenia, „pojedynczej” wizji i snowi Newtona”. Blake był przekonany, że w tym czai się istotny wróg. By ułatwić analizę problemów outsidera, wyodrębni! w człowieku te same trzy elementy, do których stwierdzenia doszliśmy w rozdziale IV naszego studium: ciało, serce i intelekt — i nazwał je: Tharmas, Luvah i Urizen. Największe jego utwory — trzy poematy epiczne: *Vala*, *Milton* i *Jerusalem* — dotyczą wzajemnego oddziaływania na siebie owych trzech elementów na tle całego szeregu scen o charakterze apokaliptycznym, pozornie nie mających ze sobą najłżejszego związku. Pomimo owego nieuporządkowania właśnie w tych trzech epickich księgach proroczych możemy najłatwiej zaobserwować działanie myśli twórczej Blake’a. Cała akcja rozgrywa się *wewnątrz* bohatera, olbrzyma Albiona, który leży wyciągnięty na opoce wieków. (Ujęcie to przypomni wielu czytelnikom inny epos niezrozumiałości, *Finnegans Wake*, którego akcja również rozgrywa się w umyśle bohatera, kiedy leży pogrążony we śnie). Chyba najlepsze pojęcie o znaczeniu tych poematów dają nam słowa z *Miltona*, włożone w usta starodawnego barda i raz po raz powtarzane, by wryć je czytelnikom w pamięć:

*Mark well my words — they are of your Eternal
Saluation...**⁴⁰

Cytat ten można by wypisać jako motto na tytułowej stronie *Dziel* Blake’a.

Do swych trzech podstawowych pojęć — Luvah, Tharmas, Urizen — Blake dodał czwarty, Losa, symbol wyobraźni chwilami utożsamiany ze Zbawicielem, Chrystusem. Jednakże przez „wyobraźnię” Blake rozumiał nie to, co miał na myśli Milton,

wahania. Pomiędzy naszym a ich rodzajem istnieje wrogość. Wiedzą o tym i odpowiednio działają, dławiąc nasze dusze. Wierzą w samych siebie. Jeśli my uwierzymy w siebie, zabijemy ich...

HECTOR: Oni są zbyt głupi, by użyć swej siły...

SHOTOVER: Nie łudź się, używają jej. Codziennie zabijamy lepszą połowę nas samych, by ich ułagodzić. Świadomość, że ludzie ci istnieją po to, by udaremnić wszystkie nasze aspiracje, wszelkie aspiracje w nas tłumi, (przyp. autora)

* Zważ dobrze me słowa — mówią o twym Wiecznym Zbawieniu.-(przyp. tłum.)

mówiąc o Szatanie, że „popisywał się swą dumną wyobraźnią”, gni co miał na myśli Schiller w swym rozróżnieniu pomiędzy wyobraźnią a fantazją; wyobraźnia Milтона była w pierwszym rzędzie sprawą intelektu, Schillera — sprawą uczuć, Blake’a zaś - zjawiskiem skomplikowanym, obejmującym intelekt, uczucia a nawet ciało. Blake bowiem znał doniosłą rolę ciała równie dobrze jak Nietzsche; nikt z poetów nie opiewa ciała tak otwarcie, jak on (z wyjątkiem może Whitmana), ostatecznie bowiem ciało to tylko owa cząstka duszy, którą można wyodrębnić przy pomocy pięciu zmysłów”; ciało ma swe miejsce w wyobraźni.

Właściwa funkcja wyobraźni polega na patrzeniu do wewnątrz. W *Jerusalem* Blake wyznaje:

*To open the eternal worlds, to open the immortal eyes Of man
Inwards, into the worlds of thought, into
Eternity.**⁴¹

Wyobraźnia — to droga do poznania samego siebie.

Gdy chodzi jednak o koncepcję Blake’a, należy uświadomić sobie, że w jego ujęciu wyobraźnia nie ma charakteru wyłącznie emocjonalnego czy też intelektualnego; zdaniem poety poznanie obejmuje całą istotę ludzką — ciało, uczucia, intelekt.

Postać Losa jest wcieleniem tylko jednej strony wewnętrznych stanów człowieka w ujęciu Blake’a. Drugą stronę reprezentuje dziwna istota nosząca miano „Widma”.

*Each Man is in his Spectre's power
Until the arrival of that hour
When his humanity awakes
And casts his Spectre into the lake...**⁴²

Widmo — to kształt martwy, świadomość statyczna.

* Otworzyć wiecznie istniejące światy, otworzyć nieśmiertelne oczy | Człowieka zwrócone do wewnątrz, w głąb światów myśli, w głąb Wieczności, (przyp. tłum.)

** Każdy człowiek pozostaje w mocy swego Widma, | Dopóki nie nadejdzie godzina, | Gdy obudzi się w nim człowieczeństwo | I rzuci jego Widmo w toń jeziora... (przyp. tłum.)

Los jest kinetyczny, zawsze w ruchu, w ekspansji. Kiedy życie ustępuje, jego zewnętrzna powłoka zdaje się żyć — podobnie jak trup ma pozory żywego człowieka. Widmo jest martwym, świadomym elementem w człowieku, który błędnie bierze je za siebie samego, za własną osobowość, nawyki, *tożsamość*. „Człowiek bynajmniej nie jest jakimś mocnym i trwałym kształtem” — stwierdził Wilk Stepowy w chwili wyjątkowej jasności widzenia. Lecz kiedy człowiek jest w „mocy Widma” (a większość z nas jest w niej codziennie), widzi samego siebie i cały świat jako „mocny i trwały kształt”.

Blake określił bliżej dwa światy Hanna Buddenbrooka i Wilka Stepowego: jeden — do świat Losa, drugi — świat Widma. Widmo jest czymś niewidzialnym, jak gdyby cieniem, lecz gdy zdobywa przewagę nad człowiekiem, wszystko staje się mocne, niezmiennie, zastęgle w bezruchu, nierzeczywiste.

Teraz zaczynamy uświadamiać sobie, w jakiej mierze Blake rozwiązał problemy outsidera. Jego system operujący swoistą terminologią jest jedynym, z jakim zetknęliśmy się w naszych dotychczasowych rozważaniach, który dostarcza klucza do zrozumienia wszystkich znanych nam outsiderów. Roquentin, Meursault, Lawrence, Krebs, Stowde i Oliver Gauntlett — to wszystko ludzie pozostający w „mocy Widma”, duszący się w szponach własnej tożsamości, biorący mylnie własną stagnację za stagnację świata. Cechą Widma jest Nierzeczywistość.

Rozważmy zasadniczą przyczynę wstrząsających przeżyć poszczególnych ludzi: Tołstojowskiego wariata uważającego, że nie może uciec przed „grozą”, ponieważ nosi jej źródło stale ze sobą, gdyż owo źródło — to on sam; Lawrence'a wyznającego: „...nie lubiłem siebie, którego mogłem widzieć i słyszeć”; Williama Jamesa czującego „paniczny strach przed własnym istnieniem” — wszędzie znajdziemy potwierdzenie ścisłości diagnozy Blake'a.

Przyczyna ta — jak skonstatował T. E. Lawrence — tkwi w „naturze zrytej bruzdami myśli”, w fakcie, że intelekt bierze górę nad obu innymi elementami. U Blake'a symbolem intelektu jest Urizen, „król światła”. Urizen pragnie sprawować dyktaturę nad ciałem i uczuciem. Ale człowiek nigdy nie był przeznaczony do roli organizmu podległego jakiejś władzy dyktators-

kiej; pozbawia go to równowagi i jeśli stan ów trwa zbyt długo, musi nastąpić katastrofa. Katastrofa jest nie do uniknięcia, choćby nawet dyktaturę ową przypadkiem sprawowała któraś z daleko pogodniejszych postaci — Luwah lub Tharmas, uczucia lub ciało (a Tharmas — to „najłagodniejszy syn Niebios”) dla tej prostej przyczyny, że chwile przełomowe w życiu wymagają czynnego współdziałania intelektu, uczuć i ciała w równej mierze.

Znów więc znaleźliśmy się z powrotem w samym centrum mitu Blake'a. Jego najdłuższy i najbardziej chaotyczny epos pt. *Vala or the Four Zoas* — to swoista wersja *Braci Karamazow* w ujęciu Blake'a. Jest to powieść psychologiczna, której akcja rozgrywa się w mózgu człowieka. Bohater utworu, Olbrzym Albion, przez cały czas śni. Zaczyna się od momentu, kiedy Urizen próbował pochwycić dyktaturę. Tharmas rozpacza:

*Lost, lost, lost are my emanations...**⁴³

tzn. nie ma on teraz prawa wypowiadać tego, co myśli i czyni. („Emanacja” u Blake'a oznacza pewną formę wypowiedzenia się na zewnątrz). W toku poematu obserwujemy zamęt powstający na skutek zdobycia całkowitej przewagi przez poszczególne elementy; pod osłoną symboli obserwujemy przemiany zachodzące w głównym bohaterze, Albionie — od T. E. Lawrence'a, przez Niżyńskiego do Van Gogha; od Iwana poprzez Mitię do Aloszy. Urizen jest zawsze największym łotrem, gdyż nie jest to wyłącznie intelekt; to również osobowość, tożsamość, Widmo. Z chwilą gdy człowiek zaczyna myśleć, tworzy sobie pojęcie o tym, kim jest. Gdyby był wyłącznie ciałem lub uczuciem, nie mógłby powziąć żadnej koncepcji własnej tożsamości, a w związku z tym nie mógłby nigdy dojść do takiego stopnia zakłócenia równowagi psychicznej jak Niżyński, Lawrence, Van Gogh. To Urizen jest źródłem zamętu. *Pismo święte* opowiada tę samą legendę, kiedy przypisuje pierwsze zaburzenie harmonii we wszechświecie Lucyferowi i jego pvsze. Lucyfer — to światło; świadomość — Urizen.

* Kres, kres, kres moich emanacji... (przyp. tłum.)

A przecież outsider wierzy, że życie dąży do większej pełni, do coraz wyższych form — Nadczłowiek to nieścisły poetycki symbol tego dążenia (podobnie jak opis błogosławionej wizji u Dantego jest wyrażony w kategoriach poetyckiego symbolu); a zatem, w pewnym znaczeniu, Urizen ;esł najważniejszym ze wszystkich trzech czynników. Upadek był konieczny — jak stwierdził Hesse. Urizen musi iść naprzód sam. Inne dwa elementy muszą iść za nim. Lecz z chwilą gdy Urizen zrobił pierwszy krok naprzód, nastąpił Upadek. Ewolucja w kierunku Boga nie jest możliwa bez Upadku. Jedynie przez uświadomienie sobie tego faktu poeta może w ogóle dojść do „chwalenia pomimo”; jeśli bowiem zło jest ostateczną dysharmonią nie do pokonania, pojęcie *dennoch preisen* samo sobie przeczy. A jednak musimy jasno uświadomić sobie i podkreślić, że *nie* jest to Heglowskie: „Jeśli Bóg jest w niebie — cokolwiek dzieje się na świecie, wszystko jest w porządku”. Nawet jeśli zło jest niezbędne, pozostaje ono złem, dysharmonią, cierpieniem. Pozostaje egzystencjalnym faktem; lecz nie jest to coś, co oglądane we właściwym świetle okazuje się czymś zupełnie innym. Jak gdyby stały tu przeciwko sobie dwie armie: Hegel utrzymuje, że pokój można zabezpieczyć, udowadniając, że w istocie rzeczy nie ma podstaw do walki; krótko mówiąc, w rzeczywistości obie strony są przyjaciółmi. Blake twierdzi, że niezgoda musi istnieć, lecz można ją rozładować w ten sposób, że jedna armia całkowicie unicestwi drugą. Jest to pogląd *Existenzphilosophie*, po raz pierwszy wyrażony przez Sorena Kierkegaarda, pogląd każdego outsidera a jednocześnie, przypadkowo, pogląd religijny. Cała różnica pomiędzy punktem widzenia egzystencjalisty a heglisty zawiera się w zestawieniu tytułu książki Hegla *Die Philosophie der Geschichte* ze zdaniem Jamesa Joyce'a: „Historia — to koszmar, z którego usiłuję się zbudzić” (*Ulysses* s. 31). Blake wzbogacił pogląd egzystencjalistyczny o symbolikę i mitologię. W jego ujęciu harmonia jest ostatecznym, lecz nie najważniejszym celem życia; celem najważniejszym jest pełniejsze życie, za wszelką cenę. Harmonia może przyjść później.

Tak więc Blake zgadza się z Nietzschem, Dostojewskim i Hessem, że droga naprzód prowadzi do pełniejszego życia, pełniejszej świadomości. Samobójstwo nie jest żadnym roz-

strzygnięciem, ani samobójstwo umysłowe czy też pojęcie „alegorycznej krainy, dokąd nigdy nie dotarło istnienie”. „Niebo po śmierci” w ogóle nie ma znaczenia. Droga wiedzie naprzód, w pełniejsze życie. Van Gogh zabił się, a Nietzsche popadł w obłąkanie, ale Raskolnikow i Mitia Karamazow przeszli przez straszliwą mękę odpowiedzi na problemy outsidera: przyjmując dopust; nie śmierć, lecz „coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem” — dziesięcioletnie wygnanie, oczyszczenie. Życie samo przez się jest wygnaniem. Droga powrotna nie jest drogą wstecz.

Niestety, brak miejsca nie pozwala nam na dłuższą analizę twórczości Blake'a. Jednakże już z powyższego krótkiego przeglądu jasno wynika, że filozofia jego z początku była filozofią outsidera — jak filozofia Foxa, Nietzschego, Dostojewskiego. Najistotniejszym punktem, który nasza analiza wydobyła na jaw, jest zasadniczo religijny charakter rozwiązania, do jakiego doszedł Blake. Pojęcie Grzechu Pierworodnego, zbawienia i potępienia — to naturalny rezultat jego tęsknoty do odważnego spojrzenia na świat oczami outsidera.

Rozumowanie Blake'a możemy zreasumować w następujący sposób: wszyscy ludzie powinni posiadać „zdolności wizjonerskie”; nie posiadają ich, ponieważ żyją w niewłaściwy sposób; żyją zbyt intensywnie, w zbyt wielkim napięciu, „zdobywając i trwoniąc dobra materialne”. Jednakże owa utrata zdolności wizjonerskich nie wynika wyłącznie z winy człowieka, częściowo dzieje się to z winy świata, w którym człowiek żyje i który żąda od ludzi, by poświęcili pewną część swego czasu na „zdobywanie i trwonienie dóbr materialnych”, jeśli chcą utrzymać się przy życiu.

Zdolności wizjonerskie wszyscy ludzie przynoszą ze sobą na świat. Kiedy nie żyją w zbytnim napięciu, każdy liść na drzewie, każdy pyłek kurzu może stać się w ich oczach odrębnym światem, zdolnym do wywołania nieskończonej radości. Jeśli tak się nie dzieje, człowiek sam jest temu winien, gdyż trwoni czas i energię na drobiazgi. Idealem jest kontemplacyjny poeta, „mędrzec”, który troszczy się jedynie o posiadanie pewnej ilości pieniędzy i żywności, wystarczającej do utrzymania się przy życiu, a nigdy nie „trapi się o jutro”. Ten sposób myślenia łat-

wiej przyswaja sobie mentalność wschodnia niż zachodnia. Profesor Whitehead wnikliwie zauważył:

Im więcej wiemy o chińskiej sztuce, chińskiej literaturze i chińskiej filozofii życia, tym szczerzej podziwiamy wyżyny, na jakie się wzniosła owa kultura... A przecież nauka chińska z punktu widzenia praktycznego nie zasługuje na szczególną uwagę. Nie ma podstaw, by przypuszczać, że Chiny, pozostawione same sobie, kiedykolwiek mogłyby wpłynąć na postęp wiedzy. To samo można powiedzieć o Indiach...*

Przyczyna tego jest właściwie całkiem jasna. Sposób myślenia ludzi Wschodu — to w istocie swego sposobu myślenia Blake'a. Nie ma tu zainteresowania dla mechanicznej cywilizacji z bombami atomowymi i elektronowymi mózgi. Tym się tłumaczy niechęć Blake'a do Newtona i Rewolucji Przemysłowej. Człowiekowi Zachodu trudno pomyśleć o słowie „kontemplacyjny” bez natychmiastowego skojarzenia z pojęciami: „senny”, „nieżyciowy”, „niepraktyczny”. Trudno mu sobie wyobrazić, że były cywilizacje, które całą swą kulturę oparły na kontemplacji, a w wielu dziedzinach osiągnęły wielki rozkwit, pomysłowość i ład. Blake — to dobry przedstawiciel natury kontemplacyjnej. Nie ma w nim nic z czczego marzyciela; wszystko, co ceni, określa jasno i wyraźnie:

Ludzie dopuszczeni są do nieba nie dlatego, że poskromili i okiełznali swe namiętności, albo że w ogóle ich nie posiadają, lecz dlatego, że pielęgnowali w sobie zdolność rozumienia. Skarby nieba nie są negacją namiętności, lecz realnymi elementami intelektu, z którego emanują wszelkie namiętności, nieokiełznane w całej swej wiekistej glorii. Głupiec nie wejdzie do nieba, choćby był jak najbardziej święty.⁴⁴

Niezrozumienie przez ludzi Zachodu natury kontemplacyjnej osiąga swój szczyt w poglądzie marksistowskim: wcale nie potrzebują religii, gdyż nie posiada ona znaczenia praktycznego. Brak tu zrozumienia postawy wewnętrznej, dla której religia jest całkowicie praktyczna, całkowicie zgodna ze zdrowym rozsądkiem.

* *Science and the Modern World*, rozdz. I (przyp. autora)

Nasza kultura w swym codziennym życiu stopniowo coraz bardziej się zbliża do postawy marksistowskiej. Na tym właśnie podłożu powstaje outsiderstwo. Outsider bowiem jest to człowiek, który na wszystko reaguje emocjonalnie, na sposób chiński. Jego bunt przeciwko normom zachodnim przybiera formę poczucia ich jałowości, poczucia wyrażonego w *Hollow Men* Eliota. Kwestionuje on sprawy, które wszyscy jego współtowarzy-sze-ludzie Zachodu uważają za prawdę, a w ostatecznym pytaniu, jakie sobie stawia, zbliża się do wołania Pielgrzyma z książki Bunyana: co mam czynić, by osiągnąć zbawienie? Jest to wołanie budzące się pod wpływem zupełnego zagubienia się. Outsider widzi świat jako „diabelski chaos” i nie jest pewien własnej tożsamości w jego ramach. Wilk Stepowy określa pojęcie grzechu w następujący sposób:

Wszystko co stworzone, a nawet pozornie najprostsze, jest już pełne winy, jest już rozdwojone. Droga do niewinności... prowadzi... coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem.⁴⁵

Powyższy pogląd jest bliski ortodoksyjnej koncepcji chrześcijańskiej. Newman pisze:

...spoglądam z własnego wnętrza na świat ludzki i widzę tam obraz napełniający mnie niewymownym strapieniem. Świat wydaje się po prostu zadawać kłam tej wielkiej prawdzie, której cała moja istota jest tak pełna... spoglądam na ten żyjący, zapracowany świat i nie widzę w nim odbicia jego Stwórcy... Oglądać... klęskę dobra... przewagę i intensywność grzechu... okropny, beznadziejny brak religii... — wszystko to jest wizją sprowadzającą zawrót głowy i przerażenie... narzuca umysłowi poczucie głębokiej tajemnicy, która leży całkowicie poza możliwością rozwiązań ludzkich... I tak... wnioskuję... „Jeśli istnieje Bóg, to... rasa ludzka jest uwikłana w jakiejś okropnej, tajemniczej katastrofie.”⁴⁶

Zwróćmy uwagę na określenie, „która leży całkowicie poza możliwością rozwiązań ludzkich”. Humanizm przeczy istnieniu jakichkolwiek problemów leżących poza możliwością rozwiązań ludzkich. Przy tym używając określenia „ludzki”, pamiętajmy

również o słowach Wilka Stepowego: „Człowiek to mieszczański kompromis”.

Powyższy fragment z dzieła Newmana jest klasycznym ujęciem doktryny o Grzechu Pierworodnym, o „jakiejś okropnej, tajemniczej katastrofie”. Spojrzenie Newmana na świat jest pesymistyczne. To spojrzenie Dostojewskiego, Blake'a, Kafki; tę samą wizję możemy znaleźć również u współczesnych nam pisarzy w typie Grahama Greene'a (jakkolwiek świadomie stosowane przez Greene'a „obliczone na popularność” chwytły nie pozwalają traktować jego twórczości jako podstawy do poważnej analizy). To sposób myślenia outsidera z Zachodu.

Jednakże zarówno Blake, jak Dostojewski są pesymistami tylko do pewnego punktu. Potem jak gdyby wpada tu promień światła ze źródła, o którym całkiem zapomnieliśmy — ze źródła geniuszu poetyckiego, zdolności powiedzenia Tak:

*Ethinthus, queen of waters, how thou shinest in the sky! My daughter, how do I rejoice, for thy children flock around Like the gey fishes on the wave when the cold moon drinks the dew...**!*

Jest to dziwna zdolność dostrzegania „świata w ziarnku piasku” albo w liściu, „właśnie w liściu, leciutko zbutwiałym na brzegach”. Newmanowi brak było tej właściwości — podobnie jak Kafce i Greene'owi.

Owa próba definicji pojęcia Grzechu Pierworodnego pozwala nam uchwycić w ogólnych zarysach treść pojęć „zbawienie” i „potępienie”. Potępienie — to beznadziejna przynależność do „diabelskiego chaosu”, człowiek stanowi jego cząstkę, tkwi w nim, jest rozpaczliwie związany z chaosem. Z punktu widzenia outsidera świat usprawiedliwia stu procentowy pesymizm. „Nie zaczęliśmy jeszcze żyć — pisze Yeats — skoro nie pojęliśmy życia jako tragedii”. Newman wyznał, że większość ludzi uważa za nieodwracalnie potępionych, jakkolwiek całe życie poświęcił

* Ethinthus, królowo wód, jak pięknie błyszczysz na niebie! | Jak bardzo się cieszę, córko moja, gdyż dzieci twoje gromadzą się dookoła | Niczym wesole ryby na fali, gdy chłodny księżyc spija rosę. (przyp-tłum.)

„usiłowaniom, by prawdę tę uczynić mniej straszną dla rozumu ludzkiego”. Goethe mógł nazwać swoje życie „ustawicznym toczeniem się bryły skalnej, którą trzeba wiecznie dźwigać z powrotem w górę”. Marcin Luter oświadczył pewnej kobiecie, która życzyła mu długich lat życia: „Wolałbym zrezygnować z możliwości wejścia do raju niż żyć o czterdzieści lat dłużej”. Nie, dla outsidera życie nie jest łatwą sprawą; w najlepszym wypadku jest ono ciężką wędrówką, w najgorszym (by użyć określenia Eliota) — „nieznośną ognistą koszulą”.

Takie właśnie spojrzenie na świat skłoniło Axela do oświadczenia: „Życ? Uczynią to za nas nasi śludzy”. Axel był mistykiem; w każdym razie miał pewne posunięcia mistyka. To samo bowiem mówi mistyk: „Rezygnuję z życia”. Ale nie chce on umierać. Istnieje inny sposób życia zawierający w sobie pewien rodzaj śmierci: „Umrzeć — by żyć”. Axel chciałby się odosobnić w swym zamku nad Renem i studiować wiedzę tajemną. Patrzył na ludzi i świat tak samo jak patrzył Newman, jak patrzył Eliot z *Burnt Norton*:

Na twarzach napiętych, skażonych przez nas Od rozrywki do rozrywki w roztargnieniu Zajętych kapryśkami i wyzbytym sensu. Obrzękła apatia bez chwili uwagi, Ludzie i skrawki papieru gnane przez zimny wiatr, Który dmie przed czasem i po czasie...⁴⁸

Newman nie chciał uważać samego siebie za beznadziejnie potępionego jedynie dlatego, że inni ludzie zdają się być skazani na potępienie. Postanowił znaleźć drogę do własnego zbawienia; i choć w dążeniach jego zarysowuje się silna skłonność do romantyzmu z gotyckimi zamkami i złotowłosymi dziewczętami, zwrócił się jednak we właściwym kierunku.

Cóż stanowi wskazówkę w poszukiwaniu własnej drogi? Bywają chwile dziwnej jasności widzenia, przebłyśki spokoju i ładu. Yeats mówi o takiej chwili w wierszu pt. *Vacillation (Niepewność)*:
*My fiftieth year had come and gone
I sat, a solitary man
In a crowded London shop
An open book and empty cup
On the marble table-top*

*While on the shop and street I gazed
My body of a sudden blazed
And twenty minutes more or less
It seemed, so great my happiness
That I was blessed, and could bless... *49*

Taka chwila powiedzenia Tak, pojednania się z „diabelskim chaosem” — to przeżycie o wielkim znaczeniu, gdyż pozwala ono outsiderowi na doniosłe wejście w stan wewnętrzny, który każdy wizjoner pragnie przeżywać permanentnie.**

Od razu widać, że w tym kontekście „wizjoner” nie znaczy dosłownie „człowiek mający widzenia” jak święty Jan — autor Apokalipsy, lecz ktoś, kto widzi w świecie wartości pozytywne. Można tu wprawdzie wysunąć obiekcję, że w określeniu tym mieści się również człowiek pijany; spostrzeżenie to istotnie jest całkiem słuszne. Cytowałem już powyżej wypowiedź Williama Jamesa na temat pijackiego odurzenia i zwróciłem uwagę, że zdaniem Jamesa alkohol pobudza właściwości mistyczne rodzaju ludzkiego. W przytoczonym przeze mnie ustępie jest nawet

* No cóż, pięćdziesiąt lat już mam,
Myślałem, siedząc kiedyś sam w
londyńskiej kawiarence. Stolika
marmurowy blat Zdobił po filizance ślad,
Otwartą książkę miałem w ręce.

Wtem, gdym przyglądał się przechodniom, Ognistą
stałem się pochodnią: Dwadzieścia minut żar mnie
trawił Takiego szczęścia, żem na jawie
Błogosławiony błogosławił, (przeł. L. Marjańska)

** Nasuwa się tu ciekawe porównanie z opisem Poego, który na początku swego *Człowieka z tłumy* przedstawia uczucia rekonwalescenta: „...i w miarę powrotu do sił przeżywałem owe szczęśliwe stany, które są dokładnie przeciwieństwem nudy; chwile najwyższego wyostrenia zmysłów, kiedy mgła przesłaniająca wzrok wewnętrzny rozprasza się...-a intelekt, zelektryzowany, pracuje z niecodzienną bystrością... Samo oddychanie już sprawiało mi radość...”

Bohater utworu Poego również siedział w londyńskiej kawiarni i obserwował tłum. (przyp. autora)

wyraźnie pewien szczegół, który pozwala na interpretację zwykłego dobrego samopoczucia fizycznego, zadowolenia po dobrym obiedzie, jako „afirmacji mistycznej”; ale tu musimy zachować ostrożność. Pospolita, elementarna afirmacja, postawa dobrodusznego, zdrowo trawiącego prostaka patrzącego na życie przez różowe okulary posiada tę właściwość, że nie podlega kontroli. Jeśli znika, na skutek choroby lub jakiegoś nieszczęścia, to znika całkowicie, a jeśli wraca, wraca sama przez się, bez udziału woli człowieka.

Outsider nie może uważać tego rodzaju afirmacji za słuszną i uzasadnioną, gdyż nie podpada ona pod jego kontrolę; chce on powiedzieć „Przyjmuję”, nie dlatego, że los przypadkiem uśmiechnął się do niego łaskawie, *lecz dlatego, że taka jest jego Wola*. Wierzy, że zdolność „powiedzenia Tak” może być ściśle związana z jego widzeniem świata i utrzyma się w nim na stałe. Przecucie tego rodzaju zdolności występuje w „Zielonym łanie zboża” i „Drodze z cyprysami” Van Gogha; to samo przecucie kryje się również w ostatnich taktach sonaty „Hammerklavier” Beethovena, a także w niektórych płótnach Gauguina i na każdej stronie *Tako rzecze Zaratustra*. Outsider wierzy, że może ukształtować w sobie na zawsze taki sposób widzenia świata. Ale jak?

Przez lepsze poznanie samego siebie. Przez wyrobienie w sobie dyscypliny pozwalającej przewyciężyć własną słabość i rozszczepienie wewnętrzne. Przez postawienie sobie za cel osiągnięcie wewnętrznej harmonii i jednolitości. Oto odpowiedzi, jakie wyciągnęliśmy z naszej analizy. Ludzie przeważnie myślą jedynie o swych bezpośrednich potrzebach fizycznych; przenieśmy ich na bezludną wyspę, gdzie nie mieliby pożywki dla swych umysłów, a dostaną obłądu. Brak im istotnych bodźców działania. Przekleństwem naszej cywilizacji jest nuda. Kierkegaard ujął to spostrzeżenie dobitnie:

Bogowie nudzili się, więc stworzyli człowieka. Adam nudził się w samotności, powstała więc Ewa. Od tego momentu nuda zakradła się do dziejów świata i rosła coraz bardziej, dokładnie w miarę tego, jak rosła ilość ludności. Adam nudził się samotnie, a potem Adam i Ewa nudzili się razem, a potem

nudzili się Adam i Ewa, Kain i Abel *en familie*, a potem wzrosła liczba ludzi na świecie i ludy nudziły się *en masse*. Dla rozrywki powzięli myśl zbudowania wieży tak wysokiej, że wierzchołek jej sięgał obłoków. Myśl ta była tak nudna, jak wieża była wysoka i stała się ostatecznym dowodem, że nuda wszystko zwyciężyła.⁵⁰

Komentarz Kierkegaarda jest bardzo wnikliwy, ostatecznie jednak jest to tylko odwrócenie tezy Hessego, że każdy człowiek na dnie własnej psychiki ma osad niedosytu: nudę, niedosyt; obydwaj dochodzą do tego samego wniosku.

Ludzie nie znają samych siebie. Przebywają w więzieniu. W jaki sposób pojedynczy człowiek może spodziewać się, że uniknie pustki życia, na jaką skazana jest cała ludzkość?

Blake rozwiązał owo zagadnienie, mówiąc: „Idź i rozwijaj w sobie zdolności wizjonerskie”. Zgoda. Ale jak?

Rozważając ten problem, nie będę mógł — muszę przyznać — przytoczyć wyboru z całego wachlarza odpowiedzi na to pytanie, jak mogłem czynić dotychczas. Zakres jest zbyt szeroki. W następnym rozdziale musimy rozmyślnie ograniczyć się do paru przykładów typowych.

Przerwanie kręgu

W zamkowej krypcie grobowej Sara i młody hrabia Axel stoją objęci uściskiem. Sara właśnie dwukrotnie strzeliła do Axela z pistoletu z odległości kilku kroków, lecz za każdym razem kula go tylko drasnęła. Sara w uniesieniu mówi o „świecie”, który w tej chwili stoi przed nimi otworem: o bazarach w Bagdadzie, śniegach Tybetu, fiordach norweskich, „wszystkich marzeniach i snach do urzeczywistnienia”. Ale Axel, „poważny i nieodgadniony”, pyta:

— Po cóż je urzeczywistniać?... Życ? Nie. Istnienie nasze wypełnione jest po brzegi... Przyszłość! Saro, wierz memu słowu: wyczerpaliśmy ją przed chwilą. Czymże byłyby jutro wszystkie rzeczywistości w porównaniu z mirażami, które tylko co przeżyliśmy?... Jakość naszej nadziei nie pozwala nam już zadowolić się ziemią. Czegóż można by żądać, jeśli nie błędnych odbić chwil najwyższych od mizernej tej planety, na której przeciąga się zbyt długo nasza melancholia? Ziemia, powiadasz?... Ona to — czyż nie widzisz? — stała się Złudzeniem! Przyznajże, Saro: wytrzebiliśmy w dziwnych sercach naszych przywiązanie do życia... Godzić się odtąd na życie byłoby świętokradztwem względem siebie samych. Życ? Słudzy zrobią to za nas... Och, świat zewnętrzny! Nie dajmy się oszukać staremu niewolnikowi... który obiecuje nam klucze od zaklętego czarów i cudów pałacu, podczas gdy w rzeczywistości kryje w swej czarnej zamkniętej dłoni garść popiołów jedyne...¹

Axel przekonał Sarę; razem wypijają czarę trucizny i umierają w ekstazie.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, jak skomentowałby tę scenę Nietzsche; Axel, podobnie jak jego twórca, to krańcowy typ „człowieka z innego świata”, a ludzie z innego świata są „trucicielami — czy wiedzą o tym, czy nie”.

Ale czy Nietzsche miałby prawo do takiego komentarza? Sam przecież zaczął jako „człowiek z innego świata”, zgadzając się z Schopenhauerem, że „życie to przykra sprawa” i że najlepszy sposób jego przetrwania — to rozmyślanie nad tajnikami istnienia. W naszych rozważaniach na temat outsidera wyszliśmy od człowieka, który całe wieczory spędzał na patrzeniu przez dziurę w ścianie swego pokoju i „rozmyślaniu” nad tym, co widział. Van Gogh wycofał się z życia, kiedy całymi dniami malował w żółtym domu w Arles; Gauguin udał się na morza południowe w pogoni za tym samym marzeniem — „*luxe, calme et uolupte*”. Nawet Zaratustra radził ludziom pragnącym przejść samych siebie „ulecieć w samotność” i uciec przed żądlami „much na placu targowym” (tzn. innych ludzi).

Nie, Axel wszedł na właściwą drogę, nawet jeśli samobójstwo jest marnym wyjściem z sytuacji. „Czegoż można by żądać... od mizernej tej planety...?” Ale Sara przed chwilą mówiła o „błędnych gościńcach Szwecji” i fiordach Norwegii. Wizjoner typu Van Gogha mógłby bardzo wiele spodziewać się po takim świecie. Axel natomiast potępia świat istot ludzkich. Inni ludzie — to źródło niepokoju.

Potwierdzenie tej postawy możemy znaleźć u innego wizjonera, Thomasa Traherne'a. W *Centuries of Meditation (Stulecia medytacji)* znajdujemy słynny opis jego dzieciństwa, kiedy:

Z początku wszystko wydawało się nowe i dziwne, niewypowiedzianie rzadkie, rozkoszne i piękne... Porywały mnie dzieła Boże w swej wspaniałości i chwale; widziałem wszystko w rajskim pokoju... Zboże wschodziło... nieśmiertelna pszenica, która nigdy nie miała dojrzeć ani nie była nigdy zasiana... Kurz i kamienie uliczne wyglądały jak cenne złoto... I młodzi mężczyźni (byli) promiennymi, pełnymi blasku aniołami, a dziewczęta — dziwnym seraficznym ucieleśnieniem życia i piękna...²

Dlaczego — pytał Traherne — owe „znaki nieśmiertelności” urwały się? I odpowiada:

Przyćmiły je... zwyczaj i obyczaje ludzi. Ziarnko piasku w oku albo żółtaczką nie pozwolą człowiekowi widzieć przedmiotów, które ma przed sobą, w ich właściwej postaci. Toteż bezwzględnie wszelkie myśli, zwyczaj i poglądy ludzi tego świata winny nam być całkowicie obojętne... Wszyscy oni wysoko cenili rzeczy, o których ja nawet nie śniłem. Byłem słaby i łatwo ulegałem ich przykładowi.³

A kończy stwierdzeniem, które brzmi jak pewien wariant herezji Pelagiusza:*

... I że źródłem naszej nędzy są w dziesięciokrotnie wyższej mierze zewnętrzne więzy opinii i obyczajów niż wewnętrzne zepsucie czy skażenie natury; i że *naszą niewolę i ślepotę zawiązujemy nie tyle lędzwiom naszych rodziców, ile ich życiu.*

Powinowactwo z Pelagiuszem niewiele nas obchodzi, ale jest to postawa Blake'a — i postawa większości mistyków. Widzimy, jak bardzo chrześcijaństwo mistyczne Traherne'a bliskie jest postawy romantycznej. Porównajmy słowa Yeatsa:

*All things uncomely and broken, all things wornout and old
The ery of a child by the roadside, the creak of a lumbering cart,
The heavy steps of the ploughman, splashing the wintry mould
Are wronging your image that blossoms a rose in the deeps of my
heart.****

Ze słów Yeatsa wynika, że powodem zniszczenia jego „znaków nieśmiertelności” jest sama brzydota świata czy też pewne jej aspekty:

* Pelagiusz, „arcyheretyk”, odrzucał naukę o grzechu pierworodnym (w ujęciu św. Augustyna) i napisał: „Wszystko dobre i wszystko złe... jest wynikiem naszego działania, nie przychodzi na świat z nami... Jesteśmy poczęci bez cnoty i bez występku, i zanim zacznie działać nasza własna osobista Wola, w człowieku jest tylko to, co złożył w nim Bóg (*Pro Libero Arbitrio, ap Augustine*). (przyp. autora)

** Wszystkie rzeczy brzydkie, zepsute, stare i zniszczone. Płacz dziecka obok drogi, wóz, który skrzypi i zgrzyta. Ciężkie kroki oracza, co w błocie wiosennym tonie. Krzywdzą twój obraz, który mi różą w głębi serca zakwita, (przeł. E. Życieńska)

*The wrong of unshapely things is a wrong too great to be told**

To samo powiedziałyby Axel. Ale Traherne i Blake zachowują pogląd odmienny. Źródłem niepokoju są ludzie. W innym miejscu Traherne mówi o chwili, w której powziął wielką decyzję:

Kiedy przyjechałem na wieś i znalazłem się wśród milczących drzew, łąk i wzgórz, mój czas należał wyłącznie do mnie — i postanowiłem poświęcić go w całości, za wszelką cenę, na poszukiwanie szczęścia i zaspokojenie owego palącego pragnienia, jakie natura rozpałała we mnie już w najwcześniejszej młodości. Decyzja moja była tak silna, że postanowiłem raczej żyć za dziesięć funtów rocznie, chodząc w skórzanych spodniach i żywiąc się chlebem i wodą, byle bym mógł być wyłącznym panem całego mego czasu...⁵

To decyzja outsidera. Kiedy zetknęliśmy się z nią w *Siddhart-cie* Hessego, nie wydała nam się niczym anormalnym, ponieważ rzecz działa się w Indiach. Ale decyzja stania się „wędrowcem”, „poszukiwaczem”, w jakimś kraju europejskim? Noszenia skórzanych spodni za przykładem George'a Foxa (który żył mniej więcej w tym samym czasie co Traherne)? Nasza mentalność ludzi Zachodu przyjmuje takie postanowienie jako dziwactwo i gdyby ktoś ze znajomych powziął tego rodzaju decyzję, prawdopodobnie nasunęłoby to nam poważne wątpliwości co do stanu jego umysłu. A przecież jest to decyzja zdrowa, prostolinijna: człowiek musi mieć tylko trochę trzeźwego rozsądku, żeby powiedzieć: „Cywilizacja w dużej mierze obejmuje rzeczy zbędne; wcale nie pragnę rzeczy zbędnych. Natomiast bardzo gorąco pragnę miłego odprężenia i wolności”. Nie mam zamiaru przekonywać o słuszności takiego rozwiązania dla wszystkich outsiderów; istotnie można by tu wysunąć praktyczną uwagę, że życie wędrownicze nie sprzyja odprężeniu ani kontemplacji i z pewnością nie zaspokoi tęsknoty outsidera poszukującego jakiegoś kierunku, jakiegoś konkretnego czynu.

Bądź co bądź ważny jest sam *akt woli*; rezultat — obojętne, czy przyniesie powodzenie, czy rozczarowanie — to sprawa dru-

* Ta krzywda rzeczy niekształtnych nie da się w słowa ująć (przeł. E. Życieńska)

gorzędna. Znow możemy sięgnąć po przykład do Yeatsa; wprawdzie będzie to przykład raczej nieco mniej poważny niż inne, jakimi operujemy w niniejszych rozważaniach, lecz szkoda byłoby pominąć go w naszej relacji. We Wstępie do *AVision* młody człowiek imieniem Daniel O'Leary opowiada, jak pewnego wieczoru siedząc w teatrze, nagle poczuł gwałtowne pragnienie dania wyrazu swemu niezadowoleniu z powodu nudnej gry aktorów występujących w *Romeo i Julii*:

Nagle przysłała mi do głowy myśl: co by się stało, gdybym zdjął trzewiki i cisnął jednym w pana X, a drugim w pannę Y? *Czy zdołałbym wyznaczyć swemu dalszemu życiu ściśle określony cel tego rodzaju, by ów zamierzony postępek nie miał charakteru jakiegoś wyskoku, lecz był pewnym przejawem intensywności?...* „Nie masz dość odwagi” — szepnąłem do siebie. „Mam” — odparłem sam sobie i zacząłem rozsznurowywać obuwie...⁶

Zdanie, które podkreśliłem, jest bardzo ważne. Zawiera ono ścisłą definicję konkretnego aktu. Wyznaczyć swemu dalszemu życiu wyraźnie określony cel tego rodzaju, by dany postępek był przejawem intensywności. Wprawdzie „przejawy intensywności” to pojęcie trochę mgliste, lecz nie mamy żadnej wątpliwości, do czego Yeats zmierza. Gdy Raskolnikow zabił starą kobietę, popełnił czyn, który miał wyznaczyć jego dalszemu życiu ściśle określony cel; przynajmniej Raskolnikow spodziewał się tego. Kiedy Stawrogin zgwałcił dziesięcioletnią dziewczynkę i ukradł biednemu urzędnikowi banknot, postęпки owe nie stały się „przejawem intensywności”. Stawrogin bowiem, na własne nieszczęście, w rzeczywistości nie był dość nikczemny, by gwałcić czy kraść, i jego próba dokonania czynu, *który miałby znaczenie niezależne od uczucia, jakie weń wkładał*, zakończyła się katastrofą. Dla Stawrogina powiedzenie Blake'a, że „dusza słodkiej rozkoszy nigdy nie może ulec skażeniu”, zwracało się całkowicie przeciwko niemu samemu. Stawrogin musiał się nauczyć, że żaden czyn nie jest zły sam przez się. Człowiek wprowadza weń zło przez motyw, dla którego czyn ów popełnia, a najgłębszy motyw da się zawsze sprowadzić do słów Blake'a: „...by zapał i życie nigdy nie wygasły”. Zło nie może współlistnieć z dążeniem

„do pełniejszego życia”, stanowiącym ostateczny cel religii.* Stawroginowi brak było jakichkolwiek motywów.

Niestety, wiemy zbyt mało o życiu Traherne'a, by stwierdzić, co nastąpiło dalej, kiedy powziął swą decyzję życia o chlebie i wodzie i noszenia skórzanych spodni. Wiemy jednak, jak wyglądała sprawa w wypadku Focha; wiemy, że Fox — sądząc według outsiderowskiego surowego kryterium — całkowitego sukcesu nie osiągnął. Traherne został kapłanem jakiejś ziemiańskiej rodziny, pod której dachem pędził spokojne, kontemplacyjne życie i umarł w wieku trzydziestu ośmiu lat. Sądząc z *Centuries of Meditation*, Traherne'owi udawało się coraz precyzyjniej kształtować swą zdolność widzenia, aż wreszcie zaczął patrzeć na świat takimi samymi oczami jak Van Gogh — Van Gogh z „Drogi z cyprysami”. Jestem skłonny uważać, że tego rodzaju kształtowanie zdolności widzenia można osiągnąć jedynie w samotności. Nietzsche przekonał się, że społeczeństwo — to sala krzywych zwierciadeł.

Poznanie psychiki mistyków zachodnich, którymi zajmowaliśmy się powyżej, ułatwi nam zrozumienie życia wielkiego mistyka hinduskiego, Ramakriszny. Warunki zewnętrzne są tu zupełnie odmienne. Indie posiadają długą tradycję kontemplacji i wewnętrznego doskonalenia się (jakkolwiek w okresie przyjscia na świat Ramakriszny, w roku 1836, pod wpływem idei z Zachodu tradycja ta została zepchnięta na dalszy plan). Na przykładzie Ramakriszny możemy zaobserwować, co się dzieje, jeśli outsider potrafi włączyć się w ramy tradycji, w których przestaje czuć się jednostką samotną, nie dostosowaną do otoczenia.

(W toku dalszych rozważań cytuję fragmenty z anonimowego *Żywota Ramakriszny* wydanego przez Advaita Ashrama w Madrasie. Jest to na ogół praca zawierająca dużo cennych informacji i rzeczowa, zwłaszcza w końcowej partii).

Śri Ramakriszna przyszedł na świat w rodzinie bramińskiej w małej indyjskiej wiosce w Bengalu. Od najwcześniejszych lat dzieciństwa widać było, że patrzył na świat takimi samymi oczami jak Traherne. Biorąc udział w widowiskach podczas

* Twierdzenie to może być sporne i trudne; wróć do niego mówiąc o T. E. Hulme'ie. (przyj. autora)

miejscowych świąt religijnych, wpadał w taki radosny trans, że „widzowie mieli wrażenie, iż jest on naprawdę „malutkim Krisz-ną”, w którego roli występował. Był dzieckiem obdarzonym bujną fantazją, lubiącym czytać głośno opowiadania i legendy „religijne współmieszkańcom wsi (stanowiło to, oczywiście, jedyną dostępną dla niego literaturę fantastyczną); przy lekturze tej tak wyraźnie wczuwał się w ducha czytanych opowiadań, że rodzice uważali to za objaw hysterii lub nadmiernej wrażliwości nerwowej.

Kiedy Ramakriszna miał zaledwie siedem lat, przeszedł przez wstrząsające przeżycie, które w ten sposób ujmuje:

Pewnego dnia w czerwcu czy lipcu... szedłem wąską ścieżyną wśród pól ryżowych i pogryzałem dęty ryż ze swego koszyka. W pewnej chwili spojrzałem na niebo i zobaczyłem piękną, posępną chmurę — zapowiedź burzy. Gwałtownie zaczęła się rozrastać i przesłoniła całe niebo, a przed nią ciągnął klucz śnieżnobiałych żurawi. Stanowiło to tak piękny kontrast, że myśl moja pobiegła w zaświaty. Straciłem poczucie otaczającej mnie rzeczywistości, upadłem na ziemię, a mój ryż rozsypał się na wszystkie strony. Jacyś ludzie znaleźli mnie... i zanieśli do domu...⁷

Od razu rzuca się w oczy, że owo przeżycie ma coś wspólnego z dwoma „zdrzutkami” Nietzschego. Nietzsche był starszy, był dzieckiem kultury pełnej samokrytycyzmu, nie ulegającej tak łatwo krańcowym emocjom. Zarówno jednak Nietzsche jak Ramakriszna przeżyli chwile poczucia ładu, poznali możliwość takiego patrzenia na świat, które przekształciłoby ich życie w nieustanny „przejaw intensywności”. Przypomnijmy sobie również Nietzschego przechadzającego się brzegiem jeziora Sil-vaplana i płaczącego „łzami radości”. „Na mym widnokręgu ukazały się myśli, o jakich przedtem nigdy nie śniłem”; „Cisza i spokój rozpościerają się nad górami i lasami”; „Sześć tysięcy stóp ponad ludźmi i Czasem”.

Między Nietzschem a Ramakriszną zachodzi jednak olbrzymia różnica. Ramakriszna mieszkał w małej wiosce, był synem braminy; życie jego było dość dobrze zabezpieczone przed jakimiś gwałtownymi wstrząsami i przykrościami. Miało charakter sielanki. (Od dzieciństwa do śmierci mógł przeżyć w ekstazie,

dosłownie, zatopiony w rozważaniu idyllicznego epizodu z życia Kriszny). Był niby delikatna struna zdolna do wydawania współ-dźwięku pod wpływem najbliższego drgnienia piękna czy harmonii w swym otoczeniu. Mielibyśmy prawo zadać pytanie: czy również uważałby świat za tak harmonijny, gdyby się urodził w Petersburgu Raskolnikowa albo w warunkach przedstawionych przez Grahama Greene'a w *Brighton Rock* (*W Brighton*)?

Istotnie, sędzę, że Ramakriszna miał szczęście, iż okres, w którym kształtowała się jego psychika, przeżył w otoczeniu pełnym spokoju, lecz to jeszcze nie wszystko. Nietzsche doznał swej wizji „zapachu i życia” na ulicy Strasburga, po dniach spędzonych wśród brutalności i odoru pola walki. Ale do tej sprawy wrócimy później. Wrodzone uduchowanie Ramakriszny — czy też może raczej należałoby powiedzieć: wrażliwość jego wyobraźni — rozwijała się w dalszym ciągu przez całą jego młodość. Starszy brat został kapłanem bogini Kali w Dakszineswar, świątyni zbudowanej przez bogatą kobietę z plemienia Sudra i utrzymywanej jej kosztem; oczywiście młodszy brat z czasem również tam się znalazł.

Ramakriszna miał wrodzoną skłonność do pojmowania Boga w kategoriach harmonii, co było zjawiskiem całkiem naturalnym, gdyż myślami stale przebywał w legendarnym Złotym Wieku życia ziemskiego Kriszny, a „mistyczne przeżycia” w typie pamiętnej chwili na polu ryżowym pozwalały mu wejrzeć w stan idealnej wewnętrznej pogody. Traherne mówił, że szukał „szczęścia”; Ramakriszna twierdził, że szukał Boga; obaj jednak mieli na myśli to samo. Blake nazwałby to Wizją. Ramakriszna zdał sobie sprawę, podobnie jak przedtem uświadomił to sobie Traherne, że pogoda wewnętrzna spływa na niego w chwilach kontemplacji, przez skierowanie myśli ku pojęciu harmonii. Zaczął więc udawać się samotnie na miejsca, gdzie przypuszczał, że nikt nie zakłóci mu spokoju — najchętniej do małego gajku, gdzie według powszechnej opinii „straszyło” — i przesiadywał tam wschodnim zwyczajem na skrzyżowanych nogach, usiłując skupić wszystkie swe uczucia i intelekt, aby osiągnąć doskonałe oderwanie się od świata. Innymi słowy usiłował osiągnąć stan, do którego Nietzsche dochodził słuchając *Tristana i Izoldy* lub czytając Schopenhauera — całkowite wyłączenie się.

Jednakże każdy, kto kiedykolwiek próbował zdobyć się na ów wysiłek uczuć i intelektu wie, co natychmiast następuje. Jeśli wyobraźnia straci ze swego pola widzenia wzniosły ideał, myśli mają tendencję do trzymania się ziemi — jak ptak, który nie może zerwać się do wysokiego lotu i trzepocąc skrzydłami biegnie po ziemi. Człowiek siada z zamiarem wzniesienia umysłu w górę ku niebu, lecz w parę godzin później drzewa i ziemia wydają mu się bardziej rzeczywiste niż kiedykolwiek, a pojęcie „regionów niebiańskich” staje się nonsensem. *Rzeczy są zbyt realne*. To znowu „obrzydzenie” Roquentina. Ciężar gatunkowy niepojętej rzeczywistości stanowi zawsze jedną z głównych trudności samotnika. Wmieszanie się między innych ludzi w każdym razie pobudza jednostkę do współzawodnictwa, skłania do przeprowadzania porównań korzystnych dla własnej osoby. Czy Stephen Dedalus Joyce'a wbiły się w taką dumę uważając się za artystę, gdyby nie mógł powiedzieć samemu sobie, że „ich głupia paplanina wzbudzała w nim poczucie... że jest inny od tamtych dzieci”? To właśnie ma na myśli Zaratustra, kiedy mówi o człowieku pragnącym oddać się samotności:

Przyjdzie czas, gdy nie dojrzysz swej wybujałości, zaś na swą niskość zbyt bliskim okiem patrzeć poczniesz; nawet twa wzniosłość straszyć cię będzie niby upiór i krzyczeń będziesz... „Wszystko jest fałszem”⁸.

Ramakriszna opowiada, że sam również przeszedł przez owe stadium; modlił się do Boskiej Matki, Kali: „Czy istniejesz rzeczywiście, czy jesteś złudzeniem? Czy robię z siebie głupca łudząc się, że kiedykolwiek zdołam cię poznać?” Zaczął odczuwać, że cała jego nabożność i medytacje ani trochę nie przybliżają go do wizji „czystej Woli”. Mówi:

Cierpiałem niewysłowione męki, gdyż nie spłynęło na mnie błogosławieństwo wizji Matki. Miałem wrażenie, jak gdyby ktoś skręcał mi serce niby wilgotny ręcznik. Owładnął mną wielki niepokój i lęk, że może nie sędzone mi osiągnięcie owej wizji w tym życiu. Nie mogłem dłużej znieść tej niemożności nawiązania kontaktu; zdawało mi się, że żyć w ogóle nie warto. Wtedy wzrok mój padł na miecz przechowywany

w świątyni Matki. Zdecydowany na położenie kresu swemu życiu przyskoczyłem i chwyciłem go, lecz nagle błogosławiona Matka objawiła mi się... Budynki... świątynia i wszystko, co mnie otaczało, znikło bez śladu; na ich miejscu rozpostarł się bezkresny, niezmierny, lśniący ocean świadomości czy też ducha. Jak okiem sięgnąć fale jego uderzały we mnie ze wszystkich stron... by mnie pochłonię. Z trudem chwytałem powietrze. Fale runęły na mnie, pogrążyłem się w nich, straciwszy przytomność.⁹

Rzecz jasna, co się stało: długa kontemplacja znużyła go, aż wreszcie stracił z oczu swój cel. Decyzja samobójstwa stanowiła nagle niebezpieczeństwo dla jego sił witalnych, które pobudziło do działania całą uśpioną w nim energię życiową. Wizja Rama-kriszny — to znowu wizja Nietzschego na szczycie wzgórza. Outsider nagle poznaje samego siebie. To przeżyta przez Aloszę wizja ukochania ziemi, ukochania życia, albo raczej zawarte w opowiadaniu Iwana przeżycie ateisty, który przewędrował kwadrylion mil i oświadczył, że parę sekund w niebie warte były znacznie dłuższej wędrówki. To „Wielkie Przebudzenie” poety chińskiego Chuang Tsu, wewnętrzna brama, która otworzyła się dla Swedenborga, Boehme’a i Blake’a. To rozplamienie wszystkich zmysłów, całkowite przeciwieństwo „obrzydzenia” Ro-ąentina.

Blake oświadczył nam, że taka wizja byłaby dostępna dla każdego człowieka, gdyby „wrota... postrzegania dokładnie wyczyścić”, w tych warunkach więc nie możemy twierdzić, że jest ona czymś czysto obiektywnym jak siedzenie w kinie i patrzenie na to, co dzieje się przed naszymi oczami. Nie; przeżycie Rama-kriszny polegało na tym, że groźba śmierci zbudziła uśpioną Wolę; wola dokonała reszty. Zrozumienie tego procesu jest bardzo ważne. Zdanie sobie z niego sprawy — to ostateczne wybawienie outsidera. Kiedy czytamy o wizjach biblijnych proroków i świętych, jesteśmy skłonni myśleć, że wizje te *stawały im przed oczami*, a tymczasem ściślejsze byłoby określenie, że dany święty *stawał przed wizją*. Nowoczesny sceptycyzm całkiem słusznie powątpiewa w możliwość tego rodzaju wizji, jeśli są one po prostu zjawiskiem *zachodzącym z zewnątrz*. Tak nie jest. Wizje te

są wyrazem Woli *sprawiającej*, że dane zjawisko zachodzi. Sposób myślenia ludzi Zachodu ma tendencję do ustataczniania Woli-

Zanim przejdziemy do dalszego omawiania życia Ramakrisz-n-y; należy to koniecznie wyjaśnić. Sprawa jest trudna do uchwycenia, gdyż myśl nasza jest zawsze świadoma tych zjawisk, lecz *nie* jest świadoma, że ściąga je w dół.

Wejdźcie do którejkolwiek londyńskiej biblioteki i poszperajcie w dziale filozofii, aż znajdziecie jakąś książkę pod tytułem w rodzaju „Czym jest człowiek?” albo „Czy warto żyć?” Przebiegnijcie wzrokiem pół strony, a zorientujecie się, co mam na myśli, mówiąc o „ustatacznianiu Woli”. Odnosimy wrażenie jak gdyby autor danej książki mówił: „Oto jestem tu, siedzę w swoim fotelu i obserwuję przez okno Panoramę Życia. O cóż tam chodzi?” Autor patrzy przez okno i akceptuje to, co widzi; nie pyta, jakie elementy w nim samym sprawiają, że widzi świat właśnie w ten sposób. Co więcej, nawet jeśli skieruje wzrok do wewnątrz i zada sobie pytanie w duchu Freuda czy Kanta: „W jakiej mierze moje postrzeżenia wpływają na sposób widzenia przeze mnie przedmiotu?”, w dalszym ciągu śledzi owe postrzeżenia jak gdyby stanowiły coś znajdującego się pod lupą mikroskopu, a sam był permanentnym i statycznym obserwatorem.

W „chwilach wizji” typu Nietzschego czy Aloszy zachodzi coś zupełnie przeciwnego. Bombardowanie własnego „ja” przez uczucia i wrażenia — podobne do zasypywania go deszczem gwiazd spadających — sprawia, że wizjoner uświadamia sobie, iż jego wnętrze podobne jest raczej do potężnego nurtu wprawiającego w ruch koło młyńskie. Nagle wstrząsa nim świadomość kinetycznego charakteru świata jako takiego. O ile przedtem uważał świat raczej za miejsce statyczne, w którym wszelkiego rodzaju pospolite drobiazgi przybierają charakter spraw wielkiej wagi jak w zapadłej wiosce — obecnie świat staje się w jego oczach polem ścierania się jakichś potężnych sił. Nagle uświadamia sobie dwie rzeczy naraz: kinetyczny charakter świata i kinetyczny charakter własnej duszy. Zamiast dostrzegać jedynie powierzchnię wszechrzeczy i uważać ją raczej za nudną, sięga wzrokiem w głąb i widzi wnętrze wprawiane w ruch siłą życia, Wolą życia pełniejszego. Wola owa zazwyczaj jest ukryta, po-

zostawia świadomej myśli swobodę zajmowania się własnymi sprawami. Świadoma myśl jest w świecie materii jakby na wygnaniu. Musi sama w miarę możliwości jak najlepiej się tu zadowolić, tworząc własną koncepcję tożsamości i permanencji. U większości ludzi istnienie świadome i nieświadome stykają się ze sobą niesłychanie rzadko; w konsekwencji celem świadomości jest możliwie jak najwygodniej urządzić się w życiu za cenę możliwie najmniejszego wysiłku.

Istnieją jednak ludzie, nazwani przez nas dla udogodnienia „outsiderami”, których świadome i nieświadome istnienie pozostaje zawsze w ściślejszej łączności ze sobą, a świadoma myśl ustawicznie zdaje sobie sprawę z nieodzownej konieczności zabiegania o „pełniejsze życie”, a nie troszczenia się o wygodę, stałość i inne pojęcia tak drogie każdemu mieszcuchowi. W toku niniejszych rozważań usiłowałem wykazać, że zasadniczą kwestią dla outsidera jest poznanie, w jaki sposób mógłby pomóc swym siłom wewnętrznym, wesprzeć je w ich walce. Rzecz jasna, że jeśli jedynie mgliście zdaje sobie sprawę z owych sił, musi przede wszystkim dokładnie uświadomić sobie ich charakter i zorientować się, ku czemu zmierzają. Zazwyczaj outsider zaczyna od stwierdzenia: „Muszę być samotny, bym mógł wejrzeć w siebie”; stąd konieczność posiadania własnego pokoju. Niestety odkrywa również, że niejednokrotnie uzyskuje więcej wiedzy o sobie pod wpływem bodźców związanych z nowymi doświadczeniami; a nowe doświadczenia są zupełnie niezależne od kwestii przebywania we własnym pokoju. Konflikt powstaje w związku z rozpoczęciem „nowego życia” — co znalazło tak pełny wyraz w *Wilku Stepowym*.

Ramakrisznie udało się samemu pokierować bodźcem. Wziął do ręki miecz, by popełnić samobójstwo, lecz natychmiast odezwała się w nim siła witalna: „To niedorzeczność”. Nie umrzesz. Spójrz, ile mam dla ciebie pracy”. I Ramakriszna przeżył swą pierwszą wizję „Matki Stworzeń”, nagle uświadomił sobie, że wszechświat jest pełen życia, jest *samym tylko* życiem, życiem zaangażowanym w niekończące się dążenie do wzmocnienia władzy nad materią. Van Gogh zdał sobie sprawę z tego samego potężnego nurtu wewnętrznego, kiedy malował „Drogę z cyprysami” i „Gwiazdzistą noc”, podobnie jak Beethoven — kiedy

komponował „Hammerklavier”. Ramakriszna dzięki uczuleniu własnej wewnętrznej harmonii łatwo odzyskiwał ową świadomość. Posąg bogini Kali w świątyni stał się dla niego symbolem tej świadomości.

Kali w świątyni — to dumna kobieta o czarnej twarzy i czterech ramionach, w dwu rękach trzymająca miecz i ociekającą krwią głowę ludzką, a dwiema pozostałymi udzielająca błogosławieństwa swym dzieciom. Bogini stoi na wyciągniętym na ziemi ciele małżonka, Sziwy; Sziwa bowiem jest tylko symbolem świadomego życia, Kali — to siła życia; ma na sobie naszyjnik z ludzkich czaszek. Twórca pierwszej podobizny bogini Kali musiał być jakimś hinduskim Nietzschem, który stwierdził, że siła życia góruje nad czysto indywidualną wolą zachowania własnej osoby i ma prawo dążyć do pełniejszego życia po trupach jednostek.* Hymny indyjskie uznają ową demoniczną właściwość mocy życia; jeden z nich zaczyna się od słów:

Wszelkie stworzenie — to igraszka mojej szalonej matki, Kali.

A inny:

Szalony jest mój ojciec, szalona jest moja matka (czyli Sziwa i Kali)

Inny (podkreślający ową właściwość demoniczną w jeszcze wyższym stopniu):

Teraz pożrę cię całkowicie, matko Kali,

Gdyż urodziłem się pod złą gwiazdą,

A człowiek tak urodzony podobno musi pożreć własną matkę...¹⁰

Spotykamy się tu z tą samą koncepcją, jaką Dostojewski wkłada w usta Kiryłowa: „...jeżeli ktoś krzywdzi i gwałci małą dziewczynkę — to także jest dobre... i jeżeli ktoś roztrzaska głowę za krzywdę dziecka — to też jest dobre. Wszystko jest dobre”. Fakt, że Nietzsche dał wyraz tej samej koncepcji, doprowadził do potępienia go jako „Antychrysta”, „zimnego po-

* W jakiej mierze koncepcja ta jest obca umysłowości ludzi Zachodu, można się przekonać, oglądając salę indyjską w British Museum, gdzie posąg bogini Kali — boskiej matki wszechświata — opatrzony jest etykietką: „Kali — Demon Zniszczenia”! (przyp. autora)

twora" itd. Co prawda, nadużycie pojęcia Kali jako niszczycielki doprowadziło do strasznego przekleństwa thagizmu* w Indiach, podobnie jak wedle ogólnego mniemania idee Nietzschego doprowadziły do okrucieństw policji nazistowskiej z obozów śmierci i do eksterminacji rasowej.

Ramakriszna po śmierci brata został kapłanem w świątyni Kali i niebawem szeroko zasłynął jako człowiek święty. Był to kapłan szczególnego typu, nie przywiązujący zbyt wiele do zewnętrznej strony kultu religijnego; pewnego razu nawet żywność złożoną w ofierze bogini dał utrzymywanemu przy świątyni kotu. Kiedy zażądano od niego, aby wytłumaczył się z tego postępku, z całą prostotą odpowiedział, że w każdej istocie widzi wcielenie Kali. Najmniejsza drobnostka potrafiła zbudzić w nim „świadomość obecności Boga" i wprawić go w *samadhi* (trans ekstazy); kiedyś przelotny rzut oka na angielskiego chłopca opartego o drzewo w takiej pozycji, że ciało miał zgięte w trzech miejscach jak Kriszna na tradycyjnych malowidłach — wprawił go w „zjednoczenie z Bogiem".

Kiedy Ramakriszna miał czterdzieści sześć lat, odwiedził go przypadkowo kierownik miejscowej szkoły, Mahendranath Gu-pta; został on jednym z najwybitniejszych uczniów Ramakriszny i spisał swe codzienne rozmowy z mistrzem, które dotarły do nas jako wspaniała *Ewangelia Śri Ramakriszny*. Ta wielka biografia religijna ma dla nas wręcz bezcenną wartość; jest to jedyna posiadana przez nas całkowita, wyczerpująca relacja z codziennych wypowiedzi człowieka świętego, odurzonego Bogiem (pełny tekst angielski zawiera ponad pół miliona słów, jest trzy razy dłuższy od *Nowego Testamentu*). Oto wyjęta z niego jedna z przypowieści Ramakriszny:

Pewnego razu tygrysica napadła na stado kóz. Gdy skoczyła, rzucając się na łup, wydała na świat kocię i zginęła. (Strzelił do niej z oddali myśliwy). Tygrysiątko rosło w oto-

* Thagowie tworzyli sektę religijną, uważającą zabójstwo za krwawą ofiarę dla Boskiej Matki. Metoda ich polegała na zaczepianiu podróżnych i duszeniu ich, a następnie grzebaniu ciała. Sleeman (który zlikwidował thagizm w Indiach w połowie ostatniego stulecia) oceniał liczbę ofiar thagów na parę tysięcy ludzi rocznie, a w ciągu pięciu lat — ponad milion, (przyp. autora)

czeniu kóz. Kozy szczypały trawę i tygrysiątko brało z nich przykład. Kozy beczęły, tygrysiątko beczęło również. Z czasem wyrosło na dużego tygrysa. Pewnego dnia inny tygrys napadł na stado. Zdumiał się na widok tygrysa skubiącego trawę. Dziki tygrys popędził za nim i w końcu chwycił go, a tygrys trawożerny zaczął beczeć. Dziki tygrys powlókł go nad rzekę i powiedział: „Spójrz na odbicie swego pyska w wodzie; wygląda zupełnie tak samo, jak mój. Masz tu kawałek mięsa; zjedz go..." Lecz tygrys żywiący się trawą nie chciał przełknąć mięsa i znów zaczął beczeć. Stopniowo jednak poznał smak krwi i zaczął delektować się mięsem. Wtedy dziki tygrys rzekł: „Teraz widzisz, że między nami nie ma żadnej różnicy; chodź ze mną, pójdziemy razem do lasu..." Żywić się trawą — to szukać uciechy w „kobiecie i złocie". Beczeć i biegać po łące jak koza — to zachowywać się jak przeciętny człowiek. Opuścić stado i pójść za dzikim tygrysem — to znaleźć schronienie u *guru* (nauczyciela religii), który rozbudza świadomość duchową, i jego jednego uważać za bliskiego sobie człowieka. Zobaczyć rzeczywiste odbicie własnej twarzy — to poznać prawdziwe własne Ja.¹¹

Nasuwa się tu pokusa porównania przypowieści Ramakriszny z wyodrębnieniem we własnej osobowości przez Wilka Stepowego natury człowieka i wilka; kozy i tygrysa. Koza w człowieku — to pospolity mieszczuch potulnie beczący w świecie; tygrys — to element outsiderowski, element, za którym poszedł Ras-kolnikow, mordując starą lichwiarę, lub dzikus znużony rolą kozy. Porównanie to jednak nie jest całkiem ścisłe. Wprawdzie Ramakriszna przyjął wyznaczoną mu przez los rolę outsidera i przez całe życie usilnie namawiał innych ludzi, by również stali się outsiderami. Lecz koza w Wilku Stepowym znajdowała radość w muzyce i poezji, trudno więc ją oskarżać o całkowity brak „świadomości duchowej". Rzecz jasna, że kiedy outsider osiąga stopień świadomości duchowej Ramakriszny, wewnętrzny podział jego osobowości staje się wyraźniejszy; nie ma już mowy o mordowaniu starych kobiet lub rozmyślnym popełnieniu jakiegokolwiek zbrodni.

Jednym z najbardziej uderzających szczegółów w nauce Ramakriszny jest wiara w jedność wszystkich religii. *Żywot* opowiada, że początkowo Ramakriszna zapoznawał się praktycznie

z różnorodnymi dyscyplinami religijnymi rozmaitych sekt (co w Indiach było zjawiskiem równie dziwnym, jak dziwnym byłoby w Anglii, gdyby ktoś oświadczył, że równocześnie jest żarliwym metodystą, kwakrem i wyznawcą religii rzymskokatolickiej) ; następnie objął swym zainteresowaniem inne religie i studiował kolejno chrześcijaństwo i mahometanizm, zamiast bogini Kali oddając cześć Najświętszej Marii Pannie, a następnie wszystko przenikającemu Allahowi. Ramakriszna zdawał sobie sprawę z zasadniczej rzeczywistości wszechświata; bez względu na to jakimi symbolami posługiwał się dla ich uzmysłowienia — rezultat był zawsze ten sam: ekstazyjna świadomość istnienia Boga. I znów, zgodnie z naszym zwyczajem, zanim rozstaniemy się z Ramakriszną, spróbujmy wyjaśnić, co właściwie rozumiemy przez pojęcie „świadomość istnienia Boga”. W *Doświadczeniach religijnych* Jamesa jest pewien ustęp mówiący o „chwilach uniesienia”:

Sądzę, że my ludzie zwykli, możemy wyobrazić sobie ten stan, przypominając te chwile uniesienia, których doznawaliśmy bądź w pewnych próbach życiowych, bądź w teatrze, bądź przy czytaniu książki. Szczególnie zaś jeśli płakaliśmy. Wówczas bowiem wydaje się, jakby łzy nasze przerywały jakąś mocną tamę wewnętrzną, jakby razem z nimi spływały wszystkie nasze dawne wady i zapleśniałe skrzepy moralne i jakbyśmy, obmyci teraz, otwierali swe łagodne serca wszelkiemu szlachetnemu kierownictwu. U nas, ludzi przeciętnych, po chwilach uniesienia powraca zwykła zatwardziałość, inaczej jednak dzieje się u świętych.¹²

Powyżej zaznaczyliśmy już, że Ramakriszna miał szczęście spędzić dzieciństwo i wczesną młodość w spokojnej wiosce, gdzie jego podatność na tego rodzaju nastroje i wrażliwość połączona z bujną wyobraźnią nie była narażona na zetknięcie się z brutalnością świata, nie potrzebowała osłaniać się przed nią twardą skorupą. (Czytelnicy *Opowieści wigilijnej* Dickensa przypomną sobie scenę, w której Scrooge czyta w klasie *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*; pamiętamy, jak się tą książką rozkoszuje i jak go pochłania jej treść, później zaś w starszym wieku Scrooge — teraz już twardy i zgorzkniały — przypomina sobie tę scenę i pogrąża się w nastroju głębokiej skruchy). Musimy zrozumieć, że Rama-

kriszna przez całe życie zachował dziecięcą wrażliwość. My, wśród złożoności naszej nowoczesnej cywilizacji, musimy osłaniać się twardą skorupą; słusznie więc możemy powiedzieć, że to właśnie nasza cywilizacja ponosi odpowiedzialność za dzisiejszą przewagę humanistycznego i materialistycznego sposobu myślenia. Ramakriszna, przeciwnie, mógł wznieść się na najwyższe szczyty podsyconej wyobraźnią ekstazy — ekstazy, jaką bardzo niewiele ludzi Zachodu w ogóle poznało, z wyjątkiem owych średniowiecznych świętych, którzy podobnie jak Ramakriszna umieli całkowicie zatopić się w kontemplacji i pogodzie ducha.

W ostatnich latach swego życia Ramakriszna był uważany w szerokich kręgach za Awatara, wcielenie Boga — jak Chrystus, Kriszna, Gautama. (Nawet dziś jeszcze tysiące Hindusów uważających go za Boga oddają cześć religijną jego podobiznie). W czterdziestym dziewiątym roku życia Ramakriszna zaczął coraz poważniej cierpieć na gardło; rozwinął się rak, który ostatecznie zabił go w sierpniu 1886 r. Wielu z jego uczniów usunęło się do klasztoru, a następnie rozproszyło po całym świecie, szerząc naukę mistrza; najbardziej znany z nich, Narendra, ukończony uczeń Ramakriszny, działał później jako Swami Viveka-nanda i wślawił jego imię w całej Anglii i Ameryce.

W toku naszych rozważań na przestrzeni ostatnich dwóch rozdziałów coraz wyraźniej uwidaczniały się pewne konkluzje; najważniejsza z nich — to stwierdzenie, że outsider zdaje się być człowiekiem z gruntu religijnym lub obdarzonym bujną wyobraźnią, który nie chce kształcić w sobie zmysłu praktycznego i wysuwać na pierwszy plan korzyści materialnych — co na pozór niezbędne jest do utrzymania się przy życiu w skomplikowanych warunkach naszej cywilizacji. Tu znów należy podkreślić, że używając określenia „religia”, nie usiłuję wskazywać jakiegoś specyficznego systemu religijnego. Kategorie religijne — jak starałem się wykazać powyżej — to pojęcia takie proste jak „grzech pierworodny”, „zbawienie”, „potępienie”, które same przez się, mimo woli wsiąkają w sposób myślenia outsidera.

Co więcej, zarówno mentalność wschodnia, jak zachodnia mają skłonność do utożsamiania Grzechu Pierworodnego z Zaślepieniem. Ramakriszna nigdy nie ustawał w powtarzaniu swym uczniom, by nie myśleli o sobie jako o grzesznikach; skądinąd

jednak stale nazywał ludzi żyjących „w świetle” „duszami uwikłanymi”, „duszami zaślepionymi”. Jeśli chodzi o uniknięcie owego „zaślepienia” — jest tylko jeden sposób: posunąć się do krańcowości. To sprawa najważniejsza. Budda polecał „drogę środka”, jednakże dopiero po przejściu wstępnego okresu krańcowości; Madżhima Nikaya mówi o sobie: „(Byłem) pokutnikiem, przewyższającym innych w pokucie; żyłem w umartwieniu, przewyższając innych ludzi w umartwieniach; byłem skrupulatny, przewyższając innych ludzi w skrupulatności; byłem samotnikiem, przewyższając innych ludzi w osamotnieniu”. Poniżej przytaczam tylko jeden przykład opisu owych „krańcowości” (czytelnicy zainteresowani mogą znaleźć pełniejszy ich wykaz w *Sayings of the Buddha (Przypowieści Buddy)* Woodwarda w wydaniu World's Classics).

Wówczas, Aggivesana, powiedziałem sobie: „A może jeszcze dalej posunąć się w ćwiczeniu kontemplacji połączonej z powstrzymywaniem oddechu?” — i powstrzymałem się od wdychania i wydychania powietrza ustami i nosem — oraz zatkałem sobie uszy.

Wówczas — jak gdyby jakiś silny mężczyzna wbił mi w mózg ostro zakończony miecz — poczułem w głowie potężny wir powietrza kotłującego się w zamkniętej czaszce. Czuję jednak w sobie silną i nieugiętą moc ducha. Zachowałem całkowitą przytomność umysłu, lecz ciało moje było wytracone z równowagi i udręczone; nie odczuwałem przy tym spokoju, gdyż zmogło mnie napięcie bolesnej walki. Jednakże uczucia, jakie się we mnie zrodziły, nie mogły uzyskać władzy i kontroli nad moimi myślami...

Ostatecznie — czytamy w owej książce — Gautama zaczął tak intensywnie głodować, że w końcu stał się żywym szkieletem. Pewnego dnia kąpiąc się w rzece, stwierdził, że nie ma siły wyjść na brzeg. Uratował się ostatecznie od utonięcia, uchwyciwszy się zwisającej nad wodą gałęzi; jednakże praktyczne spoj-rzenie w oczy śmierci wywarło na nim taki sam efekt jak na Ramakrisznie; zdał sobie sprawę, że pragnął pełniejszego życia a nie bardziej ograniczonego. Odżyło mu wówczas w pamięci inne wspomnienie:

Wówczas... pomyślałem: „Przypominam sobie chwilę,

kiedy... mój ojciec szedł za pługiem, a ja siedziałem w chłodnym cieniu różanecznika, daleki od jakichkolwiek pragnień zmysłowych i złego samopoczucia — i całkowicie pogrążyłem się w Pierwszej Medytacji, której towarzyszy myśl świadomie kierowana i podtrzymywana, mająca swe źródło w samotności, pełna miłego poczucia pogody wewnętrznej”. I powiedziałem sobie: „A może to jest droga do mądrości?”

Pod wpływem tego przeżycia postanowił normalnie odżywiać się i polegać na wrażliwości własnej wyobraźni i umiejętności wyboru drogi postępowania jako rękoma osiągnięcia pożądanego rezultatu.

Wówczas... przywędrowałem do Uraeli, osiedla Wodza Zastępów. Tam upatrzyłem sobie urocze zacisze, miły zakątek w pobliżu rzeki o przejrzystej wodzie; łatwo tam było dojść, i śliczne otoczenie, i wieś bliźutko, gdzie mogłem zebrać o żywność... Usiadłem, bracia, i pomyślałem: „To odpowiednie miejsce do dążenia wzwyż”.¹³

Tu właśnie, w owym lasku, Gautama rozmyślał nad swą drogą do „wolności”, Nirwany, doskonałej wiedzy, uświadomienia sobie własnego ja. (My, oczywiście, jak najbardziej jesteśmy skłonni powątpiewać, czy tego rodzaju cel w ogóle jest osiągalny dla człowieka; tym niemniej jednak musimy uznać wartość metody Buddy).

Wśród chrześcijańskich świętych, możemy znaleźć jeszcze bardziej krańcowe przykłady. Henryk Suso na przykład (1295—1366) opowiada w swej *Autobiografii*, że obmyślił dla siebie przerażające umartwienia cielesne: nosił włosienicę i żelazny łańcuch, który ranił mu ciało; następnie przez kilka lat wkładał na gołe ciało pancerz ze skórzanych pasów, nabijanych zwróconymi do wewnątrz ćwiekami; następnie sporządził krzyż z gwoździami do wewnątrz, przytroczył go do pleców i nosił przez osiem lat. Spał na starych, nabijanych gwoździami drzwiach, okrywając się w lecie czy w zimie jedynie cienką słomianą matą. Te praktyki ascetyczne uprawiał przez szesnaście lat, aż wreszcie stwierdził, że całkowicie ujarzmił swe ciało. Umartwienia owe podjął pod wpływem przeczytania fragmentu z dzieła mistrza Eckharta:

Jest inna moc, również nieśmiertelna, wywodząca się z Ducha... Zaiste, w mocy tej jest tak potężna radość, taka wspaniała, bezmierna rozkosz, że nikt nie zdoła tego wypowiedzieć... Więcej jeszcze, powiadam: gdyby człowiek jeden tylko raz wzrokiem wewnętrznym naprawdę mógł poznać przeblysłk owej błogiej radości, wszystkie jego cierpienia stałyby się fraszką i niczym więcej...¹⁴

To była właśnie owa „płomienna radość”, którą Suso postanowił osiągnąć.

Wartość tego rodzaju skrajności polega oczywiście na kryjącej się za nimi żywotności Woli; gdyby je ktoś podejmował jedynie jako pokutę, rozmyślnie brzemię, byłoby może zupełnie bezużyteczne lub nawet szkodliwe. O wszystkim decyduje tu Wola.

Krąg rozważań zawartych w niniejszej książce nieomal się już zamyka. Celem moim nie jest wysunięcie jakiegoś pełnego i nieomylnego rozwiązania „problemów outsidera”; chciałem tylko wykazać, że pewne tradycyjne rozwiązania, czy też próby rozwiązań, istnieją. Zanim przejdziemy do T. E. Hulme'a i jego przepowiedni „kresu humanizmu”, musimy zanalizować jeszcze jedną próbę takiego rozwiązania podjętą w ostatnich czasach, a niewątpliwie posiadającą zbyt wielką wagę, by pominąć ją w studium na temat problemów outsidera. Jest to „system” przedziwnego genialnego człowieka, Georgija Gurdżijewa.

Gurdżijew zmarł stosunkowo niedawno, w roku 1950 w wieku około siedemdziesięciu lat (dokładny jego wiek nie jest znany). Mniej więcej czterdzieści lat poświęcił na wykładanie swego „systemu” uczniom. Nasze wiadomości o samym Gurdżijewie są raczej skąpe; wiemy, że był to Grek z Kaukazu, głoszący swą naukę przede wszystkim w Moskwie i Petersburgu, a później w Europie zachodniej i w Ameryce. Zostawił po sobie obszernie dzieło pod tytułem *Wszyscy i wszystko*, w którym wyłożył szczegółowo swój system, ale jedynie pierwsza część tego dzieła została świeżo ogłoszona drukiem w Anglii; liczy ona ponad tysiąc dwieście stron, lecz mamy chyba prawo wobec autora stwierdzić, że jest niemal nieczytelna; mamy prawo to stwierdzić, gdyż, jak się zdaje, sam autor postawił sobie poniekąd za cel zabezpieczyć się przed tym, by jakikolwiek dyletant mógł

zagłębić się w tę książkę, a następnie utrzymywać, że „rozumie Gurdżijewa”; usiłowania autora zmierzające w tym kierunku osiągnęły taki efekt, że pierwszy tom jego dzieła jest chyba jeszcze mniej zrozumiały niż *Finnegan's Wake*.

Na szczęście (czy też na nieszczęście, jak powiedziałby Gurdżijew), istnieją przystępniejsze wykłady jego filozofii: niesłychanie interesujący wstęp do niej pióra Kennetha Walkera pod tytułem „Venture With Ideas” i wspaniałe omówienie całokształtu systemu, opracowane przez najwybitniejszego ucznia Gurdżijewa, P. D. Uspienskiego: *In Search of the Miraculous (W poszukiwaniu cudowności)*, gdzie autor przedstawia historię swego życia w okresie, kiedy był uczniem Gurdżijewa; Gurdżijew odegrał rolę Sokratesa w stosunku do Uspienskiego-Platona.

System Gurdżijewa można uważać za pełny, idealny system *Existenzphilosophie*. Interesuje się on nie ideami jako takimi, lecz jedynie rezultatami do jakich prowadzą. Toteż sam „system” polega na różnorodnych dyscyplinach i ćwiczeniach, które na razie znane są wyłącznie uczniom i zwolennikom Gurdżijewa. My zajmiemy się tu tylko pewnymi szczegółami z „teoretycznej” części owego „systemu”.

Punktem wyjścia Gurdżijewa jest całkowite pograżenie człowieka w złudzeniach, twierdzi on, że człowiek jest tak przesiąknięty na wskroś i oplatany złudzeniami, że właściwie nie można go nawet traktować jako istotę żywą — można uważać go jedynie za maszynę. Innymi słowy, człowiek jest całkowicie pozbawiony wolnej Woli.

Postawa Gurdżijewa pozornie stanowi wyraz najskrajniejszego pesymizmu, lecz to jeszcze nie wszystko. Podkreśliwszy, że ludzie w istocie pozostają w stanie uśpienia, są tylko somnambu-likami działającymi bez prawdziwej świadomości, Gurdżijew idzie dalej i stwierdza, że człowiek *może* osiągnąć pewien stopień wolności i „rozbudzenia”. Ale pierwszym krokiem do uzyskania „wolności” jest uświadomienie sobie, że nie jest się wolnym. Przystudiowaliśmy już prawie dziewięć rozdziałów tej książki, obserwując outsiderów kładących nacisk właśnie na ów fakt, a zatem stanowisko Gurdżijewa nie powinno nastęrczać nam żadnych trudności. Jego system zawiera między innymi metodę

obserwowania samego siebie i innych ludzi oraz uświadamiania sobie, jak wiele naszych czynności ma charakter nawyków, mechanicznych odruchów.

Z naszego punktu widzenia jednym z najciekawszych szczegółów systemu Gurdżijewa jest pojęcie „trzech dróg”: drogi fakira, drogi mnicha, drogi jogi. Odpowiadają one bowiem trzem dyscyplinom ustalonym przez nas w rozdziale IV niniejszej książki: dyscyplina ciała, uczuć, intelektu. Najbardziej interesujące jednak jest to, że Gurdżijew utrzymuje, iż jego system stanowi *czwartą drogę* obejmującą wszystkie trzy tamte. „Szkoła” Gurdżijewa we Francji południowej została nazwana „instytutem harmonijnego rozwoju człowieka”, harmonijnego rozwoju wszystkich trzech elementów jego natury. System Gurdżijewa i outsider wyraźnie stawiają sobie ten sam cel.

W moim własnym egzemplarzu książki Uspienskiego, przeglądając spis treści, opatrzyłem tytuły poszczególnych rozdziałów etykietką „filozoficzny” lub „psychologiczny”. Ustępów „filozoficzne” mogą być albo nie być „prawdziwe”; niepodobna tego stwierdzić. Na przykład tezę, że księżyc jest młodszą ziemią, a ziemia — młodszym słońcem, i że wszystkie ciała niebieskie są istotami żywymi, tak jak my, można przyjąć z pewnym niedowierzaniem albo bez żadnych zastrzeżeń, zależnie od inklinacji czytelnika. Natomiast nie można mieć żadnej wątpliwości, jeśli chodzi o zdumiewającą wnikliwość Gurdżijewa jako psychologa; i w tej właśnie dziedzinie rozważania Gurdżijewa zają-biają się o tematykę naszej książki.

Gurdżijew głosi, że istnieją cztery możliwe stany świadomości. Pierwszy — to zwykły sen. Drugi — warunki, w jakich żyje pospolity mieszczuch; stan nazwany przez Gurdżijewa ironicznie „budzącą się świadomością”. Trzeci nosi miano „pamiętania o samym sobie” (co za chwilę określimy bliżej). Czwarty — to „świadomość obiektywna”.

Z naszego punktu widzenia najważniejszy jest stan „pamiętania o sobie samym”. W toku naszych rozważań zetknęliśmy się z wielu outsiderami przeżywającymi ten właśnie etap. Może najlepszym przykładem będzie Wilk Stepowy w łóżku z Marią lub Yeats w „zatłoczonym sklepie londyńskim”

Uspienski wyjaśnia pojęcie „pamiętania o sobie samym” bardzo przejrzyście. Zazwyczaj, kiedy patrzymy na jakiś przedmiot konkretny, uwaga nasza kieruje się na zewnątrz, od nas ku przedmiotowi. Kiedy zaabsorbujemy się jakąś myślą lub wspomnieniem, uwaga kieruje się do wewnątrz. Czasami jednak, w bardzo wyjątkowych wypadkach, uwaga kieruje się jednocześnie na zewnątrz i do wewnątrz; są to chwile, kiedy mówimy: „Więc toya naprawdę *tu* jestem?” — są to chwile bardzo intensywnej świadomości własnego ja i otoczenia. (Świetny przykład w literaturze stanowi przeżycie Olenina w zetknięciu się ze wspa-nością gór w *Kozakach* Tołstoja — chwila stuprocentowego „pamiętania o sobie samym”). Uspienski mówi: „Chwile pamiętania o samym sobie przychodziły albo w nowym i nieoczekiwanym otoczeniu, w nowym miejscu, wśród nowych ludzi, na przykład w czasie podróży... albo w momentach bardzo silnych przeżyć emocjonalnych, momentach niebezpieczeństwa itd.”

Umiejętność pamiętania o sobie samym można wykształcić przy pomocy rozmyślnej dyscypliny, lecz jest to sprawa bardzo trudna. Zróbmy eksperyment i spróbujmy patrzeć na zegarek, a kiedy uwaga nasza skoncentruje się na kontroli czasu, postarajmy się uświadomić sobie, że to my właśnie patrzymy na zegarek. W pewnym momencie istotnie będziemy mieli jednocześnie świadomość zegarka i nas samych, lecz stan ten nie potrwa dłużej niż parę sekund. Świadomość nasza zatrzyma się albo tylko na nas samych, obserwujących godzinę, albo tylko na tarczy zegarka. Owa chwila świadomości samych siebie, patrzenia na zegarek i na własne ja — to trzeci stan Gurdżijewa. (Oczywiście, ludzie, którzy są niepoprawnymi „aktorami życiowymi” jak młody Nietzsche, po prostu starają się trzymać „na zewnątrz” i widzieć samych siebie w danej sytuacji obiektywnie). Ujmijmy to w kategorii outsiderowskie: utożsamiamy samych siebie z własną osobowością; nasza identyczność to niby szyba w oknie, do której przywarliśmy tak silnie, że nie odczuwamy własnej odrębności. „Pamiętanie o sobie” — to jak gdyby odsunięcie się od okna, pozwalające na obserwowanie „samych siebie” (szyba) i świata zewnętrznego, stanowiącego coś odrębnego od naszego „ja”. Uspienski podaje przykłady świadczące, że rozmyślne ćwiczenia w „pamiętaniu o samym sobie” wywołu-

ją niezwykle intensywność odczuwania. Najwidoczniej znalazł on jakieś rozwiązanie, które outsider przeoczył.*

Gurdżijew podkreśla również fakt, że człowiek marnuje straszliwą ilość energii na to, co nazywa „uczuciami negatywnymi” jak strach, odraza, gniew itp. Uczucia te zdaniem Gurdżijewa są absolutnie niepotrzebne z punktu widzenia ekonomii mechanizmu ludzkiego i wyrządzają równie straszliwą szkodę jak rzucenie zapalniczki na proch strzelniczy. Uczucie negatywne to zjawisko odgrywające rolę sabotażu w fabryce energii ludzkiej.

Człowiek posiada również rozmaite „ośrodki”. Ośrodek emocjonalny, ośrodek „ruchowy” (wykonujący całą pracę związaną z ruchami ciała), ośrodek intelektualny i ośrodek odruchowy. Ponadto ma on jeszcze ośrodek seksualny i dwa ośrodki wyższe go rzędu, o których nie wie prawie nic, gdyż pracują w głębi jego podświadomości (jakkolwiek właśnie przebłytki owych ośrod-

* „Pewnego razu szedłem Zaułkiem Litiejnym w kierunku Prospektu Newskiego i pomimo wysiłku nie byłem w stanie skupić uwagi na sobie samym. Hałas, ruch uliczny, wszystko odrywało moją myśl. Co chwila traciłem wątek, znów go odnajdywałem i znowu traciłem. W końcu poczułem jakieś śmieszne rozdrażnienie w stosunku do samego siebie i skręciłem w ulicę na lewo, postanowiwszy skoncentrować uwagę na fakcie, że będę pamiętał o sobie samym przynajmniej przez pewien czas, w każdym razie zanim dojdę do następnej przecznicy. Doszedłem do ulicy Nadieżdinskiej, nie tracąc wątku myśli z wyjątkiem może krótkich chwil. Potem znów skierowałem się w stronę Prospektu Newskiego, w dalszym ciągu pamiętając o samym sobie, i już zaczynałem odczuwać ów szczególnie stan emocjonalny wewnętrznego spokoju i pewności siebie następujący po wielkich wysiłkach tego rodzaju. Na samym rogu Prospektu Newskiego była trafika, której właściciel dostarczał mi papierosów; wciąż nadal pamiętając o samym sobie, pomyślałem, że wstąpię do trafiki i zamówię papierosy.

W dwie godziny później obudziłem się na ulicy Tawriszewskiej, a więc w punkcie bardzo odległym. Jechałem dorożką do swych wydawców. Uczucie „zbudzenia się” było niezwykle żywe. Mogę nieomal powiedzieć, że oprzytomniałem. Przypomniałem sobie wszystko naraz. Jak szedłem ulicą Nadieżdinską, jak pamiętałem o samym sobie, jak pomyślałem o papierosach, i w tej samej chwili, zda się, runąłem i zatraciłem się w głębokim śnie.

Jednocześnie, pogrążony w owym śnie, w dalszym ciągu wykonywałem konsekwentne i właściwe działania. Wyszedłem z trafiki, wstąpiłem do swego mieszkania przy Zaułku Litiejnym, zatelefonowałem do wydawców... Po drodze, jadąc ulicą Tawriszewską, zacząłem się czuć dziwnie nieswojo, jak gdybym o czymś zapomniał. / nagle uświadomiłem sobie, że zapomniałem pamiętać o sobie samym". (przyp. autora)

ków stanowiły „wizje” świętych). Człowiek ma tendencję do mieszania tych wszystkich ośrodków i zużywania energii przeznaczonej dla ośrodka ruchowego na uczucia, albo ośrodka emocjonalnego na intelekt, czy też ośrodka odruchowego na seksualny; przy tym pozornie wszystkie ośrodki mają skłonność do wykradania energii ośrodkowi seksualnemu i przekazywania mu w zamian za to pewnego typu energii, z której praktycznie nie ma on żadnego pożytku („To bardzo wyjątkowa sytuacja, kiedy ośrodek seksualny działa, używając własnej energii” — powiedział Gurdżijew Uspienskiemu). Ważne znaczenie w systemie Gurdżijewa posiada dział obejmujący jego metodę obserwowania owych ośrodków i określenia odrębnej funkcji każdego z nich.

Najważniejszą trudność, jaką system Gurdżijewa musi pokonać, stanowi skłonność człowieka do snu, do wykonywania rozmaitych czynności mechanicznie. Świat nie ma dla nas żadnego znaczenia, gdyż wszystko wykonujemy mechanicznie. Pewnego dnia oddziaływa na nas jakiś wiersz lub utwór muzyczny albo obraz — i nagle cały świat staje się w naszych oczach dziesięciokrotnie realniejszy, dziesięciokrotnie bogatszy w treść. Nazajutrz odczytujemy ów wiersz powtórnie albo po raz drugi słuchamy tej samej muzyki — i okazuje się, że przywykliśmy już do nich i słuchamy ich „mechanicznie”. Są jednak pewne czynności z naszego życia codziennego, które wykonujemy najlepiej właśnie mechanicznie. Mogę pisać tę stronę na maszynie z poważną szybkością, ponieważ praca ta została przesunięta z mego ośrodka intelektualnego (który wykonał całą pracę nauczania się pisania na maszynie) do mego ośrodka ruchowego, który czyni to daleko bardziej wydajnie. Gdyby wszystkie ośrodki wykonywały własną pracę, nie traciłoby się ani trochę energii i można by osiągnąć maksimum nasilenia świadomości.

Najwyższe „maksimum intensywności” stanowiłoby ostateczną granicę możliwego rozwoju człowieka (por. mały tomik Uspienskiego pt. *The Psychology of Man s Possible Evolution (Psychologia możliwości rozwoju człowieka)*). Filozofia Gurdżijewa, jeśli chodzi o jej cel (wyższą świadomość) i wysunięcie na pierwsze miejsce pojęcia ewolucji, ma wyraźnie wiele wspólnego z filozofią Shawa — z tą jedynie różnicą, że Shaw nie zakreśla granicy możliwości rozwoju: „Gdy chodzi o to, co znajduje się poza

kręgiem świadomości, wzrok Lilith nie sięga tak daleko. Wystarczy, że jest jakieś «poza kręgiem świadomości». Kiedyś, „p₀ upływie całych stuleci”, czysta myśl „będzie mogła przetoczyć się swobodnie ponad miejscem, gdzie niegdyś istniał świat materialny, i Bóg będzie się unosił nad tymi wodami”. To postawa T. E. Lawrence’a, to czystej krwi Shaw-izm, ale nie Gurdżijew. Gurdżijew rozmyślnie ogranicza swój cel: pierwszy krok — to przerwanie hipnotycznego snu, w którym pogrążeni są wszyscy ludzie. Ilustruje to przypowieścią:

Jest pewna opowieść wschodnia mówiąca o bardzo bogatym czarnoksiężniku, który posiadał wielkie stada owiec. Ale ów czaronoksiężnik był jednocześnie bardzo skąpy. Nie chciał nająć pasterzy ani otoczyć plotem łąki, na której pasły się jego trzody. Wobec tego owce często zapędzały się do lasu, ginęły w wadołach itp. a przede wszystkim uciekały, wiedziały bowiem, że czarnoksiężnik pragnie ich mięsa i skór — i wcale im się to nie podobało.

W końcu czarnoksiężnik znalazł środek zaradczy. Zahipnotyzował swoje owce i zasugerował im po pierwsze, że są nieśmiertelne i nie spotka ich żadna krzywda, kiedy się je obedrze ze skóry — przeciwnie, będzie to dla nich bardzo dobre, a nawet miłe; po wtóre zasugerował im, że on sam — to *dobry pan*, który kocha swą trzodę tak bardzo, że gotów jest wszystko dla niej uczynić; po trzecie wmówił w nie, że jeśli nawet może je spotkać coś złego, nie grozi im to właśnie teraz, w każdym razie nie w dniu bieżącym, a więc nie potrzebują o tym myśleć. Ponadto czarnoksiężnik zasugerował swym owcom, że w ogóle nie są owcami; niektórym wmówił, że są lwami, innym — że orłami, jeszcze innym — że ludźmi, a reszcie — że są czarnoksiężnikami.

Od tego czasu skończyły się wszystkie jego troski i strapienia. Owce nigdy już nie uciekały z pastwiska, lecz spokojnie czekały na chwilę, kiedy czarnoksiężnik zażąda ich mięsa i skór. Ta opowieść doskonale ilustruje położenie człowieka.¹⁶

A na poprzedniej stronie Gurdżijew z akcentem prawdy mówi o religii mistycznej.

(Człowiek) jest przywiązany do wszystkiego w swym życiu: przywiązany jest do swej wyobraźni, przywiązany do

swej głupoty, przywiązany nawet do swego cierpienia — może do cierpienia nawet więcej niż do czegokolwiek innego. Musi uwolnić się od tego przywiązania. Dzięki przywiązaniu do rzeczy, utożsamianiu się z rzeczami, w człowieku żyją tysiące poszczególnych „ja”. Owe „ja” muszą umrzeć, by narodziło się jedno wielkie „Ja”. Ale jak można sprawić, by umarły?... Tu właśnie przychodzi na ratunek możliwość przebudzenia się. Przebudzić się — to znaczy uświadomić sobie własną nicność, uświadomić sobie własną całkowitą i bezwzględną mechaniczność, a także całkowitą i bezwzględną bezradność... Jak długo człowiek nie spojrzy na siebie ze zgrozą, nie wie o sobie nic.¹⁷

A dalej:

Człowiek musi umrzeć od razu i na zawsze...

Św. Jan od Krzyża ujmuje to w następujący sposób:

*Vivo sin vivir en mi Y de tal
manera espero Que muero
porque no muero.*

*Żyję, nie żyjąc w sobie, Nadziei
skrzydła rozwieram, Umieram, że
nie umieram!*¹⁸

W *AU and Euerything* Gurdżijew wyjaśnia niewolę człowieka w sposób nieco bardziej skomplikowany, wypowiedź jego jednak ma poważne znaczenie, gdyż jest to wyraźna próba odtworzenia legendy o Grzechu Pierworodnym. Gurdżijew tłumaczy, że jakaś katastrofa kosmiczna oderwała od ziemi dwie bryły, które stały się jej dwoma satelitami; był to znany nam księżyc i drugi, mniejszy księżyc, o którym ludzie zapomnieli (jakkolwiek nadal istnieje). Te dwa księżycy, jako części macierzystego ciała, muszą być podtrzymywane „pokarmem” wysyłanym z ziemi (uprzednio już wspomniałem, że Gurdżijew uważa ciała niebieskie za istoty żywe), a ów „pokarm” stanowią pewnego rodzaju promienie kosmiczne wytwarzane przez ludzi. Innymi słowy, jedynym celem istot ludzkich jest produkowanie „żywności” dla księżycy. Ale istoty ludzkie — rzecz zupełnie zrozumiała — drażniła ta

całkowicie podrzędna rola, jaką miały odgrywać w systemie słonecznym. W miarę jak ludzie rozwijali w sobie „zdolność rozumowania obiektywnego” (według Gurdżijewa — czwarty stan świadomości), rozdrażnienie ich zaczęło zagrażać egzystencji księżycy. Specjalna komisja Archaniołów postanowiła położyć kres dalszemu rozwojowi zdolności obiektywnego rozumowania. Dodano człowiekowi pewien organ, noszący miano *Kun-dabuffer*, którego szczególna funkcja polegała na sprawianiu, że człowiek przyjmuje fantazję za rzeczywistość. I od tej chwili ludzie są całkowicie uwikłani w sieć własnych snów i cudownie wywiązują się ze swej funkcji dostarczania pokarmu księżycowi. Niestety, niezdolność widzenia rzeczy obiektywnie w zastraszającym tempie doprowadza ich do samowyniszczenia. Trzeba, by przynajmniej garstka ludzi rozwinęła w sobie nowy typ świadomości — rozwinęła go powoli, mozolnie, instynktownie, nie zdając sobie sprawy ze zmian, jakie w nich zachodzą. Czyż taki człowiek nie byłby stuprocentowym outsiderem?

Wszyscy są pogrążeni we śnie. To punkt, do którego Gurdżijew raz po raz wraca. *Bezwzględnie trzeba sprawić, by ludzie poczuli palącą potrzebę przebudzenia się.* W związku z legendą o czarno-księżniku nazywanym szerokich mas zadowolonych mieszczuchów „owcami” nabiera nowej, straszliwej wymowy. Przy końcu *AU and Everything* wnuk „wszechmądrego Belzebuba” (wyraziciel myśli Gurdżijewa) pyta, czy jeszcze możliwe jest zbawienie ludzkości i „skierowanie jej na właściwą ścieżkę”. Belzebub odpowiada: „Jedynym sposobem zbawienia mieszkańców planety ziemskiej byłoby powtórne dodanie im nowego organu... na wzór *Kundabuffer*, posiadającego właściwość budzenia w każdym człowieku poczucia... nieuchronności jego własnej śmierci a także śmierci każdego, na kim zatrzyma się jego wzrok lub uwaga”.¹⁹

Znów przypomina nam się memento religijne: Pamiętaj o Rzeczach Ostatecznych. Teraz jednak rozumiemy cały bezsens idei „alegorycznej krainy, gdzie istnienie nigdy nie dotarło”. Jedyną ważną sprawą jest istnienie. Człowiek musi pełniej żyć; musi pełniej być. W tym celu musi całkowicie zdawać sobie sprawę z ograniczenia. „Wszystko ma swój określony czas, określone

granice” — powiedział Gurdżijew Uspienskiemu. „Możliwości *czegokolwiek* istnieją jedynie w ściśle określonym czasie”.

Jak widać, niniejsze studium doprowadziło nas do sformułowania pewnej ilości koncepcji o charakterze niewątpliwie religijnym. Dokonałiśmy przeglądu całokształtu ludzkiego życia — i ponownie nakreśliłiśmy linie demarkacyjne religii. Pominęliśmy wielką ilość pojęć, które ludzie głęboko wierzący uważają za bezwzględnie zasadnicze — jak Bóg, niebo i piekło — i uwzględniłiśmy jedynie to, co najistotniejsze; naszkicowaliśmy absolutny, zasadniczy zrab. Sądzę, że tak wyglądał najpierwotniejszy zrab religii ludzkości. Na to, by uchronić jego linie przed zatarciem się, konieczna jest stała dyscyplina intelektualna. Jako kryterium przyjęliśmy tezę, że wszelka „prawda” religijna winna w swym określeniu zawierać pierwiastek *subiektywny*. Zazwyczaj, mówiąc o prawdzie jakiejś idei, mamy na myśli jej zgodność z pewnym zjawiskiem zewnętrznym. „Prawda — to coś subiektywnego” — stwierdził Kierkegaard. To ujęcie egzystencjalistyczne. „Pies jest błękitny”. Czy to jest, czy to *może* być prawda religijna? Nie. Nawet jeśli obiektywnie ów pies rzeczywiście jest błękitny, jest to prawda obiektywna; nie może więc być prawdą religijną. „Istnieje jakiś świat ducha, do którego wszyscy idziemy po śmierci.” Może to być prawdą w tym samym sensie, jak prawdą jest, że pies jest błękitny; w takim wypadku jednak jest to prawda o świecie zewnętrznym, a więc nie prawda religijna. Prawda religijna nie może istnieć poza dyscypliną intelektualną, poza indywidualnym wysiłkiem w kierunku zdania sobie z niej sprawy. Kiedy Eckhart pisał: „Człowiek nie może żyć bez Boga, lecz Bóg nie może żyć również bez człowieka, bez człowieka bowiem Bóg nie wiedziałby o własnym istnieniu” — mówił o prawdzie subiektywnej. Ale kiedy członkowie Związku Wolnej Myśli usprawiedliwiali w ten sposób całkowite rozprężenie woli i wszelkich norm moralnych — przestało to być prawdą, przynajmniej w stosunku do nich. Najbezwzględniejsza, najbardziej niezachwiana prawda intelektualna przestaje być prawdą, jeśli nie potwierdza jej życie. U Boehmego pewien student pyta: „Dokąd dusza idzie po śmierci?”, a mistrz odpowiada: „Nie potrzebuje iść nigdzie. Zarówno Niebo jak Piekło są wszędzie”; jest to wyraźna próba „obiektywnego”

stwierdzenia prawdy. Jednakże ten sam Boehme z żarliwością Nietzschego ostrzega czytelników w swej pierwszej książce: „Jeśli nie dążycie do własnego wewnętrznego udoskonalenia, odłóżcie moją książkę. Nie zaprzatajcie nią sobie głowy, tkwicie przy swych zwykłych nonsensach”. Oto kwintesencja religii.

Kiedy T. E. Hulme zginął na froncie we Francji w roku 1917, zostawił po sobie pewną część olbrzymiej pracy. Była to praca, którą zaczął już dla niego Nietzsche, filozofując „z młotem”. Pierwszym krokiem do stworzenia nowej definicji religii jest usunięcie z niej grzyba starych wartości, usiłowanie wydobycia na jaw jej kształtów w takiej postaci, w jakiej istniały dla ludzi, którzy je stworzyli.

Jednakże przez dobre sto lat czy nawet więcej outsiderzy wywijali młotem, nie uświadamiając sobie, co robią i powoli, przez dodawanie pewnych szczegółów, tworzyli nowe wartości. W czterdzieści lat po śmierci Hulme'a możemy zacząć dostrzegać wyniki tych stu lat intelektualnego zadawania pytań. Hulme uważał swe *Speculations (Rozważania)* za przedmowę do *Myśli* Pascala, może jednak należałoby raczej uważać je za epilog pewnego niesłuchanie ważnego działu literatury outsiderowskiej — zaczynającej się od *Notatek z podziemia* Dostojewskiego, a o-bejmującej *Wilka Stepowego*, *The Secret Life*, *Pamiętnik Niżyń-skiego* i *Mind at the End of Its Tether*.

Przed przystąpieniem do analizy *Speculations* warto by w paru słowach omówić rozwój egzystencjalizmu. Książka Hulme'a nie zawiera systematycznego wykładu myśli autora, wobec czego chcąc zrozumieć jego postawę i poglądy filozoficzne, najprościej będzie podejść do niego *via Kierkegaard*.

Kiedy Kierkegaard wystąpił buntowniczo przeciwko Heglowi w swym *Nienaukowym postscriptum*, utworzył pewien obóz filozoficzny przeciwko filozofii; nie dajmy się jednak wprowadzić w błąd, jeśli idzie o znaczenie tego, co uczynił. Jakies dwa tysiące czterysta lat wcześniej Arystofanes obrzucił błotem Sokratesa dokładnie w tym samym stylu, z całą niechęcią poety w stosunku do logika. Kultura zachodnia zbyt pochopnie potępiła Arystofanesa. W istocie rzeczy chodzi nie o to, czy $2 + 2 = 4$, czy $2 + 2 = 5$, lecz czy życie posuwają naprzód ludzie miłujący *słowa*, czy ludzie miłujący *sam fakt życia*. Według so-

kratesowskiej koncepcji historii (propagowanej w naszych czasach przez profesora Whiteheada) kultura posuwa się naprzód w zależności od stopnia zainteresowania myślicieli pojęciami abstrakcyjnymi, wiedzą samą w sobie. Arystofanes ubolewał nad tą herezją i przy każdej okazji ośmieszał Sokratesa. Wiedza była bowiem dla niego, podobnie jak później dla Nietzschego, jedynie narzędziem życia; taka rzecz jak wiedza abstrakcyjna w ogóle nie istnieje; istnieje jedynie wiedza pożyteczna i całkowicie nieużyteczne bujanie w obłokach. Można by przypuścić, że gdyby Arystofanes kiedykolwiek był zmuszony do ścisłego określenia, co rozumie przez wiedzę użyteczną, odpowiedziałby: wszystko, co czyni człowieka zdolnym do pełniejszego życia. Tyle można wywnioskować z ducha jego komedii.

Kierkegaard czuł to samo. Jako jednostka żyjąca bardzo intensywnie i intensywnie cierpiąca, nie interesował się, czy człowiek jako pojęcie abstrakcyjne pasuje do wielkiego Abstrakcyjnego Systemu Powszechnego; wiedział tylko o prostym, skończonym, pełnym winy i cierpienia stworzeniu nazywającym się Søren Kierkegaard, który musiał powziąć pewną decyzję w obliczu Boga i musiał czuć, że decyzja ta jest ważna, ostateczna, bezwzględna; a nie, że Powszechny Schemat ułoży się bardzo dobrze zależnie od tego, czy Kierkegaard opowie się za Bogiem czy za Szatanem.

Znając stopniowy dalszy rozwój myśli egzystencjalistycznej pod wpływem Sartre'a i Heideggera, winniśmy zdawać sobie sprawę, że protest Kierkegaarda był protestem w imieniu *cierpiących i zaangażowanych* przeciwko abstrakcji i bezosobowości. Nie kończąca się huśtawka Sartre'a pomiędzy *pour-soi* i *en-soi* (w *l'Etre et le Neant — Byt i nicość*) równie by go drażniła i oburzała jak rozszczępanie włosa przez Heideggera na temat Egzystencji i Czasu. Kierkegaard wolałby *City of Dreadful Night* Jamesa Thomsona czy też *Ash Wednesday* Eliota; i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że każdy outsider podzielałby jego stanowisko. Postawa Kierkegaarda jest tak dalece egzystencjalistyczna, że chrześcijaństwo — to religia traktująca Boga jako pośrednika pomiędzy samym człowiekiem a innymi istotami ludzkimi i nie będąca w stanie nawet przyjąć ich istnienia bez uprzedniego przyjęcia istnienia Boga. Kierkegaard stanowi krańcowy przy-

kład poety, który mówi: „Me będę służył — *non serviam* — jak Stephen Dedalus. Będę służył *jedynie* Bogu i własnej duszy; niech zginą wszelkie tego rodzaju pojęcia jak wiedza i kultura, i sprawy społeczne, i filantropia.

Bezwzględnie należy podkreślić tę postawę ekstremistyczną, by bez najmniejszych niejasności zdawać sobie sprawę z samej istoty religii. Religia nie odrzuca wiedzy, kultury i dobrych uczynków; odrzuca tylko ich prymat. W postawie Abou Ben Adhema z utworu Leigh Hunta, który oświadcza, że nie kocha Boga, lecz mówi do anioła: „Wciągnij mnie do księgi jako człowieka, który kocha swych bliźnich”, religia widzi obrzydliwą sentymentalną sofistykę.

Hulme był podobny do Kierkegaarda; do religii garnał się instynktownie. Był poetą i podchodził do religii jak poeta. Nie porównywał (jak Plato) dziecka do gwiazdy; porównywał gwiazdy do dzieci:

*A touch of cold in the Autumn night
I, walked abroad
And saw the ruddy moon lean over a hedge
Like a red-faced farmer.
I did not stop to speak, but nodded,
And round about were the wistful stars
With white faces, like town children.*²⁰*

Podejście Hulme'a do religii przypomina podejście G. K. Chestertona. Jeden z bohaterów tego ostatniego tak bardzo kocha Londyn, że na myśl mu nie przyjdzie powiedzieć: „Dorożka przejechała za rogiem jak wicher”, lecz raczej:

*Na rogu starej ulicy wiatr wieje
Tak nagły i zwinny jak chyża dorożka.²¹*

To podejście egzystencjalistyczne. Alienacja (określenie Hegła) kieruje się na zewnątrz ku abstrakcji; mistycyzm kieruje się do wewnątrz ku konkretnym.

* Muśnięcie zimna w jesienną noc, | Wyszedłem z domu | I zobaczyłem czerwonorudy księżyc wychylający się nad żywoplotem | Jak rumiana twarz farmera. | Nie zatrzymałem się, by z nim porozmawiać, lecz skinałem mu głowę; | A dokoła zebrały się tłumnie pełne tęsknoty gwiazdy. | O białych twarzach miejskich dzieci, (przyp. tłum.)

Hulme dał wyraz swej niechęci do kierunku na zewnątrz, drogi romantycznej, w eseju *Romantyzm i klasycyzm*:

Romantyk, uważając człowieka za istotę nieskończoną, musi zawsze mówić o nieskończoności... Zawsze buja w powietrzu, krąży nad przepaściami, wlatuje w eter wieczności. Wyraz „nieskończoność” znajduje się w każdym wierszu.²²

W tym tkwią korzenie całego romantyzmu: człowiek jednostka — to nieskończony rezerwuar możliwości i gdyby można było odpowiednio przekształcić społeczeństwo przez zniszczenie uciążliwego porządku, możliwości te uzyskałyby szanse realizacji i człowiek osiągnąłby Postęp.

Klasycyzm można określić całkiem wyraźnie jako dokładne przeciwieństwo romantyzmu. Człowiek — to zwierzę niezwykle ustalone i ograniczone, o charakterze absolutnie niezmiennym. Jedynie dzięki tradycji i organizacji można zeń wydobyć coś godniejszego.²³

Powyższe rozróżnienie tkwi u samych podstaw wszystkiego, co Hulme ma do powiedzenia. Na przykład, na temat nowoczesnej sztuki (sztuka nowoczesna dla Hulme'a — to Picasso i Gau-dier-Brzeska):

Istnieją dwa rodzaje sztuki, geometryczna i witalna, o charakterze całkowicie odrębnym. Owe dwa rodzaje sztuki nie są odmianami jednej i tej samej sztuki, lecz każdy z nich zmierza do innego celu i jest stworzony do zaspokojenia innych potrzeb umysłu. Każdy z tych rodzajów sztuki wypływa z pewnej ogólnej postawy wobec świata i odpowiada tej postawie.²⁴

Czytelnik musi odnieść wrażenie, że w rzeczywistości Hulme wprowadził rozróżnienie pomiędzy optymistycznym spojrzeniem na świat (humanistycznymi) a pesymistycznym — i że owo pesymistyczne spojrzenie nazwał „religijnym”. Sąd ten jednak nie docenia subtelności myśli Hulme'a. Najlepiej chyba można to wyjaśnić w oparciu o rozwinięcie światopoglądu (*Weltan-schauung*) Schopenhauera przez Nietzschego. W istocie swej buddyjski światopogląd Schopenhauera uznawał Wolę jako podstawową rzeczywistość świata, jednakże stwierdzał, że Wola jest służebnicą świata idei, złudzenia, może więc być pobudzona do

działania jedynie przez jakiś cel istniejący poza nią, w świecie idei. Wolność człowieka polega na możliwości odmowy działania. Nietzsche głębiej przeżył problem Woli, dzięki swym „zdru-zgotaniom”, co skłoniło go do odrzucenia ostatecznych wniosków Schopenhauera przy jednoczesnym zachowaniu jego analizy świata jako Woli i świata jako idei. Wielka koncepcja „powiedzenia Tak” pozwoliła mu pojąć cel jako coś pozytywnego. Krótko mówiąc, Nietzsche był religijnym mistykiem.

Zanim zacytujemy kluczowe fragmenty *Speculations*, należałoby może postarać się wyjaśnić ową niezgodność pomiędzy witalizmem Nietzschego a religijną postawą Hulme'a. Odrębność nie jest tak wielka, jak się wydaje na pierwszy rzut oka. Hulme nie chciał rozvodzić się nad zbieżnościami, gdyż płomienni zwolennicy Nietzschego i Shawa gloryfikowali witalisty -czny ekstremizm dochodzący do humanizmu. Obecnie, gdy Shaw nie żyje, a Nietzsche w Anglii znajduje niewielu czytelników, Eliot jeszcze bardziej zatarł podstawową zgodność poglądów Nietzschego i Hulme'a, wzięwszy pod literacki celny obstrzał oba te poglądy, wskutek czego w zasięgu jego dyktatury jako krytyka stały się one chwilowo „niemodne”. Wpływ Hulme'a na Eliota jest dobrze znany, ataki ich obydwu na witalizm idą po tej samej linii. Oto słowa Eliota:

Pan Babbitt mówi: „Przyznać pierwsze miejsce jakiejś wyższej woli — to tylko w inny sposób oświadczyć, że życie jest aktem wiary...” Zdanie całkiem słuszne; lecz jeśli życie jest aktem wiary, jest ono aktem wiary w co? Sądzę, że zwolennicy życia — z panem Bernardem Shawem na czele powiedzieliby: „W życie jako takie”, lecz ja osobiście nie posądzałbym pana Babbitta o coś tak głupiego.²⁵

A oto słowa Hulme'a:

Biologia nie jest teologią; nie można też Boga ująć w kategorii „życia” czy „postępu”...²⁶

W pierwszym cytacie Eliot po prostu przedstawił Shawa w fałszywym świetle, w drugim — twierdzenie Hulme'a jest słuszne, lecz nie w stosunku do Shawa czy Nietzschego. Pragnienie Hulme'a, by pod żadnym względem nie być uważanym za nietzscheanistę, doprowadziło go do pewnych nieścisłych twier-

zeń na temat stosunku jego własnych poglądów do poglądów Nietzschego; na przykład w długim rozdziale poświęconym „Krytyce zadowolenia”, dając wyraz swej nieufności do filozofów i ich systemów, posługuje się plastycznym porównaniem:

Można jakiemuś człowiekowi włożyć zbroję tak skomplikowaną i wyszukaną, że mieszkaniec innej planety, który nigdy w swym życiu nie widział zbroi, mógłby go wziąć za jakąś całkowicie nieosobową i wszechpotężną siłę mechaniczną. Gdyby jednak zobaczył, że owa zbroja biegnie za kobietą albo wyjada torty ze spiżarni, od razu by sobie uświadomił, że nie jest to jakaś niemal boska lub mechaniczna siła, lecz zwykła istota ludzka tylko uzbrojona w niezwykły sposób.²⁷

To kwintesencja krytyki Nietzschego w stosunku do filozofów zawarta w pierwszym rozdziale *Poza dobrem i ziemi* pod tytułem „Przesady filozofów”. Ale Hulme nie chce być uważany za nietzscheanistę i oświadcza:

...wcale nie pragnąłem podważać wiary w możliwość istnienia filozofii prawdziwie naukowej. Nie miałem na myśli tego, co Nietzsche, kiedy powiedział „Nie zastanawiaj się, czy to co mówi filozof jest prawdą, lecz spytaj, jak doszedł do wniosku, że to jest prawda”. Uważam, że tego rodzaju sceptycyzm jest modnym bezsenssem. Czysta filozofia powinna i może być całkowicie obiektywna i naukowa.²⁸ Hulme nie rozumiał czy też nie chciał zrozumieć, że Nietzsche nigdy nie negował możliwości istnienia filozofii obiektywnej, twierdził jedynie, że filozofia nieegzystencjalna nie może być oparta na słusznych zasadach. Krytykując filozofów, Nietzsche miał na myśli dokładnie to samo co Hulme. Hulme wyraźniej zdałby sobie z tego sprawę, gdyby znał dzieło Kierkegaarda. Czytelnikom niefilozofom całe te wywody mogą wydawać się rozszczepianiem włosa na czworo, bardzo odbiegającym od naszej analizy problemów outsidera, postaram się jednak w paru słowach sprawę wyjaśnić. Problemy outsidera sprowadzają się do pewnego sposobu widzenia świata, które można by nazwać „pesymistycznym” (*vide* Roquentin). Próbowałem wykazać, że ów pesymizm jest słuszny i uzasadniony. W pewnej mierze uwzględni on humanistyczne ideały człowieka zdążającego „wzwyż po kamiennych płytach grobowych swych zmarłych

«ja»..." i krytykuje filozofię utrzymując, że na nic się nie zdadzą wysiłki filozofa w dążeniu do poznania świata, jeżeli nie zna samego siebie. Twierdzi on stanowczo, że idealną „filozofię obiektywną” stworzą nie czystej krwi myśliciele, lecz ludzie łączący w sobie cechy myślicieli, poetów i ludzi czynu. Pierwsze pytanie filozofii — to nie: „Jaki jest cel istnienia wszechświata?”, lecz: „Co powinniśmy zrobić z naszym życiem?"; a więc celem filozofii nie jest jakiś System logicznie zbudowany i zadowolający nasz intelekt, lecz zbawienie jednostki. Stwierdzam, że powyższe określenie jest określeniem religijnym, bez względu na to, czy znajdujemy je u św. Augustyna, czy u Bernarda Shawa. Celem, jaki postawiłem sobie przystępując do napisania tej książki, było w dużej mierze pragnienie zwrócenia uwagi na tę sprawę.

Hulme wyjątkowo przejrzyste, jak nikt inny przedtem, wyjaśnia różnicę między postawą filozoficzną (humanizm) a religijną. Istotę niezgodności z Nietzschem możemy uchwycić już na pierwszych stronicach *Speculations*, gdzie autor dzieli rzeczywistość na trzy dziedziny: fizyczną, witalną i religijną.

Załóżmy, że rzeczywistość dzieli się na trzy regiony idealnie od siebie wyodrębnione: 1) nieorganiczny świat — matematyki i fizyki, 2) świat organiczny — biologii, psychologii, historii, i 3) świat wartości etycznych i religijnych.²⁹

Nietzsche wykazuje całkowitą jednomyślność z teologią św. Augustyna, uważając, że świat składa się z materii i ducha, a życie — to dziedzina wzajemnego oddziaływania na siebie owych dwu czynników. Nie dzieli ich jakaś absolutna przepaść. Materia nieorganiczna stale przekształca się w organiczną. Hulme stwierdza to w innym eseju na temat Bergsona:

Proces ewolucji można przedstawić jedynie jako stopniowe wprowadzanie w materię coraz większej wolności... Obserwując amebę, można by powiedzieć, że impuls wytworzył małą szczelinę, przez którą swobodna działalność może wsączać się w świat, a proces ewolucji — to stopniowe rozszerzanie się owej szczelinki.³⁰

Tu, jak zresztą wszędzie, Hulme używa terminu „ewolucja” bez najmniejszego nastawienia krytycznego. Kwintesencja jego

krytyki w stosunku do humanizmu i romantyzmu zawarta jest w zdaniu (odnoszącym się do klasycyzmu): „Jesteście zawsze wierni koncepcji granicy”. Hulme mówi:

Zakres wolności w człowieku jest poważnie wyolbrzymiony. O tym, że w pewnych rzadkich sytuacjach posiadamy wolność, przekonuje mnie moja religia i poglądy oparte na metafizyce. Wiele czynności jednak, które zazwyczaj określamy jako wolne, w rzeczywistości ma charakter automatyczny.³¹

Nie ma potrzeby podkreślać powinowactwa tego stanowiska z witalizmem Gurdzijewa. Występuje tu wyraźnie koncepcja granicy. Hulme reasumuje:

Można by tedy przedstawić zjawiska ewolucji, mówiąc, że jest to jak gdyby potężny strumień świadomości, który przedarł się przez materię, usiłując uporządkować ją w ten sposób, by móc wprowadzić do niej wolność.

Jednakże dokonując tego, świadomość sama uległa pewnemu skrępowaniu w wyborze kierunku do swego nurtu. Materia zapanowała nad porządkującą ją świadomością i narzuciła jej swój własny automatyzm. W królestwie roślin na przykład automatyzm i nieświadomość stały się prawem. W świecie zwierząt świadomość osiąga lepsze wyniki, lecz w toku całego biegu ewolucji automatyzm idzie krok w krok za wolnością i w końcu całkowicie ją tłumi... Człowiek może wyobrazić sobie przebieg ewolucji w następujący sposób: nurt świadomości spłynął w materię niby w tunel i, usiłując przedrzeć się dalej we wszystkie strony, ryje podziemne chodniki, z których większość zamykają zbyt zwarte bryły skalne, lecz potężny nurt świadomości przynajmniej w jednym miejscu przedziera się przez skalę i wpływa z powrotem w życie... Takie przedarcie się przez materię może dać jakiejś części owego nurtu świadomości pewnego rodzaju logikę, dzięki której potrafi przetrwać jako permanentna istność po przedarciu się przez skalę materii.³²

Moglibyśmy porównać te słowa z przemową Lilith w zakończeniu *Back to Methuselah*, ze zdaniem: „Rzuciłam swe życie w odmet siły i zniewoliłam mego wroga—materię do posłuszeństwa wobec żywej duszy; ujarzmiając nieprzyjaciela Życia, uczyniłam zeń jednak pana Życia, gdyż tak się kończy wszelkie

niewolnictwo..." A przemówienie Lilith zawiera credo outsidera: „Zaiste, niech nade wszystko obawiają się stagnacji...”³³

U Shawa, podobnie jak u Gurdżijewa i Nietzschego, obserwujemy świadomość olbrzymiego wysiłku woli, jaki jest niezbędny do przejawienia bodaj najmniejszej cząstki wolności — co stawia ich obok Pascala i św. Augustyna w rzędzie myślicieli religijnych. Pogląd obydwu jest wolny od pesymizmu jedynie dzięki mistycznemu uświadomieniu sobie możliwości czystej Woli, oswobodzonej z więzów automatyzmu. (Słowa Eliota z *Family Reunion (Spotkanie rodzinne)* — „i częściowa obserwacja własnego automatyzmu” — stawiają go obok Hulme'a, Gurdżijewa i Bergsona, podobnie jak „Udoskonalaj swą wolę” w *The Rock (Skala)* podkreśla powinowactwo jego myśli z myślą Nietzschego, a także Boehmego i Eckharta).

Hulme przepowiada koniec obecnej epoki humanistycznej, epoki, którą — jak wykazał — zapoczątkował renesans i odrzucenie przezeń dogmatu Grzechu Pierworodnego, zasady bezwzględnego ograniczenia. Hulme uważa, że odrzucenie tego dogmatu musi pociągnąć za sobą zaciemnienie wszelkich linii jasnego myślenia i otwarcie na oścież wrót sentymentalnie optymistycznemu sposobowi myślenia. Twierdzi, że:

...nowa antyhumanistyczna ideologia nie mogła być tylko odrodzeniem medievalizmu. Okres humanistyczny rozwinął pewną uczciwość w dziedzinie wiedzy, a także pewne pojęcie wolności myśli i działania, które pozostanie.³⁴

Przemiana zachodząca stopniowo w klimacie intelektualnym, od czasu gdy Hulme pisał owe słowa, świadczy o jego wnikliwości.

Nowa epoka antyhumanistyczna będzie konsekwencją nieubłaganego zadawania sobie pytań przez takich ludzi jak Blake, Nietzsche, Dostojewski, Shaw. Humanizm — to tylko inna nazwa duchowego lenistwa czy też mglistych półwierzeń przyjętych przez przedstawicieli nauki i logików, których głowy zbyt są zaprzątnięte światem matematyki i fizyki, by troszczyć się o pojęcia religijne. Ludzie tego typu zadowolą się ogólnymi zarysami tych pojęć i wiążących się z nimi spraw, byle były jasne i uchwytnie. Nie można po nich spodziewać się uporządkowania

całego śmietnika pozostawionego przez renesans. To sprawa ludzi dość głęboko przeżywających zagadnienia religijne, by jąć się kilofa i łopaty. Shaw wyraźnie wskazał istotną potrzebę tej akcji w przedmowie do *Back to Methuselah*:

Niech Kościoły zadadzą sobie pytanie, dlaczego nie ma buntu przeciwko dogmatom matematycznym, chociaż istnieje bunt przeciwko dogmatom religijnym. Przyczyna nie tkwi w tym, jakoby dogmaty matematyczne były bardziej zrozumiałe. Reguła odwróconych kwadratów dla zwykłego człowieka jest równie niezrozumiała jak tzw. credo św. Atanazego. Nie chodzi też o to, jakoby nauka była wolna od guseł, legend, cudów, biografii przedstawiających szarlatanów jako bohaterów i świętych, a stuprocentowych łajdaków jako badaczy i odkrywców. Przeciwnie, ikonografia i hagiologia nauki jest równie obfita jak przeważnie mętna. Jednakże nikogo ze studiujących nauki ściśle nie poucza się o szczególnej wadze wierzenia, że Archimedes wyskoczył z kąpieli i biegł nagi ulicami Syrakuz wykrzykując: „Eureka, Eureka!”, albo że regułę odwróconych kwadratów musi się odrzucić, jeśli ktoś potrafi udowodnić, że Newton nigdy w życiu nie był w ogrodzie... W dziedzinie matematyki i fizyki stale utrzymuje się czystość wiary i można przyjąć prawa a odrzucić legendy, nie ściągając na siebie podejrzenia o herezję...³⁵

Połączmy to ze zdaniem Hulme'a w *Speculations* protestującym przeciwko „sentymentalizmowi” w religii:

Nie ma we mnie ani odrobiny uczucia *nostalgii*, poszanowania dla tradycji, chęci przyswojenia sobie na nowo uczucia Fra Angelica, jakie zdaje się ożywiać większość nowoczesnych obrońców religii. Wszystko to wydaje mi się bezsens. Ważne jest coś, czego zdaje się nikt naprawdę nie uświadamia sobie — dogmaty takie jak dogmat Grzechu Pierworodnego... Fakt, że człowiek pod żadnym względem nie jest istotą doskonałą, lecz nędznym stworzeniem, które jednak może osiągnąć doskonałość. Jak widać więc, nie rezygnuję z dogmatu na rzecz sentymentu, lecz ewentualnie mógłbym zrezygnować z sentymentu na rzecz dogmatu.³⁶ Zrozumienie postawy kryjącej się za tymi słowami — to, jak sądzę, jedna z najistotniejszych potrzeb naszych czasów.

Hulme uważał swe *Speculations* za wprowadzenie do lektury Pascala. Moją ambicją przy pisaniu niniejszego studium o outsi-

derze było wprowadzenie czytelnika na teren znacznie rozleglejszy, teren rozciągający się od Shawa i Gurdżijewa z jednej strony — do prawowiernego protestanta jak Kierkegaard, czy też ortodoksyjnego katolika jak Newman, z drugiej. W tym celu rozważyłem mnóstwo materiału już świetnie zanalizowanego w *Nature and Destiny of Man (Natura i przeznaczenie człowieka)* Reinholda Niebuha i w rozmaitych pracach Bierdiajewa, którym — muszę przyznać — zawdzięczam bardzo dużo, podobnie jak (wraz z wielu innymi przedstawicielami mego pokolenia) wnikliwym esejom T. S. Eliota na temat humanizmu i postawy religijnej. Ogarniając wzrokiem wykonaną przeze mnie pracę czuję, że prawdopodobnie żadna książka dochodząca do stu tysięcy wyrazów nie może osiągnąć tego celu. Gdyby niniejsze studium stało się bodźcem do ponownego przeczytania dzieł Shawa, spełniłoby swą rolę w stopniu przekraczającym me najśmielsze marzenia. W czasie, gdy nad nim pracowałem, Shaw przeszedł okres niedoceny, które można porównać jedynie z zapomnieniem Shakespeare'a w wieku XVII. Tego rodzaju niedoceny wybitnego nauczyciela religii byłoby chyba najgorszym z wszelkich możliwych objawów naszego wieku, gdyby nie jednoczesny wzrost zainteresowania przedstawicielami myśli egzystencjalistycznej jak Bierdiajew, Kierkegaard, Camus. Jeśli „nowy wiek religijny” Hulme'a ma się narodzić, zanim nasza kultura sama się zniszczy, konieczny jest wielki twórczy wysiłek intelektualny całego kulturalnego świata.

Istnieje jeszcze wiele innych trudności, których nie mogłem poruszyć w niniejszym studium. „Kultura” stoi przed problemem przyjęcia postawy religijnej, którą można by przyswoić sobie równie *obiektywnie* jak nagłówki gazet z ostatniej niedzieli. Ale indywidualny człowiek zawsze będzie miał przed sobą problem wręcz przeciwny: świadome dążenie do *nieograniczania* zasięgu konkretnych przeżyć osobistych; bezwzględna walkę o wystawienie całej wrażliwości własnej natury na to, co mogłoby zadać jej ból; usilne dążenie do ogarnięcia wzrokiem całości, chociaż instynkt samozachowawczy broni się przeciwko bólowi poszerzania duszy, jakkolwiek wszelkie impulsy duchowego lenistwa zalewają falami snu każdy nowy wysiłek. Człowiek indywidualny zaczyna tę mozolną drogę jako outsider; może ją zakończyć jak święty.

PRZYPISY

ROZDZIAŁ I

- ¹ H. Barbusse: *l'Enfer*. Albin Michel Editeur, Paris; przekład M. Traczewskiej; s. 110.
- ² op. cit. s. 110—111.
- ³ op. cit. s. 13.
- ⁴ op. cit. s. 8—9.
- ⁵ op. cit. s. 18.
- ⁶ op. cit. s. 55.
- ⁷ op. cit. s. 385.
- ⁸ op. cit. s. 28—29.
- ⁹ H. G. Wells: *Mind at the End of Its Tether*. Heinemann, 1945; przekład M. Traczewskiej; s. 1.
- ¹⁰ op. cit. s. 2.
- ¹¹ op. cit. s. 3.
- ¹² op. cit. s. 4.
- ¹³ op. cit. s. 34.
- ¹⁴ J. P. Sartre: *Młodości*. PIW, Warszawa 1974; przekład J. Trznadla; s. 35.
- ¹⁵ op. cit. s. 30.
- ¹⁶ op. cit. s. 34.
- ¹⁷ op. cit. s. 35.
- ¹⁸ op. cit. s. 37.
- ¹⁹ op. cit. s. 51.
- ²⁰ op. cit. s. 54.
- ²¹ op. cit. s. 55.
- ²² op. cit. s. 177—178.
- ²³ op. cit. s. 179—180.

ROZDZIAŁ 2

- ¹ A. Camus: *Obcy*. PIW, Warszawa 1958; przekład M. Zenowicz; s. 5.
- ² op. cit. s. 5.
- ³ op. cit. s. 22.
- ⁴ op. cit. s. 43.
- ⁵ op. cit. s. 63.
- ⁶ op. cit. s. 92.
- ⁷ op. cit. s. 118—119.
- ⁸ op. cit. s. 120.
- ⁹ E. Hemingway: 49 opowiadań. PIW, Warszawa 1974; przekład B. Zielińskiego; s. 151.
- ¹⁰ op. cit. s. 156—158.
- ¹¹ *The Essential Hemingway*. Cape, 1947; przekład M. Traczewskiej; s. 15.
- ¹² E. Hemingway: *Pożegnanie z bronią*. PIW, Warszawa 1957; przekład B. Zielińskiego; s. 16.
- ¹³ op. cit. s. 34.
- ¹⁴ op. cit. s. 343.
- ¹⁵ E. Hemingway: 49 opowiadań. Ed. cit. 8. 271—272.
- ¹⁶ op. cit. s. 507.
- ¹⁷ op. cit. s. 455.
- ¹⁸ op. cit. s. 456—457.
- ¹⁹ op. cit. s. 460.
- ²⁰ G. Sampson: *Concise Cambridge History of English Literature*; przekład M. Traczewskiej; s. 996.
- ²¹ H. Granville-Barker: *The Secret Life*. Sidgwick and Jackson, 1928; przekład M. Traczewskiej; s. 12.
- ²² op. cit. s. 14.
- ²³ op. cit. s. 31.
- ²⁴ op. cit. s. 33.
- ²⁵ op. cit. s. 31.
- ²⁶ op. cit. s. 88.
- ²⁷ op. cit. s. 87.
- ²⁸ op. cit. s. 87.
- ²⁹ op. cit. s. 86.
- ³⁰ op. cit. s. 152.
- ³¹ op. cit. s. 158.
- ³² op. cit. s. 118.
- ³³ op. cit. s. 113.
- ³⁴ op. cit. s. 113.

ROZDZIAŁ 3

- ¹ Sir John Suckling
- ² Novalis: *Schriften*; Heinrich von Ofterdingen. Eugen Diederichs, Jena 1923; przekład M. Traczewskiej; s. 56.
- ³ J. Joyce: *Portret artysty z czasów młodości*. PIW, Warszawa 1957; przekład Z. Allana; s. 72—73.
- ⁴ op. cit. s. 75.
- ⁵ op. cit. s. 273.
- ⁶ H. Hesse: *Demian*. Wyd. Poznańskie, Poznań 1968; przekład M. Kureckiej; s. 8.
- ⁷ op. cit. s. 9.
- ⁸ op. cit. s. 10.
- ⁹ op. cit. s. 29.
- ¹⁰ H. Hesse: *Wilk stepowy*. Wyd. Poznańskie, Poznań 1977; przekład G. Mycielskiej; s. 35—36.
- ¹¹ op. cit. s. 65.
- ¹² op. cit. s. 66.
- ¹³ op. cit. s. 67.
- ¹⁴ op. cit. s. 67.
- ¹⁶ op. cit. s. 68.
- ¹⁶ op. cit. s. 69.
- ¹⁷ op. cit. s. 71.
- ¹⁸ op. cit. s. 146—147.
- ¹⁹ op. cit. s. 223.
- ²⁰ H. Hesse: *Glasperlenspiel*. Fritz Wasmuth Verlag A. G. Ziirich 1943; *Gra szklanych paciorków* przekład Maria Kurecka. Wyd. Poznańskie, Poznań 1971; s. 230—231.
- ²¹ H. Hesse: *Wilk stepowy*. Ed. cit. s. 30.

ROZDZIAŁ 4

- ¹ T. E. Lawrence by His Friends. Cape, 1937; przekład M. Traczewskiej; s. 272.
- ² T. E. Lawrence: *Siedem filarów mądrości*. PIW, Warszawa 1971; przekład J. Schwakopfa; t. 1, s. 37—38.
- ³ op. cit. s. 39—41.
- ⁴ op. cit. t. 1, s. 43.
- ⁶ op. cit. t. 1, s. 43.
- ⁸ op. cit. t. 2, s. 179.
- ⁷ op. cit. t. 1, s. 140.
- ⁸ T. E. Lawrence by His Friends. Ed. cit. s. 284.

- T. E. Lawrence: Siedem filarów mądrości. Ed. cit. t. 2, s. 245.
 op. cit. t. 1, s. 354. op. cit. t. 2, s. 171. op. cit. t. 2, s. 247.
 op. cit. t. 2, s. 227. op. cit. t. 2, s. 44—45. op. cit. t. 2, s. 95—96. op. cit. t. 2, s. 116.
 op. cit. t. 2, s. 115. op. cit. t. 2, s. 250.
 Diary of Vaslav Nijinsky. GoUancz, 1937; przekład M. Traczewskiej; s. 64.
²⁰ R. Nijinsky: Nijinski. GoUancz, 1933; przekład M. Traczewskiej; s. 408.
²¹ Diary of Vaslav Nijinsky. Ed. cit. s. 21.
²² op. cit. s. 60.
²³ op. cit. s. 44.
²⁴ op. cit. s. 45.
²⁵ op. cit. s. 49.
²⁶ op. cit. s. 54.
²⁷ op. cit. s. 47.
 i
²⁸ op. cit. s. 54.
²⁹ op. cit. s. 49.
³⁰ op. cit. s. 66.
³¹ op. cit. s. 40.
³² op. cit. s. 22.
³³ op. cit. s. 202.
³⁴ op. cit. s. 196.
³⁵ op. cit. s. 201—202.
³⁶ op. cit. s. 136.
³⁷ T. E. Hulme: Speculations. Kegan Paul, 1926; przekład M. Traczewskiej; s. 53.
³⁸ op. cit. s. 53.
³⁹ Diary of Vaslav Nijinsky. Ed. cit. s. 197.

ROZDZIAŁ 5

- ¹ W. James: Doświadczenia religijne. Książka i Wiedza, Warszawa 1958; przekład J. Hempla; s. 125.
² I. L. Beddoes: Deafs Jest — Book.
³ J. Keats: Ody. Londyn 1951.

- ⁴ J. Thomson: City of Dreadful Night.
⁵ Czas niepokoju. Antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej. Nowy Jork 1958; przekład Cz. Miłosza.
⁶ J. Conrad: Opowieści wybrane. Pax, Warszawa 1952; przekład A. Zagórskiej.
⁷ W. James: Doświadczenia religijne. Ed. cit. s. 148.
⁸ H. James: Society of Redeemad Form of Man. Boston 1879; przekład M. Traczewskiej; s. 43.
^B W. James: Doświadczenia religijne. Ed. cit. s. 150—151.
⁰ F. Kafka: Wyrok. PIW, Warszawa 1957; przekład J. Kydryńskiego.
¹ B. Conrad: Kierkegaard and Nietzsche. Rockliff, 1953.
² F. Nietzsche: Poza dobrem i złem. J. Mortkowicz, Warszawa 1907; przekład St. Wyrzykowskiego.
³ W. James: Doświadczenia religijne. Ed. cit. s. 162—163.
⁴ F. Nietzsche: Wiedza radosna. J. Mortkowicz, Warszawa 1907; przekład L. Staffa; s. 6—7.
⁵ H. A. Reyburn: Nietzsche. Macmillan, 1948; przekład M. Traczewskiej; s. 66.
⁶ D. Halevy: Life of Nietzsche. Fischer — Unwin, 1914; przekład M. Traczewskiej; s. 53.
⁷ F. Nietzsche: Narodziny tragedii. Biblioteka Polska, Warszawa; przekład anonimowy; s. 27.
⁸ D. Halevy: Life of Nietzsche. Ed. cit. s. 232.
⁹ F. Nietzsche: Wiedza radosna. Ed. cit. s. 1—2.
¹⁰ op. cit. s. 4—5.
²¹ op. cit. s. 7.
²² op. cit. s. 8—9.
²³ op. cit. s. 223.
²⁴ W. Blake: Complete Works. Nonesuch Edition, 1927; s. 322, 603.
²⁵ F. Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra. J. Mortkowicz, 1908; przekład W. Berenta; s. 34.
²⁶ op. cit. s. 8—9.
²⁷ op. cit. s. 9.
²⁸ F. Nietzsche: Ecce Homo. J. Mortkowicz, Warszawa 1909; przekład L. Staffa; s. 2.
²⁹ F. Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra. Ed. cit. s. 9.
³⁰ op. cit. s. 16.
³¹ op. cit. s. 12—13.
³² op. cit. s. 17.
³³ R. M. Rilke: Gesammelte Werke, Band V — Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Insel — Verlag, Leipzig 1927; przekład M. Traczewskiej.

- ³⁴ F. Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra. Ed. cit. s. 81—82.
³⁵ op. cit. s. 82—83.
³⁶ op. cit. s. 152.
³⁷ op. cit. s. 199.

ROZDZIAŁ 6

- ¹ L. Tołstoj: Wojna i pokój. PIW, Warszawa 1955; przekład Z. Petersowej; t. 2, s. 71.
² op. cit. t. 4, s. 46.
³ A. Maude: Life of Tolstoy. World's Classics, 1930; przekład M. Traczewskiej; t. 1, s. 384.
⁴ op. cit. s. 385.
⁵ op. cit. rozdz. XI.
⁶ L. Tołstoj: Zapiski wariata. W: Opowiadania i nowele. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław—Warszawa 1986; przekład J. Dmochowskiej; s. 338.
⁷ op. cit. s. 343.
⁸ A. Maude: Life of Tolstoy. Ed. cit. s. 385.
⁹ L. Tołstoj: Śmierć Iwana Iljicza. W: Opowiadania i nowele. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław—Warszawa 1986; przekład J. Iwaszkiewicza; s. 312.
¹⁰ op. cit. s. 321.
¹¹ J. H. Newman: Apologia pro vita sua. Wyd. Mariackie, Kraków 1948; przekład St. Gąsiorowskiego; s. 258.
¹² F. Dostojewski: Notatki z podziemia. Sobranije soczinienij, t. IV. Gos. Izd. Chud. Lit., Moskwa 1956; przekład M. Traczewskiej; s. 133.
¹³ op. cit. s. 138.
¹⁴ op. cit. s. 139.
¹⁵ op. cit. s. 141.
¹⁶ op. cit. s. 150—151.
¹⁷ op. cit. s. 152—154.
¹⁸ W. Blake: Marriage of Heaven and Heli. Collected Works, Nonesuch Edition, 1927; przekład M. Traczewskiej; s. 191.
¹⁹ op. cit. s. 564.
²⁰ F. Dostojewski: Notatki z podziemia. Ed. cit. s. 158, 160—161.
²¹ op. cit. s. 161.
²² F. Dostojewski: Zbrodnia i kara. PIW, Warszawa 1956; przekład Cz. Jastrzębca-Kozłowskiego; s. 154.
²³ op. cit. s. 155.

- ²⁴ Berdyaev: Dostoevsky. Przekład M. Traczewskiej; s. 97.
²⁵ F. Dostojewski: Zbrodnia i kara. Ed. cit. s. 511.
²⁶ F. Dostojewski: Biesy. W: Dzieła wybrane, t. IV. PIW, Warszawa 1987; przekład T. Zagórskiego i Z. Podgórcy; s. 666—667.
²⁷ op. cit. s. 667.
²⁸ F. Dostojewski: Zbrodnia i kara. Ed. cit. s. 158.
²⁹ F. Dostojewski: Biesy. Ed. cit. s. 610.
³⁰ op. cit. s. 239.
³¹ Apokalipsa św. Jana 10, 5—7. W: Biblia Tysiąclecia. Wyd. Pallottinum, Poznań—Warszawa 1980; przekład Apokalipsy o. A. Jankowskiego OSB; s. 1405.
³² F. Dostojewski: Idiota. W: Dzieła wybrane, t. III. PIW, Warszawa 1987; przekład J. Jędrzejewicza; s. 260—261.
³³ Św. Jan od Krzyża: Wnijście na górę Karmelu. Biblioteka Religijna, Lwów 1927; przekład E. Kosteckiej, s. 175.
³⁴ F. Dostojewski: Biesy. Ed. cit. s. 587.

ROZDZIAŁ 7

- ¹ F. Dostojewski: Bracia Karamazow. W: Dzieła wybrane, t. II. PIW, Warszawa 1984; przekład A. Wata; s. 274.
² op. cit. s. 274—275.
³ op. cit. s. 275.
⁴ op. cit. s. 275.
⁵ op. cit. s. 280.
⁶ op. cit. s. 292.
⁷ op. cit. s. 293—309.
⁸ F. Dostojewski: Biesy. W: Dzieła wybrane, t. IV. PIW, Warszawa 1987; przekład T. Zagórskiego i Z. Podgórcy; s. 610—611.
⁹ F. Dostojewski: Bracia Karamazow. Ed. cit. s. 342.
¹⁰ op. cit. s. 344.
¹¹ op. cit. s. 355.
¹² op. cit. s. 426.
¹³ op. cit. s. 427.
¹⁴ op. cit. s. 427.
¹⁵ op. cit. s. 589—591.
¹⁶ F. Dostojewski: Zbrodnia i kara. PIW, Warszawa 1956; przekład Cz. Jastrzębca-Kozłowskiego; s. 540.
¹⁷ T. S. Eliot: Środa popielcowa. Tygodnik Powszechny nr 10, 1957; przekład W. Dulęby.

- ¹⁸ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Ed. cit. s. 745—746.
¹⁹ J. Swift: *Podróże Guliwera*. PIW, Warszawa 1971; przekład Anonima z 1784 r.; s. 348.
²⁰ W. Blake: *Collected Works*. Nonesuch, 1927; przekład M. Traczewskiej; s. 1068.
²¹ T. Mann: *Doktor Faustus*. Czytelnik, Warszawa 1960; przekład M. Kureckiej i W. Wirpszy; s. 325—326.
²² F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. J. Mortkowicz, 1908; przekład W. Berenta; s. 97.
²³ E. Hemingway: *Śniegi Kilimandżaro i inne opowiadania*. PIW, Warszawa 1956; przekład M. Michałowskiej; s. 171.

ROZDZIAŁ 8

- ¹ W. Blake: *Poetry and Prose*. The Nonesuch Press, Bloomsbury 1927; przekład M. Traczewskiej; s. 844.
² J. P. Sartre: *l'Existentialisme est un humanisme*. Les Editions Nagel. Paris 1957; s. 30.
³ G. Fox: *Journal*. Cambridge 1950; przekład M. Traczewskiej; s. 30.
⁴ op. cit. s. 3.
⁵ op. cit. s. 3.
⁶ op. cit. s. 4.
⁷ op. cit. s. 4.
⁸ op. cit. s. 5.
⁹ op. cit. s. 6.
¹⁰ św. Augustyn: *Wyznania*. Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1978, przekład Z. Kubiaka; ks. I, 6 s. 9.
¹¹ *Sayings of the Buddha*. World's Classics Series; przekład ang. F. L. Woodward; s. 14.
¹² G. Fox: *Journal*. Ed. cit. s. 10.
¹³ op. cit. s. 11.
¹⁴ R. M. Rilke: *Elegie Duinejskie*. Ossolineum, Wrocław—Warszawa 1973; przekład B. Antochewicza; s. 59.
¹⁵ G. Fox: *Journal*. Ed. cit. s. 12.
¹⁶ św. Augustyn: *Wyznania*. Ed. cit. ks. IV, 2, s. 50.
¹⁷ G. Fox: *Journal*. Ed. cit. s. 16.
¹⁸ op. cit. s. 12—13.
¹⁹ op. cit. s. 44.
²⁰ op. cit. s. 15.

- ²¹ H. A. Reyburn: *Nietzsche*. Macmillan 1948; przekład M. Traczewskiej; s. 66.
²² E. Dowson: *Poetical Works*. Cassell and the Bodley Head, 1934 s. 3.
²³ W. Blake: *Poetry and Prose*. Ed. cit. s. 128.
²⁴ op. cit. s. 78.
²⁶ op. cit. s. 148.
²⁶ op. cit. s. 148—149.
²⁷ op. cit. s. 202.
²⁸ op. cit. s. 202.
²⁹ op. cit. s. 563.
³⁰ op. cit. s. 267.
³¹ op. cit. s. 214.
³² op. cit. s. 210.
³³ op. cit. s. 197.
³⁴ op. cit. s. 232.
³⁵ op. cit. s. 207—208.
³⁶ A. Buddhist Bible. Dwight Goddard — E. P. Dutton and Co. USA, 1952; przekład M. Traczewskiej; s. 235.
³⁷ W. Blake: *Poetry and Prose*. Ed. cit.
³⁸ op. cit. s. 220.
³⁹ op. cit. s. 235.
⁴⁰ op. cit. s. 466.
⁴¹ op. cit. s. 554.
⁴² op. cit. s. 108.
⁴³ op. cit. s. 278.
⁴⁴ op. cit. s. 842.
⁴⁵ H. Hesse: *Wilk stepowy*. Wyd. Poznańskie, Poznań 1977; przekład G. Mycielskiej; s. 69.
⁴⁶ J. H. Newman: *Apologia pro vita sua*. Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948; przekład S. Gąsiorowskiego; s. 258—259.
⁴⁷ W. Blake: *Poetry and Prose*. Ed. cit. s. 240.
⁴⁸ *Czas niepokoju*. Antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej. Nowy Jork 1958; T. S. Eliot: *Burnt Norton*, przekład Cz. Miłosza.
⁴⁹ W. B. Yeats: *Poezje wybrane*. PIW, Warszawa 1987; wybór J. Żuławskiego; s. 154.
⁶⁰ S. Kierkegaard: *Albo — albo*. PIW, Warszawa 1987; przekład J. Iwaszkiewicza; t. 1, s. 325.

ROZDZIAŁ 9

- ¹ A. Villiers de l'Isle: Axel. „Chimera” t. II, 1901; przekład Z. Przesmyckiego; s. 133, 134, 136.
- ² T. Traherne: Centuries of Meditation. Dobell, 1948; przekład Traczeńskiej; s. 152.
- ³ op. cit. s. 155.
- ⁴ W. B. Yeats: Poezje wybrane. PIW, Warszawa 1987; wybór J. Żuławskiego; s. 52.
- ⁵ T. Traherne: Centuries of Meditation. Ed. cit. s. 62.
- ⁶ W. B. Yeats: A Vision. Macmillan, 1936; przekład M. Traczeńskiej; s. 33.
- ⁷ Autor nieznan: Life of Ramakrishna. Ramakrishna Math., Madras 1929; przekład M. Traczeńskiej; s. 20.
- ⁸ F. Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra. J. Mortkowicz, 1908; przekład W. Berenta; s. 82.
- ⁹ Autor nieznan: Life of Ramakrishna. Ed. cit. s. 71.
- ¹⁰ The Gospel of Shri Ramakrishna. Mylapore, Madras 1947; przekład M. Traczeńskiej; s. 1043.
- ¹¹ op. cit. s. 170, 305—306.
- ¹² W. James: Doświadczenia religijne. Książka i Wiedza, Warszawa 1958; przekład J. Hempla; s. 245.
- ¹³ Sayings of the Buddha. World's Classics Series, Oxford 1939; przekład ang. F. L. Woodwarda, przekład polski M. Traczeńskiej; s. 14.
- ¹⁴ E. Eckhart. Pfeiffer; Watkins, 1947; przekład M. Traczeńskiej; s. 37.
- ¹⁶ P. D. Ouspensky: In Search of Miraculous. Routledge and Paul Kegan, 1950; przekład M. Traczeńskiej; s. 120.
- ¹⁶ op. cit. s. 219.
- ¹⁷ op. cit. s. 218.
- ¹⁸ Św. Jan od Krzyża: Pieśni Mistyczne. Głos Karmelu, Kraków 1942; przekład o. Bernarda od Matki Bożej; s. 89.
- ¹⁹ G. Gurdżijew: AU and Everything. Routledge and Paul Kegan, 1950; przekład M. Traczeńskiej; s. 183.
- ²⁰ T. E. Hulme: Speculations. Routledge and Kegan, Londyn 1954; przekład M. Traczeńskiej; s. 265.
- ²¹ G. K. Chesterton: Napoleon z Notting Hill. Pax, Warszawa 1957; przekład J. Łaszczowej; s. 103.
- ²² T. E. Hulme: Speculations. Ed. cit. s. 119—120.
- ²³ op. cit. s. 116.
- ²⁴ op. cit. s. 77—78.

- ²⁶ T. S. Eliot: Selected Essays, Faber and Faber, London 1953; przekład M. Traczeńskiej, s. 478.
- ²⁶ T. E. Hulme: Speculations. Ed. cit. s. 8.
- ²⁷ op. cit. s. 19—20.
- ²⁸ op. cit. s. 17—18.
- ²⁹ op. cit. s. 5.
- ³⁰ op. cit. s. 208.
- ³¹ op. cit. s. 123.
- ³² op. cit. s. 210—211.
- ³³ G. B. Shaw: Collected Plays. Odhams, 1950; przekład M. Traczeńskiej; s. 962.
- ³⁴ T. E. Hulme: Speculations. Ed. cit. s. 58.
- ³⁵ G. B. Shaw: Prefaces. Odhams, 1938; przekład M. Traczeńskiej; s. 541.
- ³⁶ T. E. Hulme: Speculations. Ed. cit. s. 70—71.

POSTSCRIPTUM

Outsider opublikowany został po raz pierwszy jedenaście lat temu. Był wydarzeniem literackim, które skłoniło jednego z krytyków do napisania: „Od czasu gdy lord Byron pewnego poranka obudził się i stwierdził, że jest sławny, żaden z angielskich pisarzy nie spotkał się z takim spontanicznym i entuzjastycznym przyjęciem”. Było to błogosławieństwo ale i zarazem przekleństwo dla mnie, co za chwilę uzasadnię.

Urodziłem się w 1931 roku w rodzinie robotniczej w Leicester. Ojciec mój był robotnikiem w fabryce obuwia, zarabiającym trzy funty tygodniowo. Zdobycie wykształcenia było dla mnie rzeczą niełatwą. Zdaję sobie sprawę, że słowa te w obecnych czasach brzmią co najmniej śmiesznie. Trzeba jednak wiedzieć, że angielskie rodziny robotnicze — szczególnie te, których małżonkowie pracują w fabrykach — żyją w stanie dziwnej apatii, w środowisku tym Oblamow byłby demonem pracowitości. Na przykład moje własna rodzina nigdy nie zadawała sobie trudu wezwania lekarza, gdy była ku temu potrzeba, jakoś nigdy nikomu nie przychodziło do głowy, że tak właśnie trzeba postępować. Jeden z naszych lekarzy rodzinnych, stary Irlandczyk, już nieżyjący — i pewnie przebywający w piekle — zabił sześć osób z naszej rodziny z powodu swej radosnej niekompetencji zawodowej, ale jakoś nigdy nikomu nie wpadło do głowy, aby udać się do innego lekarza.

Tłumaczy to dlaczego, mimo iż dość dobrze radziłem sobie w szkole i bez trudu zdawałem egzaminy, to nigdy nie poszedłem na studia. Nikt mi takiej myśli nie podsunął. Zresztą moja rodzina oczekiwała, że po szybkim ukończeniu szkoły podejmę pracę i jak najszybciej zacznę zarabiać pieniądze. Tak więc

zakończyłem formalną edukację w wieku lat szesnastu. (Mój brat przerwał naukę w wieku lat czternastu).

Myszę, że zakończenie nauki w tak młodym wieku w pewnym sensie nie było złe. Już w wieku lat dwunastu frapowało mnie pytanie dotyczące natury ludzkiej egzystencji. Zastanawiałem się, czy czasem wszystkie ludzkie wartości nie są zwykłą iluzją. (Nie ulega wątpliwości, że te moje wątpliwości brały swe źródło w obserwacji i niechęci do niemrawych, bezmózgich, snujących się jak krowy, ludzi wokół mnie.) Przede wszystkim interesowałem się naukami przyrodniczymi — szczególnie fizyką atomową. Wierzyłem, że musi istnieć naukowa metoda rozstrzygająca podstawowe kwestie dotyczące natury ludzkiej. W wieku lat czternastu odkryłem *Mon and Superman* Shawa i ku swemu zaskoczeniu dowiedziałem się, że już wielu przede mną postawiło takie pytanie. Później po kolei odkryłem: *Ziemię jałową* Eliota, *Fausta* Goethego i *Biesy* Dostojewskiego. Poczulem, że jestem w posiadaniu fundamentalnych faktów, umożliwiających zaatakowanie dręczącego mnie problemu. Ponieważ żadna szkoła ani żaden uniwersytet nie ma w programie kursu na ten temat, to może i dobrze, że do studiowania tych kwestii zabrałem się samodzielnie. Przez następne osiem lat podejmowałem się rozmaitych prac — zazwyczaj jako niewykwalifikowany robotnik — i ciągle czytałem. Sporo również pisałem — prowadziłem wielotomowy pamiętnik zawierający siedem milionów słów w momencie gdy ukończyłem dwudziesty czwarty rok życia. Nie było mi łatwo — nie znałem nikogo o podobnych zainteresowaniach. Ożeniłem się w wieku lat dziewiętnastu, a żona i dziecko stanowiły dodatkowe obciążenie. Ale przynajmniej nawykłem do pracy całkowicie samodzielnej, nie oczekiwałem żadnej zewnętrznej zachęty do pracy. Recenzenci i krytycy oburzeni byli tym co jeden z nich nazwał „głupią pewnością własnego geniuszu”. Nie mogłem jednak trwać przy mej pracy bez przekonania o tym, że jestem genialny i pewności, że to co robię jest bardzo ważne oraz wiary, że o ważności tego co robię nie decydują współcześni. Musiałem zaakceptować swą samotność. Na szczęście z natury jestem optymistą i nie przywykłem do zbytńskiego rozczulania się nad sobą. I tak pracowałem, czytałem i pisałem w próżni, bez konta-

ktu z innymi pisarzami czy myślicielami. W końcu pogodziłem się z myślą, że i moja praca nie ujrzy światła dziennego. Trudno mi było połknąć tę pigułkę, ale w końcu i ją przełknąłem. Uznałem, że skoro Blake i Nietzsche nie zdobyli uznania za życia to i nic się nie stanie, jeśli i mnie to dotknie.

A później wydawca, któremu przesłałem kilka stron *Outsidera* zaakceptował książkę i w wieku dwudziestu pięciu lat nadszedł ów niesamowity poranek, gdy po przebudzeniu stwierdziłem, że do mych drzwi dobija się prasa, radio i telewizja, by przeprowadzić ze mną wywiady. Zmiana była tak gwałtowna, że czułem się ogłuszony. *Outsider* stał się wielkim bestsellerem w Wielkiej Brytanii i w USA, został przetłumaczony na czternaście języków w przeciągu osiemnastu miesięcy*. W tym czasie debiutowało wielu młodych pisarzy. Byli to między innymi: John Osborne, John Braine i mój przyjaciel Bill Hopkins. Prasa nazwała nas „młodymi gniewnymi”. W moim przypadku było to groteskowe nieporozumienie. Byłem wręcz chorobliwie apolityczny, uważałem, że ludzie zajmujący się polityką mają po prostu zbyt pusto w głowach, by zająć się czymkolwiek pożyteczniejszym. Wobec Jima Portera, bohatera książki Osborne'a, jak i całej reszty bohaterów tzw. protestu społecznego żywiłem jedynie uczucie pogardliwego zniecierpliwienia. Dobre dni minęły szybko. Mój sukces zawdzięczałem wpływowej prasie. Anglia pełna jest krytyków, których jedynym zadaniem jest odkrywanie nowych talentów. Ale bardzo szybko zmieniają zdanie, jeśli ich opinię podziela brukowa prasa, a zdobycz umyka im z rąk. To miało miejsce w wypadku „młodych gniewnych”. Mój przypadek był jednak ekstremalny. Ponadto diametralnie różniłem się od nich. Osborne i Braine mieli w sobie skłonności do użalania się nad sobą, co bardzo wznuszało elitarnych krytyków, z których większość uważała, że znakomite wykształcenie, jakie otrzymali w prywatnych szkołach, zniszczyło ich wrodzony talent i zmarnowało im życie. Ponadto moja książka dotyczyła idei, a każdy angielski krytyk głęboko przeżywał fakt głębokiej niesprawiedliwości, jaka go dotknęła z powodu mojego sukcesu,

*) W Polsce ukazał się w trzy lata po wydaniu angielskim.

który tak naprawdę należał się im — gdyż w końcu to właśnie oni są specjalistami od idei.

To, co wówczas przeżyłem, było niesamowite. Po miesiącu wrzaskliwego i jaskrawego sukcesu, kiedy to recenzenci porównywali mnie do Platona, Shelleya, Showa, D. H. Lawrence'a karuzela nagle zatrzymała się i następnie zaczęła się kręcić w odwrotną stronę. Moje nazwisko dla krytyków stało się czymś w rodzaju niecenzuralnego słowa, a ci co mnie „odkryli”, krzywili się na samą myśl o swych wcześniejszych pochwałach. Każdego roku w okresie Bożego Narodzenia wpływowe gazety zadają wybitnym osobowościom pytanie o najlepszą książkę roku. Nikt nie wspominał *Outsidera* prócz Arthura Koestlera, który określił ją niewypałem roku w „którym młody człowiek odkrywa, że geniusze cierpią na Welt schmerz”.

Jeśli *Outsider* był przykładem wyjątkowego sukcesu, to moja następna książka, *Religion and the Rebel*, była przykładem wyjątkowej klapy. Krytycy wykorzystali ją, by wziąć sobie odwet za pochwały, jakie adresowali wobec *Outsidera*. A prasa dołączyła się do ich opinii jak indiańskie tamtamy zapraszające na egzekucję. *Time* z typową dla niego wulgarnością, choć w pewnym sensie wzbudzającą podziw, zamieścił coś w rodzaju mojego nekrologu, zatytułowanego „Jajecznicza z jajogłowego”.

I wówczas podziękowałem losowi za dziesięcioletni trening uodporniający mnie na potrzebę społecznej aprobaty. Nie robiły na mnie wrażenia pełne entuzjazmu recenzje z *Outsidera*. W ogóle nie przepadam za ludźmi, za niekończącymi się przyjęciami. Hordy nowych znajomych pozostawiły po sobie trujące wyziewy. Sześć miesięcy po wydaniu *Outsidera* wyjechałem z Londynu, uciekłem najdalej jak mogłem, do wiejskiego domku w Korn-walii. Tam zanurzyłem się w mistycznym świecie mistrza Eck-harta i Boehme'go, Pascala i Swedenborga — o których pisałem w *Religion and the Rebel*. Sukces czy porażka nie mają większego znaczenia, jeśli ma się z czego żyć. *Outsider* przyniósł mi mniejsze dochody, niż można było się spodziewać — wielką część zjadły podatki, a resztę wydałem bardzo prędko, mimo iż żyłem oszczędnie. Ciężko mi było pogodzić się z czystą złośliwością niektórych krytyków. Czułem jednak, że to ja mam tę decydującą kartę w ręku — doświadczenie w samotnym życiu, co oznaczało,

że przetrwam atak krytyków. Perspektywa ciągłej walki aż do dziewięćdziesiątki napawała mnie satysfakcją zabarwioną smutkiem. Kiedy pogrzebano moją drugą książkę, wzruszyłem ramionami i kontynuowałem dalej pracę. Ataki na mnie zbytnio mnie nie martwiły. Wiedziałem dobrze, że sukces, nie oparty na prawdziwych wartościach, nic nie znaczy. A nim dojdzie do poznania prawdziwych wartości, musi upłynąć ze dwadzieścia co najmniej lat. Miałem rację. Po dziesięciu latach wzrosło zainteresowanie *Outsiderem* w krajach, gdzie najmniej bym się tego spodziewał: w Japonii, Indiach, Francji, Hiszpanii, Arabii (Arabowie przetłumaczyli w zeszłym roku siedem moich książek). A nawet w Ameryce. Być może będzie miało to miejsce w Anglii, gdy dożyję dziewięćdziesięciu lat.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat napisałem dwadzieścia jeden książek, z tego osiem powieści i siedem z serii „*Outsidera*”. W tym czasie rozwinąłem myśli z *Outsidera*, stworzyłem filozofię, którą czasami nazywam „nowym egzystencjalizmem”. (Prawdę powiedziawszy, wolałbym ją nazwać „egzystencjalizmem fenomenologicznym”, ale nazwa ta wprowadza w zakłopotanie większość ludzi.) Czuję że trafiłem na szczególnie interesującą i owocną ścieżkę poszukiwań, ale nie byłem pewien wagi mych idei — brak mi było pewności siebie, dopóki nie pojechałem z wykładami do Stanów Zjednoczonych. Po raz pierwszy w 1961 a następnie w 1966 roku. Sposób, w jaki zostałem odebrany w Ameryce przez studentów, przekonał mnie, że to co robię, jest słuszne.

Zainteresowanych kieruję do sześciu tomów z serii „*Outsider*”: *Outsider, Religion and the Rebel, The Structure of Man, The Strength of Dream, Orgins of Sexual Impulse, i Beyond the Outsider*. Czytelnikom, którzy preferują jasny i krótki wykład moich idei, polecam *Introduction to the New Existentialism* — najlepsze chyba wprowadzenie do moich prac. Dla tych, którym brak czasu i na tę książkę, obecnie zarysuję moją koncepcję.

Zasadniczym problemem outsidera jest instynktowne odrzucanie codziennej rzeczywistości, uczucie, że jest ona w jakimś sensie nużąca i niesatysfakcjonująca, jak człowiek pod hipnozą jedzący trociny i wierzący, że je jajka na boczku.

Wszyscy wielcy poeci i filozofowie przyjmowali za oczywistą ideę wyrażoną przez Axela, że życie samo w sobie jest trywialne

i monotonne, dobre jedynie dla służby. Wielu filozofów doprowadziło do „zanegowania” rzeczywistości — Platon jest tu dobrym przykładem — i do wiary w istnienie innego świata — świata idei, ducha, który stanowi „prawdziwy dom” poety. Takie uczucie towarzyszyło Keatsowi w *Odzie do słowika* jak również Wagnerowi w *Tristanie*.

W XIX wieku tego rodzaju postawy stały się także udziałem poetów, którzy nazwali siebie romantykami. Większość z nich wyznawała pogląd, że poeta przynależy „nie do tego świata” — ponurego i pozbawionego uczucia. Przeżywa jednak momenty, kiedy czuje się nieśmiertelnym, równym bogom, wzlatując ponad ten doczesny świat, nie skażony jego własnością. Czy takie doświadczenie jest jedynie złudzeniem na podobieństwo narkotycznej wizji? Romantycy zapewne tak sądzili, gdyż wielu z nich popełniło samobójstwo albo zmarło na gruźlicę.

W XX wieku romantyzm odżył na nowo pod inną postacią. Nazwał siebie egzystencjalizmem. Ale podstawowy problem pozostał taki sam. Który ze światów jest prawdziwy? Czy cudowny, boski świat niezależności i mocy, czy świat w którym żyjemy, rządony kaprysami przypadku, gdzie jesteśmy jedynie jego bezbronnymi ofiarami? Które z doświadczeń jest prawdziwe: doświadczenie wolności czy zniewolenia przez ciało i rzeczywistość?

Egzystencjalizm nie był tak bardzo pesymistyczny jak romantyzm. Bliższy był stoicyzmu. Jego filozofię streścić można słowami Hemingwaya ze *Starego człowieka i morza*: „Człowieka można zniszczyć, ale nigdy pokonać”. Nie napawa to otuchą, ale niesie w sobie nadzieję, zakłada bowiem istnienie „wiecznego ducha niczym nieskrępowanego umysłu”.

Nie jestem w stanie zaaprobować ani romantycznego hołdu śmierci, ani stoickiego defetyzmu egzystencjalistów. Być może jest to kwestia temperamentu, a może tego że jestem Anglikiem, że nie podzielam tendencji, jakie ogarnęły współczesną literaturę — posępną i pełną defetyzmu. Nie miałem ochoty ani być pokonanym, ani zniszczonym. Z drugiej jednak strony nigdy nie po trafiłem zrozumieć bojaźni intelektualnej i lenistwa, jakie oparowało angielską szkołę filozoficzną, na czele której stał prof. Ayer, a zakładającą po prostu, że cały ten problem w ogóle nie

ma sensu i o wiele bardziej rozsądną rzeczą jest zaaprobować bardziej sensowne i bardziej ograniczone zadania. Ja, w przeciwieństwie do niego, sądzę, że problem ten powinien jednak zostać rozwiązany środkami typowymi dla niego, a nie poprzez zanegowanie jego sensowności.

Sądziłem, że rozwiązanie takie można znaleźć. Tym razem mój wrodzony optymizm działał na moją korzyść. Kiedy czytałem Sartre'a, Camusa czy Grahama Greene'a, wręcz czułem fizyczną odrazę do ich pesymizmu. Podejrzywałem, że ich sposób rozwiązywania problemu został zniekształcony poprzez litowanie się nad sobą czy brak dyscypliny umysłowej, albo jak w przypadku Greene'a poprzez brak wrodzonej witalności. Sądziłem, że ich niepowodzenia w rozwiązaniu tego problemu wynikają po prostu z braku wytrwałości w jego analizie.

Nawet na wstępnym etapie prac nad tym problemem widziałem, że związany jest on ze świadomością. Sprowadza się on bowiem do tego, czy owe dziwne momenty „wolności” mogą być sterowane wolą, czy nie. Romantycy w swojej pesymistycznej postawie skłonni byli aprobować pogląd, że jest to problem łaski — albo czegoś na podobieństwo charyzmy ciała i umysłu. Sądziłem, że „chwała i świeżość marzenia” znika wraz z dzieciństwem.

W tym momencie dokonałem swego pierwszego ważnego odkrycia, które stało się kamieniem milowym w dalszych poszukiwaniach. Nazwałem ją „Strefą St Neots”. Oznacza to, że wolność doświadcza się w chwilach kryzysu czy wyzwolenia i że kiedy wszystko idzie dobrze, człowiek jakby rozluźnia swój uścisk wobec życia. U Auden znajdujemy następujący fragment:

Porzuć powóz kiedy życie umyka, jaki sens
jest jechać do Walii.

Powiniem wyjaśnić, w jaki sposób doszedłem do owego rozwiązania. Pewnego upalnego dnia 1954 roku jechałem autostopem Great North Road do Peterborough. Byłem wyczerpany i widziałem życie w czarnych barwach. Nie chciałem jechać do Peterborough — był to nudny obowiązek — ani też nie miałem ochoty wracać do Londynu, gdzie pracowałem w fabryce two-

rzyw sztucznych i ciągle klóciłem się z właścicielem mieszkania, które wynajmowałem. Czułem się tak podle, że nawet nie byłem w stanie cieszyć się z tego, że udało mi się zatrzymać ciężarówkę. Kiedy ujechaliśmy coś około mili, w silniku zaczęło stukać i kierowca stwierdził, że musi odstawić samochód do garażu, by usunąć uszkodzenie. Wyszedłem więc na szosę, by łapać następną okazję. Zatrzymałem kolejną ciężarówkę. Mój nastrój był nadal nienajlepszy, ciągle byłem niezadowolony z życia. Po dziesięciu minutach miał miejsce dziwny zbieg okoliczności. Z silnika ciężarówki zdawały się dobiegać dziwne stuki, na co kierowca powiedział: — Wygląda na to, że będę musiał gdzieś zaparkować.

I wówczas po raz pierwszy poczułem pozytywny przypływ energii, coś w rodzaju: „Dość tego na dziś!”. Kierowca jechał bardzo ostrożnie i po pewnym czasie stwierdził, że jeśli nie przekracza szybkości dwudziestu mil na godzinę, to stukanie silnika ustaje. Po godzinie, gdy obaj pilnie wsłuchiwaaliśmy się w odgłos pracy silnika, powiedział: — Myślę, że uda nam się chyba dojechać do celu, jeśli będziemy wolno jechali.

I nagle poczułem ogromną ulgę i zadowolenie. Uświadomiłem sobie moje uczucie i ich absurdalność. Nic nie zostało mi dane, nic się nie zdarzyło. Przestraszyłem się jedynie myśli o tym, co może mnie czekać, jeśli samochód się zepsuje. Przestraszyłem się jedynie niewygody, której miałem doświadczyć. Zagrożenie było na tyle stymulujące, że wyzwoliło ukryte moce mej woli. Sformułowałem to dość niezgrabnie następującymi słowami: Istnieją w ludzkim umyśle obszary, które można uaktywnić poprzez ból czy niewygodę i które nie są związane z przyjemnością. Ponieważ przejeżdżaliśmy właśnie przez miasteczko St Neots nazwałem to „Strefą St Neots”, by łatwiej o tym spostrzeżeniu pamiętać.

Było to fundamentalne odkrycie. Oznaczało, że dewaluacja życia — przeciwieństwo wolności — związana jest z naszą ospałością, z rozpieszczeniem typowym dla dziecka, które czuje się znużone i rozżalone w obliczu najmniejszych trudności. A wolność — chwile wizjonerstwa, poezji — związane są z samodyscypliną woli.

Wizje i wolność napływają z nieświadomionych warstw psy-

che. Ale jednocześnie w jakiś niesamowity sposób mamy władzę nad tym obszarem. Dyscyplina i wysiłek to jedynie narzędzia kontroli tego obszaru.

Kiedy uświadomiłem sobie, że jestem w posiadaniu klucza, cała reszta zaczęła się układać. Ramakrishna miał pierwszą wizję Boga w chwili, gdy chciał się przebić mieczem. Myślałem też o Raskolnikowie i jego stwierdzeniu, że woli spać na wąskim kamiennym występie niż nagle umrzeć. O Grahamie Greenie i jego opowieści, jak cierpiał, gdy był nastolatkiem, z powodu zupełnego i przewlekłego znużenia, i któremu chciał położyć kres biorąc rewolwer brata, by zagrać w rosyjską ruletkę. Włożył jeden nabój do pistoletu, losowo nastawił magazynek, przystawił do głowy i nacisnął spust. Kiedy rozległ się tylko cichy trzask iglicy, poczuł jakby „zapaliło się światło... Poczuję, że życie niesie za sobą nieskończenie wiele możliwości." Sartre miał na myśli to samo gdy pisał, że nigdy nie czuł się tak wolny jak podczas nieustannego zagrożenia życia w trakcie okupacji hitlerowskiej.

Wszystko to jest oczywiście zawarte w *Outsiderze*. Ale gdy pisałem tę książkę, to wciąż nie znałem odpowiedzi na dręczące mnie pytania. Powieść *Ritual in the Dark* bada ten sam problem. (Wszystkie moje powieści oparte są na przekonaniu, że pewne rzeczy nie są do wyrażenia w traktacie filozoficznym, natomiast doskonale się je opisuje w powieści.) Tacy bohaterowie jak Mol-te Rilkiego czy Roquentin Sartre'a spędzają samotnie czas w pokoju, skupiając się na negatywnym wymiarze wolności. Absurdalne postawienie sprawy — podobne do sytuacji osoby, która kupuje drogi samochód i w pewnym momencie stwierdza, że osiąga on co prawda szybkość 90 mil na godzinę, ale na wstecznym biegu, a do przodu może jechać jedynie z prędkością 10 mil na godzinę.

Stopniowo stawało się dla mnie jasnym, że cały problem związany jest z kwestią ewolucji gatunku ludzkiego. W *Outsiderze* porównałem moich bohaterów do bardzo szybkich pociągów, które łatwo wypadają z szyn. Jeszcze lepsze jest porównanie ich z samolotami i barierą dźwięku. Kiedy samolot leci z szybkością zbliżoną do szybkości rozprzestrzeniania się dźwięku, powietrze nie może się wystarczająco szybko usunąć spod skrzydeł i two-

rzy coś w rodzaju bariery na podobieństwo ciała stałego. W okresie pierwszych lotów odrzutowców zdarzały się wypadki, że samoloty rozsypanywały się w proszek przy pokonywaniu tej bariery. Ale nawet gdy konstruktorzy zdołali zbudować samolot, który potrafił się przebić przez barierę dźwięku (z towarzyszącym mu charakterystycznym hukiem), problem nie został rozwiązany. Samoloty gwałtownie pikowały w dół i rozbijały się, a im usilniej pilot próbował skierować samolot ku górze, tym gwałtowniej maszyna pikowała w dół. Aż pewnego dnia jakiś szczególnie utalentowany pilot spróbował zrobić coś absurdalnego. Zamiast szaleńczo ciągnąć drążek do tyłu — by wznieść maszynę — spróbował pociągnąć go do przodu — co logicznie rzecz biorąc powinno spowodować jeszcze bardziej ostre spadanie. Zamiast tego samolot wyprostował kurs. Przy prędkości większej niż prędkość dźwięku niektóre zasady zaczynają działać na odwrót.

I taka sama sytuacja jest w przypadku outsidera. Można by powiedzieć, że ewolucja usiłowała stworzyć istotę ludzką zdolną do poruszania się z ponaddźwiękową szybkością. Zdolną do intensywnego skupienia, do intensywnej pracy umysłowej, której obca jest przeciętność. Wiek XIX pokryty jest wrakami nieudanych eksperymentów. Nie znaczy to jednak, że problem jest nie do rozwiązania. Wiedziałem, że udało mi się odnaleźć więcej niż połowę odpowiedzi dzięki odkryciu efektu „Stref St Neots". Istota problemu tkwi w naszej ignorancji wobec praw rządzących w świecie szybkości ponaddźwiękowych.

Interesował mnie aspekt ewolucji gatunku. Na początku autobiografii Wellsa jest fragment, w którym twierdzi, że niektórzy ludzie próbują stać się istotami czysto umysłowymi, tak jak ryby są stworzeniami wodnymi, a ptaki powietrznymi. Są ludzie — jak Wells — do których można powiedzieć: — „No tak, kochasz, nienawidzisz, pracujesz by przeżyć — ale co tak naprawdę robisz?"

Są pełni wyobraźni i twórczych zainteresowań, które powodują, że codzienne życie jest dla nich nudne. O bohaterze *Ritual in the Dark* napisałem: „Jego fizyczna egzystencja naznaczona była bezsilnością, która go przerażała". Wells porównał ludzi do pierwszych zwierząt „amfibii", które opuszczały prehistoryczne

morza i chciały stać się istotami lądowymi. Dysponując jedynie odnóżami pławnymi, nie były w stanie długo przebywać na lądzie. Nawet krótki okres czasu wyczerpywał je więc tak bardzo, że szybko wracały do swego naturalnego środowiska — do przytulnej wody, którą nienawidziły. Zjawisko to odnosi się także do outsidera Fausta, czy „Strefy St Neots”. Człowiek pragnie stać się stworzeniem umysłu, wyobraźni — ale parę godzin pobytu w tym nowym dla niego świecie wystarczy, by musiał wracać do świata fizycznego. Do świata jałowych, niezmiennych problemów. Pobyt w świecie umysłu jest dla niego niezwykle wyczerpujący.

Zanim przystąpię do dalszych rozważań, pozwolę sobie na małą dygresję. Mówię:

— Człowiek pragnie być stworzeniem umysłowym.

Ale ilu ludzi tego naprawdę pragnie? Na to pytanie można odpowiedzieć dość dokładnie. Mój przyjaciel, Robert Ardrey, zauważył, że podczas wojny koreańskiej Chińczycy odkryli prosty sposób kontroli jeńców amerykańskich. Wyszukiwali przywódców grup i trzymali ich pod specjalnym nadzorem, pozostałych pozostawiając bez straży. Przywódcy stanowili dokładnie około pięciu procent grupy żołnierzy. Podobna wielkość odnosi się do przywódców wśród zwierząt. „Dominująca większość” wynosi pięć procent.

Nie oznacza to, że te pięć procent to outsiderzy. Większość z tych pięciu procent to przywódcy w rozmaitych sferach życia: w wojsku, polityce, biznesie, sporcie, kulturze, życiu religijnym

— czyli ludzie, których przywództwo nie odnosi się zupełnie do sfery umysłowej. Różnica pomiędzy tymi ludźmi a Wellsowski-mi „amfibiami” — dominującą intelektualnie mniejszością

— polega na tym, że żołnierze, aktorzy i cała reszta potrzebują obecności innych ludzi, by wyrazić swoją dominację. Napoleon bez armii, aktor bez publiczności są niczym. Odrębność poety, człowieka twórczej wyobraźni, polega na tym, że obecność innych ludzi nie jest mu konieczna. Wells nie pisze dla innych, on przede wszystkim pisał dla wyrażenia swego „ja”. Myśliwy potrzebuje zwierza, by polowanie miało sens, filozof goni abstrakcyjną zwierzynę pośród krajobrazu własnego umysłu.

A jednak nie jest w stanie pozostać w tym świecie umysłu

dłużej niż godzinę. Przedłużając pobyt odczuwa zmęczenie, znużenie, przygnębienie. Musi powrócić do świata fizycznego, do swoich małych spraw. Każdy kiedyś doświadczył owej niezdolności do dłuższego pobytu w świecie umysłu. Jeśli spróbujemy przeczytać całą książkę na jednym posiedzeniu, to nie tylko zmęczy ona oczy, ale obniży nastrój; pocujemy się nienajlepiej, ogarnie nas przygnębienie. Nie potrafimy przebywać w świecie umysłu zbyt długo.

Jest to fascynujący problem. Julian Huxley stwierdził w 1913 roku, że tak, jak istnieje oczywista różnica pomiędzy materią nieożywioną a ożywioną, powiedzmy fragmentem protoplazmy, tak istnieje różnica pomiędzy tym co zwierzęce, a tym co ludzkie... Martwą materię porównać można do linii prostej, która ma długość, a nie ma szerokości — to znaczy ma egzystencję, ale nie ma wolności. W tym przypadku, odwołując się do tej samej analogii, można byłoby powiedzieć, że zwierzęta podobne są do kwadratu, posiadają dodatkowy wymiar — wolność. Zgodnie z Huxleyem można by porównać człowieka do sześcianu — dysponuje on jeszcze jednym wymiarem wolności — prowadzącym go do wolności mentalnej. Zwierzę jest zamknięte w czasie teraźniejszym, nie dysponuje umysłem, za pomocą którego mógłby wyrazić siebie — jego procesy umysłowe są jedynie odbiciem środowiska.

Sądzę, że Huxley był w błędzie (spieraliśmy się na ten temat). Człowiek jeszcze nie posiadał umiejętności podróży w trzecim wymiarze. Dowodzi tego dobitnie wynik deprywacji sensorycznej. Jeśli człowieka zamknie się w całkowicie zaciemnionym pokoju, odetnie się wszelkie dźwięki, to jego osobowość ulega dezintegracji po jednym czy dwóch dniach eksperymentu. Wynika to z tego, że umysł jego zależny jest zupełnie od świata zewnętrznego, od bodźców zewnętrznych. (Właśnie ten efekt wykorzystywali Chińczycy w trakcie prania mózgu — jest on o wiele bardziej efektywny niż tortury fizyczne.) Mówiąc innymi słowami, człowiek wciąż jest ową wellsowską amfibią, morskim stworzeniem z płetwami zamiast nóg. Gdyby był pełnej krwi stworzeniem, którego ojczyzną jest umysł, deprywacja sensoryczna nie stwarzałaby mu żadnego zagrożenia.

Podsumowując można powiedzieć, że człowiek wciąż jeszcze

jest zwierzęciem. Nie zaistniał jako istota umysłowa. Problem ten stał się obecnie na tyle poważny, że zaczyna zagrażać jego istnieniu. Dlaczego stale wzrasta liczba przestępstw? Dlaczego tak palącym problemem są młodociani przestępcy? Czemu wzrasta liczba samobójstw? Dlaczego przepełnione są szpitale dla umysłowo chorych? Odpowiedź na wszystkie te pytania jest taka sama — ponieważ współczesny świat nie daje możliwości realizacji ogromnej większości z tych, którzy pragną stać się istotami duchowymi. Sto lat temu istniało wiele sposobów samorealizacji osób dominujących — głównym z nich była walka, zawsze gdzieś toczyła się wojna. Dzisiaj nie możemy sobie pozwolić na wojnę, cywilizacja osiągnęła taki stopień rozwoju i zmechanizowania, że dla dominującej mniejszości po prostu nie ma pracy. Oto dlaczego cywilizacja nasza pęka w szwach, z powodu zbrodni i nerwic. Człowiek musi się obecnie nauczyć wyrażać swą dominację w zupełnie inny sposób — w poznawaniu i zawłaszczaniu rzeczywistości umysłowej. Obecnie jednak nawet jednostki o najbardziej twórczej wyobraźni nie osiągnęły poziomu rozwoju pozwalającego kwalifikować je do kategorii stworzeń umysłowych.

Istnieje szereg możliwych odpowiedzi na pytanie, dlaczego przeskoczenie tego poziomu ewolucji jest tak trudne. Sądziłem, że odpowiedź znalazłem po przeczytaniu *Drzwi percepcji* Aldousa Huxleya. Opisuje on jak meskalina pozwoliła mu wejść w „świat umysłu” i uświadomiła mu jak rozległa jest to rzeczywistość. Można by pozbawić człowieka wszelkich bodźców, ale wystarczy mu dać odrobinę meskaliny, a on po prostu da nura w świat umysłu.

Byłem jednak dość podejrzliwy wobec tej odpowiedzi. Huxley przyznał się, że meskalina niszczy mu siłę woli. Jest się tak zachwyconym nowo odkrytym światem, że nie ma się już żadnych pragnień. Chce się jedynie siedzieć w bezruchu i patrzeć. Konkluzja Huxleya była mniej więcej taka: „Świat w którym wszyscy by brali meskalinę, byłby światem bez wojen” (i w ten sposób podstawowy problem dominującej mniejszości byłby rozwiązany), „ale byłby to także świat bez cywilizacji, gdyż po prostu nie byłoby nikogo, kto by go mógł budować”.

Zweryfikowałem ten pogląd w 1963 roku, gdy sam zażyłem

meskalinę. (Doświadczenie z tym związane opisałem w załączniku do *Beyond the Outsider*). Meskalina wprowadziła mnie w fascynujący świat, uświadomiłem sobie istnienie pewnego rodzaju uniwersalnego dobra. Ale czułem się w nim tak jak niemowlę — doświadczałem stanu ekstatycznego szczęścia wraz z bezradnością i bezbronnością. W świecie tym jest się zredukowanym — w pewnym sensie — do poziomu zwierzęcia. Próbowałem to wyjaśnić mówiąc, że meskalina rozstroiła mój system selektywnego odbioru informacji, porównując to do rozstrojonego odbiornika radiowego. (Odbiorniki radiowe mają systemy pozwalające odbierać stacje radiowe na określonych częstotliwościach, zamiast wszystkie jednocześnie na jednej fali.) W trakcie zażycia narkotyku umysł mój stał się czymś w rodzaju gigantycznego radioodbiornika, który w jednej chwili odbierał ze dwadzieścia stacji. Zazwyczaj moja zdolność do koncentrowania się na problemie jest bardzo duża — to posłowie na przykład napisałem bez żadnych przerw — meskalina tą umiejętność zniszczyła. Były to z jednej strony wspaniałe umysłowe wakacje spędzone w cudownej krainie umysłu z drugiej jednak rzecz bezużyteczna i niebezpieczna. (U osoby neurotycznej lub chorej mogłaby spowodować całkowite załamanie umysłowe.) Mimo wszelkich wad Huxley podsuwa interesujące sugestie. Mimo iż meskalina to niewłaściwa odpowiedź. Człowiek potrzebuje doświadczenia skutków użycia meskaliny — wrażeń głębokich wizji, kontaktu z najgłębszymi pokładami sił witalnych — ale bez negatywnych skutków użycia narkotyku.

Spróbuję to wyjaśnić pełniej. Załóżmy, że jedziemy samochodem w nocy przy włączonych światłach. Poza wąskim snopem światła reflektorów przed samochodem nie widzimy nic — jesteśmy odizolowani od świata. Tak naprawdę nie widzimy niczego przed sobą, bo zbyt szybko przemieszczamy się. Jeśli wyłączymy światła główne, a włączymy jedynie postojowe, zaobserwujemy coś ciekawego. Rozszerzy się postrzegany świat. Dostrzeżemy kontury drzew i rysujące się w ciemności domostwa. Możemy spojrzeć w bok i zobaczymy to, co mijamy. Jest to znacznie ciekawszy świat. Jest jednak pewna wada — musimy zwolnić i jechać bardzo wolno. Załóżmy teraz, że skonstruowano lampę oświetlającą drogę wokół nas, którą umieszczono na dachu sa-

mochodu. Moglibyśmy teraz widzieć wszystko wokół — z przodu, z tyłu, z boku. Nasz samochód byłby dość uciążliwy dla innych kierowców, ale te wady nie odnoszą się do świata umysłu. Czy, innymi słowy, można stworzyć metody rozjaśniania umysłu? Metody podobne w skutkach do meskaliny — pozwalające na kontakt z wewnętrznymi siłami, z rzeczywistością wewnętrzną — ale bez niszczenia naszych zdolności koncentracji?

Istnieją takie metody i od pewnego momentu zacząłem je stosować. Potrafię wywołać większość efektów związanych z użyciem meskaliny za pomocą metod czysto mentalnych. Nie myślę tu o jodze, ale o technikach mentalnych, o czymś co Husserl nazwał „ćwiczeniami fenomenologicznymi”. Po pierwsze, są one związane z tworzeniem nowego języka, nowej koncepcji rzeczywistości. Bowiemy nasz problem polega na tym, że spędziliśmy zbyt wiele czasu na obserwacji świata zewnętrznego, a to stoi na przeszkodzie. Byśmy mogli zagłębić się w świat wewnętrzny. Nie mamy żadnych map, nie wypracowaliśmy ani geografii, ani topografii tego wewnętrznego świata.

Od tego właśnie punktu powinienem zacząć postawie, a nie na nim kończyć. Mogę tylko zainteresowanych czytelników odesłać do właściwych książek z serii „*Outsidera*” oraz takich powieści jak *Necessary Doubt* czy *The Sex Diary of Gerard Sorme*. (Ten tytuł wymyślił mój amerykański wydawca).

Proszę pozwolić mi na jeszcze jedną uwagę. Odnosi się ona do pojęcia „Strefy St Neots”. Stanowi to bowiem rdzeń problemu. De Quincey relacjonuje ciekawą historię o Wordsworthu. Zapytał on Wordswortha, co spowodowało, że zaczął pisać wiersze. Odpowiedź, jaką mu udzielił, nie satysfakcjonowała go jednak. Po rozmowie poszli na przystanek dyliżansu do Keswick. Wordsworth ukląkł, przyłożył ucho do ziemi i kiedy nic nie usłyszał, wstał i uwagę jego przykuło jakieś gniazdo, które wydawało mu się niezwykle piękne. Powiedział:

— Teraz mogę wyjaśnić, co spowodowało, że zaczęłam pisać poezję. Zawsze, gdy zajmuję się czymś, co nie ma nic wspólnego z poezją, a potem porzucę to, to co wówczas widzę, wydaje mi się piękne.

Jest to oczywiście kolejna wersja tego, co mi samemu przydarzyło się w ciężarówce — zagrożenie niedogodnościami życia

codziennego powoduje koncentrację uwagi, następnie zniknięcie zagrożenia daje zmysłom ulgę i relaks, co w konsekwencji wywołuje wrażenie zadowolenia i afirmacji życia.

Spróbujcie wykonać bardzo prosty eksperyment. Proszę wziąć ołówek i trzymać go w odległości kilku stóp przed oczyma. Proszę skupić uwagę na ołówku, tak aby przestać sobie uświadamiać obecność pokoju. Potem proszę powtórzyć to ćwiczenie wielokrotnie. Pod koniec zaczniecie odczuwać dziwną ekscytację umysłu, podobną nieco do wrażenia, jakie możecie doświadczyć podczas ćwiczeń fizycznych mięśni. Ponieważ, tak naprawdę, ćwiczenie mięśni, których istnienia zazwyczaj sobie nie uświadamiacie. Traktujecie percepcję jako coś stałego, coś co po prostu „zdarza się” wraz z otwarciem oczu. Ale, jak wyraził to doskonale Husserl, percepcja jest intencjonalna. Nie wiedzieliśmy niczego, gdybyśmy nie czynili podświadomego wysiłku woli, by postrzegać.

Wolność i wyobraźnia to mięśnie, których nigdy nie ćwiczymy. Polegamy na bodźcach zewnętrznych i zamykają one nas w świecie codzienności, który uważamy za niepodważalny. (Husserl nazwał to „naturalnym punktem widzenia”). Problem polega na tym, by oderwać umysł od owego „naturalnego punktu widzenia”. By podważyć go i przeanalizować. Analiza to klucz do fenomenologii.

Stworzenie koncepcji „nowego egzystencjalizmu” zabrało mi ponad dziesięć lat. W trakcie pracy wydawało mi się, że pracuję nad najważniejszym, jedynie ważnym problemem. Okazało się, że w Stanach Zjednoczonych inna grupa uczonych pracowała nad tym samym problemem: Hadley Cantril i Abraham Maslow na przykład, (obydwaj psychologowie eksperymentalni). Anglia jest całkowicie nieświadoma problemu, pod względem intelektualnym zawsze byliśmy najbardziej konserwatywnym krajem na świecie. Europa ma także niewiele do zaproponowania pod tym względem, poza filozofią śmierci Heideggera i Sartre'a. A jednak pomimo tego czuję, że najciekawsze rzeczy dopiero się wydarzą, że jesteśmy dopiero na progu odkryć, które uczynią nasze stulecie punktem zwrotnym w historii ludzkości.

Colin Wilson, 1967

