

WILSON COLIN

OUTSIDER

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

ROZDZIAŁ 1

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, kołyszają 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 pobladłą, oczy podbite. Nie, nie o jakąś jedną kobietę mi chodzi, .pragnę wszystkich kobiet; i szukam ich wszędzie wokoło, jednej za drugą...ⁿ

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

Fragment ten, wyjęty z książki Henri Barbusse'a pt: *I'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 szliśmy obok siebie. Zamieniliśmy parę słów; zaprowadziła mnie do swego pokoju... Potem przeżyłem banalną scenę. Wszystko to minęło tak szybko, jak nagłe runięcie w dół.

Znów jestem na chodniku. Wbrew oczekiwaniu nie czuję się uspokojony. Dręczy mnie niesłychany 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 famille*. Znalazłszy 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.”[†]

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

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 błakają się mgliście pomiędzy przeżytą przygodą miłosną i związaną z nią przyjemnością fizyczną a śmiercią: „Śmierć — to najbardziej ważne 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 *Piekle* wprawia się w podniecenie przechodzące w histerię. Powyższe karty książki Barbusse'a tchną tą samą wyrafinowaną sensacyjnością, którą tak słusznie zarzuca 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 udała 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...”

Niel Niel 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 przedstawia 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 posepny. „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 szczery 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 dyszał. Tamten — o nijakiej twarzy mieszcza — 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 *Piekia* jest outsiderem, gdyż służy Prawdzie.

Tak wygląda sprawa outsidera. Lecz na niekorzyść jego przemawia rzucająca się w oczy anormalność, wpatrzenie 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 }s go* otoczenie; jednocześnie stwierdza, że „nie jest geniuszem, nie ma żadnej misji do spełnienia itd.” Siedząc jego historię na pozostałych kartach powieści, nie mamy podstaw, by wątpić w prawdę tych słów. Bohater *Piekła* niezawodnie *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 podkreślania własnej wyższości intelektualnej; przede wszystkim za"ś nie miał zrozumienia dla postawy Axela — bohatera Adama Villiers de l'Isle (darzonego tak wielkim podziwem przez Yeatsa): „Żyć? Mogą uczynić to za nas nasi słudzy”. Jeśli ktokolwiek pragnął żyć własnym życiem, to właśnie Keats. I niewątpliwie 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 tuż 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, IAT 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 zaprząpienie 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 wypływa to jedynie z nieodpartej pokusy zagrania na nosie drażniącej go szacowności; kryje się w tym rozpaczliwe przeświadczenie, że *piawdę należy głosić za wszelką cenę*, w przeciwnym razie nie ma najmniejszej nadziei na ostateczne przywrócenie porządku. Nawet jeśli wy-

daje się, że sytuacja jest zupełnie beznadziejna, prawdę bezwzględnie należy głosić. (Poniżej przytoczymy ciekawy przykład takiej 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 Tethers* (*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 utworu; oczywiście, 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

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 evei lolling stieam beais all iis sons away
They fly ioigotten as a dieam dies at ihe opening
day. **

To iście szekspirowski pesymizm zaczerpnięty wprost z *Macbetha* czy *Tymona*. Słowa tego rodzaju.

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

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 podaży wiernie za tokiem jego rozważań — wyjaśni mu powody tej zmiany poglądów.

Rzeczywistość spogląda zimno i złowrogo na tych, co 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 nadczłowiek, 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 ich przyszłe drogi, tym większą stwierdzał rozbieżność. Dotychczas poszczególne wydarzenia były związane ze sobą jakąś logiczną konsekwencją, jak ciała niebieskie są związane prawem grawitacji. Teraz więc ta — zda się — znikła i wszystko pędziło nie wiadomo jak i dokąd, ze stale wzras'ającą szybkością... Zarysy przyszłych wypadków zatarły się. * "

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

* Czytelnicy dzieł profesora Whiteheada prawdopodobnie odniosą wrażenie, że poglądy Wellsa to źle dobrany przykład stale zwalczanej przez Whiteheada 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 i 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 Whiteheada z tezami T. E. Hulme'a prawdopodobnie rzuciłoby jasny snop światła na zagadnienie współczesnego humanizmu, (przyp. autora)

umysłu". „Mamy przed sobą ekran filmowy. Ten ekran — to prawdziwa pręda 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 chodzi o Wellsa, z pewnością „sięga on wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele". Tego rodzaju świadomość — to impas, ostateczna konkluzja z *Geiontion* 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 jakichkolwiek wzorów". Mgliście mówi o einsteinowskim 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 ga-

tunek *homo sapiens*, który jest na wymarciu. „Gwiazdy w swym biegu zwróciły się przeciwko niemu i człowiek musi ustąpić miejsca jakiemuś innemu stwożeniu, lepiej przystosowanemu do wzięcia się za bary z losem zagrażającym ludzkości.” Na ostatnich, stronach *Granicy 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.¹⁵

Bądź co bądź utwór ten musimy uważać za najbardziej pesymistyczną indywidualną wypowiedź w literaturze nowoczesnej obok *How Men* (*Wydrążeni ludzie*) T. S. Eliota. Rozpacz Eliota wypływa zasadniczo z podłoża religijnego; bylibyśmy skłonni przypuszczać, że rozpacz Wellsa wypływa 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 oddźwięku ze strony współczesnych; na to, by wywodom jego nadać wiarygodność, potrzebny byłby potężny aparat dialektyczny dzieła Schopenhauera pt. *Welt als Wille und Vorstellung* lub Spenglera *Untergang des Abendlandes*. Słyszałem, jak pewien współczesny Wellsowi literat określał *The Mind at the End of Its Tether* jako „eksplozję zrzędności autora w stosunku do świata, który nie chciał uznać go za swego Mesjasza”. Niewątpliwie, jeśli przyjmujemy wypowiedź Wellsa w całej rozciągłości, apro-

bując każde zdanie, czujemy w niej kotłowanie 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 jakikolwiek 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 duża 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 wylądował na progu egzystencjalistycznego problemu: czy myśl musi negować 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. Niezmordo-

wanie spełniał swe obowiązki wobec społeczeństwa, nie szczędził dobrych rad, jak je udoskonalić. Był wcieleniem ducha nauki, studiował bieg historii życia i wyciągał stąd 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 zwężłej formie. Z jego „Prawda — co to jest prawda?” można by wyciągnąć krótki a treściwy przegląd wszystkich pojęć prawdy na przestrzeni historii siedmiu kultur. W fakcie, że człowiek tego rodzaju stał się outsiderem, jest 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 niemałą 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 jedyne go człowieka, który wie, że jest chory, żyjąc w środowisku zupełnie nie zdającym sobie sprawy ze swej choroby. Pewni outsiderzy, którymi zajmiemy się później, pójną 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 parafrazuje 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 Kierkegarda, 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. Kier-

kegaard był głęboko religijny i ujęcie Hegla uważał za bezgranicznie płytkie. Oświadczył: „Wciągnijcie mnie w jakiś System, a zaprzeczycie memu istnie¹-niu — 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 $9,81 \text{ m/sek}^2$ 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 zatrzymać nad tokiem rozumowania, które doprowadziło go do powyższego wniosku (czytelnicy zainteresowani tym problemem mogą zajrzeć do jego *Aisluttende uvidenskabelig Eiteiskr Ut tii de philosophiske Smulei (Nienaukowe postscriptum)*). Warto zwrócić przy tym uwagę, że uznanie walorów chrześcijaństwa nie powstrzymało Kierkegarda 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, wysuwając 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 stwierdzeniem, 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 rozwinęli 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 myśl; odrzucając wnioski natury religijnej, zastosowali jego metodę analizy przy tworzeniu systemu tak zwanej *Existenzphilosophie*. W ten sposób przesunęli punkt ciężkości z problemu outsidera i przetrzucili 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 zajmiemy 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* (*Obrzydzenie*) 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”.

La Nausee — to rzekomy pamiętnik historyka na-
zwiskiem Roquentin; nie jakiegoś historyka-naukowca
w pełnym tego słowa znaczeniu, jakim był Wells,
lecz historyka-literata, zajmującego się wydobywa-
niem na światło dzienne życia nieuczciwego polityka-
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 ka-
wiarni: „Żyję sam, całkowicie sam; nie odzywam się
do nikogo, nigdy; nie otrzymuję nic, nie daję nic...”¹⁴

Lecz cały szereg objawień mąci mu spokój. Oto
Roquentin stoi nad brzegiem morza i podnosi płaski
kamyk, by rzucić nim po wodzie, gdy nagle... „Zo-
baczyłem coś, co wzbudziło we mnie obrzydzenie,
ale teraz nie wiem już, czy patrzyłem na morze, czy
na kamyk.”¹⁵ Wypuszcza kamyk z ręki i odchodzi.

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

...nagle obudziłem się z sześćoletniego snu...
Nie mogłem pojąć, dlaczego byłem w Indochi-

nach. Co tam robiłem? Czemu rozmawiałem z tymi ludźmi? Dlaczego byłem tak śmiesznie ubrany?... Zarysowała się przede mną jakaś niezdarnie sformułowana, szeroka i mglista idea. Nie bardzo wiem, co to było, lecz nie mogłem na to patrzeć, takim obrzydzeniem nappełniał mnie ów widok.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 podslawę 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 godzinach, kiedy jego zakład pustoszeje, w głowie jego również zaplanowuje pustka”.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 życiu niezbędnie potrzebne. Krytycyzm Roquentina kieruje swe ostrze 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 szklanekę piwa. „Lecz nie umiem wytłumaczyć, co tam wi-

dzę. Nikomu. Oto: całkiem spokojnie wślizguję się w głąb wody, zanurzam się w trwogę." 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). Roquentina opanowuje duchowy odpowiednik gwałtownych mdłości fizycznych.

...to obrzydzenie nie jest we *mie*; odczuwam je tom w ścianie, w szelkach, wszędzie wokoło mnie. Stanowi jedno z kawał, sam jestem w nim.^w

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 wśród ciszy rozbrzmiał głos, poczułem, że ciało moje tężeje i obrzydzenie znikło. Nagle stało się to niemal nie do zniesienia: tak całkowicie tężeć, jarzyć się pomarańczowym blaskiem... Jestem sam w muzyce. W lustrach krążą ogniste kule otoczone pierścieniami dymu...²⁰

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

Jestem wzruszony, czuję swoje ciało jako precyzyjną maszynę w spoczynku. Przeżyłem prawdziwe przygody. Nie mogę odtworzyć w pamięci żadnego szczegółu, lecz dostrzegam bezwzględne powiązanie ze sobą okoliczności. Przeprowiłem się przez niejedno morze, pozostawiłem za sobą wiele miast, przepłynąłem z biegiem niejednej rzeki czy też zapuszczałem się w gąszcz niejednego lasu — i stale udawałem się do coraz to innych miast. Posiadałem rozmaite kobiety, biłem się z różnymi mężczyznami — i nigdy nie mogłem wrócić do tego, co było, jak płyta patefonowa nie może kręcić się w odwrotnym kierunku.²¹

Dzieła sztuki nie mogą oddziaływać na Roquentina. 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. Praca pamięci, 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 instynktow-

ny 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 wyściełaną kanapkę i nie może jej rozpoznać.

Szepcę: To jest wyściełana kanapka... Lecz słowo zamiera mi na ustach, nie chce przylgnąć do przedmiotu... Przedmioty uwolniły się od swych nazw. Oto są, groteskowe, uparte, olbrzymie i głupotą wydaje się nazywać je wyściełanymi kanapkami lub w ogóle mówić o nich cokolwiek. Jestem w samym środku rzeczy, rzeczy bezimiennych.²²

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

Nie pamiętałem już, że to korzenie. Słowa ulotniły się, a wraz z nimi ulotniło się znaczenie rzeczy, ich sposób użycia, słabe znaki nakreślone przez ludzi na powierzchni rzeczy. Siedziałem... naprzeciwko tej masy czarnej i sękiej, całkowicie zwierzęcej, napawającej mnie trwożą... z zapartym tchem, nigdy, aż do ostatnich dni, nie przeczuwałem, co znaczy *istnieć*. Byłem taki sam, jak inni... Mówiłem jak oni: „Morze *jest* zielone; ten biały punkt tam w górze to *jest* mewa”, ale nie czułem, że to wszystko istnieje... Aż oto... nagle objawiło mi się istnienie. Zatraciło swą niewinną postać kategorii abstrakcyjnej, to był sam miąższ rzeczy, ten korzeń był wgnieciony w istnienie... Wszystkie te przed-

mioty... drażniły mnie. Pragnąłbym, by istniały mniej intensywnie, w sposób mniej narzucający się, bardziej abstrakcyjnie, bardziej dyskretnie.

23

Roquentin osiągnął samo dno pogardy w stosunku do siebie; nawet przedmioty negują go. Dość dobrze znamy 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. Przyczynowość — straszak Hume'a — runęła, a zatem *nic się nie dzieje*. Biografia Rollebona byłaby jeszcze jednym przykładem zakłamania, gdyż sugerowałaby *konieczność* jego życia, 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: „*U homme est une passion inutile*”. W ujęciu Roquentina nie ma wyboru: albo jest się beużytecznym i wie się o tym, albo jest się beużytecznym i nie wie się o tym.

A jednak Roquentin miał kiedyś przeblęsk poczucia celowości i ładu; w piosence *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 wyczuwać: czyżby to była próba wprowadzenia ładu w chaos? Roquentin porzuci Havre i biografię Rollebona; *musi* istnieć jakiś inny sposób życia, który nie jest czczy. W zakończeniu dziennika przewija się ta właśnie nuta.

Roquentin mieszka tak, jak bohater Barbusse'a; jego pokój stanowi teren, poza który świadomość jego niemal wcale nie wykracza. Ale Roquentin sięgnął dalej i głębiej niż człowiek zaglądający 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 Eliotowskich *Hollow Men*: jesteśmy ludźmi wydrażonymi, 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 nad niczym. 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 Barbusse'a. Wyraźnie uwidocznili się to już w pożądaniu, które nurtowało w nim na widok rozwiewa-

jących się sukien kobiecych; pragnął bowiem nie sto-
sunku płciowego, lecz jakiejś nieokreślonej wolności,
której symbolem były owe kobiety ze swą osłoniętą
i ukrytą nagością. Występowało tu pożądanie seksual-
ne, lecz nie ono samo tylko; obciążone, rozdęte jak
balon przez niechęć przeradzającą się w bunt prze-
ciwko oszołamiającemu ruchowi ulicy Paryża z jego
dobrze ubranymi kobietami. „Pomimo to pragnę ja-
kiejś rekompensaty...” Pomimo kultury, która wyryła
na nim piętno bezwartościowości tak głębokie, że jest
pewien, iż „nic nie ma i na nic nie zasługuje”, bo-
hater *Piekła* czuje, że posiada prawo do... do czego?
Do wolności? To słowo niewłaściwe. Na próżno stu-
diujemy *Piekio*, szukając odpowiedniego określenia.
Sartre i Wells orzekli, że człowiek nigdy nie jest wol-
ny; jest po prostu zbyt głupi, by uświadomić to sobie.
Do czegoż więc, ściśle mówiąc, outsider ma przyro-
dzone prawo?

Pytanie to musi skierować nasze rozważania na
inny teren: zajmiemy się outsiderami, którzy do pew-
nego stopnia wejrzeni w istotę wolności.

ROZDZIAŁ 2

ŚWIAT BEZ WARTOŚCI

Outsider dąży do wyrażenia samego siebie w kate-
goriach filozofii egzystencjalistycznej. Niewiele go
obchodzi rozróżnienie pomiędzy ciałem a duchem, czy
też człowiekiem a naturą; te pojęcia prowadzą do
teologicznej myśli i filozofii; outsider odrzuca zarów-
no jedno, jak i drugie. Ważne jest dla niego jedynie
rozróżnienie pomiędzy bytem a nicością. Bohater *UaT-*
busse'a mówi: „Śmierć — to najbardziej ważne ze
wszystkich pojęć”.

Barbusse i Wells reprezentują dwa różne podejścia
do tego problemu. Podejście Barbusse'a można by na-
zwać „empirycznym”. Bohater jego nie jest myślicie-
lem; akceptuje fakt życia, nie może jedynie zaakcep-
tować jego wartości. Wells idzie znacznie dalej,
w ostatecznych swych wnioskach dochodzi do nihi-
lizmu; 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 „przebłyskiem zbawienia” jest
sfera nie tknięta logicznym myśleniem, daje mu go

piosenka Murzynki *Some oi 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 bądź 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 *L'Étranger* (*Obcy*). Podobnie jak *Piekło* i *Obrzydzenie* powieść ta oparta jest na konwencji: bohater jej pisze dziennik. 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 był mu tego mówić... to raczej jemu wypadało złożyć •mi kondolencje.²

Gdyby Meursault „odczuł” śmierć matki, nie byłby się usprawiedliwiał. Jak czytelnik niebawem się przekona, odczuwa on bardzo mało.

Nie znaczy to, że bohater powieści Camusa jest rozczarowany czy też znudzony życiem. Jego typ lek-

komyślności wykazuje raczej bliższe powinowactwo z „młodzieńcami w getrach” Wodehouse’a. Meursault znajduje przyjemność w jedzeniu” i picciu, w kąpielach słonecznej i pójściu do kina. Żyje całkowicie chwilą obecną. Mówi o pogrzebie swej matki rzeczowo, lecz obojętnie; pogrzeb wyczerpał go przez konieczność całonocnego czuwania, poza tym jednak ani trochę go nie poruszył. Następnego dnia Meursault idzie na plażę i nawiązuje stosunek miłosny z dziewczyną. Połowę strony poświęca naszkicowaniu rozwoju tego stosunku: 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 sugestii, że autor pragnie potępić Meursaulta jako bezdusznego próżniaka.

Niezwykłą zaletę Meursaulta stanowi jego uczciwość. Dziewczyna prosi go, by się z nią ożenił, a *m 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

³ tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej; Nowy Jork 1958 r.) (przyp. tłum.)

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

Zaprzyjaźnia się z jakimś sutenerem i mimo woli wplątuje się w spór rodzinny pomiędzy owym sutenerem a pewnym Arabem. Dzień spędzony beztrudnie 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 riiiieMe 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 7. istotą sprawy. Skrucza — 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 wypowiedane z głębokim przejęciem:

— Panowie przysięgli, ten człowiek nazajutrz po śmierci matki zażywał kąpieli, 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 włosów kobiety.

...Nic, nic nie ma znaczenia i dobrze wiedziałem dlaczego... Z głębi mojego przyszłego 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 skazą pewnego dnia. Jego także skazą. 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 wszyst-
ko od początku... Ja również czułem się gotów
przeżyć wszystko od nowa. Jak gdyby ten wy-
buch wielkiej wściekłości oczyścił mnie ze zła,
odebrał mi rozpacz, wobec tej nocy... po raz
pierwszy pozwoliłem się ogarnąć tkliwej nieczu-
łości świata. Czując, że tak jest do mnie podob-
ny, tak bohaterski, pojąłem, że byłem szczę-
śliwy, że jestem nim nadal. I aby wszystko się
dopełniło, abym poczuł się mniej samotny, po-
zostało mi jeszcze pragnąć, by w dniu mojej
egzekucji, było wielu widzów i by mnie powi-
tali okrzykami nienawiści.⁸

Ostatnie karty powieści odsłoniły tajemnicę Meur-
saulta; obojętność jego wypływa z *poczucia nierze-
czywistości*. Całe życie przeżył z tym samym prze-
świadczeniem co Roquentin: *wszystko jest niepraw-
dziwe*. Lecz owa świadomość istnienia bez przyczyny
i celu nie dręczy Meursaulta tak, jak dręczyła out-
siderów z pierwszego rozdziału naszej książki. Bo-
hater Camusa przyjmuje życie, przyjmuje świa-
tło słońca, jedzenie, ciała dziewcząt; przyjmuje
również ową nierzeczywistość. Dopiero rozpra-
wa sądowa wyrywa go z tego stanu bru-
talnym jak uderzenie pioruna: „Stój!” (określenie
Wellsa). Perspektywa śmierci *obudziła go*, spełnia-
jąc tę samą funkcję co stany obrzydzenia Roquen-
tina. Wprawdzie, jeśli o niego samego chodzi, zbu-

dziła 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 Republique du silence* 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 pro^uej 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 i 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 wytłumaczyć *to*? Jego naczelny nakaz zdaje się brzmieć: domagaj się wolności, w *przeciw-nym razie bowiem...* Ludzi, którzy nie domagają się wolności, spotyka nagła katastrofa, stany obrzydzenia, rozprawa sądowa, egzekucja, przejście w niższą formę życia. *Przemiana* Kafki byłaby idealnie rozsąd-

ną przypowieścią dla jakiegoś tybetańskiego budysty.

Książka Camusa przywodzi nam na myśl innego współczesnego pisarza, który zajmował się zagadnieniem wolności — Ernesta Hemingwaya. *L'Étranger* kojarzy nam się z nowelą *Soldiers Home* (*Powiót żołnierzy*), lecz porównanie tych dwu autorów jasno wykazuje, że cała twórczość amerykańskiego pisarza wiąże się z zagadnieniem egzystencjalistycznego outsidera. Wkład Hemingwaya warto rozpatrzyć w całej rozciągłości pod tym kątem widzenia.

Głównym bohaterem noweli *Soldiers 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 nie go już nie łączy ani z rodziną, ani z własnym dawnym ja. Nikt nie ma ochoty słuchać o jego przetyciach wojennych — w każdym bądź razie nie o tych prawdziwych.

...niechęć do wszystkiego, co zdarzyło mu się w czasie wojny, spowodowana jego kłamliwymi opowieściami. Wszystkie przeżycia, na których wspomnienie czuł chłód i jasność wewnętrzną, przeżycia związane z jednym uczynkiem — jednym uczynkiem stanowiącym powinność człowieka, a dokonany z łatwością i prostotą, choć można było postąpić zupełnie inaczej — teraz traciły swą chłodną, cenną wartość, a następnie same się zatracaly.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 przezwyciężyć owej apatii w dostatecznej mierze, by zadać sobie trud znalezienia odpowiedniej. Pewnego ranka matka mówi do niego podczas śniadania:

— Bóg każdemu wyznaczył jakąś pracę — rzekła matka. — W Jego królestwie nie ma miejsca dla próżniaków.

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

— Nie jestem w Jego królestwie.

— Wszyscy jesteśmy w Jego królestwie.

j

Krebs poczuł się zakłopotany i zawzięty jak zwykle. Matka spytała go.

— Czy nie kochasz swej matki, drogi chłopcze?

— Nie — odpowiedział Krebs.

Matka spojrzała na niego poprzez stół. Oczy jej błyszczały. Zaczęła płakać.

— Ja nie kocham nikogo — rzekł Krebs.

Na nic się to nie zda... Nie mógł jej wytłumaczyć; nie mógł przekonać. Głupio postąpił, że tak powiedział...

— Nie myślałem w ten sposób — odezwał się. — Byłem właśnie zły o coś. Nie chciałem powiedzieć, że ciebie nie kocham...

— Jestem twoją matką — rzekła. — Nosiłam cię przy sercu, kiedy byłeś malutki.

Krebs poczuł się chory, zbierało mu się na wymioty.¹⁰

Matka nalega, by ukląkł z nią do wspólnego pacierzka. Krebs czyni zadość jej prośbie, klęka, lecz nie

może się modlić, gdy matka prosi go o to. Potem po-
grąza się w rozważaniach:

Usiłował uchronić swe życie przed kompli-
kacjami. Jak dotąd, potrafił ich unikać. Zrobiło
mu się żal matki i przez wzgląd na nią musiał
skłamać. Najchętniej wyjechałby do Kansas City
i znalazł tam jakieś zajęcie...

Natychmiast uderza nas podobieństwo pomiędzy
Krebssem 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. Meur-
sault osiągnął stan „wewnętrznego chłodu i jasności”
w przeddzień swej egzekucji; nastąpiło to zbyt póź-
no. Krebs przeszedł przez doświadczenia w toku woj-
ny, które dały mu poczucie wolności; teraz, gdy wró-
cił do rodzinnego miasta, wie, że ta droga życia *nie
jest* wolnością. Chwile „związane z jednym uczyn-
kiem — jedynym czynkiem stanowiącym powinność
człowieka, a dokonany z łatwością i prostotą” dały
mu przeblysk sensu życia, cząstki własnego ja, które
nie zadowala się tym, co pospolite i przeciętne. *Wol-
ność polega na znalezieniu linii postępowania, w któ-
rej wyrażas się jta 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 Ekiestesa* jest przesycona duszną atmosfe-
rą pospolitości i przeciętności. Bohater jej, Jake Bar-
nes, brał udział w wojnie, był ciężko ranny i po-

ważne 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 *Janowe; ziemi* Hemingway daje odpowiedź- szukaj bohaterstwa. Jake Barnes w *Słońce też wschodzi* mówi:

— Nikt nie przeżył swego życia w całej pełni za wyjątkiem toreadorów. ^u

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 (*W naszych*

czasach — In Oui 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, albo bierze małą indiańską dziewczynkę na posłaniu z sosnowego igliwia; na świat jego nie pada żaden cień. Nick czyta Maurice Hewletta, G. K. Chestertona i Marka Twama. Wszystko jest zabawą. Wojna wprowadza zmianę. Kiedy Nick wraca z wojny, w życie jego wchodzi pojęcie zła, myśl o zasadniczej dysharmonii, której nie można uniknąć, oddając się sportowi czy też nierzędowi. W poszczególnych nowelach i powieściach Hemingway przedstawia rozmaite 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 stosunek miłosny z pielęgniarką ze szpitala w Padwie, a następnie, gdy kochanka zdradza go, zaraża się rzeżączką od dziewczyny sklepowej 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 zabarwie-

nie 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 Hemingway a; żaden z jego wcześniejszych utworów nie wykazywał tyle ciepła, tyle szczerego przejęcia w przeżywaniu fragmentu *temps perdu*. W późniejszych powieściach ta młodzieńcza cecha zanikła; 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 A kiedy Frederick Henry nawiązuje stosunek z pielęgniarką, osiąga to w trzech pociągnięciach:

— Mówiłeś, że mnie kochasz, prawda?
— Tak — skłamałem. — Kocham cię. Wcale tego przedtem nie powiedziałem.¹³

Henry jest w tym samym położeniu co Memrsault 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 *YEtiangei* Camusa zmienia się w atmosferę dziwnego, nowoczesnego *Tiistana* 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 *7n-stana* 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 głębinowe, 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 utworem, takie jak realizm, gwałt, płęć, wojna — i powtarza je tylko w różnych wariantach. To, co stworzyło jedyną, specyficzną atmosferę jego pierwszych książek, mieszanina pewnego rodzaju rozpaczki 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 „realizmu historycznego”.

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 nierzeczywistości 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; kotięta zawsze z natury łatwiej się dostosowuje do rzeczywistości, jest mniej wrażliwa na abstrakcję niż mężczyzna). \ Przekonanie, że ostatnie słowo ma absolutne „Nie” — >: śmierć Catherine — to dojrzałe 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.^u

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

Mężczyzna nie powinien się żenić... Jeśli ma wszystko stracić, nie powinien stwarzać sobie możliwości utraty... Powinien znaleźć sobie coś, czego utracić nie może.¹⁵

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

Religia — to opium dla ludu... teraz zaś ekonomia polityczna — to także opium dla ludu, podobnie jak patriotyzm... A stosunki płciowe — czy to także opium dla ludu? Lecz alkohol — to najwspanialsze opium, och, cudowne opium... Chociaż niektórzy ludzie 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 pełna, 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 niewątpliwa. 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 zmarłego* (*The Natural Hi-*

sfory *oi the Dcnd*). Hemingway zaczyna swą nowelę, cytując twierdzenie Mungo Parka głoszącego tezę o istnieniu „bóstwa, które kształtuje kres naszego życia”¹; opowiada on, że kiedy mdlał z pragnienia na pustyni, zauważył mały kwiatek bagienny; zaczął zastanawiać się: „Czy owa Istota, która stworzyła, dostarczyła wody i pozwoliła się pięknie rozwinąć roślince pozornie tak nic nie znaczącej, może patrzeć obojętnie na cierpienie stworzeń ukształtowanych na jej własny obraz i podobieństwo?” Podniesiony na duchu tą myślą, ruszył w dalszą drogę i niebawem dotarł do wody. Hemingway pyta: „Czy można studiować jakąkolwiek dziedzinę historii naturalnej, nie wzmacniając w sobie wiary, miłości i nadziei, których nam także — każdemu z nas — potrzeba w naszej wędrówce przez dzikie ostępy życia? Przekonajmy się więc, jaką myślą może nas natchnąć zmarły”.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:

Wołały o Goyę, by je malował. Chociaż, ściśle mówiąc, trudno powiedzieć, że wołały o Goyę, gdyż Goya był tylko jeden i dawno już umarł, a zresztą bardzo wątpliwe, czy te zwierzęta, gdyby nawet były zdolne do wołania, domagałyby się malarskiego odtworzenia swej męki; wydaje się bardziej prawdopodobne, że gdyby umiały mówić, wołałyby o kogoś, kto przyszedłby ulżyć im w cierpieniu.¹⁸

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

Jeśli chodzi o zmarłych, przede wszystkim rzucało nam się w oczy, że pod nagłym ciosem umierali jak zwierzęta...

Nie wiem, lecz większość ludzi umiera jak zwierzęta, nie jak ludzie.¹⁹

Mówiąc o śmierci naturalnej, Hemingway dodaje: „Chciałbym więc teraz zobaczyć śmierć jakiegoś tak zwanego humanisty... i widzieć jego pełen godności zgon”.

Historia naturalna umarłego — 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: „Człowiek powinien znaleźć coś, czego nie może utracić”. Myśli tej jednak nie rozwija dalej, a raczej rozwijają przy pomocy rozwickłego udowodniania, 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, czymś 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 *l'Être et le Néant (Byt i nicność)* mówi niewiele więcej niż Hemingway w *Pożegnaniu z bronią*. A zatem Sartre, przy całym swoim rynsztunku 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 Syzyia)* rozbudowuje wywody z ostatnich stron powieści pt. *l'Étranger* i dochodzi do wniosku, że do wolności najbardziej zbliża się człowiek w obliczu śmierci: wie o tym samobój-

ca lub skazaniec, dla żyjącego, pełnego energii człowieka — to prawie niepodobieństwo. W jednej ze swych późniejszych książek pt. *Człowiek zbuntowany* (*L'Homme revolte*) 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 *Mi fu 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 współwyznawcy egzystencjalizmu, poszli odrębnymi drogami.

Hemingway nigdy nie myślał o rozwiązaniu problemu wolności 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 psychiatrii. Lecz problem *la Nausee* 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 roz-

działu, po dalszym rozważeniu pojęć wolności i nierzeczywistości.

Wolność zakłada z góry wolną wolę, to rzecz oczywista. Lecz działanie woli musi poprzedzać pewien bodziec. Bez bodźca nie ma aktu woli. Bodziec znów — 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. Właściwe outsiderowi poczucie nierrealności 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.

Chcąc 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 uwypakowuje 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 wyraźnie 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 nieślubny 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. Zaareztowany podczas wiecu anarchistów, cieszy się, że skorzysta z tego skandalu jako wymówki do wycofania się z pływającego 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 *Tristana i Izoldę*. Po koncercie gawędzą, wspominają

jąc 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 Strowde'a łączył na długo przed wojną stosunek miłosny — 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. Odsłona 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 Strowde'em a Joan, którzy spędzają cały dzień razem pod nieobecność siostry

Stowde'a, Eleanor, 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 Olivera: dlaczego nie osiągnął powodzenia w życiu? Dlaczego doszedł do władzy nie on, lecz ci nieudolni politycy o dobrych intencjach? Odpowiedź Evana stanowi kwintesencję całej sztuki:

STROWDE: 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?

STROWDE (*jak ktoś, kto uwalnia się od pokus nierzeczywistości*): 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. •

STROWDE: Nie, to bluźnierstwo. Przynajmniej nie przyłączaj się do nieufnego motłochu, który krzyczy: czyn 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?

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

Powyższy fragment wykazuje powinowactwo Strowde'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 kaprała 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 Strowde'a wyczuwamy akcenty z utworów Wellsa:

JOAN: Ewanie, wyrwij się z tej beznadziejności niewiary!

STROWDE (*ponuro*): Kiedy osioł uwiązany do kołka wyskubie wokół siebie całą trawę aż do gołej ziemi, może już tylko szarpać się na stronku 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 przyzinaje, że zgodziła się na małżeństwo z urzędnikiem administracji i „gospodarzenie w zapadłym kącie świata", ponieważ napięcie, jakiego wymagałoby życie na poziomie „prawdziwego najlepszego", przerastałoby jej siły. Strowde 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 Strowde decyduje się na powrót do czynnego życia politycznego; Oliver pragnie otrzymać posadę jego sekretarza, a gdy Strowde odmawia, Oliver odruchowo zwraca się do kobiety, w której obaj są zakochani — do Joan Westbury. Dochodzi do ważkiej sceny pomiędzy Oliverem i Joan. Gauntlett wyjaśnia jej racje, skłaniając go do nawiązania bliższych stosunków ze Strowde'em. Chce rozwikłać zagadkę, dlaczego Evan nie osiągnął sukcesu. Joan udowadnia mu, że trudno powiedzieć, by Strowde 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: zniweczenie.

OLIVER: Uwolnij mnie od tych irytujących ludzi z ich ustawicznym „Precz z wojną!”. My chcemy prawdziwej wojny.

JOAN: A gdzie jest nieprzyjaciół?

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

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

OLWER: 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 uczy-

łem się być żołnierzem, by nienawidzić motłochu.
W niebie jest dyscyplina...²⁹

Zarówno Oliver jak Stowde nie mogą wyzwolić się spod obsesji Pascalowskiej 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 ukążą Olivera i Stowde'a w roli ludzi pogardzących 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 dziwaczego „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 finansowym, lordem Clumbermere'em. Clumbermere to jeszcze jeden symbol sukcesu materialnego w typie Salomonsa. Lecz filozofia jego jest mniej brutalna; to niezdecydowany, raczej nie-

śmiały 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 Gauntlett, lecz jeśli jestem, wskaż mi, proszę, drogę wyjścia z otchłani...³⁰

Potem Oliver i młoda Amerykanka Susan spierają się, czy donieść Stowde'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 I

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? Zaznaliby 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 rzeczywistym 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 wyjaś-

nil 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: „Dosyć 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 rozidrażni go dziecko wrzeszczące w autobusie. Jest spętany małostkowością. Zarówno Strowde jak Oliver są niesłuchanie na to wyczuleni, lecz *nie są dostatecznie silni, by w jakikolwiek sposób temu stanowi rzeczy zaradzić*. Ludzka słabość. Kiedy Joan mó-

wi 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 Hemmgwaya — 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 uświadomienia sobie, że człowiek nie jest jakąś stałą, niezmienną istotą; dziś jest jedną osobą, nazajutrz zupełnie inną. Łatwo zapomina, żyje chwilą, rzadko wykazuje siłę 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 przeblysk 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?” (Huxley, 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”.

ROZDZIAŁ 3

OUTSIDER ROMANTYCZNY

Atmosfera, w jakiej żyje outsider egzystencjalistyczny, jest przykra. Przesyca ją coś obrzydliwego, wywołującego mdłości, przeciwnego życiu; ci ludzie, całkowicie bierni, tkwią beczynn timer 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 przesyciona 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 i dwudziestego. Rewolucje myślowe spowodowane przez mędrców wiktoriańskich — J. S. Mill, 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 wyżyny¹”. Zanim potępimy to stanowisko za jego krótkowzroczność — my, którzyśmy przeżyli 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 j był to okres intensywnego i zdrowego optymizmu, który nie cofał się przed ciężką pracą i przyziemną 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 bądź 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 człowie-

kiem 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 wygląda 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 move hei
Looking Ul pxevail? ***

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 *Heinncha von Oiterdingen*, poeta od kolebki

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

predestynowany do roli wieszca. 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 obejmowała go kiedyś w marzeniu sennym. Heinrichowi von Ofterdingen również sen ukazuje przyszłą drogę życia.

W niewielkiej odległości wznosiły się ciemno-błękitne 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”. Nie *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 Tonię Krógera z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna. Jest ojcem duchowym bohatera Barbusse'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 groty skalne; outsider Barbusse'a pojawia się na tle swego małego po-

koju 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 przepęlnia 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 społeczno-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 wędrownki od ogrodu do ogrodu w poszukiwaniu Mercedes (bohaterki powieści Dumasa pt. *Hiabia Monte-Christo**)... Nieokreślona niechęć rodziła

uwaga Colma Wilsona

się w nim na widok nabrzeża, rzeki i niskiego nieba, lecz mimo to wałęsał się wszędzie dzień w dzień, jak gdyby naprawdę szukał: kogoś, kto, mu się wymykał. 4

\

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

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

— Czy to anioł przemówił? ,
i

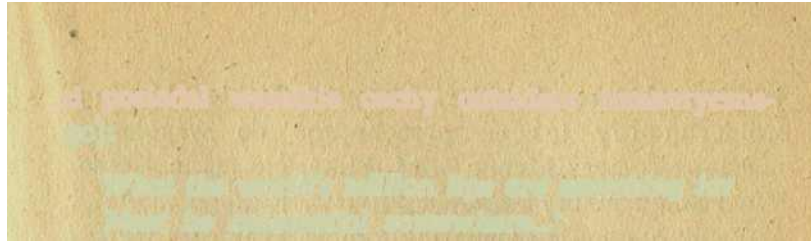
Cranly odwrócił się również i rzekł ostro, lecz bez gniewu: 5

*

— Goggins, jesteś najpaskudniejszą świnią pod słońcem, rozumiesz? 5

Pierwsze dwa fragmenty — to proza „niepotrzebnego śpiewaka pustego dnia”, trzeci zdradza gwałtowne pragnienie „służenia prawdzie, a nie wyobraźni”. Nie można było tak napisać przed 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 nie 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



ci posiadał wszelkie cechy outsidera romantycznego):

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

Postawę egzystencjalisty zastąpiło podejście platońskiego idealisty; poszukiwanie idei, „niematerialny obraz ustawicznie stojący przed oczami duszy”. Sartre z *la Naasee* 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 Stephena do „wykuwania w kuźni mej duszy nieukształtowanego 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 któregokolwiek z powieściopisarzy 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 powiedzieć, że skłaniają się oni ku filozofii Platona względnie Kanta. Literatura niemiecka służy licznymi przykładami, których metafizykę trudniej opatrzyć

• W. B. Yeats: *The Shadowy Waters* (przyp. autora)
To, czego szuka milion warg świata, | Musi gdzieś istnieć na
prawdę... (przyp. tłum.)

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 (*Das Glaspeilenspiel*). W pierwszym okresie Hesse nadaje swym utworom formę specyficznie niemiecką; są to *BHdungsromane* — powieści o rozwoju wewnętrznym bohatera. *Bildungsroman* zawiera opis ewolucji „duszy”; jest to fikcyjny życiorys uwzglę-

* 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, (przyj. autora)

niający 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 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).*

* 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 Do-

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

liną, 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 witalne 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 Imlakiem (samym Johnsonem) Rasselas ucieka ze Szczęśliwej Doliny i wyrusza w świat, by stawić czoło „knańbrnej, nieugiętej rzeczywistości". Dochodzi do tego samego ostatecznego wniosku co Secondborn z *Buoyant Bilhons* Shawa: „Nie chcę być szczęśliwy; chcę żyć i działać".

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 in 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-faire*'izmu.” Hesse zapowiada również nadejście człowieka — istoty z koszmaru, która nie należy już do gatunku *homo sapiens*, lecz jest potworem egzystencjalistycznym, odrzucającym wszelką myśl — Mitią 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 individuationis*, ponownego zwracania wstecz. Ten ideał człowieka Karamazowów kocha wszystko i nic, czyni wszystko i nic. To istota pierwotna, monstrualny materiał na duszę. *N'e 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 pewnej młodości” — to napisany przez Hessego *Portret artysty z czasów młodości* Joyce'a. W przedmowie do swego pamiętnika Emil Sinclair stwierdza:

Życie każdego człowieka jest drogą do siebie samego... Dotąd nikt jeszcze nie potrafił stać się naprawdę samym sobą, jednakże każdy walczy o to — jeden bardziej po omacku, inny z jaśniejszą świadomością, jak kto może. Na każdym człowieku ciąży pozostałość przyjscia na świat, śluz i skorupki jaj; wlecze je ze sobą aż do końca.⁶

Rozdział pierwszy zaczyna się od stwierdzenia dwoistości. W dzieciństwie Emil Sinclair znał dwa światy. W pierwszym z nich — w jego mieszczańskim, uporządkowanym domu — „były proste linie i ścieżki wiodące w przyszłość. Tu był obowiązek, tu była wina, nieczyste sumienie i spowiedź, rozgrzeszenie i dobre postanowienia, miłość i adoracja, teksty biblijne i mądrość. Tego świata należało się trzymać, by życie było kryształowo czyste, piękne i uporządkowane”.⁷

Drugi świat jest bliżej służby i robotników; są w nim „opowiadania o duchach i skandaliczne plotki... mieniąca się wszystkimi barwami, istna powódź spraw potwornych i kuszących, strasznych i tajemniczych, takich jak rzeźnia i więzienie, pijacy i kłótnie kobiet, cielące się krowy i znarowione konie, opowieści o włamaniach, morderstwach, samobójstwach... ■

Dziwna rzecz, że w naszym domu była zgoda, ład i spokój... i dziwna rzecz, że było tam również to wszystko inne... ponure i gwałtowne, *pized czym można było jednak uciec jednym skokiem chroniąc się przy matce*".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 uzinanie paru przyjaciół i dostaje się pod przemożny wpływ Franka Kromera, drągała miejskiego, 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 w owym czasie był pewnego rodzaju obłąkaniem... W atmosferze uporządkowanego spokoju naszego domu żyłem onieśmielony, cierpiałem jak potępieniec.⁹

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 w twarzy, 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 uczniów. 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 zawrot-

ijyrD wirem Shelleyowskiego tańca wróżek, co napę-
nia rozczarowaniem pozbawionego romantyzmu
czytelnika, którego uwagę utrzymywała w napięciu
rzeczowość i ścisłość analizy Hessego. Jest to błąd
występujący bardzo często w powieściach tego auto-
ra — dziedzictwo tradycji romantycznych.

Pomimo to wnioski ostateczne, jakie nasuwa *De-
mian*, 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 czoło.
Prawdziwy ład musi być poprzedzony zejściem
w chaos. To wniosek Hessego. Ujmując sprawę w ka-
tegoriach teologicznych, upadek był niezbędny, czło-
wiek 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 księgi święte
ujmują to w zdaniu: ci, którzy odrzucają walkę, mo-
gliby równie dobrze nie żyć.

Następna powieść Hessego pozornie daje rozwiąza-
nie wielkich problemów. *Siddhartha* powstał po je-
go powrocie z Indii; jest to najlepiej napisa-
na z pięciu powieści tego autora i najbardziej sie>-
lankowa w nastroju. (Przypominamy sobie, że Strind-
berg również wyszedł z choroby umysłowej dzięki
studiowaniu tekstów hinduskich i buddyjskie!?). *Sidd-
hartha* wykazuje tę samą wadę, co *Demian*; czytelnik
czuje, że Hesse, pisząc początek książki, nie przewi-
dzał jej zakończenia.

Siddhartha jest synem braminy urodzonym w czasach Buddy (mniej więcej 563—483 przed Chr.). 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 *outside-ra Barbusse'a*.

Wciąż jednak czując, że panowanie nad własnym ciałem i duchem nie jest jeszcze równoznaczne ze stanieniem się samym sobą, Siddhartha zaczyna słuchać nauk świątobliwego Gautamy Sakyamuni, 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 na-

suwa 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 mniacha; 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 światowego, Siddhartha postanawia zdobyć majątek i zabiera się do tego z takim zęcznie, 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. Tymczasem 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 do życia światowego. 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 ujemnie niezdolność Hessego do uchwycenia istoty wedantyzmu 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.

Że 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 naj-

bardziej 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 niedowarżoność młodości; 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 pogrąża się w rozważaniach; jedzenie i wino dają mu odprężenie i „nagle ogarnia go nastrój, w którego nadejście już zwątpił.

Parsknąłem spóźnionym śmiechem... Uniosła się we mnie jakby bańka mydlana... i rozprysnęła się łagodnie... Złoty ślad zabłysnął: odżyło we mnie wspomnienie wieczności, Mozarta, gwiazd. Znowu przez godzinę mogłem 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 rozszczepiony; świadomy swego rozszczepienia, przede wszystkim pragnie jednolitości. Jest egoistą, jak egoista jest każdy, kogo przez całe życie dręczy wściekły ból zęba.

By wytłumaczyć swą nędzę moralną, Haller wyodrębnia w samym sobie dwie postaci: człowieka kulturalnego i człowieka-wilka. Człowiek kulturalny kocha wszystko z pierwszego świata Emila Sinclaira — ład i czystość, poezję i muzykę (zjłaszcza Mozarta), wynajmuje mieszkanie zawsze w domach, gdzie są pięknie wyczyszczone pogrzebacze i pięknie wyszorowane płyty posadzki. Jego druga połowa — druga 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 musi znosić rozszczepienie 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 niesłychanie 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 osiągnięciem 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 Hailer to jeden z nich.

Wilk Stepowy przynosi jeszcze dalszy krok w dziedzinie samoanalizy: 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 ustaleni i niezmiennie ukształtowani przez swych twórców; wi-
dzialna 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 sprzedanie pierwszej polisy ubezpieczeniowej usiłuje okazać „osobowość”.

Wesoła i różnorodna jest gra ludzkości: owo urojenie, do którego zdemaskowania dążyły z trudem Indie przez tysiące lat, jest tym samym urojeniem, które Zachód z podobnym nakładem trudu wspiera i umacnia. ” !

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

Człowiek bynajmniej nie jest jakimś mocnym i trwałym kształtem... jest raczej próbą i przejściem, niczym innym jak wąską, niebezpieczną kładką między naturą a duchem. Najwewnętrzniejsze przeznaczenie popycha go ku duchowi, ku Bogu, ale najgłębsza tęsknota ciągnie go z powrotem ku naturze... człowiek... jest... jak każdy ideał mieszczański kompromisem.¹²

...że człowiek nie jest czymś już stworzonym, lecz pewnym postulatem ducha, pewną daleką możliwością budzącą zarówno tęsknotę jak i obawę, i że małą tylko częścią tej drogi w strasznych męczarniach, lecz i w ekstazie, przebywali jedynie ci, rzadko spotykani, dla któ-

rych dziś wznoszą szafot, a jutro pomnik ku ich uczczeniu.¹³

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

...nie pragnął wiedzieć, że to rozpaczliwe, kurczowe trzymanie się swego „ja”, że ta rozpaczliwa niechęć umierania jest najpewniejszą drogą ku wiecznej śmierci.¹⁴

Haller wie, że jeśli nawet outsider jest powszechnie uznanym geniuszem, sławę swą zawdzięcza... „swej niesłychanej zdolności do wyrzeczeń i cierpienia, obojętności na ideały mieszczańskie, swej cierpliwości w znoszeniu najbardziej krańcowej samotności, która oczyszczając atmosferę świata mieszczańskiego zmienia ją w mroźny eter kosmiczny wokół tych, którzy pragną stać się ludźmi; jest to samotność Ogrodu Oliwnego”.¹⁵

Nasz Wilk Stepowy... doszedł do przekonania, że... w najlepszym razie jest... na drodze, na długiej pielgrzymce ku ideałowi tej harmonii... O nie, z hasłem „Powrót do natury” wkracza człowiek zawsze na pełne cierpienie, na beznadziejne manowce... Wszystko, co stworzone, nawet na pozór najprostsze, jest już pełne winy, jest już rozłupane... Droga do niewinności, do stanu przedstworzenia, do Boga, nie prowadzi wstecz, lecz naprzód — nie do wilka wiedzie ani do dziecka, lecz coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem... Zamiast za-

cieśniać swój świat, zamiast upraszczać swą duszę, będziesz musiał do twej boleśnie rozszerzonej duszy przyjmować coraz więcej świata, w końcu cały świat.¹⁶

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

Gdyby już był u nieśmiertelnych, gdyby już był tam, ku czemu zda się zmierzać jego ciężka droga — z jakim zdziwieniem spojrzalby na owe „tu i tam”, na ten dziki, niezdecydowany zygzak swej wędrówki, jak zachęcająco, jak strofująco, jak bezlitośnie i jak wesoło uśmiechnąłby się do Wilka Stepowego.¹⁷ *\\

Obraz ten jasno określa „drogę wybawienia”! outsidera. Winien on z całą świadomością przyjmować chwile, kiedy objawia mu się kierunek i cel jego¹ 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 do niego, lecz do wszystkich ludzi zdążających ku temu samemu celowi. I

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 w swą duszę”; przeciwnie, tylko zacieśnił ją, wprowadzając tam dom i 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 *Tiaktat o Wilku Stepowym* powinien by 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 romantycznie nieprawdopodobnych wydarzeń. Mężczyzna z plakatem wymienił nazwę jakiejś tawerny. Haller udaje się tam i spotyka dziewczynę imieniem Hermina. 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, prze-

żywa jeszcze raz swą własną przeszłość (do czego Roquentin nie był zdolny) i stwierdza, że miała ona sens.

Przez moment zamarło mi serce z zachwytem i żalu nad tym, jak bogata była galeria obrazów mego życia, jak pełna była wiecznych gwiazd i konstelacji dusza biednego Wilka Stepowego... Życie moje było uciążliwe, błędne, nieszczęśliwe, wiodło ku rezygnacji i zaprzeczeniu, zasyczone było gorzką solą losu wszystkiego człowieczeństwa, ale było bogate, dumne i bogate, nawet w nędzy jeszcze królewskie. Niechby ten kawałek drogi, wiodącej do zagłady, był wciąż tak samo marny i rozpaczliwy, i tak jądro tego życia pozostanie szlachetne. Życie to miało swe oblicze i swoją rasę, nie liczyło się o grosze, lecz na gwiazdy...¹⁸

Przeżycie to można nazwać samym jądrem romantyzmu, odartego z zewnętrznej scenarii 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. Za ledwie 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, Harjry i Maria; Marię z Herminą łączą / stosunki lesbijskie).

Kulminacyjnym punktem powieści jest fantazja senna o balu kostiumowym, w czasie której Harry czuje, jak walą 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:

Pragnąłem... jeszcze raz zakosztować... męczarni (gry życiowej), jeszcze raz wzdrygnąć się przed jej szaleństwem, jeszcze raz i jeszcze wiele razy przewędrować piekło mej duszy. Kiedyś nabiorę większej wprawy w ustawianiu figurk...¹⁹

Zakończenie *Wilka Stepowego* rozplywa 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 ostatecznie sceny zapadają w pamięć każdego czytającego (jak należałoby oczekiwać, skoro stanowią one szczytowy punkt powieści), lecz karty poświęcone samoanalizie, gdzie w ogóle nie ma żadnej akcji. W przeciwieństwie do współczesnego mu innego wielkiego pisarza, Tomasza Manna, Hesse nie potrafi ożywić bohaterów swych książek, myśli jego natomiast są znacznie bardziej żywe niż myśli Manna; może dlatego, że Mann z 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 Złousty (*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 literackiego w dwudziestopięcioletniej twórczości tego powieściopisarza. Narcyz — to młody mnich, który wybrał drogę służby Kościołowi. Kiedy chłopiec, nazwany przez autora Złoustym, zjawia się w szkole klasztornej jako uczeń, natychmiast pociąga ich ku sobie pewna wspólna cecha — obydwaj żyją

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

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 sprawie miłosnej, której 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, przyobekł 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 i ortiautyzmem 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 na szklanych paciorkach”, 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, pływaczności 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 *tym*’ 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 na szklanych paciorkach” 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 Tołstoj, 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 ooitsidera, 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 *Narcyzie* i *Złotoustyrrc* 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 wśród dwu taktów piana... rozwarła się przede mną furta wiodąca w zaświaty; przebiegłem niebios, widziałem Boga przy pracy...
*Wszystko potwierdziłem i wszystkiemu oddałem me serce.*²¹

Ale to trwało tylko jeden kwadrans i 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 by* 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 zajmiemy się obserwacją ludzi, których trudno byłoby oskarżyć o romantyzm, a którzy jednak podejmowali zdecydowane wysiłki w kierunku znalezienia takiej drażgi 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. Zwyczajny 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 outsi der em 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 zmierzających 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 out-

sidera", a pewien wnikliwy krytyk angielski porównał go do Pani z Shalottu Tennysona, patrzącej na życie zawsze poprzez magiczne zwierciadło; 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 zatracą 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. *Poitiat ot 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 Europy z małego amerykańskiego miasteczka, by ściągnąć z¹ 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 uwięźnienie 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. Boha-

terka 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 znenawidziła 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”.

ROZDZIAŁ 4

DAŻENIE DO UZYSKANIA KONTROLI NAD SAMYM SOBĄ

Problem outsidera już w samym założeniu jest problemem żywym; ujmować go wyłącznie na płaszczyźnie literackiej — to zniekształcać 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 sprdycyzowania jasnej i naukowej definicji problemów związanych z pojęciem outsidera. Jednakże owi ludzie — Barbusse, Sartre, Hemingway a nawet Hesse — interesowali 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 któregośkol-

wiek z autorów wymienionych w poprzednich rozdziałach naszego studium: Sartre przechodzi od Roquentina do komunizmu, Hemingway — od kaprała Krebsa do ludzi o bokserskich 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 nieugięcie wytrwały, niemal z całą pewnością zjawisko to musi wystąpić (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 problemy związane z pojęciem outsiderstwa można rozważać jedynie na płaszczyźnie myśli, z chwilą jednak gdy punkt ten się przekroczy, 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 jednak wynika, że pragnąc w dalszym ciągu rozważać zagadnienie outsiderstwa, musimy zająć się ludźmi zaabsorbowanymi raczej życiem niż pracą literacką.

Trzech, którymi zajmiemy 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, pair/ąc na płótna Van Gogha, na własnoręcznie pisane listy T. E. Lawrence'a czy na *Popołudnie fauna* Nizyńskiego w British Museum, możemy odczuć z całą ostrością, że ludzie ci nie zrozumieli 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 musiałoby 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. Lo^Lwell Thomas i Liddell Hart widzą w nim po prostu żołnierza; Aldington w swej książce odnosi się do niego z Lak historyczną zajadłością, 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

no

kolegów w dziedzinie przedmiotów, 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 zapewnających, 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 Feisala, syna króla Huseina, w ciągu niespełna dwóch lat doprowadził do zwycięstwa rewolucji. Jego książka pt: *Siedem iMarów 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.F. 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, któ-

rzy bez wątpienia me posiadali nawet jednej crwartej 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 iilaiach 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 wejrzenie w owe przyczyny od razu wskazałoby mu sposób ujarznienia i 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 dn. 23 października 1922. Lawrence pisze:

Wgłębiałem się w poezję, szukając w niej zadowolenia — i nie znalazłem. Tam, gdzie pragnąłem znaleźć posilną strawę, zebrałem tylko kolekcję cukierków i czekoladek duchowych. Gdy zawiodła mnie poezja, zacząłem mozolnie poszu-

Mennica (przyp. tłum.)

kiwać mego wymarzonego pokarmu w prozie — lecz wszędzie znajdowałem tylko odrobinę pożywki, tylko niewielką garstkę ludzi, którzy szczerze usiłowali wyrosnąć ponad przeciętność; a przecież jedynie ich wytężone wysiłki i walki naprawdę zaspokajały mój głód.

Nie umiem tworzyć poezji, więc w prozie postanowiłem dostarczyć pożywnego 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 znamienity 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, starszemu posiadającemu dar jasnowidzenia.¹ Nauczyciel orzekł: „Czytając tę książkę, cierpiałem. Autor jest bez wątpienia największym człowiekiem, jakiego kiedykolwiek znałem, lecz trwa w straszliwym błędzie. *Me jest samym sobą*. Znalazł jakieś «ja» lecz nie jest to «ja» prawdziwe, toteż drzę na myśl o jego przyszłości. *Ten człowiek nigdy 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 twierdzili, że było czterdzieści tysięcy proroków... Wszyscy przyszli na świat w miejscach gęsto zaludnionych. Jakaś nieopięta, płomienna tęsknota wyгнаła ich na pustynię. Żyli tam dłużej lub krócej, spędzając czas na rozmyślaniach, w fizycznym wyrzeczeniu; powrócili stamtąd z wyraźną wizją swego posłannictwa, by głosić je dawnym, a obecnie wątpiącym współtowarzyszom. Cykl ten wypełniają założyciele trzech wielkich wyznań; możliwość ich nie¹-mai jednoczesnego wystąpienia okazała się prawem potwierdzonym przez równoległe historie żywołów tysięcy innych proroków — nieszczęśliwych, którzy ponieśli porażkę, którym nie możemy jednak zarzucić mniejszej gorliwości religijnej, lecz dla których współczesna im epoka i rozczarowania nie nagromadziły odpowiednio wielkiej ilości wyschniętych dusz, gotowych na

przyjęcie świętego ognia. Dla myślicieli z miast Nitria miała zawsze nieodpartą moc pociągającą, prawdopodobnie nie dlatego, jakoby stwierdzili, że jest to miejsce przebywania Boga, lecz że w osamotnieniu wyraźniej słyszeli żywe słowo, które ze sobą przynieśli... Głębokie oderwanie się od świata materii skłoniło ich do głoszenia bezpłodności, wyrzeczenia i ubóstwa.²

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

Beduin, który urodził się i wyrósł na pustyni, całą duszą ukochał tę nagą surowość — nazbyt okrutną do przyjęcia z dobrej woli dla innych — gdyż miał świadomość (intuicyjną, nie wyrozumowaną), że posiada tam nieograniczoną wolność... Owa wiara pustyni była nie do pomyślenia w miastach. Była bowiem jednocześnie zbyt dziwna, zbyt prosta i zbyt nieuchwytna, by nadawała się do powszechnego użytku.³

Rozdział poświęcony zagadnieniom religijnym kończy się ważką afirmacją podstaw „religii” Lawrence'a;

Byli oni ludźmi impulsywnymi, dla których abstrakcja stanowiła najsilniejszy bodziec, podstawę do bezgranicznej odwagi i zmian — a koniec nie miał żadnego znaczenia. Byli równie niestali jak woda i jak woda mogliby ostatecznie zwyciężyć. Od zarania życia — niby następujące po sobie fale z coraz to nową mocą uderzające o nadbrzeżną skałę — atakowali materię. Poszczególne fale rozbijały się, lecz — jak mo-

rze — zawsze porywały ze sobą odrobinę granitu, na który padły, i kiedyś, po upływie całych stuleci, *będą mogły przetoczyć się swobodnie ponad miejscem, gdzie niegdyś istniał świat materialny*, a Bóg będzie się unosił nad tymi wodami. Jedną z takich fal (i to nie najmniejszą) wzniosłem ja sam i popędziłem tchnieniem myśli, aż dosięgła swego szczytu, przewaliła się i runęła pod Damaszkiem. *

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 pogarda 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 przeciwieństw:

Bez wiary można by ich pociągnąć na cztery krańce ziemi (jakkolwiek nie w kierunku nieba), ukazując im bogactwa i uciechy tego świata; lecz

gdyby na wyznaczonej w ten sposób drodze napotkali proroka głoszącego jakąś ideę, który nie miałby gdzie skłonić głowy i czekał na ja-dło podane mu przez litościwą dłoń — wszyscy natychmiast porzuciliby bogactwo i poszli za jego głosem.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 przeblask tego, co niepospolite i niemałoduszne.

Jego samoanaliza sięga bardzo głęboko. Lawrence nie umie ogarnąć siebie i swego umysłu jako całości, lecz potrafi skonstruować obraz w poszczególnych fragmentach i 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 się tragedia, gdyż Lawrence zdaje; sobie sprawę z istoty wolności dzięki takim na przykład przeżyciom:

Ruszyliśmy w drogę o brzasku, w jeden z tych jasnych poranków, kiedy zmysły budzą się razem ze słońcem, gdy tymczasem umysł, znużony całonocnym myśleniem, jest jeszcze pogrążony w śnie. W taki poranek przez pięć godzin dźwięki, wonie i barwy świata działają na człowieka indywidualnie i bezpośrednio, nie przesączone lub zbanalizowane przez myśl; zdają się wystnrczająco istnieć same przez się, a brak celowości i staranności w dziele stworzenia przestaje drażnić.⁶

Gdy proszono go, by został doradcą Feisala;

Odparłem, że nienawidzę odpowiedzialności...
i że w ciągu całego mego życia *przedmioty były mi miłsze niż ludzie, a idee — niż przedmioty.*'

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,

IV)

dlaczego mógł pociągać za sobą innych i występować w roli przywódcy: potrafił odrzucić żal, nie raniąc niczyich uczuć.⁸

Lawrence zasadniczo nie interesował się istotami ludzkimi:

Stworzeń pośledniejszego gatunku unikałem, gdyż przypominały mi o niemożności osiągnięcia przez nas prawdziwej pełni rozwoju intelektualnego. Jeśli mi się narzucali, nienawidziłem ich. Dotknięcie ręką żywej istoty odczuwałem jako skalanie, a dotknięcie z ich strony lub zbyt żywe zainteresowanie się moją osobą przyprawiało mnie o dreszcz... Zupełnie inną drogę byłbym wybrał, gdyby nie tyrania mojej głowy... Szczerze litowałem się nad samym sobą na widok jakiegoś żołnierza w towarzystwie dziewczyny lub mężczyzny tkliwie głaszczącego psa, ponieważ sam pragnąłem osiągnąć podobnie doskonałą płytkość, a jednocześnie czułem więzy wewnętrzne krępujące mnie i przeciwdziałające memu pragnieniu.⁸

A mówiąc o Arabach:

Miałem przed sobą perspektywę odpowiedzialności i rozkazywania, która budziła odrazę w mej naturze zrytej brzdami myśli. Czułem się zbyt nędzny, by odgrywać rolę człowieka czynu, zwłaszcza że moje pojęcie wartości stanowiło świadome przeciwieństwo ich pojęć i pogardzałem ich szczęściem. Dusza moja zawsze łaknęła mniej, niż posiadała, moje zmysły bowiem, bardziej opieszale niż zmysły większości

ludzi, potrzebowały do percepcji bezpośredniego zetknięcia...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:

My, ludzie Zachodu tej skomplikowanej epoki, mały w więzieniach własnych ciał... "

Lecz to tylko sam Lawrence był „małą w więzieniu własnego ciała”, człowiekiem, który nigdy nie mógł osiągnąć „bezpośredniości percepcji”, ponieważ *nigdy nie mógł zahamować toku myśli*. Był „naczy-niem, 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.

Jedynie słabość powstrzymała mnie od umysłowego samobójstwa — powolnego stłumienia w końcu owego wiecznego ognia kłębiącego się w mym mózgu; rozwijałem pomysły innych ludzi... nigdy jednak nie stworzyłem nic własnego, *gdyż nie mogłem zgodzić się na działalność twórczą*.¹²

Owo cofnięcie się przed działalnością twórczą wpływa z tego samego źródła, co wypowiedź Olivera

Gauntletta: „Ignoranci, oszukani, płytcy byli wśród nas jedynymi ludźmi szczęśliwymi”, a w konsekwencji tylko oni byli wśród nich jednostkami twórczymi. Oto wyraz negatywnego stosunku do istot ludzkich — „motłoidru”, „rozgadane, zasmarkane, złorzeczącego”.

Widzimy, że Lawrence łączy w sobie podstawowe cechy charakteru Roguentina i outsidera w ujęciu Barbusse'a. Roguentin powiedział: „Byłem taki sam jak inni... mówiłem jak oni: «Morze *jest* zielone, ten biały punkt tam w górze to *jest* mewa», ale nie czułem, że to wszystko istnieje”. Niezdolność Lawrence'a do ucieczki od „natury zrytej brzdami myśli” wywołuje w nim ten sam elekt; *wszystko jest nierzeczywiste*, i 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 przezwyciężyć poczucie nierzeczywistości 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:

...Przedstawiliśmy im... jak dalece życie w ma-
sie ma charakter wyłącznie zmysłowy i musi się

przeżywać je i kochać w całej jego krańcowości. Nie ma tam miejsca na wypoczynek dla zbuntowanych ani nie wypłaca się dywidendy od radości. Duch tego życia rozwija się, by człowiek potrafił znieść wszystko, co znieść mogą zmysły i wyzyskać każdy taki krok naprzód jako podstawę następnego przeżycia, głębszego wyrzeczenia, ostrzejszego bólu. Zmysły nie mogą wybiegać naprzód ani cofać się. Uczucie pitzeżyte jest uczuciem pokonanym, przeżyciem umarłym, Móre pogrzebaliśmy, dając mu wyraz zewnętrzny.

Przynależność do pustyni — to, jak widzieli, skazanie na prowadzenie nie kończącej się wojny z wrogiem nie należącym do tego świata; to nie życie, to tylko i wyłącznie nadzieja; a dno istnienia wydaje się wolnością użyczoną ludzkości przez Boga. Korzystać z owej wolności w praktyce, to odrzucić wszystko, co leży w zasięgu naszych możliwości. Wtedy *nie ceniąc życia zbyt wysoko, byłibyśmy prawdziwymi jego panami*. Śmierć stałaby się wówczas najlepszym ze wszystkich naszych czynów; ostatnim aktem wolności, jaki nam jeszcze pozostał, naszym ostatnim „wytchnieniem”. Spomiędzy tych dwu biegunów: śmierci i życia lub mniej krańcowo: „wytchnienia” i egzystencji odrywalibyśmy się od egzystencji (samej istoty życia) we wszystkim, z wyjątkiem jej najsłabszego przejawu i ściśle przywarlibyśmy do „wytchnienia”. W ten sposób raczej głosilibyśmy zasadę bezczynności niż działania. Może się wprawdzie zdarzyć, że niektórzy ludzie nie będą posiadali zdolności twórczych

i „wytchnienie” ich będzie jałowe, lecz ich aktywność obejmowałaby jedynie dziedzinę materii. Pragnąc tworzyć wartości niematerialne, wiążące się z duchem a nie z ciałem, musimy być zazdrośni o czas i trud poświęcony na zaspokajanie potrzeb fizycznych, gdyż u większości ludzi duch starzeje się znacznie prędzej niż ciało. Ludzkość nigdy nic nie wygrała na ciężkim harowaniu. ”

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 negacją świata.

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

Teraz uświadomiłem sobie, że jestem rozbity na cząstki... Wyczerpane ciało mozoliło się uparcie, nie bacząc na to — całkiem słusznie, gdyż moje poszczególne „ja” nie mówiły nic, o czym nie mógłbym pomyśleć z zimną krwią... Każde z nich było żywą cząstką mej osobowości. Telesius, mądry tego rodzaju doświadczeniem, sam rozszczepił swą duszę. Gdyby doszedł do najdalszego kresu wyczerpania, ujrzałby całą gromadę biorących w nim początek myśli, czynów i uczuć, uszeregowanych wokół niego jako

odrębne istoty wpatrzone niby sępy w przechodzącą pośród nich zwyczajną istotę, której zawdzięczają życie.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, ki-ady ból okazał się silniejszy niż wola powstrzymania krzyku. W ostatecznym wyniku Lawrence dochodzi jednak do przekonania, że najwyższa wolność moralna istnieje.

W czasie naszego buntu niejednokrotnie widzieliśmy ludzi, którzy sami dobrowolnie narażali się na straszliwe męki lub których wytrzymałość fizyczną ktoś inny poddawał najcięższej próbie, jednakże nigdy nie zaobserwowaliśmy najmniejszej oznaki załamania. Załamanie wynika zawsze nie ze słabości fizycznej, lecz moralnej, wżerającej się w ciało, które samo przez się, nawet bez zdrajców z zewnątrz, nie posiada władzy nad wolą.

Jadąc konno, byliśmy jak gdyby wyzuci z ciała, nieświadomi materii i pozbawieni czucia, a kiedy chwilami ów stan ustępował, dostrzegaliśmy nasze ciała, lecz odczuwaliśmy w stosunku do nich pewną wrogość, mając pogardliwe

przeświadczenie, że osiągają one swój najwyższy cel nie jako wehikuły ducha, lecz element, który ulegając rozkładowi, służy do użyźnienia gleby.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:

Uprawianie wolności tego rodzaju (ograniczenie jedzenia i snu) było wynikiem długich lat samokontroli (pogarda dla podstawowych potrzeb mogłaby stanowić świetną szkołę naszego człowieczeństwa) i w szczególny sposób przystosowało mnie do naszej pracy; lecz przyswoiłem je sobie bądź to drogą długotrwałych ćwiczeń, bądź też prób... nie przyszło mi ono bez wysiłku jak Arabom. W zamian za to posiadałem większą niż oni aktywność. Ich mniej napięta wola słabła szybciej niż moja, toteż porównanie wypadło na moją korzyść: sprawiałem wrażenie twardego i aktywnego.¹⁷

W dwu przytoczonych powyżej fragmentach tkwi pewnego rodzaju sprzeczność. Zacytowane w nawiasach zdanie Emersona — „Pogarda dla podstawowych potrzeb mogłaby stanowić świetną szkołę naszego człowieczeństwa” — wypływa logicznie z uprzedniego stwierdzenia, że „jego zmysły... potrzebowały do percepcji bezpośredniego zetknięcia”. Ascetyzm Lawren-

ce'a — to dążenie do „utorowania drogi percepcji”¹ (wedle słów Blake'a). Nie harmonizuje to jednak z pierwszym zacytowanym przez nas fragmentem i wyrażoną w nim całkowitą negacją ciała. Jedna linia rozumowania prowadzi do stanowiska, że ciało osiąga swój najwyższy cel przez uzyskanie doskonałej „bezpośredniości percepcji” — co stanowi ostateczną konkluzję mistycyzmu Boehmego 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 ostatnie piętnaście lat jego życia. „Umysłowe samobójstwo” w postaci wstąpienia do angielskiej służby lotniczej, a tym samym wejście „między ignorantów, oszukanych, płytkich”, można by zastąpić jakąś inną, mniej krańcową formą ascetyzmu. Lawrence z całą świadomością skomplikował trudność „stania się samym sobą” przez odrzucenie wiary w to, że w ogóle posiada jakiegokolwiek „ja”, które mógłby ukształtować. Stwierdził on: „Doprawdy nie lubiłem Siebie, którego mogłem widzieć i słyszeć”.¹⁵ Nie miał jednak najmniejszego pojęcia, jak postępować, by wydobyć na światło dzienne „ja”, do którego *nie* żywiłby niechęci, owo „ja”, którego był świadomy w ten „jasny po-

ranek, kiedy zmysły budzą się razem ze słońcem, gdy tymczasem umysł... jest jeszcze pogrążony we śnie". 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 kotłujących się w nim nie sprecyzowanych popędów i wydobycia ich na światło świadomości.

Ciekawa rzecz, że Granville-Barker przesłał jeden z pierwszych egzemplarzy *The Societ Lite* właśnie Lawrence'owi, który potwierdził przeczytanie tej sztuki w liście z dnia 7 lutego 1924. Nie ma żadnych dowodów świadczących, że dostrzegł o to w Ewanie Strowdzie lub Oliverze 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 obląkaniu 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 wypoczynkiem. Lawrence osiągnął ów stopień i, być może, myśl Wilka Stepowego, by popełnić samobójstwo, byłaby w tym wypadku właściwszą konkluzją niż „sa-

mobójstwo umysłowe" — służba w R.A.F. Działy tu jednak jeszcze inne czynniki posiadające dość siły, by zachęcić Lawrence'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 wzgórz, pragnął wyminąć dwu chłopców na posyłki i skreślił motocyklem tak gwałtownie, że wtoczył 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 Societ 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 vanitatum* Ekleziastesa; nic nie warto robić.

Outsider romantyczny rozszerzył ramy zagadnienia wykazując, że niekoniecznie musi ono obejmować jedynie ludzi rozczarowanych do życia. Romantyk przeżywa ów problem na innej płaszczyźnie, walcząc o przyobleczenie w realny kształt romantycznego ideału. Wniosek ostateczny Hessego brzmi: więcej samoanalizy, „jeszcze raz i jeszcze... przewędrować piekło... duszy”. Outsider musi lepiej znać samego siebie. Wplata się to w 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 weriantem. „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: „Doprawdy, nie lubiłem Siebie, którego mogłem widzieć i słyszeć”. „On nie jest samym sobą” — mówi nauczyciel Kemiingtoina. 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 biografy, 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 inadequatej psychologii Freuda. Tymczasem wyjaśnił ją sam Lawrence w *Siedmiu filarach mądrości*. Człowiek nie jest jednością, jest wielością. Na to jednak, by zrobić cośkolwiek, 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 wewnętrzny; Lawrence widzi w niej wroga. Toteż wojna przeciwko osobowości musi nieuchronnie być buntem przeciwko kulturze zachodniej.

Z postawy, do jakiej doszedł Lawrence, wypływają jeszcze dalsze wnioski. Wojny tej nie można prowadzić wyłącznie drogą czystego rozumowania. Rozu-

mowanie 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 do brobytu materialny i chronią się na pustynię. Wracają, by głosić wyrzeczenie się świata: siła ducha *contia* pewność i bezpieczeństwo fizyczne. Udręki outsidera to pierwsze cierpienie proroka. Chrom 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 wyraźniej słyszeli żywe słowo, które ze sobą przynieśli.” Stopniowo wynurza się posłannictwo. Nie musi to być jakieś posłannictwo poz\ - tywne; 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, rozprzężenie 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 bódź-

ców 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 prorockiego 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 Maria, 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 nacięcia 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” Roquenti-

na; 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 mtelligam*.

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, odkryjemy, że ów impas występuje w wypadku, kiedy utożsamiamy ze sobą dwa pojęcia: „rozumienie” i „rozum”. Zasada *credo ut inteliigam* — 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. Stale żył pod groźą kryzysów nerwowych, a w ciągu ostat-

nich dwu lat przed śmiercią miewał okresy całkowitego obłąkania.

Spośród 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 biografiom (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 małżeństwa, 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. Rzucał pracę i wrócił do Londynu; tu, pod wpływem zeknięcia 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 mieszczkańskich 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, zasnute 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 skłonięcia jej do oddania mu ręki. Oświadczone 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 przyjściu. Van Gogh wyciągnął rękę nad płomieniem świecy i poprosił: „Pozwólcie 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 rrię zdało. Widział ją wtedy ostatni raz w życiu.

W rok później zabrał się poważnie do malarstwa. Jednocześnie przyjął do swego mieszkania ulicznice, która była w ciąży, co wywołało takie zgorzenie 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, wspomaał 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 Vin-

centa; opuścił więc Paryż i udał się na Południe w roku 1888. Tam zamieszkał z nim 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 odciał 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 wy-czucie walorów dekoracyjnych, przywodzące na pamięć obrazki 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; oże-

nił 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 łan 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 Tbea 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 pamiętać, 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* tę energię. Pod wielu względami przypomina ¹on 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 mieszczański kompromis”. Prymitywne pojęcia religijne określające stosunek człowieka do jego Stwórcy załamują się pod ostrzem krytycyzmu outsidera, którego udreka polega na niezdolności wynalezienia jakiejś nowej wiary; jest on skłonny do traktowania swego stanu niewiary jako następstwa Upadku.

Oto prawdziwy Van Gogh; nie malarz, lecz 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 wiekuiste Za i Przeciw. Na skutek wrodzonej wrażliwości niezwykle głęboko uświadamia sobie owo Przeciw — własną niedolę i niedolę świata. Wszystkie siły wyteża w poszukiwaniu Za — instynk-

townego, bezwzględnego 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 praźródła; 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, 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 rozplonieniem 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 symbolizm bardziej odpowiadałby artyście, który umie znaleźć odpowiednik owego przeżycia emocjonalnego jedynie w ufności dziecka w stosunku do matki. W każdym bądź 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 przebłysk 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 intelektualno-krytyczne. U Van Gogha uderza nas przede wszystkim, że bardzo stanowczo odtrącił on „naturę zrytą bruzdami myśli” i doszedł do Lawrence'owskiej „bepośredniości percepcji zmysłów”. Za i Przeciw znikły; z chwilą rozbudzenia zmysłów i wyostrenia zdolności percepcji, niedorzecznością byłoby mówić o niedoli ludzkiej. Oczywiście niedola istnieje, lecz to nie ma znaczenia. Nic nie ma znaczenia, cokolwiek czło-

wiek kiedykolwiek pomyślał, z wyjątkiem tego jednego. Obrazy usiłują wyrazić owo przeżycie za pomocą światła i linii; łany zbóż, o barwie niemal kłującej w oczy, gwiaździsta noc, z niebem wyglądającym jak woda pełna kotłujących się wirów, gwiazdy, które zatraciły wyraźny rysunek, stając się kołami i pierścieniami światła, cyprysy niby zielone płomień. Wizja wewnętrzna przeobraża krzesło, stary but, parę cebul, podobnie jak wizja El Greca prześwieślała 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 całość kształt 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 Ex-*

cuTzion: obok Jehowy i Niebian „przechodzi spokój nie”, lecz przyroda, cudowna przyroda itd... (Williarc Blake, który był mistykiem przyrody w głębszym sensie, na marginesie tego fragmentu w swoim egzemplarzu *The Excursion* nakreślił z całą pasją pełną gniewu uwagę). Prawdziwi mistycy przyrody — Jacob Boehme, Thomas Traherne — w równym stopniu interesują się „Bogiem w duszy” co Bogiem w przyrodzie; w związku z tym nikt nie mówi o nich nigdy jako o mistykach przyrody. 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 są* 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 bengaiskimi ogniami. I o nie chwył 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 oraz 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 odtwarzał pracowicie i starannie — podobnie jak Henry James odtwarzał obrazy z życia wyższych sfer towarzyskich — przy pomocy 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 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 Goga musi wydawać się całkowicie niemiarodajny, 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 czy jako lwiek 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 *konceptję* 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 przyczyn owej 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

my siał. Jeden czuł bez myślenia j 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 Goghli 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; wprowadzałyby 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 przywiązany do matki. W latach najwcześniejszej 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, zwałając 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, posiadające 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 ceki z jego książeczki. Osobiście Diagilew nie był pociągający; rola trzeźwego 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 podłożu seksualnym. Niżyński tak opowiada w swym *Pamiętniku* 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 po-

zwoliłem 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".³⁹

Ostatnie słowa mogą być przesadzone, pewne jest jednak, że Niżyński poczuwał 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 koszty 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 i 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* i Strawińskiego *le Sacie du Printemps*; w pierw-

szym —■ zgorzenie wywołała choreografia Niżyńskiego, w drugim — partytura Strawińskiego; oba spektakle jednak przyczyniły się do materialnego sukcesu Baletu Rosyjskiego.

Niżyński stwierdził, że nadmiernie gorąca atmosfera uczuciowa związku z Diagilewem zbyt mu ciąży; głęboko zakorzeniony w nim instynkt religijny sprawiał, że teatralny klimat ustawicznego napięcia artystycznego i zmysłowości nie dawał 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 wyraźnie była w nim zakochana; pobrali się w Buenos Aires. Diagilew wysłał depezę, zwalniając go z Baletu Rosyjskiego.

Następne pięć lat — to okres wytężonej 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. Niżyfi-

ski 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 zagrożonego 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; zwidywały mu się trupy żołnierzy. W grudniu 1917 roku Niżyński wraz z rodziną (przyszło na świat dziecko) przeniósł się do St Moritz — i życie jego wkroczyło w ostatni etap. Słynny tancerz pracował nad kompozycją nowego baletu i bardzo dużo czytał; poza tym odbywał z żoną długie spacery pieszo lub sankami i jeździł na nartach. Niebawem jednak bezczynność zaczęła go drażnić; czuł potrzebę jakiegoś 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 wyznawcą filozofii Tołstoja i zaczął napomykać o zamiarze rzucenia tańca i zaszyciu 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 mążonek 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 cierpieniem i śmiercią... wojnę... wcale nie usiłowaście jej zapobiec, a więc jesteście za nią również odpowiedzialni". „Ruchy jego były wręcz monumentalne. Publiczność... zda się, skamieniała." Taniec 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 nieuleczalny".

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 wczesnym 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 przestrzeń, 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 inglistości 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 ja-

kies 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 sankami 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. — mogą skłonić większość czytelników do odrzucenia *Pamiętnika* po przeczytaniu paru pierwszych stron. Jeśli jednak nie ulegniemy temu odruchowi, w miarę dalszej lektury pod powierzchnią pozornego rozwichrzenia myślowego wyczujemy ciekawą, swoistą logikę rozumowania:

Nie chcę śmierci zmysłów. Chcę, żeby Judzie 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: „Całe życie mojej żony i całej ludzkości to śmierć”. Niżyński pisze, *?* wracając z nocnej przechadzki i mijając jasno oświetlony hotel, „czułem łzy w oczach, gdyż zdałem sobie sprawę, że życie w tego rodzaju miejscach jest podobne do śmierci. Ludzkość weseli się, a Bóg boleje. Nie ma w tym winy ludzkości”.²⁸

Znów spotykamy się więc *t* outsiderem, z jej intensywniejszym i głębszym wejrzeniem, z jansenistowską niechęcią do ludzkości. Ludzie są płytki; to „myśliciele” nie odczuwający potrzeby 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 poczucie, ale nikt nie czyni z tego użytku.”²⁹ A nieco dalej: „Bóg — to pożar w głowie”. ^

Stałym strapieniem Niżyńskiego jest fakt, że jego żona, dla której żywi tyle uczucia, również jest takim płytkim „myślicielem”, 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, w czasach Baletu Rosyjskiego, Diagilew i Strawiński traktowali go jak głupiego dzieciaka. Świadomość tego napęła Nizyńskiego 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. Nizyński 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 wypowiedzenia się na zewnątrz, lecz poza tańcem Nizyński 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 tę, 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...”^{sl}

Na kartach *Pamiętnika* wciąż znajdujemy rozdierające, bolesne wołanie o litość. To najcięższy ze wszystkich problemów Nizyńskiego. 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 caietowej, gdyż w czasie rewolucji 1905 roku przebywał w Petersourgu, kiedy żołnierze rałali szaoiami bezbronną ludność cywilną i gruchotali jaj czaszki knutami; po okresie rządów terroru Nizyńśłd razem z kolegami szkolnymi chodził po trupiarniach, gdzie pokotem leżały okrwawione ciała i wpatrywał się w twarze wszystkich kobiet, by rozpoznać siostrę Babicza, 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 zabiły przypadkowo brat Nizyńskiego. Z kolegów szkolnych jeden zginął w pojedynku, inny od kuli jakiegoś zazdrosnego męża, trzeci popełnił samobójstwo... Zgony, nieszczęścia, niedostatek — oto z czego składało się zwykłe życie; i Niżyński wiedział równie dobrze jak Van Gogh, że „niedola będzie trwać wiecznie”.

Jedną szalę gigantycznej wagi w mózgu Nizyńskiego groźnie przechylała w dół niedola świata. A drugą? Na drugiej przede wszystkim znajdował się tańec — rytmiczny, gwałtowny, dionizyjski 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 Bogiem; lecz z równą słusnością można by twierdzić, że cierpiał na manię upodobnienia się do Chrystusa; Niżyński pisze:

Wyglądam jak On, tylko jego spojrzenie jest spokojne, a 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 tańczyć, 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

Niemówność 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.⁸⁵

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 przerażał 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 uczuć 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”*.

Zawsze przejawia niesłuchanie żywą świadomość własnej istoty fizycznej. Porównajmy go teraz z Lawrence'em i Van Goghem. Problem Lawrence'a polega na tym, że „nigdy nie żyje tym, co czyni”, nigdy nie czuje tego, co myśli. Mógłby napisać: „Wglądam w siebie poprzez umysł, nie poprzez uczucie”. Van Gogh napisałby: „Wglądam w siebie poprzez uczucie,

nie poprzez umysł". Nizyński natomiast może powiedzieć: „Wglądam 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 *Tii-stana 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 osbatni przykład w pamięci, możemy zrozumieć sens pewnych zdań z *Pamiętnika Wacława Nizyńskiego* — jak „Jestem Bogiem, jestem Bogiem, jestem Bogiem”^{3e} — bez obawy popełnienia omyłki, jaką popełniła pewna prowincjonalna gazeta, podając w jego nekrologu: „Obłąkanie Nizyńskiego polegało na urojeniu, że jest Bogiem”. Ciało Nizyńskiego było posłuszne jego impulsom twórczym, podobnie jak pędzel Van GogTia i pióro Lawrence'a były posłuszne ich żądzy twórczenia. Ciało można znacznie łatwiej wprowadzić w stan odurzenia własną żywotnością niż intelekt lub uczucie. Wielu ludzi przeżyło doznanie „Jestem Bogiem” w orgazmie seksualnym; nieliczni — pod wpływem słuchania muzyki lub patrzenia na piękne obrazy; jeszcze mniej liczni — w zetknięciu się z twórczością o charakterze czysto intelektualnym.

William James zauważył, że „władzę, jaką alkohol rozciągnął nad ludzkością, niezaprzeczenie zawdzięcza on swej sile rozbudzania mistycznych właściwości natury ludzkiej, zazwyczaj dławionych przez zimne fakty i suchy krytycyzm chwil trzeźwości”. „Mistyczne właściwości” oznaczają tu ów gwałtowny przypływ wewnętrznego ciepła i energii witalnej, który ludzie uważają za stan najbardziej pożądanym. Trzeźwość ustawicznie wymaga jakiegoś wysiłku energii; wrażenia zmysłowe, myśli, niepewność, 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 wewnętrzny. Owa koncentracja energii jest niewątpliwie jednym z najważniejszych 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, wyczuwanie 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 pewnego 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 przedstawiał — czy to był Murzyn w *Szecherezadzie*, czy kukielka 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 zatracanie się, które niekiedy dawało mu przebłycki ekstazy świętego.

I tu tkwi przyczyna jego załamania. Tego rodzaju człowiek pod względem duchowym i artystycznym wybitnie wykracza ponad 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 większość 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 (Niryński 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 Niryńskiego. 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. Niryński był *le dieu de la danse*, lecz najsurowsi krytycy nazywali go chóreografem-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 Beethovena uważali za niewykonalne pasaży z ostatnich jego kwartetów. Do zmysłowej, tak bardzo związanej z ciałem, sennej muzyki Debussy'ego *Pielu.de a l'Apies-Midi d'un Faunę* skomponował choreografię twardą i kanciastą. Balet jego przypominał serię jednoplanowych obrazków, rysunek na wazie greckiej; pod berłem Niryńskiego zatracił cechy, które tak dobrze rozumiał Diagilew: ciepło, człowieczeństwo, zmysłowość; miejsce ich zajęły: twardość, ciężkość, kanciastość i gwałtowność. Można by

do niego zastosować komentarz Hulme'a odnoszący się do sztuki bizantyńskiej:

...przeżycie, jakiego dostarcza nam ona (sztuka bizantyńska) nie polega na przyjemnym stwierdzeniu, że obraz wiernie odtwarza życie przyrody czy człowieka. Niechęć do pospolitych i przypadkowych właściwości żywych kształtów, pogoń za surowością, *doskonałością* i sztywnością, jakiej to, co żyje, nigdy posiadać nie może, prowadzi tu do zastosowania form, które można by nazwać nieomal geometrycznymi.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.*³⁸

W *Pamiętniku Wacława Niżyńskiego* 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 Jacques 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 Niżyńskiego outsićlerowskie napięcie psychiczne osiągnęło punkt szczytowy, umysł jego pograżył się w ciemności.

Pamiętnik Wacława Niżyńskiego pod względem szczerości przewyższa wszystkie dokumenty, na jakich opieraliśmy się dotychczas. 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 jasnovidzenia — postawa człowieka zdrowego, odtrącającego swych chorych bliźnich. *Pamiętnik* Niżyńskiego to jedyne sprawozdanie z przeżyć outsidera napisane przez człowieka stojącego 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 outsiderów 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 Lawrence'a w rzeczywistości jest odpowiednikiem choroby umysłowej Niżyńskiego: obaj ci ludzie zrezygnowali z walki i odwrócili 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 rozmawiał 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, *stać 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 Lawrence'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 "tsidera większą wagę ma posiadanie potężnego ixx-

telektu 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 wstecz. 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 umysłowego 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 odrębnych 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 stwierdzamy, 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 nicość”, 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.

ROZDZIAŁ 5

PRÓG CIERPIENIA

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

Psychologia nowoczesna... mówi ogólnie o progu wrażliwości człowieka, określając w ten sposób wielkość nasilenia bodźców słuchowych, dotykowych czy jakichkolwiek innych, potrzebną do wywołania wrażenia. Człowiek o wysokim progu wrażliwości będzie spał spokojnie, wcale nie reagując na pewien hałas, który natychmiast obudziłby człowieka o niskim progu wrażliwości... Podobnie możemy mówić o „progu cierpienia”, „progu lęku”, „progu poczucia nieszczęścia” i stwierdzić, że u niektórych jednostek jest

on tak niski, że przekraczają go bardzo łatwo, u innych natomiast zbyt wysoki, by mogły często go osiągnąć. Trzeźwo myślący sangwinicy zazwyczaj żyją po słonecznej stronie swej „linii nieszczęścia”; skłonni do depresji i melancholicy żyją po drugiej stronie, w ciemności i lęku. *¹

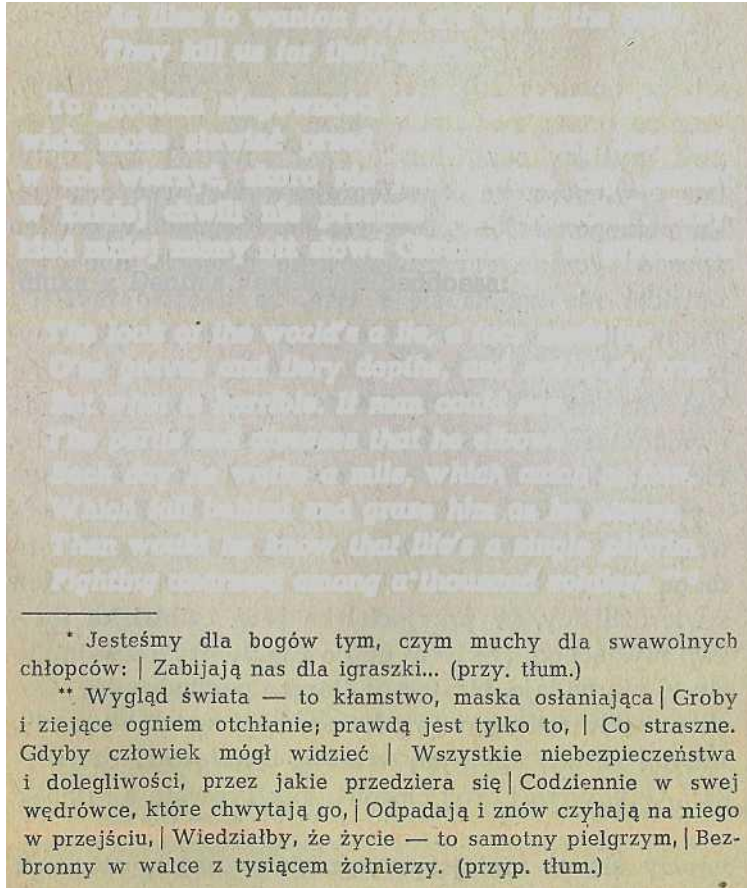
* Chodzi o to, że jedna i ta sama podnieta u jednostek o niskim progu wrażliwości wywołuje żywą reakcję, a na ludzi o wysokim progu w ogóle nie oddziałuje, (przyp. tłum.)

James snuje swe wywody dalej i dochodzi do pytania:

Czy nie nasuwa się przypuszczenie, że ktoś, kto zawsze żyje po jednej stronie progu cierpienia, potrzebuje innego rodzaju religii niż ktoś żyjący stale po drugiej stronie?

Jest to problem, do którego niepostrzeżenie doprowadziły nas niniejsze rozważania na temat outsidera. Wywody nasze coraz wyraźniej zmierzają do konkluzji, że outsider *nie jest* jakimś wybrykiem natury, lecz po prostu posiada większą wrażliwość niż „trzeźwo myślący sangwinik”; Wilk Stepowy bez ogródek oświadcza, że reprezentuje wyższy typ człowieka pełnego. Jeżeli 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; chyba 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:



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

** 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, | Wiedziałby, że życie — to samotny pielgrzym, | Bezbronny w walce z tysiącem żołnierzy. (przyp. tłum.)

*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:

*The look ot the woild's a lie, a tace madę up
O'er graves and fiery deplhs, and nothing's tnie
But what is horrible. Ii man could see
The perils and diseases that he elbows
Each day he walks a mile, which catch at him,
Which fali behind and graze him as he passes,
Then would he know that Hie's a single pilgrim
Fighting unarmed among Cthousand soldiers, **³*

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:

*For Ule is but a dream whose shapes return
Some Irequently, some seldom, some by night
...we learn*

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

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

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

* Gdyż życie to tylko sen, którego kształty powracają, | Niektóre często, niektóre rzadko, niektóre w nocy... | Wiele z nich się zmienia, a wiele całkiem się zatracą \ 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.)

czynną śmierć": drugą połową swego jestestwa lgnie mocno do życia i żali 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 sofcie 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 jakikolwiek 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 prześladowaną 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): *

Będąc w stanie filozoficznego 'pesymizmu i ogólnej depresji w związku z osobistymi sprawami, wszedłem pewnego razu. o zmroku do garderoby... gdy nagle opadł mnie — całkiem nieoczekiwanie, jak gdyby wynurzył się z ciemności — straszliwy lęk przed moim własnym istnieniem. Jednocześnie stanęła mi przed oczami postać epileptyka, którego widziałem w szpitalu dla umysłowo chorych — młodego chłopca o czarnych włosach i zielonawej cerze, zupełnego idioty, który całymi dniami siedział bez ruchu... i wodził tylko czarnymi oczami, zatraciłszy wszelkie cechy człowieczeństwa. Ten obraz i mój strach jakoś dziwnie połączyły się ze sobą. Tym człowiekiem *byłem* potencjalnie *ja sam*, czułem to. Nie posiadam nic, co może uchronić mnie przed tym losem, jeśli wybije dla mnie godzina, jak wybiła dla niego. Przejmował mnie taką grozą i tak silnie odczuwałem jedynie chwilową swoją odrębność od niego, iż zdawało mi się, jak

* 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)

gdyby coś, co dotychczas było we mnie krzepkie i zwarte, rozluźniło się i stałem się samym rozdygotanym strachem. Od tej chwili wszystko całkowicie się dla mnie zmieniło. Dzień w dzień budziłem się rano ze straszliwym przerażeniem ścisnąjącym mi żołądek i poczuciem niepewności życia, jakiej nigdy przedtem nie znałem.⁷

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 beczynn timer 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 przeklętego cienia, czającego się niedostrzegalnie gdzieś w zakamarku pokoju i ziejącego 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...

Kiedy zestawiamy przeżycie ojca i syna, uderza najbardziej 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 niewytrumaczalność 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 *The Varieties of Religious Experience* 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 „nie-1 istotne”; 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 stniowi najbardziej pierwotne podłoże egzyslencjalizmu i wykazuje, że wiara w jakiegokolwiek typu opatrność lub predestynację jest zasadniczym warunkiem powstania każdej religii i wielkości 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 *The Varieties of Religious Experlence* nie dorównuje w grozie relacji Jobna 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 s1r?.ch, juki przeżywa obłąkany melancholik — to dosłownie właściwa reakcja na tę sprawę”.

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 Sakiamuni zobaczył trzy symboiczne 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 bądź razie „uwikłanie” (niewola) jest uważane za bezwzględną 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 Gogha — by zaobserwować, że człowiek staje się outsiderem, kiedy zaczyna go drażnić świadomość, iż nie jest istotą wolną. Będąc pospolitym, przeciętnym śmiertelnikiem, jak Meursault Camusa, *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 Meursault, jakkolwiek mgliście i podświadomie, przez cały czas zdaje sobie z tego sprawę. Gdy jednak w obliczu śmierci ma przeblask rzeczywistości, uświadamia sobie wyraźnie, że całe jego miniorie 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 li-

teraturze. 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: nierealność. 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 różnym 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 Mearsaulta: 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 „tą jedną jedyną rzecz”; w której wiesz, że jesteś nie tylko byle jakim, nic nie znaczącym pionkiem na szachownicy społeczeństwa.

Stowde: 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. Przebłąski rzeczywistości przyprawiły mnie tylko o udękę, 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, dy/ie krańcowości „tak” i „nie”: egzystencję Roquentina, która czło-

wieka neguje, i egzystencję Miżyńskiego, 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, Lawrencie i Van Goghu w towarzystwie dobroczyńców miasta z galerii portretów w Hawrze 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’a 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. Ściśle 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 *iaison 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'a, 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 Bunyana, podobnie jak Roquentin, straszliwie wstrząśnięty uświadamia 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 intelek-

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

tualna nie pozwoliłaby zarówno jemu samemu jak Roquentinowi na przyjęcie Krwi Zbawiciela jako zadocuczynienia 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 ostatecznie 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 ludzką *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: płytcy, nierzeczywiści, niewypowiedzianie zagubieni, choć sami o tym nie wiedzą?

James przy końcu wykładu, który cytowaliśmy po-

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

Zachowując w dalszym ciągu postawę bezstronnych obserwatorów — jakie winniśmy zająć stanowisko w tej dyskusji? Wydaje mi się, że winniśmy powiedzieć, iż umysłowość chorobliwa obejmuje szerszą skalą doświadczeń i że w jej obserwacji jedno przeżycie może przesłaniać inne. Metoda, polegająca na odwracaniu uwagi od zła i życiu po prostu w świetle dobra, jest wspa- niała — jak długo będzie działać... Z chwilą jednak, gdy przyjdzie melancholia, metoda ta natychmiast wali się w gruzy; a gdyby nawet chodziło o ludzi, którzy do przygnębienia wcale nie są skłonni, nie ulega wątpliwości, że zdrowe myślenie nie wystarczy, nie zastąpi doktryny filozoficznej...⁹

Nie wystarczy, lecz nie jest całkowicie błędne --- 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 umysłowości”, 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” mieszczucha i dowieść, że tego rodzaju istota w żadnym wypadku nie góruje nad „człowiekiem z zewnątrz”, outsiderem. Jednakże mieszczuch ma wszelkie prawo

do sarkastycznego zapytania: no i co z Lego? 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 jakichkolwiek 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 doprowadzi 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 odwoływa-
liśmy 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 spostrzeżga jego klatkę i pyta, dlaczego taka świetna klatka stoi pusta. Ludzie zaglądną do wnętrza i znajdują tam głodomora — umierającego, wychudłego niemal 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 Barbusse'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. *Pru-iiock* wydanym w r. 1917 znajdujemy słowa:

*I have measmed out my lite with coliee spoons. **

W *Gerontion* (1920):

... Puste czótenka
Tkają wiatr. Tu nie ma duchów
Siary cziowiek w domu z przeciągami
Pod wietrznym pagórkim. **

W *Jałowej ziemi* (1922):

i widzę tłumy ludzi, jak chodzą w kółko, w kółko
i:

W margate na plaży
Nic niczym uwieńczę
Z niczym połączę
Nic.
Połamane paznokcie, brudne ręce ***

Punkt szczytowy osiąga w *The Hollow Men*, gdzie stwarza wizją krańcowej negacji, rozpaczy tak osta-

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

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

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

tecznej, jak „zdruzgotanie” Williama Jamesa: to całkowita negacja wolności i nawet jakiegokolwiek jej możliwości:

*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* (*Środa 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,
Zbyttnio rzetrasam...'* **

Nie kończące się bezcelowe myślenie — to samo,

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

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

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

co obserwowaliśmy u T. E. Lawience'a — doprowadziło poetę do tego, że się modli:

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

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 nawi 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.

* Przelóż. Władysław Dułęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. (przyp. tłum.)

** Przelóż. Władysław Dułęba, *Tygodnik Powszechny* nr 10, 1957 r. {przyp. tłum.}

Wychodzi on od Rozumu, co tak czy inaczej czyni go samowystarczalnym (podobnie jak wiktorianow) 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 bądź 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:

*Niechaj siostrzyna w welonie wsiód 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

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

będą się dobrze czuły zarówno miliony „insiderów”, jak i przypadkowi „outsiderzy”.

Mówiąc o ewolucji Eliota na podstawie *Ash ~Wedn.es-day*, 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 m@żemy 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 Laki człowiek może pomóc nam jakimiś sugestiami na temat outsidera? To problem, o którym musimy stale pamiętać, rozważając wkład Fryderyka Nietzschego.

Nietzsche urodził się w Roecken w Saksonii w roku 1844. Ojciec jego, podobnie jak ojciec Van Gogha, był protestanckim duchownym. Z ostatnio wydanych dokumentów wynika, że Nietzsche jako dziecko był głęboko religijny, a w wieku młodzieńczym 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 rozpowsechniał 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 dwudziesto-jednoletni 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 jeuitą-teologiem uznać, że herezje jego

były „trucilcieliskie i obmierzłe”, nie możemy jednak ■ wątpić w szczerą potrzebę „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 poezję, rozmyślał nad samym sobą i swym ewentualnym przeznaczeniem; jako trzynastoletni chłopiec napisał autobiografię o charakterze introspekcyjnym; w rok później mówi o zamiarze poświęcenia życia służbie Bożej. Przyjaciele przezywali go „małym pastorem”. Ale jego koncepcja religijna zawsze była elastyczna; tradycja ustna 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: „Odyńie, 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 toż 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 luteiańska. Kupił partyturę fortepianową *Tiistana 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 esejach 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 młodzieńcze szaleństwo umiłowania prawdy”. Równie pewne jest, jak wynika z jego własnych wypowiedzi, że znalazł się niemal w sytuacji Williama Jamesa — stanął wobec moralnej zgrozy, kompletnej negacji, jak gdyby patrzył w straszliwą 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 francuskiego filozofa, Jouffroya, ilustrujące sposób, w jaki umysł badawczy, zadający sobie pytania, może stopniowo odrzucać wszelkie uczucia i przekonania, które wydają mu się bezpodstawne, aż wreszcie znajdzie się

w próżni napęlniającej grozą duszę człowieka. Jouffroy pisze:

Nigdy nie zapomnę tej wrześniowej nocy, kiedy zdarła się zasłona zakrywająca przede mną moje niedowiarstwo. Wciąż jeszcze słyszę swe kroki w małym, pustym pokoiku, gdzie długo w nocy, zamiast spać, miałem zwyczaj krążyć tam i z powrotem... Z niepokojem podążałem za biegiem własnych myśli, schodzących stopień po stopniu coraz głębiej, aż na samo dno mej świadomości, rozwiewając jedno po drugim wszystkie złudzenia, których labirynt krył się dotąd przed moimi oczami: teraz z każdą chwilą widziałem je coraz wyraźniej.

Na próżno czepiałem się ostatnich strzępów wiary, jak rozbitek na morzu czepia się resztek swego statku,- na próżno, przerażony nieznaną pustką, w którą miałem wpłynąć. Wróciłem wspomnieniem do dzieciństwa, do rodziny, do ojczyzny, do wszystkiego, co było dla mnie drogim świętem; nieubłagany nurt moich myśli był zbyt silny: rodzice, rodzina, pamięć, wiara — od tego wszystkiego musiałem odejść. Sondowanie samego siebie w miarę zbliżania się do swego celu stawało się coraz natarczywsze i bardziej surowe — i nie ustało, zanim nie doszło do końca. Wtedy uświadomiłem sobie, że w głębi mego umysłu nie zostało się nic, wszystko runęło. Straszna to była dla mnie chwila, i kiedy nad ranem wyczerpany rzuciłem się na łóżko, zdało mi się, że czułem, jak moje dawne życie, takie pogodne i pełne treści, rozwiewa się niby

dym, a otwiera się przede mną życie inne, posępne i bezludne, gdzie odtąd muszę istnieć samotnie, sam jeden ze swymi nieszczęsnymi myślami, które mnie tam wyгнаły i które z całej diiszy pragnąłbym przekląć. Następne dni były najsmutniejszymi dniami mego życia.¹³

Tego rodzaju przeżycie nie jest obce myślicielom. James przytacza przykład Johna Stuarta Milla, mający wiele wspólnego z cytowanym powyżej, a w następnym rozdziale przyjrzymy się wczesnym przeżyciom Tołstoja, też bardzo do niego zbliżonym. 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 „bólu... 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 przekaż 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, pozabawiany jakiegokolwiek pomocy. W błogosławionym odosobnieniu swego mieszkania miałem możliwość zebrania sił... Pewnego dnia, przypadkiem trafiłem na tę książkę w antykwariacie starego Rohna... Wziąłem ją i przerzuciłem kartki. Nie wiem, jaki demon szepnął mi: „Weź tę książkę ze sobą do domu”... W domu wtuliłem się w kąt 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 prze-rażającej wspaniałości. Z jej kart spoglądało na mnie otwarte, obiektywne oko Sztuki; zobaczyłem choroby i uzdrowienie, wygnanie i schronienie, niebo i piekło. Ogarnęła mnie nieprze-parta potrzeba poznania człowieka... Do dziś zostały mi pełne niepokoju i melancholii kartki pamiętnika z owego okresu... pełne desperackiego patrzenia w górę... by przekształcić 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 Lawretnjce'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 krepujących 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 dziei 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 koźlęta, 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 mo-*

ralności. 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 burz[^] w jakiś dziwny sposób skojarzyło się z zapachem krwi, z błyskiem noża, z oczami urzeczonego widokiem dziecka — i wywołało nagłe intuicyjne wycucie czystej Woli, nie zmaconej komplikacjami natury intelektualnej; intuicyjne wycucie, 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 ośpienie. Pewnego wieczora, *po* ciężkiej, całodziennej 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 mityczne”. 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 mitycznego 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 stronicie swego debiutu pisarskiego, *Narodziny tragedii*; był wówczas młodym profesorem uniwersytetu w Bazylei.

...rozkoszne zachwycenie, które przy przełamaniu *principii individuationis* powstaje z najwewnętrzniejszej głębi człowieka, nawet natury... wnikamy spojrzeniem w istotę żywiołu dionizyj-skiego, do którego zbliża nas najbardziej analogia upojenia. Czy to pod wpływem narkotycznego napoju, o którym wszyscy pierwotni ludzie i ludy mówią w hymnach, czy to za przepo-tężnym, całą przyrodę rozkosznie przenikającym zbliżaniem się wiosny, budzą się owe dionizyjskie wzruszenia, a w miarę jak się potęgują, podmiotowość zanika w zupełnym samozapomnie-niu.¹⁷

Nietzsche *snął* to uczucie; stało się ono dla niego sprawdzianem, którym się posługiwał przy wydawaniu

jakichkolwiek sądów. 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 witalnej. 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 możność podtrzymywania tej znajomości i niebawem przekształciła się ona w serdeczną przyjaźń. Wagner mieszkał w Triebsehen nad Jeziorem Lucerneńskim i pracował nad kompozycją *Pierścienia*; jego wierną iowarzystką była tam Cosima von Bulow, córka Franciszka Liszta, która opuściła swego męża dla Wagnera, W sprzecznym z przyjętymi konwenansami domostwie Nietzsche poczuł się wreszcie dobrze; niejednokrot¹ nie przesiadywali razem z Wagnerem przez całą noc aż do rana, zajęci żywą rozmową. Tu właśnie, w Triebsehen, Wagner czytał mu swój esej pod tytułem *O państwie i religii*, w którym twierdził, że religia i patriotyzm są niezbędne jako „opium dla ludu” i że

jedynie Król 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 przeznaczenia”. (Dopiero w dziesięć lat później Dostojewski wprowadził tę samą myśl do *Braci Karamazow*, zastępując Króla Wielkim Inkwizytorem). Nietzsche wyczuwał w Wagnerze bratniego duoha; Wagner uważał Nietzschego za wspaniałego, młodego ucznia. 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 niezmordowanym poetą-filozofem, który nigdy nie przestał dążyć do wykroczenia poza samego siebie, gdy tymczasem Wagner (w 1868 r.) cieszył się wielkim powodzeniem jako muzyk i był z siebie najzupełniej zadowolony. *Uherganger* nigdy nie zgodzi się z człowiekiem, który ani przez chwilę nie jest z siebie niezadowolony. Pewnego dnia Nietzsche posłyszyszy *Śpiewaków z Norymbergi* i zapomniawszy o wszystkim, będzie się rozkoszował tonami skrzypiec i rogów francuskich. A prorok Wagner pomyśli z gorczą o odświeżeniu 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 Wag-

nera 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 przyplącił 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 tytuły: „Dlaczego jestem tak mądry?“, „Dlaczego jestem tak rozumny?“, „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 Takie rzeczy Zaratustra*, które przynoszą nową zmianę;

„Energia — to wiekuista 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 umysłu. Trwało ono dziesięć lat, aż do śmierci Nietzschego.

Niemal niepodobieństwem byłoby należyte przedstawienie toku myśli tego filozofa w ramach naszego studium. Nie napisał 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 *Zajutro*; 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 — rodzaj *Pensees* Nietzschego). W niniejszym rozdziale nie będę usiłował dokonywać przeglądu tych książek: nastęczałoby to pewne trudności nawet w wypadku, gdybym nie był skrepowany 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 zmagał.

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 (pozosta-

* 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)

łość z okreisu 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 okresach 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 wysiał przyjaciela, by w jego imieniu poprosił pewną młodą damę o rękę, ukochana odrzuciła oświadczyzny i poślubiła pośrednika. (Ową młodą damą była Lou Salome, która później miała zostać bliską przyjaciółką innego wielkiego poety nietzscheańskiego — 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 asyła 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 przeczucie, że zyci'e, 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 savants...*

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 ozdowieńca — 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 powracasz—~~Outsider~~

jących sił, z *budzącej się na nowo wiary w jutro i pojutrze...*¹⁹

Ow okres „długiego niedostatku i niemocy” przyniósł sokratesowskie książki: *Niewczesne rozmyślenia, Jutrzenka, Ludzkie, arcyludzkie*. 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 szczytło: życie samo problemem się stało — nie trzeba... sądzić, że człowiek koniecznie przez to stał się posepnikiem! 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 z słusznych 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* „Sanctus 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 poLwierzicielem!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,

* Ten zaskakujący obraz ukazuje się ponownie w poemacie W. B. Yeatsa pt. *Posągi*. Yeats był zagorzałym wielkocieleir 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)

że myśl jest tylko narzędziem służącym „życiu pełniejszemu”. Droga człowieka — to droga afirmacji, droga mówienia „Tak”, droga pochwały. Tacy stu procentowi 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 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”. W czasie swych długich przechadzek pogrążał się w rozważaniu problemu: Ostateczne Tak czy Ostateczne Nie? Opuścił Bazyleę jako człowiek bardzo chory, udręczony życiem, udręczony głupotą innych, udręczony opozycją i zbieraniem na nowo sił jedynie po to, by znów je roztrwonić; wreszcie udręczony 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 nada^L wało 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 żad-

nego filozofa. Natomiast prorok, święty, geniusz, człowiek czynu — albo może jakieś połączenie tych wszystkich, czterech typów?

Zrodziły się jednocześnie dwa wielkie pomysły: pomysł Nadczłowieka 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. Pojęciem między 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

* 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* G. B. Shawa. W akcie II Don Juan mówi:

...Przypuśćmy, że wielka Potęga Życia wpadła na pomysł zegarowego wahadła i użyła ziemi jako jego 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 słońce wyrzuca naszą ziemię w górę i znów ją chwytą, jak wołyżer 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 *Hind at the End of Its Tether*.

Sposób, w jaki *I Ching* usiłuje patrzeć na rzeczywistość, zdaje się nie aprobować toku naszego rozumowania opartego na zasadzie przyczynowości. Z punktu widzenia

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.

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 po-

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 zbieg 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 myślnego podmiotu z obiektywnej Natury (procedura egzystencjalistyczna, jak najbardziej typowa dla starożytnej myśli chińskiej), co stanowi klucz do nietzscheańskiego pojęcia Wiecznego Powracania.

jecie Nirwany nie jest po prostu negacją, i że sam Budda, który (podobnie jak Nadczłowiek) „spogląda na cierpiącą ludzkość jak mieszkaniec gór na niziny”, nie jest ateistycznym potworem — od razu dostrzeże, że pogląd ten nie ogarnia istoty sprawy. Nietzsche nie był ateistą — jak nie był nim Budda. * Ktokolwiek czyta „Pieśń po nocy” i „Pieśń tańca” w *Zaratustrze*, 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 ilber 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

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

musi ulegać nerwowym omamom. Gdyby jednak odpowiedział sobie na to pytanie: „Wszelchświat 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 musiałby również zgodzić się, że, chcąc osiągnąć ów udoskonalony zdrowy rozsądek, należałoby rozwinąć w sobie „udoskonaloną” wrażliwość umożliwiającą percepcję problemów nazwanych przez nas problemami outsidera. *Każdy system religijny stanowi podstawę do tego rodzaju wzwoju.*

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 Zaratustra* 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 Halévy'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 „reli-

gijnym 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, Traherne), 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 *Narodziinach 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 Silvaplana zrodziła się w nim idea Wiecznego Powracania, nakreślił 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. Natychmiast 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 pochwaloo-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 Lawrence'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 anLropomorficzne monstrum adorowane 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*

* Najważniejsza 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 Diirhmgą pt. *Wartość życia*. Duhnng 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)



*Above him rose a Shadow from his weak intellect,..
Man fell prostrate upon his face before the watery
shadow
Saying: „O Lord, whence is this chance? Thou know-
est 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, oświadcza: „...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.

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

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

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

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

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 dło 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 głosicielem 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 liznął swym językiem? Gdzież jest obłęd, który by wam zaszczepić należało?

Patrzcie, ja was uczę Nadczłowieka. On jest tym piorunem, on jest tym obłędem...²⁷

Nietzsche najwidoczniej myśli kategoriami swych dwu „zdrzgotiań”. „Błyskawica i burza — to dwa odrębne światy, wolne potęgi bez moralności”... „Czysta wola nie zmałona przez intelekt...” Nie myśli on o Nadczłowieku jako o jakimś wysokim, spiżowym 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... Bożyszczą — mój wyraz na ideały — obalać... raczej nie należy do mego rzemiosła. *Pozbawiono rzeczywistość w tym stopniu wartości, sensu, prawdziwości, jak świat idealny zełgano... 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 Zaratustry...²⁹

Nietzsche dalej snuje swą przypowieść. Zaratustra określił człowieka jako linię rozpiętą pomiędzy Zwierzęciem i Nadczłowiekiem (tu, oczywiście, szukać należy źródła powiedzenia Hessego: „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 pochyla się nad konającym i łagodzi jego lęk przed piekłem mówiąc: „Nie ma diabła, nie ma piekła. Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli tve 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 tysiäckroć 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 wytępienia, jako pchła ziemna. Ostatni Człowiek żyje najdłużej.³¹

Błazen przeskoczył — jak pchła ziemna — przez linoskoczka. Outsidera zabija małostkowość ludzka, prostactwo i głupota. Znow 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 and 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 całym 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 outsiderowskie 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 poczujesz: „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 się 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 krzyczeń poczniesz: „Jestem sam!”

Przyjdzie czas, gdy nie dojrzysz swej wybujałości, zaś na swą niskość zbyt bliskim okiem patrzeć poczniesz; nawet twa wzniosłość straszyc cię będzie niby upiór. I krzyczeń 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?^{ss}

Zaledwie o rok wcześniej Nietzsche napisał w swym „Sanctus Januarius”: „Chcę tylko jeszcze kiedyś być potwierdzicielem”. W *Zamtustrze* 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 naj-

bliższych na wrzody ropne. Och, gdzie się podziała najszlachetniejsza ma obiata?³⁶

Jeśli chodzi o samego Nietzschego, możemy uczciwie powiedzieć, że brakowało mu cech Nadczłowieka, a w każdym razie przyznajmy, nie posiadał owej za¹ sadniczej siły dyscypliny wewnętrznej, by przezwyciężyć uczucia wywołane przez ludzką głupotę. To samo, oczywiście, obserwujemy u Van Gogha, Lawrence'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 pożądanego 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 _s innych lu-

dzi, gdyż zostałem przeznaczony do jakichś wyższych rzeczy; niech uwierzy w swą misję posłuszeństwa przeznaczeniu 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 braterstwa z czym innym niż człowiek — i to domaga się pierwszeństwa. Kiedy outsider zaczyna patrzeć na innych bezpośrednio i życzliwie, 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 przesuwają 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 uwłaczania 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 szaleniec wytrwale utrzymywał się w swym szaleństwie, stałby się mędrce” — napisał Blake.

Wszystkie te wnioski stają się oczywiste po prze-studiowaniu Nietzschego. Nietzsche bowiem uczynił pewne kroki, które nieco rozjaśniają ciemną „drogę

outsidera do zbawienia". Zaczniemy 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 żywotnej formie wypowiedania 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 stanowią 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 mieszkaniem duszy”. Doktryna introwersji stanowiąca fundamentalną zasadę najbardziej ascetycznego chrześcijaństwa w średniowieczu (i dotąd jeszcze odgrywająca podstawową rolę w życiu klasztornym) 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 chrześcijań-

stwem, 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
wzwyż chwyta...

Człowieka czepia się ma wola, kajdanami skuwam się z człowiekiem, ponieważ porywa mnie wzwyż ku Nadczłowiekowi; jako że tam pragnie *inna* ma wiola.³⁷

Nietzsche uczynił dalszy wielki krok naprzód: uciekł ze świata Evana Sfcrowde'a, świata bez bodźców; uchwycił się obu rękami swego przeznaczenia proroka. Uchwycił się go — nawet mimo iż niesło to ze sobą całkowite osamotnienie. Z początku wierzył,

że kieruje nim „wola prawdy za wszelką cenę”. Później zgruntował 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 Rilkego 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 miałby zadanie, posiadając wykształcenie księdza lub praktykę powieściopisarza. Newman, na przykład, w zasadzie był bardzo 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 wypowiedanie 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 dzieło z jakimś śmiesznie błahym błędem w mechanice, które eksploduje i zabija całą załogę. Rozporządzając taką siłą, taką zdolnością psychologicznego

wglądania 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 zrozumiany — 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 Gurdżijew (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. Ehot 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 te 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.

ROZDZIAŁ 6

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 szczególowej j

analizy psychologicznej i precyzyjności języka, jakiej dotąd nie wykazał żaden utwór literatury nowoczesnej (za wyjątkiem poezji Eliota, zwłaszcza *Four Quartets* [Cztery kwartety], oraz pewnych fragmentów *Ulysses* Joyce'a). To temat pełen, ukrytych pułapek, jeśli chodzi o jego zrozumienie. Ponadto poświęcone mu

publikacje wymownie świadczą, że nasz język stał się instrumentem zużyтым 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 Evana 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 zaułkiem; 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 strony dość straszne, by skłonić osoby ■wrażliwe do rezygnacji z obiadu. Ostatecznie jednak me 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 Asur-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 zestawić z koszmarem Bełzca 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. Asur-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:

*Nie wspomną naszych biednych i gwałtownych dusz
Wspomną, jeżeli wspomną,
Wydrążonych ludzi,
Chochołowych ludzi**

„Gdyby dla mnie wybiła godzina, jak wybiła (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?

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

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* Tolstoja. Zdaje się, że będą one stanowiły doskonały punkt wyjścia, gdyż Tolstoj przynajmniej *zaczął* jako wolnomyśliciel, zgodnie z modą czwartego dziesięciolecia ubiegłego wieku. Ponadto Tolstoj, 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 Tolstoja w pięćdziesiątym roku życia (był wówczas sławnym autorem *Wojny i pokoju* i *Anny Kaeniny*) zaczęły dręczyć pytania: „Co to jest życie? Po co żyję? Po co mam cośkolwiek robić? Czy życie w ogóle posiada jakiś sens, który górowałby nad nieuchronną śmiercią?”

Ciekawa rzecz, że Tolstoj 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 przez outsidera nurtujących go problemów. Siła późniejszego przeżycia zatarła w pamięci Tolstoja poprzednie. Musimy jednak również zwrócić uwagę na to, że im silniej problemy owe nurtują w człowieku, tym bardziej go obezwładniają. U Tolstoja obserwu-

jemy zjawisko, o jakim wspominałem 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 lego, co robią*.² Problem śmierci i sensu życia jest całkowicie oddzielony od sprawy okrucieństwa ludzkiego i „niehumanizacji człowieka w stosunku do człowieka”. Na Asur-nasir-apła 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 Roquentina:

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 stosun-

* Walter Pater: *Child in the House* (przyp. tłum)

ku do innych ludzi. Przytacza on wschodnią bajkę o człowieku, który uczepił się jakiegoś krzaka na zboczcu przepaści, uciekając przed rozjuszoną bestią grożącą mu z góry i smokiem czyhającym na dnie otchłani. Dwie myszy podgryzają korzenie owego krzaka. Człowiek uwieszony nad przepaścią i czekający na śmierć spostrzega odrobinę miodu na liściach, wyciąga usta i zlizuje słodkie krople.⁶ To człowiek zawieszony pomiędzy alternatywą gwałtownej śmierci z przypadku i 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 od *Wyznań* Tołstoja, do fikcyjnej relacji o kryzysie wewnętrznym, zawartej w jego noweli pod tytułem *Pamiętniki wariata*. Rzuca 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, Kierkegaard 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 pławił się w błogim zadowoleniu i zdrowiu. Przeżycie Tolstojowskiego „wariata” wykazuje jednak pewne cechy zbliżone do „obrzydzenia” Roguentina: 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: „Po co tu przyjechałem? Skąd się tu wzięłem?... Uciekam przed czymś okropnym i nie mogę uciec. *Jestem zawsze sam ze sobą, katem swoim jestem właśnie ja sam...* Ani Penza, ani żadna inna posiadłość nic mi nie doda i nic nie ujmie: przecież samym sobą właśnie jestem zmęczony, samego siebie mam dosyć, siebie uważam za nieznośnego, samym sobą się dręcę. Chciałbym zasnąć i zapomnieć o samym sobie — i nie mogę. Nie mogę oderwać się od samego siebie”.⁶

Tutaj, w tym jednym fragmencie, dźwięczy echo wyznań T. E. Lawrence’a („... nie lubiłem Siebie, którego mogłem widzieć i słyszeć”), Roguentina, 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.

Bo co człowiek żyje? Żeby umrzeć? Zabić się od razu? Nie, nie mam odwagi. Czekać aż śmierć sama nadejdzie? Tego jeszcze bardziej się boję. A zatem muszę żyć. *Ale w jakim celu?* Po to, żeby umrzeć? Nie mogłem wyrwać się z tego kręgu. Sięgnąłem po książkę, czytałem i na chwilę zapominałem o wszystkim, ale potem znów — to samo pytanie i ten sam okropny strach. Położyłem się i zamknąłem oczy. Było jeszcze gorzej.⁷

Rzekomy autor pamiętnika usiłuje się modlić, ale modlić w wątpliwym znaczeniu jak w *Ash Wednesday (Środa popielcowa)*. „Jeśli istniejeś, 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 Nizyńskim).

Po tym wszystkim przypuszczalnie rodzina usiłowała uzyskać urzędowe potwierdzenie jego niepoczytalności.

Możemy sobie poniekąd wyobrazić dalsze dzieje owego „wariata”, 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 naprzód w stosunku do rozwiązania sprawy przez Piotra Bezuchowa (stworzonego przez tego samego autora, kiedy był o połowę młodszy), który został masonem i czynnym wyznawcą doktryny braterstwa wszystkich ludzi. Jednakże Tołstoj nie był obłąkany. 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 wzmagają się — i zanim chory się obejrzy... następuje śmierć.⁸

Treść opowiadania Tołstoja pt. *Smieć Iwana Iljicza* Bozwija 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 rak i kiedy chory uświadamia sobie z prze-

rażeniem, że grozi mu śmierć, zaczyna zadawać sobie pytanie: „A może żyłem nie tak jak należało?”⁹ Nagle otwierają mu się oczy, podobnie jak Roquentinowi, na pustkę własnego życia, na pustkę życia wszystkich innych ludzi. Ale *jak* powinien był żyć? — ■ pyta sam siebie bohater Tołstoja. Nie może znaleźć żadnej odpowiedzi. Były w jego życiu jakieś chwilowe przebliski, popędy, które stłumił lub o nich zapomniał. Żona i dzieci nie troszczyły się o niego naprawdę, 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 płychnię — i uczucie to niespodziewanie rozjaśnia otaczający go mrok i daje mu przeblisk *oderwania się* od samego siebie. W jednym mgnieniu oka strach przed śmiercią znika:

Zamiast śmierci było światło...

— Koniec — powiedział ktoś nad nim.

Usłyszał te słowa i powtórzył w duchu:

— Koniec śmierci...¹⁰

Ukojenie przyniosły mu słowa: „Odpuść mi”.

Tak więc dzięki Tołstojowi mamy cztery rozmaite wersje przebudzenia się świadomości religijnej. *Nie we wszystkich wypadkach zaczyna się od tego, że człowiek staje się outsideiem*. Można tu wyodrębnić dwa typy. Piotra Bezuchowa, „wariata” i samego Tołstoja nawiedzały „ataki” jak Roguentina; Iwan Djicz żył życiem „nierzeczywistym” 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 wszyst-

kich 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 *Zaratustrze* nie ma wielkiej rozbieżności. Zaratustra powiada: „Co jest największym przeżyciem, jakiego człowiek może doświadczyć? Godzina wielkiej pogardy (w stosunku do samego siebie)”. *Środki* 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 niezagłębiania się w konkluzje o charakterze religijnym, lepiej byśmy od raziu 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 średnio-wieczu 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 tunie-

rającego, że wraz z ciałem zostawia poza sobą całe zło. Tolstoj nie dochodzi do tej 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 egzystencjalistycznych 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 poetycką 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 Tolstojowski 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 z wzrokiem utkwionym w ogłoszenia na przeciwległej ścianie, nie mają żadnej wątpliwości, kim są. Można by wpisać na plakacie zamiast ogłoszenia reklamującego plaster na odciski wiersze Eliota:

*My, wydrążeni ludzie
My, chochołowi ludzie
Razem się kołyszymy... **

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 najlżejszego dowodu Istnienia Boga.¹¹ My, którzy znamy instynktowną pewność niektórych przeczuć Wacława 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*

¹¹ *Wydrążeni ludzie* — tłum. Czesław Miłosz (*Czas niepokoju*, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej, Nowy Jork 1958 r.) (przyj. tłum.)

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-Chiisto* i — znaleźć się jedynie w sąsiedniej celi.

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 więzieniem*. 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 ostatni środek ostrożności: za-hipnotyzował 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 *czynu*. Człowiek może zmienić swe nawyki umysłowe przez zmianę trybu życia; czasem jeden jedyny 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 znaczeniem. 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 zmąconą przez intelekt”. Jego pierwszy krok — to odrzucenie fałszywego światła dziennego, w jakim żyje pospolity mieszczuch. Następny problem — to znalezienie *czynu*, określonego czynu, dzięki któremu uzyska siłę przewyciężenia 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, miażdżąc 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 zaarrestowany za udział w spisku nihilistów — i sytuacja jego uległa zasadniczej zmianie. Historia inscenizowanej „egzekucji” na placu Siemionowskim — 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 nieszczęść i w pisaniu książek objawiał niezwykłą moc ducha. To samo powiedzieć można o jego dziełach. *Biada Karamazow*, *Biesy*, *Idiota* — to z pewnością najniechlujniejsze 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 j wszzechstronniejsze 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 (*Sobowtów*, *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 jedyny w swoim rodzaju wspólny pomnik 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 słowa 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 wykłada 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, przypuść-

my, 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 wewnątrz 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 półrozpaczy — półwiary... w całym tym jądzie niezaspokojonych pragnień... zawierają się soki żywotne owej dziwnej rozkoszy, o jakiej mówiłem.¹⁵

Ta „dziwna rozkosz” — to centralny punkt dialektyki człowieka-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 Einsteinowskie 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: \

...głosić 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 ślepym na to, co widzi i głuchym na to, co słyszy, byle tylko dowieść słuszności swej logiki... Cywilizacja rozwija w człowieku jedynie zdolność do przyjmowania wielostron-

nych 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 najwytorniejszymi panami...¹⁸

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 niesłychanie 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-karaluicha, ta długa antyracjonalistyczna tyrada, ukazała się w druku na wiele lat przedtem, zanim nazwisko Kierkegarda stało się głośne 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 Dostojewskiego. Skądinąd Kierkegard również nie był pierwszym propagatorem *Existenzphilosophie*-, o pół wieku wcześniej inny nieznany 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 wiekuista rozkosz!¹⁸

William Blake również nie darzył sympatią filozofów i ich „logarytmów”, a wszelkich systemów nie nawidził w równym stopniu co Kierkegard. Jednakże

musiał mozolić się nad stworzeniem sobie własnej filozofii bytu, gdyż:

Muszę stworzyć swój własny System albo
pójść pod jarzmo systemu innego człowieka.
Moją rzeczą¹⁹ jest otworzyć, a nie
rozumować
i porównywać

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 — udęczonym pół-ateistą^półchrześcijaninem, lecz wszyscy zaczęli od tego samego impulsu, wszyscy ulegli sile tego samego gwałtownego porywu. Skoro na podstawie naszej mozołnej analizy stwierdziliśmy wyraźnie, że impulsy tego rodzaju odgrywają u outsidera zasadniczą rolę, możemy śmiało twierdzić, że *wszystkich tych ludzi łączyły zasadniczo te same przekonania*. Dzielące ich pozornie różnice — to tylko różnice temperamentów (wyobraźcie sobie reakcję Blake'a na *Dziennik urodziciela* 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 rozpatrzymy szczegółowo po rozprawieniu się z Dostojewskim.

Argumentacja człowieka-insecta 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 swoich. Wierzę w to... ponieważ, jak się zdaje, najważniejszy problem w rzeczywistości polega na tym, żeby raz po raz udowadniać 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 pewno(ś)ć, że zawsze będę mógł nań sobie pozwolić.²¹

Po tej gigantycznej analizie człowiek-insekt nie może oprzeć się osłatecznemu wnioskowi Evana Strowde'a: „A więc doszliśmy do przekonania, że najlepszą rzeczą, jaką możemy uczynić — jest w ogóle nie czynić nic, pograć się w kontemplacyjnym bez^L władzie”.

Wie jednak, równie dobrze jak Strowde, że takie rozwiązanie w rzeczywistości nie zaspokoi jego pragnienia; dobre to jest w 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 przebłyku 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, wyobrażnia 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 obraz¹ ludzkiej niedoli i zbawczej miłości, mówiąc w ciemność do leżącej obok niego młodej prostytutki. To moment outside¹-rowski, outsiderowskie poczucie harmonii, przebłysk „ukrytej 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 an 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 udreżonej, rozszczepionej wewnętrznie 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, ostateczny nasz werdykt musiałby brzmieć identycznie jak wyrok Shawa 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 Myszkina, później Kirilow 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 zarysowujący 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 zajmujemy stanowisko zbyt pobłażliwe dla mordercy. Raskolnikow ze *Zbrodni i kary* jest w tym samym położeniu co człowiek-insekt, żyjący samotnie w swym pokoju, posepny, zbyt 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 ostatecznym rozdziale powieści (po dokonaniu morderstwa) Dostojewski opisuje przebudzenie się Raskolnikowa: „Ruchy miał dokładne i celowe, świadczące o jasno powziętym zamiarze. «Zaraz dzisiaj, zaraz dzisiaj!...» — mrucał do siebie. Wprawdzie pojmował, że jeszcze jest słaby, *ale mocniejsze napięcie duchowe... potęgowało jego siły, dodawało pewności siebie*”.²

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... ze 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 zmąconej powikłaniami intelektu”. Nie wierzy, że jest zespany 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 though each dirty street
Near where the dii ty Tham'es does ilow
And on each human ia.ce I meet
Maiks ol weakness, maiks ol woe. **

Nędza, która skłoniła młodych rosyjskich studentów do pójścia w ślady Hercena i Bakunina, Dostojewskim

* Chodzę po wszystkich brudnych ulicach | Nad brudnym nurtem Tamizy | I na każdej ludzkiej twarzy dostrzegam | Piętno słabości, piętno niedoli, (przyp. tłum.)

wstrząsnęła głębiej i wzbudziła w nim coś więcej niż pragnienie rewolucji 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 dwojakemu celowi: Raskolnikowowi chodzi o zdobycie kapitału i wyrwanie się z nędzy, a jednocześnie o dokonanie aktu zuchwałstwa — 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 najnędzniejszego 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 chrze-

ścijańska 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”. Tymczasem w rzeczywistości wystarczy rzucić okiem na którąkolwiek stronicę *Zbrodni i kary*, by przekonać się, że to nonsens. Centralnym zagadnieniem powieści jest współczucie; załamaniem się Raskolnikowa wypływa ze współczucia. Myśl natrętnie drążąca jego mózg — to „Niedola trwać będzie wiecznie” Van Gogha. Wszystkie sytuacje — od pierwszych kant 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 ziajazdu 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 napędza 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 lichwiarfcę. 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 tylko ową 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 sce-

nę, 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 Llie* — 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 Nietzsciiego z „poza dobrem i złem”. Jakkolwiek mówi Soii, 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 nijakości... chciałem dobra dla ludzi, spełniłbym setki, tysiące dobrych uczynków zamiast tego jednego głupstwa, nie głupstwa na-

wet, 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 j poglądów Raskolnikowa, trudno nam upierać się przy przekonaniu, że Raskolnikow ponosi klęskę dla^L tego, iż rozwiązuje swój problem *źle z punktu widzenia moralnego*. Przyczyna jego porażki tkwi w czymś zupełnie innym: nie ma w sobie dość siły, by *przesłać 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'a; 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 powie-

ści: 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 zmacona woda... **

To Myszkin opisany przez poetę Lao Tse na 500 lat przed początkiem ery chrześcijańskiej. Tajemnica jego jest prosta: pozostał dzieckiem. Ludzie dorośli pełnią złe czyny, gdyż przywiązują wagę do niewłaściwych rzeczy, ponieważ są „dorośli”. Myszkin posiada cudowną *instynktowna*, 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 Nizyński popada on w obłąkanie. Wniosek stąd taki sam jak z *Demlana*: dziecięca niewinność nie jest w żadnym razie rozwiązaniem problemów outsidera.

Jeszcze dwis większe powieści Dostojewskiego musimy poddać szczegółowej analizie (jeśli wyłączymy *Młodzika*, który technicznie jest tak spartaczony, że

* *Tao Te Chmg*, XV. (przyp. autora)

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 *Biesów* i *Braci Karamazow* stwierdzamy, że Dostojewski analizę interesujących nas problemów przeprowadził tak wspólnie, iż stworzył dzieło o nieporównanej wartości.

W *Biesach* autor rozwija szerzej ideę *Zbrodni i kary*; powieścią tą zajmiemy 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, dając "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 Mieczajewa”. Mieczajew był anarchista-nibilista, który niewątpliwie zasługuje na specjalną szczegółową biografię. Tam, gdzie wchodził w grę anarchizm, Mieczajew był fanatycznym idealistą; poza tym posiadał charakter tak podły i niemoralny jak rzadko się zda-

rza 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: „Usuńcie ciemniźcyiela”. „Ciemniźcyiel” został usunięty, a Nieczajew zmarł na szkorbut 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 Iwanów, o planowanie zdrady organizacji, Nieczajew przy współudziale „grupy” zamordował go. Morderstwo niebawem wyszło na jaw, nastąpiły aresztowania. Nieczajew uciekł do

Szwajcarii, a następnie do Anglii: tymczasem afera ta długo wypełniała pierwsze strony rosyjskich dzienników. Bo 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 Kiriłowa, „maniaka-samobójcy”, i posłużył za tło do jednego z najważniejszych 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 Wierchowienkiego), który jest synem starego liberała, i Stawrogin, Mory jest synem wdowy.

Udział Nieczajewa w powieści dostarcza jej „wątl

ku" i zapewnia ciągłość tematyczną; mimo to sprawia on dziwne wrażenie jak gdyby niepotrzebnego elementu. Właściwym „bohaterem” utworu jest Stawrogin — lecz stosunek jego do Nieczajewa-Wierchowińskiego 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 Kirilow), a Nieczajew-Wierchowiński sprawia wrażenie, że zjawia się niepotrzebnie.

Groza zbrodni i oszustw osiąga punkt kulminacyjny, kiedy terroryści Nieczajewa podpalają miasto i mordują efcs-kapitana i jego niedorozwiniętą siostrę (która jest żoną Stawrogina). Stary rosyjski liberał opuszcza dom i umiera; student Szatow (Iwanów) zostaje zamordowany, Kirilow 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* Doszkojewski 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 arcyłudzkiich 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 postępках Stawrogina nic zagadkowego. Potraktujmy go jako rosyjskie połączenie Evana Strowde'a i Olivera Gauntletta, dodajmy odrobinę z PuBzkinowlskiego 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 salo nowej atmosferze miasta. „Starzy ludzie i inwalidzi są tak godni szacunku, że aż się 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 obłądnie dostrzeże następstwa skłonności outsiderowskich.

W dalszym ciągu powieści Stawrogin popełnia rzeczy jeszcze dziwniejsze: przyjmuje policzek od Szatowa; wdaje się w pojedynek i pozwala przeciwnikowi oddać strzał, a nasłownie sam strzela w powietrze; publicznie przedstawia niedorozwiniętą nędzarkę jako swoją żonę (choć większość kobiet w mieście jest gotowa rzucić mu się na szyję). W końcu czyni „wyznanie”, pisze list zawierający koszmarną w swej 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

* 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, me 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 odrzucili ukazał on się w druku dopiero wiele lat później, kiedy Rząd Radziecki udostępnił archiwa Dostojewskiego. Merzkowski określił go jako „samą kwintesencję grozy”. W Anglii opublikowało „Spowiedź” w osobnej broszurze wydawnictwo Hogarth Press, jednakże pewne względy zdecydowały, że jak dotąd, do zadnego pełnego wydania *Biesów* jej nie włączono, (przyp. autora)

Stawrogina to najpoważniejsze 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”.

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 krytycznego 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*.

Wypróbowywałem swą siłę na każdym kroku. Pani mi to radziła jako sposób „poznania samego siebie”. Przy próbach podejmowanych na własny użytek i na pokaz stwierdziłem, że — jak dawniej w ciągu całego mego życia — siła ta w dalszym ciągu jest nieograniczona. W Pani oczach zniosłem spokojnie policzek wymierzony mi przez Jej brata. Przyznałem się publicznie do małżeństwa... *Ale jak wykorzystać tę siłę — o czego nigdy nie wiedziałem i teraz też nie wiem...*

Moje pragnienia są zbyt słabe; nie mogą mną kierować. Na grubej kłodzie można przepłynąć rzeką, ale na trzasce nie...²⁶

Stawrogin, outsider typu Evana Strowde'a, który stracił całą energię, potrafi ocenić bodźce działania u innych ludzi, u „maniaka-samobójcy”, Kirilowa:

...Wielkoduszny Kirilow nie miał siły znieść idei — i zastrzelił się.

Ale Stawrogin wie, że sam nie potrafi pójść w jego ślady:

Ja... nigdy nie zdołam uwierzyć w jakąś ideę tak głęboko, jak on. Nigdy, nigdy nie mógłbym się zastrzelić!

A jednak odbiera sobie życie, chociaż niczego po samobójstwie się nie spodziewa:

Wiem, że to będzie jeszcze jedno złudzenie — ostatnie złudzenie w niekończącym się szeregu złudzeń.

Wszystko jest nierealne — a zatem nie ma po co żyć i nie ma sensu umierać:

...miłość moja będzie równie nędzna jak ja sam... Wiem, że powinien bym się zabić, zetrzeć siebie z powierzchni ziemi jak wstrętnego robaka...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 śmier-

cią mrówek na płonącym pniaku. Brak im wiary. Życie wszystkich ludzi jest jałowe i umierają „nic 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 rozmyślne poszukiwanie sensacji, raczej w stylu Doriany 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 Karamazow* 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 Siemionowskim, 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. Kiriłow, maniak-samobójca, też odbiera sobie życie, ale to on właśnie, Kiriłow, dostrzegł drogę wyjścia z koszmaru nierzeczywistości. On, Kiriłow, jest ucieleśnieniem najwznioślejszej wizji Dostojewskiego. Kiriłow ma się zastrzelić na rozkaz Nieczajewa-Wierchowiewskiego, ale już przedtem powziął decyzję popełnienia samobójstwa. Decyzja ta wypły-

nęła z toku rozumowania outsidera. Jeśli Bóg istnieje, o wszystkim decyduje Jego wola. Jeśli nie istnieje, Kiriłow sam jest Bogiem i musi dać wyraz własnej woli przez Ostateczny, Nieodwracalny, konkretny czyn — pozbawienie się życia.

Ponieważ jestem jedynym panem mojej woli...
Czyż na całej naszej planecie nie znajdzie się nikt, kto — skończywszy z Bogiem i uwierzywszy w swoją własną niezależną wolę — odważy się zmanifestować ją w jej najwyższym napięciu?
To tak, jakby żebrak otrzymał spadek i przeraził się...²⁹

Kiriłow skończył z Bogiem, ponieważ nie może uwierzyć w jakiś czynnik zewnętrzny ważniejszy niż jego własna, subiektywnie znana rzeczywistość. Kiriłow rozumuje: „Jeśli Bóg istnieje, 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, Kiriłow nie wierzy również w „Boga we własnym wnętrzu”.

Jednakże stwierdzenie, że życie w porównaniu z jego własną wolą nie ma żadnej wartości, prowadzi Kiriłowa 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. Uniastwił „naturę zrytą bruzdami myśli”. Pyta Stawrogina:

— Czy widział pan kiedy liść, liść z drzewa?

— Widziałem.

— Ja niedawno widziałem — żółty, miejscami zielonkawy, o brzegach lekko zbutwiałych. Wiatr pędził go przed sobą... Kiedy miałem dziesięć lat, nieraz w zimie umyślnie zamykałem oczy i wyobrażałem sobie liść — jaskrawozielony, żyłkowany — i jasne słońce...

— Cóż to, jakaś alegoria?

— N-nie... po co? Nie o alegorię mi chodzi, tylko po prostu o liść, jeden liść. Liść jest dobry. Wszystko jest dobre.

— Wszystko?

— Wszystko. Człowiek dlatego jest nieszczęśliwy, że nie wie o swym szczęściu... Ten, kto się dowie, natychmiast stanie się szczęśliwy, w tej samej chwili...

— A jeżeli ktoś umrze z głodu, jeżeli ktoś wyrządzi krzywdę, zgwałci małą dziewczynkę — fco także jest dobre?

— Tak. I jeżeli ktoś roztrzaska łeb za krzywdę dziecka — i to jest dobre... Wszystko jest dobre...

— Kiedyż pan uświadomił sobie, że jest taki szczęśliwy?

— ...Chodziłem po pokoju... Wszystko jedno. Zatrzymałem zegar, było siedem minut po pół do trzeciej.⁸⁰

Dostojewskiego stale prześladował ustęp z *Apokalipsy*:

Anioł zaś, którego widziałem stojącego na morzu... podniósł rękę swą do nieba i poprzysiągł... że czasu więcej nie będzie, ale... dokona się tajemnica Boża...⁸¹

Być może, Dostojewski uświadamiał sobie owe „chwile beczasowości” jedynie w momentach dziwnych olśnień bezpośrednio poprzedzających jego ataki epileptyczne. Oto jak opisuje jedno z nich w *Idiocie*:

...nagle jak gdyby coś przed nim wybuchło. Duszę jego rozjaśniło jakieś niezwykle światło wewnętrzne. Chwila ta trwała może pół sekundy, ale... dokładnie pamiętał... krzyk, straszliwy krzyk, który mimo woli wydarł mu się z piersi... Potem stracił przytomność...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. Sw. 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, Kirilow 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; udramatyzował zagadnienie — i teraz powieść zbliża się ku końcowi. Wszystko przybiera coraz szybsze tempo. Na ostatnich stu stronicach autor uderza w tak potężny ton

\

proroczy, jakiego nie usłyszymy w żadnym innym utworze literackim. Nieczajew-Wierchowieński zorganizował w ciągu tej samej nocy zabójstwo Szatowa, podpalenie miasta i morderstwo niedorozwiniętej 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, za ledwie 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. Szepta: „Było dwoje — i nagle trzeci człowiek, nowy duch, pełny i całkowity... nowa myśl i nowa miłość, aż straszno... nie ma nic wspanialszego na świecie!”³⁴ Później przychodzi po niego towarzysz i, kiedy idą w nocnej ciemności, Szatow pyta go: „Słuchaj, Erckel, czy ty byłeś kiedykolwiek 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 Kiryłowa. Nadeszła chwila, kiedy Kiryłow ma odebrać sobie życie dla celów „Europejskiego Związku Rewolucyjnego”. Najpierw jednak należy wypełnić pewną drobną formalność. Kiryłow 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 wyjąt-

kiem sceny morderstwa w *Zbrodni i karze*/ Z początku Nieczajew-Wierchowieski jest przekonany, że Kirilow nie zechce spełnić polecenia; prowokuje go więc do mówienia o przyczynach, które skłoniły go do podjęcia decyzji samobójstwa. Przebiegłość doprowadza do celu: ostatecznie Kirilow strzałem w głowę pozbawia się życia. Nieczajew-Wierchowieski w pośpiechu ucieka obwiązawszy sobie rękę chustką do nosa, gdyż Kirilow 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 stanowić ostatnie jego ogniwo.

ROZDZIAŁ 7

WIELKA SYNTEZA...

Bracia Karamazow to najwspanialsze ujęcie problemu outsidera w całej twórczości Dostojewskiego.

Widzieliśmy, że zanim Dostojewski stworzył Raskólnikowa, 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 krańcowości — zbrodnia czy asceza, morderstwo czy wyrzeczenie — wywołują ten sam efekt. Każda z nich uwalnia outsidera od zasadniczego niezdecydowania, 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, Raskólnikowa i Myszkiha. W powieści występują trzej bracia Karamazow — Mitia, 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: Mitia i jego nikczemny, lubieżny ojciec rywalizują ze sobą, ubiegając się o względy tej samej dziewczyny. Kiedy przyrodni brat Mitia, nieślubny syn starego Karamazowa, Smierdiakow, morduje ojca, wszelkie dowody świadczą przeciwko Mitia, 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, świątobliwego 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 Raskolnikówa. Lecz jego przyrodni brat z nieprawego łoża admira 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 H 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 szczególny 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 emocjonal-

nej, problemy związane z istotami ludzkimi, zmaciły mu trzeźwe spojrzenie. To „morał” jego historii.

A Mitia? No cóż, Mitia sprawia wrażenie, że jest jedną z tych postaci literackich, które dla swego twórcy mają znacznie 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 rozamiętnienia 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 Mitia 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 rozpatrywanych

przez nas powyżej. Przyjrzyjmy się na przykład Iwanowi, myślicielowi, pod wielu względami bardzo podobnemu do Raskolnikowa. Tam, gdzie chodzi o jego odrażającego ojca i nieokiełznanego brata, jest bezlitosny. „Jedna godzina 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 nazwać 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 stracił wiarę w porządek rzeczy, choćbym się nawet przekonał, że, na odwrót, wszystko jest bezładnym, przeklętym i, być może, diabelskim chaosem, choćbym doświadczył całej grozy rozczarowania, jakiego człowiek może doświadczyć — mimo wszystko będę pragnął żyć...¹

A oto przemawiający przez usła Iwana głos „natury zrytej brzdami myśli”.

Chcę wybrać się w podróż po Europie, Alosza... wiem, że pojedę tylko na cmentarz, lecz na bardzo drogi, na najdroższy cmentarz... Drodzy sercu zmarli tam spoczywają, każdy kamień na ich mogiłach mówi o tak żarliwym minionym życiu, o tak płomiennej wierze w swój bohaterski czyn... Własnym rozrzewnieniem się upoję. Kocham lepkie wiosenne listeczki, kocham błękitne niebo — oto co kocham. To nie sprawa rozumu ani logiki; miłość ta wypływa z sarriego "wnętrza człowieka, z głębi jego trzewi...

— Sądzę, że każdy powinien pokochać życie ponad wszystko w świecie² — mówi Alosza.

— Pokochać życie bez względu na jego sens?

— Stanowczo tak. Pokochać bez względu na logikę... dopiero wtedy pojmie się jego sens.^J

Widzimy, jak daleko Dostojewski posunął się naprzód poza Lawrence'owską grozę „braku modelu i celowości w naturze”. Człowiek ma za sobą otchłań, 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:

— ...połowy swego dzieła dokonałeś... Teraz musisz postarać się dokonać drugiej...

— ...jakaż to druga połowa?

— Musisz wskrzesić twoich zmarłych, którzy, być może, wcale nie umarli...⁴

Alosza ma słuszość, lecz nie ogarnia wielkości problemu „wskrzeszenia zmarłych”. Iwan mu to wy-

jaśnia. On również ma pewne posunięcia mnicha, gdyż mówi do Aloszy:

— ...przyjmuję Boga... przyjmuję i wszechmądrość Jego, i cel całkiem już nam nie znany, wierzę w ład, w sens życia, wierzę w wieczną harmonię... wierzę w Słowo, do którego zdąża cały wszechświat... Zdaje się, że jestem już na dobrej drodze, co? A jednak... ostatecznie świata Bożego nie przyjmuję...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 stron. Iwan kończy swą przemowę znanym oświadczeniem:

— To nie znaczy, że ja nie przyjmuję Boga, Alosza; ja mu tylko z największym szacunkiem zwracam bilet wstępu.⁶

To argument egzystencjalistyczny. Chcąc budować na otchłani, musi się mieć fundament. Dla Iwana cierpienia jednego katowanego dziecka wystarczą, by obalić wszelkie fundamenty. Lawrence utrzymywał, że cierpienia fizyczne ostatecznie nie mają mocy nad Wola. 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.

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 urzeczywistnić «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 uchowa! Problemów outsidera nigdy nie da się rozwiązać; my, wybra-

ni, wiemy o tym. Postawiłeś wymagania zbyt wysokie, musieliśmy ściągnąć je w dół. My, wybrani, jesteśmy nieszczęśliwi — wiemy bowiem, jak straszliwie trudno jest «osiągnąć zDawienie*. 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 widowiskal Czy sądzisz, że mogę na to pozwolić? ODawiam 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 pochyla 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 *Bcaci Kaiamazow*, miał zamiar zanalizować i pognębić ateizm. Zdaniem wielu krytyków artyzm jego wziął tu górę nad intencją, wskutek czego oskarżenie Iwana jest nie do zakwestionowania. Zgódźmy się od razu, że „Wielki Inkwizytor" to artystyczne *tom de foice*, 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 Lawrence'a do samobójstwa umysłowego, a Van Gogha, Niżyńskiego i Nietzschego do obłądzenia. Uczynił to jednak tak wspaniale, tak definitywnie, że musi-

my niesłuchanie pilnie śledzić jego argumentację i bardzo jasno uświadamiać sobie jej pełne znaczenie, zanim zdobędziemy się na „odrzućcie 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; niedosypia, niedojada i cierpi na wszelkiego rodzaju zaburzenia nerwowe. Tym niemniej, analizując nurtujący outsidera niepokój, jego stany nerwowego napięcia, stwierdziliśmy, że mają one swą *obiektywną przyczyną* w jego poczuciu niepewności życia ludzkiego. (Ilustracją tego może być fragment z *Death's Jest-Book* Beddoesa, który cytowaliśmy w poprzednim rozdziale).

Jednakże pospolity mieszcuch 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 ignorancji biologicznej prawdy: że zachowanie życia pozostaje w związku ze świadomością śmierci. Jeżeli człowiekowi zaszczepimy 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 wyostrome poczucie niepewności życia za środek biologiczny wzmacniający jego tężyznę; w rzeczywistości zapewniający mu zdolność „życia pełniejszym ży-

ciem". 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 „jest”; bezsensowny, szatański chaos. Mówiąc o okrucieństwie w stosunku do dzieci, Iwan kreśli nietzscheański obraz natury ludzkiej: ludzkiej, arcyludzkiej, 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 Kirilowa do Nieczajewa-Wierchowińskiego:

— Posłuchaj wielkiej myśli: nastał na ziemi pewien dzień, i w środku ziemi stały trzy krzyże.

* 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)

Jeden na krzyżu miał tak głęboką wiarę, że powiedział drugiemu: „Dziś będziesz ze Mną w raju”. Dzień się skończył, obaj zmarli... i nie znaleźli ani raju, ani zmartwychwstania... Słuchaj: 'ten człowiek był największym ze wszystkich ludzi na świecie... Cała nasza planeta... bez tego człowieka to jedno wielkie szaleństwo... A skoro prawa natury nie oszczędziły nawet Jego... i Jemu również kazały żyć wśród kłamstwa i umrzeć za kłamstwo, to najwidoczniej cała nasza planeta jest łgarstwem, opartym na łgarstwie i głupiej drwinie.⁸

Iwan również wierzy, że „ten człowiek był największym ze wszystkich ludzi na świecie”, a jego „Legenda o Wielkim Inkwizytorze” — to szersze rozwinięcie słów Kirilowa. 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 przedzierzną 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 żalorny 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 brzemie 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 cdgrywa 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, Markelu, 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 Markela 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 przypisywali chorobie) „...życie to raj i wszyscy jesteśmy w raju, lecz nie chcemy o tym wiedzieć...” Kiedy doktor mówi Markelowi, że może jeszcze żyć dużo dni, miesięcy czy lat, chłopak odpowiada: „Po co liczyć dni! Człowiekowi wystarczy jeden dzień, by poznać bezmiar szczęścia”.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 wróćę do ziemi...” i „Po raz pierwszy w życiu zrozumiałem słowa czytane w Domu Bożym”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 przyszłym Zosimą wstrząsa świadomość własnego szaleństwa, pozwala przeciwnikowi oddać starzał, a sam odrzuca pistolet i wygłasza kazanie:

Przyroda jest... bezgrzeszna, a my, tylko my jedni, jesteśmy bezbożni i głupi, i nie rozumiemy, że życie to raj; wystarczy bowiem, byśmy zechcieli to pojąć, a natychmiast zapanuje on w całym swym pięknie...¹¹

Jednakże o jego nawróceniu zadecydowała nie myśl związana z pojedykiem, lecz wyrzuty sumienia z powodu służącego, którego przyszedł 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 pojedyku 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 negowania poglądu Iwana, że wszyscy ludzie są godni pogardy; w rzeczywistości całkowicie przyznaje mu rację. Podstawowa dewiza posłannictwa 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 całym innej płaszczyźnie.

Człowiek może żyć na płaszczyźnie Iwana albo Zosimy. Może też uczynić niezrównanie gorzej i żyć na poziomie pospolitego mieszczucha. 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 światem, pociąga za sobą pewność. Jest to bezpośrednio 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 cudu 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? Mówi się to „znak” zesłany z nieba, by ostrzec ich przed oddawaniem zmarłemu czci jako świętemu. Alosza również nie wytracił równowagi; nie dlatego jakoby wątnił w świętość Zosimy, lecz z powodu owej niesłychanie przykłej atmosfery wokół śmierci ocoata, stanowiącej jak gdyby symbol ostatecznego triumfu zła.

W stanie żałobnym, klęcząc o okotrumny, Alosza zanada w Dólsen i przeżywa coś, no całkowicie odnawia jego wiarę. Sni mu się, że jest obecny w Kanie Galilejskiej, kiedy Chrystus zmienia wodę w wino, i jakiś starszek szeDce: „On zmienia wodę w wino, by nic nie zakłóciło weselnej zabawy; nowych oczekuje, wciąż wzywa coraz to nowych, nieustannie, po wieczne czasy...”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 „zestknięcia się z nimi...”. „Wydaje mu się, że jakaś *idea* obejmuje we władanie jego umysł.”¹³ Pada na ziemię, szlochając. „Nie zdawał sobie sprawy, dlaczego tak gorąco pragnął ją całować — i przysięgał, że będzie ją kochał po wieczne czasy.”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 słusność.

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” — *^ 86va\xiaq v.at | 80fa*.

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 zamierzonych, które chce wprowadzić w czyn w ciągu najbliższej pół godziny, bieżącego dnia, miesiąca — i o niczym więcej. Nigdy nie zadaje sobie pytania: gdzie jest *kies* 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 Kiryłowowi: 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:

Z każdą chwilą coraz bardziej ogarniała go jakaś dziwna, fizyczna bezsilność. Oczy zamykały się ze zmęczenia. Przesłuchanie świadków narzeczcie dobiegło końca. Przystąpiono do ostatecznego zredagowania protokołu. Mitia wstał i przeszedł z krzesła w kąt pokoju przy kotarze, przycupnął na wielkim, nakrytym dywanem gospodarskim kufrze i w jednej chwili zasnął. Przyśnił mu się jakiś szczególny sen, nie mający absolutnie żadnego związku z jego sytuacją. Śniło mu się, że jedzie przez step, tam gdzie przebywał w czasie służby wojskowej, i muzyk wiezie go wozem, parą koni w słotną pogodę. Mitia czujs, że jest mu zimno; początek listopada, śnieg wali wielkimi mokrymi płatami, i padając i) a ziemię, natychmiast topnieje. Muzyk wiezie go z fantazją... ma jasną długą brodę... i oto blisko już wieś; widać czarne, czarniusieńkie chaty, a połowa chat spalona, sterczą tylko osmolone belki. Na skraju wsi stoją przy drodze baby, dużo bab, cały rząd, wszystkie chude, wyniszczone przez pijaństwo, twarze mają jakieś brązowe. Zwłaszcza jedna, pierwsza z brzegu, taka koścista, wysoka, wygląda na lat czterdzieści, a może ma zaledwie dwadzieścia, twarz długa, chuda, trzyma na rękach płaczące dzieciątko, a piersi jej pewnie tak wyschnięte, że nie ma w nich ani kropli

mleka. I dziecko płacze, płacze, wyciąga nagie rączeta z małymi piąstkami, całkiem zsiniałymi z zimna.

— O co one płaczą? Dlaczego płaczą? — pyta mijając je w szybkim pędzie Mitia.

— Dziecuszko — odpowiada woźnica. — Dziecuszko płacze. — I Mitię uderza, że chłop powiedział po swojemu, po chłopsku: „Dziecuszko” a nie „dziecko”. I podoba mu się, że muzyk powiedział „dziecuszko”; jak gdyby więcej było w tym żałości.

— Ale czemu ono płacze? — upiera się Mitia jak głupi. — Dlaczego rączki ma golusieńkie, czemu go nie otulą?

— Ziębło dziecuszko, przemarzył nędzny przyodziewek i nie grzeje.

— Ale dlaczego tak jest? Dlaczego? — wciąż nie daje za wygraną głupi Mitia.

— Bo biedni, pogorzelnicy, chleba nie mają ani okruszyny, o wsparcie żebrzą.

— Nie, nie! — wciąż jak gdyby nie rozumiał Mitia. — Ty mi powiedz, dlaczego tu stoją matki ze spalonych chat, dlaczego ci ludzie są biedni, dlaczego dzieci biedne, dlaczego step nagi, dlaczego ci ludzie nie obejmują się nawzajem, nie całują się, dlaczego nie śpiewają radosnych pieśni, dlaczego tak szernieli z czarnej nędzy, dlaczego nie nakarmią dziecka?

I Mitia w duchu czuje, że chociaż pyta tak głupio i niedorzecznie, lecz bezwzględnie właśnie tak chce pytać, i tak właśnie trzeba pytać. I czuje jeszcze, że w sercu jego wzbiera jakieś nieznane mu nigdy dotąd roztkliwienie, że chce mu się płakać, chce dla wszystkich zrobić coś

takiego, by dziecko nigdy już nie płakało, by nie płakała też czarna, wyschnięta matka dzieci, by od tej chwili w niczyich oczach nie było łez, i żeby to zrobić natychmiast, od razu, nie odkładając, nie licząc się z żadnymi względami, z całym niepohamowaniem Karamazowów.

— Ja także idę z tobą, nie opuszczę cię teraz, na całe życie idę z tobą — rozlegają się tuż przy nim miłe, nabrzmiące uczuciem słowa Gruszeńki. Poczł żar w sercu, ujrzał przed sobą jakieś światło i zapragnął żyć i żyć, iść i iść jakąś drogą ku nowemu, nęcącemu światłu, i to jak najprędzej, jak najprędzej, już teraz, natychmiast!

— Co? Dokąd? — wykrzykuje, otwierając oczy i siadając na kufrze... uśmiechając się jasno. Stoi nad nim Mikołaj Parfienowicz i mówi, że przeczyta mu protokół, który Mitia powinien podpisać... Nagle uderzyło go, że pod głową ma poduszkę, której przecież nie było, kiedy wyczerpany przysiadł na kufrze.

— Kto przyniósł mi poduszkę pod głowę? Kto był takim dobrym człowiekiem? — wykrzyknął z jakąś przejmującą do głębi wdzięcznością...

Nigdy nie dowiedział się, kim był ów zacny człowiek, może któryś ze świadków... lecz łzy wstrząsnęły całą jego duszą. Mitia podszedł do stołu i oświadczył, że podpisze wszystko, co będą chcieli.

— Miałem piękny sen, panowie — powiedział dziwnym głosem, z jakąś odmienioną twarzą, zda się, rozjaśnioną przez radość.¹⁵

W słowach: „zapragnął żyć i żyć, iść i iść” znajdujemy tę samą wizję Afirmacji, jaką przeżył zarówno

Alosza jak Kirilow i Szatow. Możemy nawet zestawić ją z przeżyciem 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.¹⁶

Nawet Stawrogin przeżył coś podobnego*; opowiada o tym przy końcu swej „Spowiedzi”. To jego sen 0 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 charak-

* Warto porównać to przeżycie z marzeniem sennym Hansa Castorpa z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna (rozdział pt. „Śnieg”). (przyp. autora)

teru 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, które zapłodnią całą literaturę nowoczesną.**

Iwan jest chory. Narrator opowiada, że bliski jest obłądu. Doprowadziło go do tego nieustanne myślenie. Po ostatniej rozmowie ze Smierdiakowem (jego „małą” — przypomnieniem jego niższych instynktów), w której wymusza on na przyrodnim 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

* Patrz wstęp D. H. Lawrence'a do „Wielkiego Inkwizytora” w wydaniu Hogarth Press. (przyp. autora)

** Np. *Czarny mnich* Czechowa, którego problemy metafizyczne powtarzają się u Pirandella, Andriejewa, Sartre'a, a w Anglii w *Family Reunion* Eliota. *Doktor Faustus* T. Manna również w pewnym stopniu zawdzięcza swą genezę scenie z *Biesów*. (przyp. autora)

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 niereczywiste. 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 znudzony 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 i niereczywistością, ale kiedy odkładasz książkę — co wtedy? Musisz wrócić do swego własnego życia. Rzeczywistego czy niereczywistego? 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. Minkowski 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 rzeczywisto-

ści i będą mogli czytać *Braci Kaiamazow*, 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 *Biacia Kaiamazow* — 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 rozplómiwienie 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”. Obie te alternatywy istnieją potencjalnie w rozmowie pomiędzy Iwanem i 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 drażki 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? Jedyne 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 wiązka-

mi 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 pantalonach. 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 thione
And stined the heavy curtains on the walls...**

A wiara? Nie znaczy to, jakoby Iwan nie chciał wierzyć. Głód duchowy przyprawia go o chorobę i lęk o własne istnienie.

*Niech siosiTa w welonie
Pomodli się za dzieci w biamie
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 Alosza. 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,

* 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.)

że się mylił. Za swą niewiarę został skazany na prze-wędrowanie kwadrylionu 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 pytanie, skąd ów zmarły wziął miliard lat potrzebny na przebycie kwadrylionu 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 studentem!” Szatan jeszcze raz udowodnił, że jest złudzeniem wyobraźni Iwana. Taki

Ale zastanówmy się nad samym opowiadaniem. Treść jego pokrywa się z wizją Nietzschego na szczycie wzgórza: ukojenie, Wizja czystego Bytu, wynagradzająca całą pozorną groźbę i nędzę życia. Ateista wędruje 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 nagle 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. Przychodzi 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 nawiedza outsidersów, każdy outsider bowiem jest obdarzony wzrokiem bardziej przenikliwym niż ogół ludzi ulegających złudzeniom i umie dostrzec, jak ogół mężczyzn i kobiet jest zaślepiony przez własne uczucie. Następstwem tego jest zazwyczaj Swiftowska pogarda dla mężczyzn i kobiet, uczucie tego rodzaju, jakie znaj-

duże pełny wyraz na ostatnich stronicach *Podróży do Houyhnhnmów* Guliwera:

Z daleko większą łatwością mógłbym się pojednać z całym rodzajem Jahusów, gdybym chciał się kontentować występkami i głupstwami, którymi ich obdarzyła natura. Nie uderza mnie wcale widok prawnika, złodzieja, głupca, pułkownika, błazna, lorda, gracza, polityka, strę- ; czyciela, fałszywego świadka, adwokata, zdrajcy i wielu innych, z naturalnego biegu rzeczy wypływających. 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 przeważnej 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 Eklezjastes*, jak w *Nowym Testamencie* i w *Myślach* Pascala. Politycy, 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 huma-

nista w nadętej pysze chępiący 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 *St. 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 przetrząść się na pozycje religii, mógłby spytać: „Ale czy to jest *prawda*? Czy to taka sama prawda 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 współczesno-

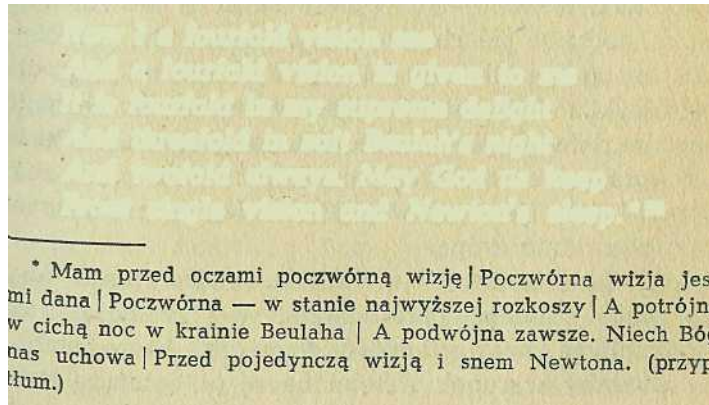
ścią, która jest bez znaczenia, bez dodatkowych określeń. Jeśli jednak *zajmujemy się* wielkimi prędkościami, nie ma innej rady, tylko trzeba odrzucić równania Galileusza, a zastosować Lorentza.

Tó samo może się odnosić do outsidera. Jeżeli prowadzimy całkiem pospolite, nudne życie o niskim natężeniu, możemy spokojnie uważać go za dziwaka, który nie zasługuje na poważną analizę. Jeżeli jednak interesuje nas człowiek w stanach wyjątkowego 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 natężenia; woli on skupić swą uwagę raczej na człowieku, który postanawia być bardzo dobry lub bardzo zły, niż na prawomyślnym obywatelu zalecającym we wszelkich 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 wysiła całe swe zdolności intelektualne na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak powinien żyć, by nie musiał uwa-

zać 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 ponaganiem, boleśnie wżerać się w mózg. Outsider po omacku szuka jakichś norm. Intuicyjnie zdaje sobie sprawę: „jeśli mogę powiedzieć: ten człowiek był 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 beżmierna małostkowość. 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 vision see
And a fowlold vision is glven to me
It is fouñold In my supreme delight
And threoiold in soit Beulah's night
And twoiold always, May God us keep
Frorrt single vision and Newton's sleep. *^{so}*

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 zatruwa wolę życia.

Tomasz Mann pisząc swego *Doktora Faustusa*, nie-? wątpliwie 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 przebaczenia i łaski... — to dopiero skrucha prawdziwa... Zgodzicie się chyba z tym, że zwykły, przeciętny grzesznik nie jest nazbyt interesujący dla łaski... Przeciętność jest w ogóle teologicznie martwa. Dopiero wina tak potępieńcza, że każe grzesznikowi z gruntu zważyć o własnym zbawieniu, jest prawdziwie teologiczną ku temu zbawieniu drogą.

On (Szatan): Mądrala! Ale skądże chcesz, aby ktoś z twojej parafii wziął ową prostotę, ową raiwną bezwzględność rozpacz, która stanowiłaby warunek wstępu na tę potępieńczą dro-

gę ku zbawieniu? Czyż nie pojmujesz, że świadoma spekulacja na urok, z jakim grzech ciężki działa na dobroć, sama przez się uniemożliwia dokonanie się aktu łaski?

Faustus: A jednak dopiero przez to „non plus ultra” osiąga się najwyższy stopień dramatyczno-teologicznej egzystencji czyli najcięższą winę, a tym samym ostateczne i nieodparte wyzwanie nieskończonej Dobroci.

On: Niezłe to... A teraz powiem ci, że właśnie głowy twego pokroju stanowią populację piekła... taki typ teologiczny jak ty, taki bezwstydny ptaszek, co to 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: „Przeciętność... jest w ogóle teologicznie martwa”. Lecz jeśli człowiek, podobnie jak Evan Stowde, postanowi „omijać wszelkie sztuczki i dotrzeć do żywego serca wszechrzezozy”... czy taki człowiek nieuchronnie musi być potępiony? Oto jeden z najcięższych dylematów outsidera: outsider zdaje so-

bie sprawę, że całą swą istotą pragnie za wszelką cenę zaspokojenia emocjonalnego, jakiejś konkretnej rze czywistości, a jednocześnie czuje, że jego zdolność rozumowania drwi na uboczu z możliwości zaspokojenia owych pragnień, gasi cały jego zapał. 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 toku naszych rozważań przekonał 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 korciem 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 grzął we własnych uczuciach. U Hemingwaya, zwłaszcza w jego wczesnych książkach, znajdujemy wycucie fizycznej świeżości, bezpośrednio, intensywne przeżywanie spraw naturalnych, wskutek czego „niepokój i powikłania spowodowane przez intelekt” wydają się niedorzecznością. To samo zawiera się w wizji Zaratustry; w fragmencie, który mógłby służyć za motto do *Man Who Bled* (*Człowiek, który umarł*) Lawrence'a, Zaratustra oświadcza:

On poznał za ledwie łyzy 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 lo-
brych i sprawiedliwych! Może by wówczas na-
uczył się żyć i ziemię kochać — dar śmiechu
pozyskałby może nadto.²²

Powyższy osąd, niezależnie od zawartej w nim kry-
tyki w stosunku do założyciela religii chrześcijań-
skiej, mógłby być podtrzymany przez wielu misty-
ków — chrześcijańskich i innych. Mówiąc w ostat-
nich rozdziałach naszego studium o Blake'u i Tra-
herne'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 Whit-
mana na posłannictwo tego filozofa i skupia całą uwa-
gę na problemach intelektualnych).^{*} Zdawałoby się,
że w tym samym punkcie zawodzi również Iwan —
pomimo 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 opano-
wuje — jak Van Gogha — czysto fizyczna miłość do
ziemi; pada na kolana i z płaczem ją całuje. Mitę
natomiast Dostojewski stworzył, by czytelnicy zdali
sobie sprawę, że świat jest pełen cierpiących istot
ludzkich i że nikt nie może być człowiekiem w cał-
kowitym tego słowa znaczeniu bez poczucia wspól-
noty z cierpieniem wszystkich innych istot żyjących.

^{*} Czytelnicy znający *Fausta* Goethego przypomną sobie scenę,
w której Faust ma właśnie popełnić samobójstwo z powodu po-
czucia porażki w rozwiązywaniu problemów intelektualnych, lecz
dzwony wielkanocne i wspomnienia czysto fizycznej błogości
z lat dzieciństwa powołują go „z powrotem na ziemię”. (przyp.
autora)

W swych *Śniegach Kilimandżaro* (*Snows oi Kili-manjaro*) 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 zresumować 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 lu-

dzi kończy bankructwem? Dlaczego wszyscy outsiderzy zmierzają do katastrofy?

Brak nam *konceptji 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 „przeszkody”).

Sporządźmy krótki przegląd naszych dotychczasowych wniosków:

Outsider chce przestać być outsiderem.

Chce być „człowiekiem zrównoważonym”.

Pragnąłby osiągnąć żywość percepcji zmysłowej (Lawrence, Van Gogh, Hemingway).

Chciałby również rozumieć duszę ludzką i jej poczynania (Barbusse i Mitia Karamazow).

Pragnąłby raz na zawsze uciec przed pospolitością. J pozwolić się ovladnąć Woli Mocy, woli pełniejszego życia.

Przede wszystkim pragnąłby 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 roz-

ważaniach oprzemy się na dwu odkryciach dotyczących „dróg” outsidera:

1. Wybawienie outsidera „leży w krancowościach”.

|

2. Outsider często dostrzega drogę wyjścia w „w i - zjach”, w chwilach szczególnego napięcia itd, Tę ostatnią możliwość zanalizujemy w następnych dwóch rozdziałach naszej książki.

ROZDZIAŁ 8

OUTSIDER—WIZJONER

Każdy wizjoner nieuchronnie musi być outsiderem. I to nie dlatego, że wizjonerzy stanowią względnie znikomą mniejszość w stosunku do reszty ludzkiej społeczności; w takim razie każdy szczurołap czy lino-skoczek 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 Wszechmogący”.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 ogóle 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 obiektywnej 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 zdol-

ność 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 dlatego 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 dlatego 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 na-

szezo 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. Egzystencjalista bowiem pragnąłby zna-

leżć rozwiązanie swych problemów nie w formie „wierzę”, lecz „wiem”. Nie jest to niedorzeczne. Sartre przytacza przykład dobrze ilustrujący tę postawę. Gdyby zadzwonił 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 doświadczyliśmy. 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 History of Mr. Polly* (*Historia pana Polly*) każe bohaterowi podpalić własny dom i opuścić żonę, by wyruszyć na wędrówkę po świecie: „Jeśli ci się twoje życie nie podoba, możesz je zmienić”. Rozwiązanie pana Polly nie miałoby 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; jakiegoś „Idź i czyń coś”.

Oto dlaczego zacząłem swoją analizę od George'a Foga.

Fog jest jednym z najwybitniejszych nauczycieli religii, jakich wydała Anglia; w porównaniu z nim Bunyan był człowiekiem słabym, Wesley — neurastenikiem, a Wycliffe ciasnym świętoszkiem. Fog był jednostką silną duchowo, obdarzoną bujną fantazją, zrównoważoną i zdolną do współczucia. Gdy jako działacz religijny stanął przed Cromwellem-obrońcą 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 Fog 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 zadecydował 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 pa-

trzyli 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 obciążony, 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 ozasadb. 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

Przede wszystkim uderza nas w tym przeżyciu myśl, jaki Fox był szczęśliwy, że potrafił uczynić coś pozór-, nie 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 roz-] ważaniach, nigdy nie doszła do wypowiedzenia tego,] co leżało im na sercu i uwolnienia się od przytłacza-] jącego ich ciężaru za pomocą konkretnego czynu. Na przykład Wilk Stepowy, u schyłku nudnego dnia pra-] gnący pod wpływem tłumionej wściekłości dokądś iść} i dokonać jakiegoś gwałtownego czynu... gdyby miał charakter George'a Foga, nie trwałby tak długo w sta- nie beznadziejnej hipochondrii! Dostojewski obdarzył! Raskolnikowa większym zdecydowaniem niż Hesse swego bohatera; później jednak kazał mu po doko-] naniu określonego czynu stracić odwagę, toteż za-] warta w powieści wielka myśl nie została doprowa- [dzona do końca.*

Outsider typu człowieka-insekta, bohater Sartre'a] lub Barbusse'a, mógłby szczerze zazdrościć Foxowi jego ufności i siły przekonania, lecz jednocześnie mieć świadomość, że istnieją nieprzezwyciężone przeszk-

* Powyższej uwagi nie należy oczywiście traktować jako kry-1 tyki *Zbrodni i kary*. Być może, sytuacja, nakreślona przez Do- stojewskiego 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 j 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”, (przyj. autora)

dy, które jemu samemu uniemożliwiłyby wykonanie czegoś podobnego. Fox — to człowiek, który nie cola 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 wzdarcę. Fox akceptuje rzeczy, jakich człowiek-insekt przyjąć nie może: na przykład swą własną tożsamość. Jeśli George Fos 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 Foxa 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 outeiderem, 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 opu-

ścił 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 da marności, a starzy chylą się ku ziemi — i musisj opuścić ich wszystkich, zarówno młodych jak starych odwrócić się od wszystkich, dla wszystkich by| obcym»" ⁴.

*What are the roots that clutch, what branches grow
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..."*

Dla postawy dziewiętnastoletniego Foxa nietrudne 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 wyznają ⁵.

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 rozpaczy... i stan ten trwał parę lat, choć chę-

* 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 me przynosi żadnej ulgi... (przyp. tłum.)

nie 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 wyznawcami religii, lecz widziałem, że wszystko było

pograżone 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 rozpaczach 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 rozpaczach 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 BuH's Other Island* mówiącego outsiderowi księdzu Keeganowi: „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 stwierdzi-

łem, że podobny jest do pustej beczki... Później posłyszałem o jakimś doktorze Cradock z Coventry i udałem się do niego i 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 nadepnałem na brzeg kwietnika; na to człowiek ów wpadł w taką pasję, jak gdyby cały jego dcm 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 zrozumiany, 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 zo-

* Najprostsze ujęcie owego solipsystycznego problemu znajdujemy w słowach św. Augustyna: „...powoli uświadamiałem

stawiało relację ze swych „walk o światło”. * Walki takie niejednokrotnie wykazują cechy charakterystyczne przypominające opis „przeciętnego dnia” Wilka Stepowego: rezygnację, ośpienie, 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” Focha przyniosła w rezultacie nagłe zrozumienie:

Wówczas 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

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

sobie, gdzie jestem (jako dziecko) i chęci moje chciałem okazywać tym, którzy mieli je spełnić, ale nie mogłem, bo one były we *mnie*, oni zaś *poza mną*...” 10 (przyp. autora)

* por. „wczesne walki” Buddy¹¹ oraz szczegóły z *Autobiografii* Susa, o których wspominamy w rozdziale IX niniejszego studium (przyp. autora)

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 groźbę wewnętrznego konfliktu. Momenty tego rodzaju przeżywa większość poetów i artystów, a także duchownych jak Fox. Rilke, bezpośredni kontynuator tradycji ndetzscheańskiej, mówił o „chwaleniu pomimo” (*dennoch pieisen*) i największą ze swych dziesięciu elegii zaczyna od słów:

*Niechbym ja kiedyś, u mety srogiego zrozumienia,
zachwyty i chwałę wyśpiewał współbrzmiącym
Aniołom...*^M

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 każ-

dym bądź 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 gwałtowne jak pragnienie tonącego człowieka, by zaczerpnąć w płuca powietrza — i to samo ogarnianie wzrokiem grozy i niedoli świata, jakie Rilke nazwał *gimmlge 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 Barbusse'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 wznagała 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:^j 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 Jamesa-seniora, który, czując obecność jakiegoś „zła” w pokoju, pragnął przywołać żonę.*

James szukając wybawienia z outsiderowskiej udręka, 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 k. zewnątrz*. Fox zdaje się mówić, że nie zamierza zmieniać swego stosunku do społeczeństwa ani stosunku społeczeństwa do samego siebie; pragnie, zdawałoby się, zmienić jedynie wła-

Interesujący kontrast z tym fragmentem znajdujemy w powieści Henry Jamesa-juniora na temat „psychologicznego ²⁾a” pt. *The Tum of the Screw*. James mówi w niej o małej dziewczynce, która zerwała się ze snu, widząc w pokoju ducha ¹⁾ przestraszona wzywa na pomoc guwernantkę, ta lednak, równie Przerażona, nie może dziecka uspokoić. W tej symbolicznej sytuacji obie przeżywają to samo, co ojciec i brat Jamesa w swych chwilach „zdruzgotali” — całkowitą samotność, (przyp. autora)

sny 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. „Gdy dusza wzdycha do takich” majaków, czyż nie cudzołoży z dala od Ciebie?” — 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 do 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 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 sercu człowieka.*¹⁷

Jego outsiderowska jasność widzenia — gdy chodziło o innych ludzi — była nieubłaganie przenikliwa:

I widziałem profesorów, kapłanów i pospólstwo — i wszyscy 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 z 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 zmiądzzył; 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 kaznodziejskiej, 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 najzarliwszej 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 prześladowania ze strony władz rządowych, 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 Barbusse¹a, 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 *te-*raz 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 Fosa razi nas swą staroświeckością 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 potrze-

by słaby. 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 Foot 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 nawo-

ływanie ludzi do podniesienia własnego poziomu moralnego stanowi owocną metodę „zbawiania ich”. Celem, który stawiał przed oczyma swych słuchaczy, nie było osiągnięcie nieba po śmierci, lecz zdobycie pewności — do jakiej sam doszedł — że Bóg jest stale obecny we wszelkich przejawach życia doczesnego.

Rozumował o mniej więcej tak: w czym tkwi przyczyna, że człowiek jest „nieodkupiony”? No cóż, jest 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 wzwyż, 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 Fos osobiście zajął takie stanowisko, przestał być niešťczęśliwym 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 Fos — niech tylko każdy człowiek popatrzy szeroko otwartymi oczyma 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 Nietzsche-

go; 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 przyjścia 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 Loveis* (*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 drogą życiową”? Nie Rilke był hipochondrykiem, Wells politycznym znacznym ofiarującym szarlatańskie leki swym współczesnym, Dickens — sentymentalistą, który przyczynił się do zatrucia 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, i 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 „natchnienie”, a wtedy niech spytają: „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 I
Kiedyś miałem raz — i dziękuję ci za to — prze-
błysk siły, jaka we mnie istnieje. Lecz¹ siła ta
nie odpowie na żaden zew.

JOAN: Nawet na zew dobrej spfawy?

STROWDE: Wspaniałych spraw jest mnóstwo
Służą im — takim, jakie są — znamienici pyszał-
kowie, wykorzystujący je jako świetne pole do
popisu, małe mózdzki nasłuchujące, co przy-
niesie najbliższa przyszłość... Szukaj w nich si-
ły —■ nie można jej pożyczyć od kogoś ani na-
być za jakąś cenę, musi ona mieć swe źródło
w głębi życia wewnętrznego.

Widzimy, że Fox posunął się dalej niż Strowde, śle-
dząc 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?

Fo[^] 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?

Stowde 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” w 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 wpływom, 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 no-

sil 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 wiekiustą, 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 niim 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 powierzchowność, 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 zwolennikom wmówić w siebie, że jest Mesjaszem i został zesłany na ziemię z misją głoszenia mniej lub więcej rychłego nadejścia Sądu Osta-

tecznego. 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 przyszli 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, Focha, 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.

* bluzmerca po ang. *blasphemer* (przyp. tłum.)

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 *skazii* jej czystość. Był przywódcą, a więc postępowanie jego można 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 Wolą 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 ser-

ca". Dowson, Thompson i Beddoes byli „na pół zakochani w spokojnej śmierci”:

*They are not long, the days oi wine and roses
Out ot a mis ty 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 *Kabaty*, 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 misterii 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 uporządkowania malutkiego skraw-

* Niedługo trwają dni wina i róż | Z mglistych marzeń sennych... | Ścieżka nasza wynurza się na chwilę i znów kryje | W sen. (przyp. tłum.)

** *The Trembling of the Veil*, ks. III. (przyp. autora)

ka „diabelskiego chaosu” w celu zaspokojenia osobistych pragnień. Krytyk marksistowski warknąłby: eskapizm! — i niewątpliwie rmałoy pewną siusznosc, 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 rajy na ziemi; pojęcia jego zdają się opierać na całkowitym niezrozumieniu psychologa człowieka. (Typowy przykład outsiderowskiej krytyki idealizmu społecznego stanowią: i Nowy *wspaniały świat* Aidousa 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.

* Ciekawa rzecz, że powieść *Zamiatina*, wydana w Rosji w roku 1927, stała się w dużej mierze źródłem natchnień a dla George'a Orwella, kiedy pisał swą książkę pt. *Nineteen Eighty-Four*; w tak dużej mierze, że sędzę, 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, (przypautora)

Kiedy wszyscy „Przyjaciele” nabrali pizeswiadczenia, 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 zebrania Świadców Jehowy i Badaczy Pisma Świętego) jest odbywające się w niedzielę wieczorem zebranie kwaków. Rozróżnienie pomiędzy tym co niereczywiste i rzeczywiste zupełnie się tu zatracą; 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 kwakach 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 i niereczywiste, tym co konieczne i niekonieczne. Tam, gdzie Fox pod tym względem zawodzi, bez wahania musimy go potępić; problem jest sam przez się dostatecznie trudny, byśmy go mieli zaciemnić półświatłem 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

przekonywająca. 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, pragnąc by głoszone przez nich rozwiązania 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.

William 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 poema-

tami, 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 wite I love and that loves me
I've all but riches bodily*²⁵*

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 bądź razie Blake był o tyle szczęśliwszy, że w walce towarzyszyła mu żona, istota niesłychanie 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 obalamucić 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:

*Nought loves another as itself
Nor venerates another so*

* Mam poaode ducha i zdrowy intelekt, | Mam bliskirh mi duchem przyjaciół i wewnętrzne bogactwo; | Mam żonę, którą kocham i która mnie kocha, | Mam wszystko z wyjątkiem skarbów doczesnych, (przyp. tłum.)

*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 działania 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 najwłaściwsza 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 wszystkich rzeczy wywodzą się z ich geniusza, któ-

* Nikt nie kocha innego człowieka tak jak samego siebie | Ani nie szanuje nikogo w równym stopniu, | Niepodobna też nawet pomyśleć, | Że zna się kogoś większego od siebie. (przyp. tłum.)

remu starożytni nadawali miano Anioła, Ducha lub Demona...

Geniusz poetycki... wszędzie nosi miano ducha proroczego.²⁶

A więc znów nacisk na proroctwo. Widzimy, że Wielki Inkwizytor Iwana byłby skłonny rzucić na stos również i Blake'a obok George'a Fopca i Chrystusa.

Cytowane powyżej fragmenty świadczą, że Blake myślał kategoriami Nietzscheańskiego: „Energia — to wiekiusta 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 przedstawiać 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” (przyznamy 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 piśnianymi.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 ioot 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 deiend a He...
That enthusiasm and lite may not cease. **²⁹*

W wielu innych dziedzinach Blake był obrazoburcą; na przykład w dziedzinie sepcu. Na sto pięćdziesiąt lat

* Kiedy myśl zamknięta jest w lochu, | Miłość musi zakorzenieć się na samym dnie piekła... (przyp. tłum.)

** By ten, kto nie będzie bronił prawdy, mógł być zmuszony do bronięcia kłamstwa... | By zapał i życie nigdy nie wygasły, (przyp. tłum.)

przed ukazaniem się *Kochanka lady Chatterley* D. H. Lawrence'a głosił zasadę, że *sex* 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 Covet 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
Til Covet broke his locks and bars
And slept with open doors
Envy sung at the rich man's feast
Wrath was followed up and down
By a little ewe lamb
And wantonness on his own true 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

* Lecz Pożądanie zaspokojone było w pełni, | Zazdrość nakarmiona tłuszczem jagnięcia, | Gniew — zakrzepła krwią Lwa, (Lubieżność — ukołysana do snu Lutnią dziewicy j Lub nasycona jej miłością; | Aż wreszcie Pożądanie wyłamało zamki i rygle | I spało przy otwartych drzwiach, | Zazdrość śpiewała przy biesiadzie bogacza, | Za wzburzeniem dreptało j Małe jagniątko, | A lubieżność w prawdziwej miłości | Poczęła rasę olbrzymów, (przyp. tłum.)

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 silver or of furious gold
I'll lie beside thee on a bank and view their wanton
play
In lovely copulation, bliss on bliss, with Theotor-
mon. * 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 each joy is a love. ** 32*

Oczywiście musi się tu nasunąć pytanie: do czego ostatecznie zmierzał system Blake'a? Sądząc z powyższej przytoczonych fragmentów, można by odnieść wrażenie, że podejrzanie 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*.

Blake bowiem, jak później Van Gogh i Nietzsche,

* ...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 Theotormonem. (przyp. tłum.)

** Jak może jedna radość wchłonąć mną? Czyż wszelka radość | me jest święta, wieczna, nieskończona? A każda radość —■ to miłość, (przyp. tłum.)

przeżywał chwile, kiedy świat wydawał mu się czymś całkowicie pozytywnym, całkowicie dobrym. Blake był również malarzem. Van Gogh malował łany zboża tak, że zdawały się płomieniem buchać w górę; autoportrety umieszczał na równie niespokojnym, wspinałym tle — jak gdyby nawet nie potrafił patrzeć na własną twarz w lustrze bez dania upustu wszystkim swym siłom żywotnym wyzwalam 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 piacy, podobnie jak z całego życia, uczynił systematyczny wykład swego mistycyzmu.

W tym miejscu rozsądek nakazywałby spytać: co właściwie rozumiemy przez mistycyzm? Istotnie py-

* Powyższe twierdzenie może ktoś zakwestionować; jest to moja opinia osobista, mc więcej, (przyp. autora)

tanie to najlepiej zadać sobie właśnie teraz, gdyż Blake może dostarczyć nam odpowiedzi.

Wyraz „mistycyzm” wywodzi się z greckiego {ulstv — „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, 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 drylować i nagle uświadamiamy sobie, że przeczytaliśmy pół strony, 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 przesuające 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 przeżywania halucynacji wzrokowych, widzenia „meczetu zamiast fabryki... karoc jadących gościńcami po niebie, salonu na dnie jeziora” i stwierdził, że widzenie jest sprawą mózgu, a na mózg mo-

zna oddziaływać wolą. Człowiek widzi to, co mu na-
każe jego wewnętrzna istota.

„Systematyczne zakłócanie działalności zmysłów”
Rimbauda może w pierwszej chwili wydać nam się
raczej niedorzeczne, a co najmniej młodzieńcze, w rze-
czywistości 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 wyostrenie, wzmocnienie i oczyszczenie
zmysłów — zmieniające wszystko, cokolwiek wi-
dział. Patrzył inaczej; widział wizje.

Powyżej wspominałem już o owym oczyszczeniu
zmysłów w związku z Lawrence'em. Oto najważniejsza
wypowiedź Blake'a na ten temat:

Starożytna tradycja głosząca, że świat po sze-
ściu 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 drze-
wie życia; a gdy to uczyni, wszelkie stworzenie
zostanie unicestwione i okaże się nieskończone
i święte, gdy tymczasem teraz wydaje się skoń-
czone i skażone. A nastąpi to przez udoskonale-
nie rozkoszy zmysłów. Wprzód jednak trzeba
wydrzeć z korzeniami pojęcie, jakoby człowiek
posiadał ciało odrębne od duszy; uczynię to, po-
sługując się metodą piekielną, przy pomocy żrą-
cych kwasów, które w Piekle posiadają własności
zbawcze i lecznicze, rozpuszczając pozorne po-
wierzchnie i wydobywając na jaw ukrytą do-
tychczas nieskończoność.

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,
Til all from life I was obliterated and erased.
Instead of morn arises a bright shadow, like an
eye
In the eastern cloud; instead of night, a sickly
charnel house... *35*

Blake zaznacza tu, że dostrzeganie we wszystkim „nie-skończoności i świętości” nie jest jakimś anormalnym widzeniem, lecz najzupełniej normalnym stanem uczuciowym. Jednakże człowiek nie przychodzi na świat

* 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.)

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.

W czytelnikach, którzy podchodzą do tego rodzaju rozumowania po raz pierwszy, najczęściej wątpliwości musi wzbudzić twierdzenie, że ludzie z natury rzeczy *powinni* widzieć świat na wzór *Nuit étoilée* 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 bądź 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 poznała, 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 garbuli. 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 więc sobie z niego sprawy. Nie-

którym 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 dostrzega 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 posiadać 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 skupiali 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 cytaty 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 osiąść lub złapać jak odrę, lecz stanowią rezultat długiej, surowej dyscypliny zmysłów, 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 najwcześniejszej 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 pra-

cy, 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 deszczyku, zapachu wilgotnej odzieży w sali szkolnej. Mamy tu kwintesencję problemu outsidera romantycznego i oba światy — ekstazy, pełen życia świat *Lohengrina*. i nudny świat uczniaka ze szkoły.

Tomasz Mann, podobnie jak Hesse, jest spadkobiercą Novalisa 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 gny.

Pierwszy jego utwór poetycki — to bardzo prymitywny obraz owych dwóch światów: *The Songs o! Innocence (Pieśni Niewinności)* i *The Songs oi Experience (Pieśni Doświadczenia)*. Później, w pierwszym długim poemacie pt. *The Book oi Thel (Księga Thel)* Blake starał się potraktować ów problem w sposób bardziej skomplikowany. Thel, niewinną dziewczę, niepokoi zagadnienie śmierci; zadaje ona rozmaite pyta-

nia lilii, chmurze i robakowi — wszystkie te is'oty 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? * 37*

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 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

* Dlaczego ucho me może być zamknięte na źródło swej zguby [Albo błyszczące oko na truciznę uśmiechu? (przyp. tłum.)

symbolami wyzwolenia z niewoli pięciu zmysłów. Poe-
mat 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' ravished in her cradle night and
morn.*

*For everything that lives 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 consu-
med,*

*Amid the lustful fires he walks; his feet become like
brass*

*His knees and thighs like silver, and his breast and
head like gold. * 38*

* Czasy się skończyły, cienie przemijają, zaczyna świtać, |
Z jakąż płomienną radością Urizen wykoszławił dziesięcioro przy-
kazań! | W jakąż to noc prowadził gwiazdziste zastępy przez dzi-
kie rozłogi! | Depczę na proch owo kamienne prawo i ciskam
religię | Na cztery wiatry jak podartą księgę — i niech nikt
nie zbiera rozrzuconych kart... | Odnowić tę płomienną radość
i rozwalić kamienny dach, | Oby mdła religijna lubieżność szu-
kająca dziewictwa | Znalazła je niepokalane w kurtyzanie
i w okrytej prostacką odzieżą uczciwości; | Niepokalane —
choć gwałcone w kolebce dniem i nocą. | Wszystko bowiem,

W poemacie pt. *Europe* Blake jako symbol niewoli wysuwa kobietę, wychodząc z założenia, że kobieta z natury bierze wszystko dosłownie, jest praktyczna, przywiązana do ziemi.*

Enitharmon, kobiecego odpowiednik Losa, symbol zasadniczego elementu outsiderstwa, woła:

*Go, tell the human race that woman's love is sin
That an eternal life awaits the worm of sixty winters
In an allegorical abode where existence hath never
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 Newto-

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 trawia 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'a. 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 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.)

nowi. (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 *Europe* 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.*

Europe — to pierwszy z całej grupy poematów poświęconych ciasnocie, dosłowności myślenia, „poje-

* 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 świnię, dla których wszechświat jest tylko maszyną smarującą im tłuszczem szczeć i napełniającą 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 wahanía. Pomiedzy naszym a ich rodzajem istnieje wrogość. Wiedzą o tym i odpowiednio działają, dławiąc nasze dusze. Wierzą w samych siebie. Jeśli my uwierzmy 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)

dynczej wizji i snowi Newtona". Blake był przekonany, że w tym czai się istotny wróg. By ułatwić analizę problemów outsidera, wyodrębnił 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, Milion* 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 MAJ f ona, włożone w usta starodawnego barda i raz po raz powtarzane, by wryć je czytelnikom w pamięć:

*Mark well mv woids — they aie ci voui Eieinal
Salvatlon... *ⁱ⁰*

Cytat ten można by wypisać jako motto na tytułowej stronie *Dzieł* Blake'a

Do swych trzech podstawowych pojęć — Luvah, Tharmas, Urizen — Blake dodał czwarty, Losa, symbol wyobraźni chwilami utożsamiany ze Zbawicielem,

* Zważ dobrze me słowa — mówią o twym Wiecznym Zbawieniu . (przyp. tłum.)

Chrystusem. Jednakże przez „wyobraźnię” Blake rozumiał nie to, co miał na myśli Milton, mówiąc o Szatanie, że „popisywał się swą dumną wyobraźnią”, ani 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:

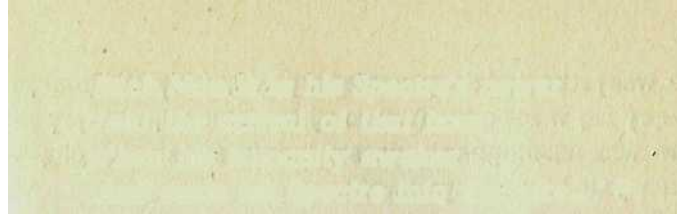
*To open the eternal worlds, to open the immortal eyes
Of man Inwards, into the worlds of thought, into
Eternity.*⁴¹*

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”.

* Otworzyć wiecznie istniejące światy, otworzyć nieśmiertelne oczy | Człowieka zwrócone do wewnątrz, w głąb światów myśli, w głąb Wieczności, (przyp. tłum.)



*Each Man is in his Spectre's power
Until the anival of that houi
W hen his humanity awakes
And casts his Spectre into the lake... *i2*

Widmo — to kształt martwy, świadomość statyczna. 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 — to świat Losa, drugi — świat Widma. Widmo jest czymś niewidzialnym, jak gdyby cieniem, lecz gdy zdobywa przewagę nad człowiekiem, wszystko staje się mocne, niezmiennie, zastygłe 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, Strowde i Oliver Gauntlett —

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.)

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 sani; 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 brzdami 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 dyktatorskiej; 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 — Luvah 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 Foui 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 spróbował pochwycić dyktaturę. Tharmas rozpacza:

*Lost, lost, lost are mly emanations<., *¹⁵*

tan. 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 Mitę 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 pysze. Lucyfer — to światło; świadomość — Urizen.

A przecież outsider wierzy, że życie dąży do większej pełni, do coraz wyższych form — Nadczłowiek to niecisły poetycki symbol tego dążenia (podobnie jak opis błogosławionej wizji u Datntego jest wyrażony w kategoriach poetyckiego symbolu); a zatem,

* Kres, kres, kres moich emanacji... (przyp. tłum.)

w pewnym znaczeniu, Urizen *jest* 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 i 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* str. 31). Blake wzbogacił pogląd egzystencjalistyczny o symbolikę i mitologię. W tego 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 rozstrzygnięciem, ani samobójstwo umysłowe czy też pojęcie „alegorycznej krainy, dokąd nigdy nie dotarło istnienie”. „Niebo po śmierci” w ogóle nie ma znaczenia. Droga widzie 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: przyjąć 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 pogwyższego krótkiego przeglądu jasno wynika, że filozofia jego z początku była filozofią outsidera — jak filozofia Foxa, Nietzschego, Dostojewskiego. Najistotniejszym punktem, który nasza analiza wydobyla 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 i 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 poświęcali 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 zbyt dużym 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 łatwiej przyswaja sobie mentalność wschodnia niż zachodnia. Profesor Whitehead wnikliwie zauważył:

Im więcej wiemy o chińskiej sztuce, chińskiej literaturze i chińskiej filozofii życia, tym szerzej podziwiamy wyzyny, 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...*

* *Science and the Modern World*, rozdz. I (przyp. autora)

Przyczyna tego jest właściwie całkiem jasna. Spóśb myślenia ludzi Wschodu — to w istocie swej spóśb myślenia Blake'a. Nie ma tu zainteresowania dla mechanicznej cywilizacji z bombami atomowymi i elektronowymi mózgami. 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, pomyślność 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 pielęgowali w sobie zdolność rozumienia. Skarby nieba nie są negacją namiętności, lecz realnymi elementami intelektu, z którego emanują wszelkie namiętności, nieokiełznane w całej swej wiekuistej 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.

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 współtowarzysze-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, nawet na pozór najprostsze, jest już pełne winy, jest już rozłupane... 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

*Like the gay fishes on the wave when the cold moon
drinks the dew... * 47*

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 częśćkę, tkwi w nim, jest rozpaczliwie związany z chaosem. Z punktu widzenia outsidera świat usprawiedliwia stuprocentowy 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 „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 ogni-
stą koszulą”.

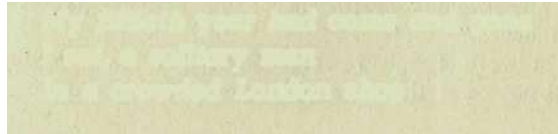
* Ethinthus, królowo wód, jak pięknie błyszczysz na niebie |
Jak bardzo się cieszę, córko rnoja, gdyż dzieci twoje gromadzą
się dookoła | Niczym wesołe ryby na fali, gdy chłodny księżyc
spija rosę. (przyp. tłum.)

Takie właśnie spojrzenie na świat skłoniło Axela do oświadczenia: „Żyć? Uczynią to za nas nasi słudzy”. Axel był mistykiem; w każdym bądź 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 kaprysami i wyzbytych sensu.
Obrzękła apatia bez chwili uwagi,
Ludzie i skrawki papieru gnane przez zimny wiatr,
Który dmie przed czasem i po czasie...ⁱ⁸*

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, przebłyski spokoju i ładu. Yeats mówi o takiej chwili w wierszu pt. *Vacillation*:



*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 wejrzenie 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

* Mój pięćdziesiąty rok życia nadszedł i przeminął, | Siedziałem — samotny człowiek | W zatłoczonym londyńskim sklepie, | Otwarta książka i pusty kubek | Na marmurowym blacie stołu. | Kiedy tak patrzyłem na sklep i ulicę, | Poczulem w swym ciele nagłą jasność | I w ciągu jakichś dwudziestu minut | Czułem tak wielkie szczęście, że zda się | Byłem błogosławiony i sam mogłem błogosławić... (przyp. tłum.)

** Nasuwa się tu ciekawe porównanie z opisem Poeo, który na początku swego *Człowieka z tłumem* 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 Poeo również siedział w londyńskiej kawiarni i obserwował tłum. (przyp. autora)

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 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. Przeczucie tego rodzaju zdolności występuje w „Zielonym łanie zboża” i „Drodze z cyprysami” Van Gogha; to samo przeczucie 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, ponieważ był samotny, więc Ewa została powołana do życia... Adam nudził się w samotności, później Adam i Ewa nudzili się razem, następnie Adam i Ewa, Kain i Abel nudzili się *en familie*, potem liczba mieszkańców świata wzrosła i ludzie nudzili się *en masse*. Pragnąc jakiejś rozrywki, powzięli myśl zbudowania wieży tak wysokiej, by dosięgła nieba. Pomysł ów sam w sobie jest równie nudny jak wieża była wysoka, i stanowi straszliwy dowód okropnej nudy, jaka zapanowała nad światem.⁵⁰

Komentarz Kierkegarda 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.

ROZDZIAŁ 9

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?... Żyć? 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. Czegoż 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. Życie? Słudzy zrobią to za nas... Och, świat zewnętrzny! Nie dajmy się oszukać starymu niewolnikowi... który obiecuje nam klucze od zaklętego czarów i cudów pałacu, podczas gdy w rzeczywistości kryje w swej czarnej zamkniętej dłoni garść popiołów jedynie...¹

Axel przekonał Sarę; razem wypijają czarę trucizny i umierają w ekstazie.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, jak skomentowałby tę scenę Nietzsche; Aocel, 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 tajemnicami 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 volupte*”. Nawet Zaratustra radził ludziom pragnącym przejść samych siebie „ulecieć w samotność” i uciec przed żądłami „much na placu targowym” (tzn. innych Judzi).

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 „bladych 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 wizjoneia, Thomasa Traherne'a. W *Centwies 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

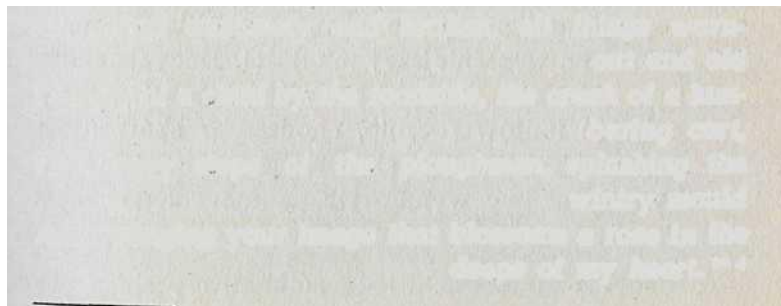
Dlaczego — pyta Traherne — owe „znaki nieśmiertelności” urwały się? I odpowiada:

Przyćmiły je... zwyczaje i obyczaje ludzi. Ziarnko piasku w oku albo żółtaczka nie pozwolą człowiekowi widzieć przedmiotów, które ma przed sobą, w ich właściwej postaci. Toteż bezwzględnie wszelkie myśli, zwyczaje 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 dziesięciokrot-
nie wyższej mierze zewnętrzne więzy opinii
i obyczajów niż wewnętrzne zepsucie czy ska-
żenie natury; i że *naszą niewolę i ślepotę za-
wdzięczamy nie tyle lędźwiom naszych rodzi-
ców, ile ich życiu.*

Powinowactwo z Pelagiuszem niewiele nas obchodzi,
ale jest to postawa Blake'a — i postawa większości
mystyków. Widzimy, jak bardzo chrześcijaństwo mi-
styczne Traherne'a bliskie jest postawy romantycz-
nej. Porównajmy słowa Yeatsa:



*Ali things uncomely and broken, all things worn-
out and old
The cry of a child by the roadside, the creak of a lum-
bering 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. **4*

* Pelagiusz, „arcyheretyk”, odrzucał naukę o grzechu pierwo-
rodnym (w ujęciu św. Augustyna) i napisał: „Wszystko dobre
i wszystko złe... jest wynikiem naszego działania, nie przycho-
dzi na świat z nami... Jesteśmy poczęci bez cnoty i bez wy-
stępku, i zanim zaczniesz działać nasza własna osobista Wola,
w człowieku jest tylko to, co złożył w nim Bóg (*Pro Libero
Arbitrio, ap Augustine*). (przyp. autora)

** Wszystko jest niepowabne i pogruchotane, wszystko zu-
żyte i stare, | Płacz dziecka na skraju gościńca, skrzypienie
rozklekotanego wozu, | Ciężkie kroki oracza rozbryzgujące zimowe
błoto | Niszczą twój obraz kwitnący różą w głębi mego serca.
(przyp. tłum.)

Ze słów Yeatsa wynika, że powodem zniszczenia jego „znaków nieśmiertelności” jest sama brzydota świata czy też pewne jej aspekty:

*The wrong of unshapely things is a wrong too great
to be told* *

To samo powiedziałby 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 *Siddhaitcie* 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

* Zło spowodowane przez brzydotę jest zbyt wielkie, by można je ująć w słowa, (przyp. tłum.)

tego rodzaju decyzję, prawdopodobnie nasunęłyby 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 słuszność; 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 drugorzędna. Znów 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 *A Vision* 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 przyszła 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 Stawrogiina 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 zapal i życie nigdy nie wygasły". Zło nie może współistnieć z dążeniem „do pełniejszego życia", stanowiącym ostateczny cel religii.* Stawroginowi brak było jakichkolwiek motywów.

* Twierdzenie to może być sporne i trudne; wróć do niego mówiąc o T. E. Hulme'ie. (przyp. autora)

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 Fosa; wiemy, że Fox — sądząc według outside-rowskiego 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 wypchnięta 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* wydane przez Ad-

vaita Ashrama w Madrasie. Jest to na ogół praca zawierająca dużo cennych informacji i rzeczowa, zwłaszcza w końcowej partii).

Sri Ramakriszna przyszedł na świat w rodzinie brahmińskiej w małej indyjskiej wiosce w Bengalu. Od najwcześniejszych lat dzieciństwa widać było, że patrzył na świat takimi samymi oczami jak Traherne, Eiorąc udział w widowiskach podczas miejscowych świąt religijnych, wpadał w taki radosny trans, że widzowie mieli wrażenie, iż jest on naprawdę „malutkim Kriszną”, 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 spojrziałem 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 Silvaplana 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 Współdźwięku pod wpływem najbliższego drgania 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, sądzę, 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 „zapału i życia” na ulicy Strasburga, po dniach spędzonych wśród

brutalności i odoru pola walki. Ale do tej sprawy wrócimy później. Wrodzone uduchowienie 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 gaiku, gdzie według powszechnej opinii „straszyło” — i przesiadywał tam wrchodnim 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 *Thístana i Izoldy* lub czytając Schopenhauera — całkowite wyłączenie się.

Jednakże każdy, kto kiedykolwiek próbował zdobyć się na ów wysiłek uczuć i intelektu wie, co natych-

miast 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 bądź razie pobudza jednostkę do współzawodnictwa, skłania do przeprowadzania porównań korzystnych dla własnej osoby. Czy Stephen Dedalus Joyce'a wbiłby 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 straszyc 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 sądzono mi osiągnięcie owej wizji w tym życiu. Nie mogłem dłużej znieść tej niemożności nawiązania kontaktu; zdało 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 pochłoniąć. 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 uszpioną w nim energię życiową. Wizja Ramakriszny — to znowu wizja Nietzschego na szczycie wzgórze. 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 bra-

ma, która otworzyła się dla Swedenborga, Boehmego i Blake'a. To rozplomienie wszystkich zmysłów, całkowite przeciwieństwo „obrzydzenia” Roquentina.

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 Ramakriszny 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 ustalania Woli.

Zanim przejdziemy do dalszego omawiania życia Ramakriszny, 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 „ustatycznianiu Woli”. Odnosimy wrażenie jak gdy-

by autor danej książki mówił: „Oto jestem tu, siedzę w swoim fotelu i obserwuję przez okno Panorame 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 wewnątrz wprawiane w ruch siłą życia, Wola życia pełniejszego. Wola owa zazwyczaj jest ukryta, pozostawia 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 zdomowić, 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 mieszczuchowi. 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:

* 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)

*Wszelkie stworzenie — to igraszka mojej szalonej
matki, Kali.*

A inny:

*Szalony jest mój ojciec, szalona jest moja matka (czyli
Sziwa i Kaii)*

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 Kirilowa: „...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 potwora” itd. Co prawda, nadużycie pojęcia Kali jako niszczytelki 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

* Thagowie tworzyli sektę religijną, uważającą zabójstwo za krwawą ofiarę dla Boskiej Matki. Metoda ich polegała na zaczepianiu podróżnych i duszeniu ich, a następnie gizebaniu ciała. Sleeman (który zlikwidował thagizm w Indiach w połowie ostatniego stulecia) ocenił ilość ofiar thagów na parę tysięcy ludzi rocznie, a w ciągu pięciu lat — ponad milion, (przyp. autora)

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 postępu, z całą prostotą odpowiedział, że w każdej istocie widzi wcielenie Kali. Najmniejsza drobnostka potrafiła zbudzić w nim „świadomość obecności Boga” i wprowadzić go w *samadhi* (trans ekstatyczny); 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 — wprowadził go w „zjednoczenie z Bogiem”.

Kiedy Ramakriszna miał czterdzieści sześć lat, odwiedził go przypadkowo kierownik miejscowej szkoły, Mahendranath Gupta; został on jednym z najwybitniejszych uczniów Ramakriszny i spisał swe codzienne rozmowy z mistrzem, które dotarły do nas jako wspomniana *Ewangelia Sri Ramakriszny*, Ta wielka biografia religijna ma dla nas wręcz bezcenną wartość; jest to jedyna posiadana przez nas całościowa, 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 otoczeniu kóz.
Kozy szczypały trawę i tygrysiątko brało z nich

przykład. Kozy beczwały, tygrysiątko beczało również. Z czasem wyrosło na dużego tygrysa. Pewnego dnia inny tygrys napadł na stado. Zdumiał się na widok tygrysa skuwającego trawę. Dziki tygrys popędził za nim i w końcu chwycił go, a tygrys trawozerny 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 delectować się mięsem. Wtedy dziki tygrys rzekł: „Teraz widzisz, że między nami nie ma żadnej różnicy; chodź ze mną, pojedziemy 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.”

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 lichwiarke, lub dzikus znu-

żony 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 realności wszechświata; bez względu na to jakimi symbolami posługiwał się dla ich uzmysłowienia — rezultat był zawsze ten sam: ekstatyczna świadomość istnienia Boga.

I znów, zgodnie z naszym zwyczajem, zanim rozslaniemy się z Ramakriszna spróbujmy wyjaśnić, co właściwie rozumiemy przez pojęcie „świadomość istnienia Boga”. W *The Varieties of Religious Experience* Ja-

mesa jest pewien ustęp mówiący o „całkowitym skruszeniu wewnętrznym”:

Inni spośród nas mogą... uzmysłwić to sobie, wracając myślą do stanów uczuciowych w chwilach „całkowitego skruszenia wewnętrznego”, jakie nawiedzają nas czasem pod wpływem ciężkich doświadczeń życiowych, pod wpływem widowiska teatralnego lub jakiejś przeczytanej powieści. Zwłaszcza jeśli płaczemy. Wówczas bowiem nasze łzy zdają się zrywać stałą wewnętrzną tamę i splukiwać z duszy wszelkiego rodzaju dawne przewinienia i stagnację moralną — po czym czujemy się oczyszczeni i serce w nas mięknie i staje się gotowe do przyjęcia każdej szlachetniejszej skłonności. Zwykłym ludziom przeważnie szybko wraca ich twardość, ale ze świętymi jest inaczej...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* Dickens'a przypomną sobie scenę, w której Scrooge czyta w klasie *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*; pamiętamy, jak się tą książką rozkoszuje i jak go jej treść pochłania, 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 Ramakriszna 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 podświadanej wyobraźni ekstazy — ekstazy, jaką bardzo niewielu 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 i rozwinął się rak, który ostatecznie zabił go w sierpniu 1886. Wielu z jego uczniów usunęło się do klasztoru, a następnie rozproszyło po całym świecie, szerząc naukę mistrza; najbardziej znany z nich, Narendra, ukochany uczeń Ramakriszny, działał później jako Swami Vivekananda 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 jśdnak 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 wydechania 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 kołującego się w zamkniętej czaszce. Czulem jednak w sobie silną i nieugiętą moc ducha. Zachowałem całkowitą przytomność umysłu, lecz ciało moje było wytrącone z równowagi i udręczonej 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 księdze — Gautama zaczął tak intensywnie głodować, że w końcu stał się żywym szkieletem. Pewnego dnia kąpiąc się w rzece, stwierdził, że nie ma sił wyjść na brzeg. Uratował się ostatecznie od utonięcia, uchwyciwszy się zwisającej nad wodą gałęzi; jednakże praktyczne spojrzenie 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 pograżyłem 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 własnejwy-

obraźni i umiejętności wyboru drogi postępowania jako rękami osiągnięcia pożądaných rezultatów.

Wówczas... przywędrowałem do Uraveli, 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 żebrac o żywność... Usiadłem, bracia, i pomyślałem: „To odpowiednie miejsce do dążenia wzwyż”.¹³

Tu właśnie, w owym lasku, Guataroa 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 *Autobiogiai*, 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 brzemie, byłoby może zupełnie bezużyteczne lub nawet szkodliwe. O wszystkim decyduje tu Wola.

Krąg rozważań zawartych w niniejszej książce niemal 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 obszerne dzieło pod tytułem *Wszystko*, w którym wyłożył szczegółowo swój system, lecz 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 pogrążenie 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 uśpiania, są tylko somnambulikami 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 upalonym przez nas w rozdziale IV niniejszej książki: dyscyplinie ciała, uczuć, intelektu. Najbardziej interesujące jednak jest to, że Gurdżijew utrzymuje, iż jego system stanowi *czwartą drogą* obejmującą wszystkie trzy tamte. „Szkola” Gurdżijewa we Francji południo-

wej 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 Uspińskiego, przeglądając spis treści, opatrzyłem tytuły poszczególnych rozdziałów etykietką „filozoficzny” lub „psychologiczny”. Ustępy „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 te i właśnie dziedzinie rozważania Gurdżijewa zabierają 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 „budząca 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”.

Usnienski 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 to *ja* naprawdę fu jestem?” — są to chwile bardzo intensywnej świadomości własnego ja i otoczenia. (Świetny przykład w literaturze stanowi przeżycie Olenina w zetknięciu się z wspaniałością gór w *Kozakach* Tolstoja — 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 rozmyślnie ćwiczenia w „pamiętaniu o samym sobie” wywołują niezwykle intensywność odczuwania. Najwidoczniej znalazł on jakieś rozwiązanie, które outsider przeoczył.*

* „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 bądź 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 *szczególny 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 do ożka 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 zatrałem się w głębokim śnie.

Jednocześnie, pogrążony w owym śnie, w dalszym ciągu wy-

Gurdzijew podkreśla również fakt, że człowiek marnuje straszliwą ilość energii na to, co nazywa „uczuciami negatywnymi” jak strach, odraza, gniew itp. Uczucia te zdaniem Gurdzijewa są absolutnie niepotrzebne z punktu widzenia ekonomii mechanizmu ludzkiego i wyrządzają równie straszliwą szkodę jak rzućenie zapalki 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 wyższego rzędu, o których nie wie prawie nic, gdyż pracują w głębi jego podświadomości (jakkolwiek właśnie przebłytkowych ośrodków 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 Gurdzijew Uspienskiemu). Ważne znaczenie

konywałem 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. I nagle uświadomiłem sobie, że zapomniałem pamiętać o sobie samym”.¹⁵ (przyp. autora)

w systemie Gurdżijewa posiada dział obejmujący jego metodę obserwowania owych ośrodków i określania 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 nauczenia 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, „po upływie całych stuleci”, czysta myśl „będzie mogła przetożyć się swobodnie ponad miejscem, gdzie nigdy istniał świat materialny, i Bóg będzie się unosił nad tymi wodami”. To postawa T. E. Lawrence'a, to czystej krwi Shaw-izim, 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 stado owiec. Ale ów czarnoksiężnik był jednocześnie bardzo skąpy. Nie chciał nająć pasterzy ani otoczyć płotem łąki, na której pasły się jego trzody. Wobec tego owce często zapędzały się do lasu, ginęły w wądołach 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 spolka ich żadna krzywda, kiedy się je obedrze ze skóry — przeciwnie, będzie to dla nich bardzo dobre, a nawet miłej po wtóre zasugerował im, że on sarn — 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 bądź 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.

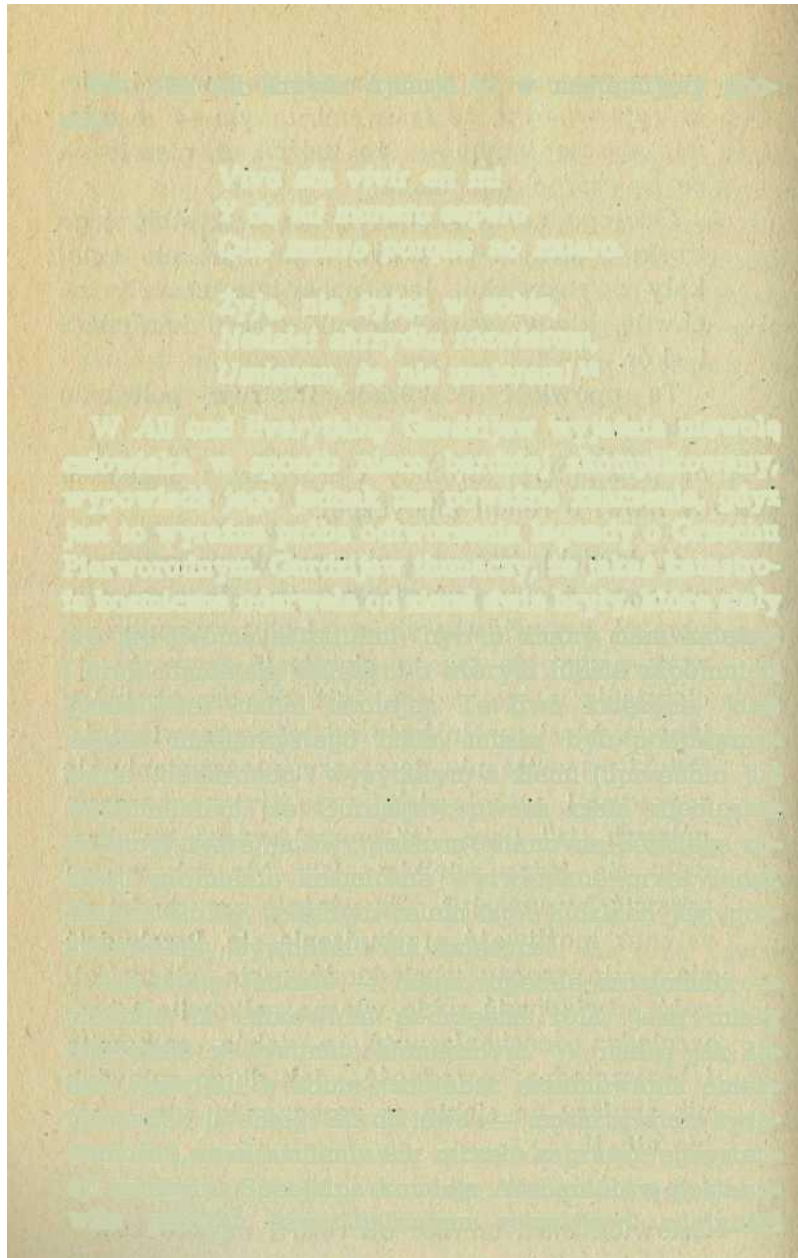
Ta opowieść doskonale ilustruje położenie człowieka.¹⁸

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...



Sw. Jan od Krzyża ujmuje to w następujący sposób:

*Vivo sin vivir en mi
Y de tal maneia espeio
Que meio porgue no muero.*

*Żyję, nie żyjąc w sobie,
Nadziei skrzydła rozwieram,
Umieram, że nie umieram!*¹⁵

W *Ali and Everything* 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 księżyce, jako części macierzystego ciała, muszą być podtrzymy-

wane „pokarmem” wysyłanym z ziemi (uprzednio już wspomniałem, że Gurdzijew 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 księżyca.

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 Gurdzijewa — czwarty stan świadomości), rozdrażnienie ich zaczęło zagrażać egzystencji księżyca. Specjalna komisja Archaniołów postanowiła położyć kres” dalszemu rozwojowi zdolności

obiektywnego rozumowania. Dodano człowiekowi pewien organ, noszący miano *Ku.ndabu.ifei*, 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 Gurdziejew raz po raz wraca. *Bezwzględnie trzeba sprawić, by ludzie poczuli palącą potrzebę przebudzenia się.* W związku z legendą o czarnoksiężniku nazywanym szerokich mas zadowolonych mieszczuchów „owcami” nabiera nowej, straszliwej wymowy. Przy końcu *Ali and Everything* wnuk „wszechmądrogo Belzebuba” (wyraziciel myśli Gurdziejewa) 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 całą bezsens ideę „alegorycznej krainy, gdzie

istnienie nigdy nie dotarło". Jediną 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 ściślej określonym czasie”.

Jak widać, niniejsze studium doprowadziło nas do sformułowania! pewnej ilości koncepcji o charakterze niewątpliwie religijnym. Dokonaliśmy przeglądu całości kształtu ludzkiego życia — i ponownie nakreśliśmy linie demarkacyjne religii. Pominęliśmy wielką ilość pojęć, które ludzie głęboko wierzący uważają za bezwzględnie zasadnicze — jak Bóg, niebo i piekło — i uwzględniliśmy 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

zewnątrznym, 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 wydobywania z niej 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 szczegó-

łów, 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 obejmującej *Wilka Stepowego*, *The Secret Lite*, *Pamiętnik Niżyńskiego* 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 sys Lematycznego wykładu myśli autora, wobec czego chcąc zrozumieć jego postawę i poglądy filozoficzne, najprościej będzie podejść do niego *via Kierkegaard*.

Kiedy Kierkegaard wystąpił buntowniczo przeciwko Hegłowi w swym *Nienaukowym postscriptum*, utworzył pewien obóz filozoficzny przeciwko filozofii; nie dajmy się jednak wprowadzić w błąd, jeśli idzie o znaczenie tego, co uczynił. Jakieś 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 sokratesowskiej 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.

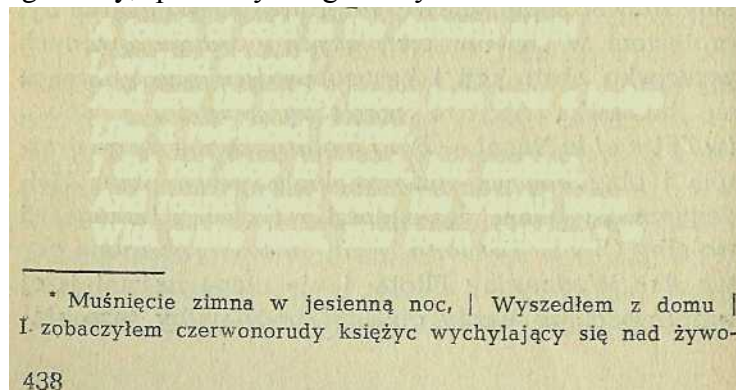
Kierkegaard czuł to samo. Jako jednostka żyjąca bardzo intensywnie i intensywnie cierpiąca, nie interesował się, czy człowiek jako pojęcie abstrakcyjne pasuje do wielkiego Abstrakcyjnego Systemu Powszechnego; wiedział tylko o prostym, skończonym, pełnym winy i cierpienia stworzeniu nazywającym się Søren 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 Kierkegarda 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 rozszczepianie włosa przez Heideggera na temat Egzystencji i Czasu. Kierkegaard wołałby *City oi Dreediul Night* Jamesa Thomsona czy też *Ash Wednesday* Eliota; i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że każdy outsider podzielałby jego sta-

nowisko. Postawa Kierkegarda jest tak dalece egzystencjalistyczna, że jego 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 przykład poety, który mówi: „*Nie 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.

Hurmę był podobny do Kierkegarda; do religii garnął 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 wichur”, lecz raczej:

*Na rogu starej ulicy wiatr wieje,
Tak nagły i zwinny jak chyża dorożka.*²¹

To podejście egzystencjalistyczne. Alienacja (określenie Hegla) kieruje się na zewnątrz ku abstrakcji; mistycyzm kieruje się do wewnątrz ku konkretnym.

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 rezerwuuar możliwości i gdyby można było odpowiednio przekształcić społeczeństwo przez zniszczenie uciążliwego porządku, możliwości te uzyskałyby szansę realizacji i człowiek osiągnąłby Postęp.

Klasycyzm można określić całkiem wyraźnie

płotem | Jak rumiana twarz farmera. | Nie zatrzymałem się, by z nim porozmawiać, lecz skinąłem mu głową; | A dokoła zebrały się tłumnie pełne tęsknoty gwiazdy. | O białych twarzach miejskich dzieci. (przyp. tłum.)

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 Kulme'a — to Picasso i Gaudier-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 (humanistycznym) 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 (*Weltanschauung*) 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 „zdrzutaniom”, 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 rozwodzić się nad zbieżnościami, gdyż płomienni zwolennicy Nietzschego i Shawa gloryfikować witalistyczny eksLremizm 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 p. 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 kategorie „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 twierdzeń 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 niezwykle 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 mówię

filozof jest prawdą, lecz spytaj, jak doszedł do wniosku, że to jest prawda". Uważam, że tego rodzaju sceptycyzm jest modnym bezsensem. 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 rozszczępianiem 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” (*vicle* Roquentin). Próbowałem wykazać, że ów pesymizm jest słuszny i uzasadniony. W pewnej mierze uwzględnia 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 czyste 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 zado-

walający nasz intelekt, lecz zbawienie jednostki! Stwierdzam, że powyższe określenie jest określeniem religijnym, bez względu na to, czy znajdujemy je u **śwj** 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 przejrzyście, 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 jedynomyślność 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. Hulrne 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 Gurdżijewa. Występuje luźno wyrażenie 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.

Jednakie dokonując tego, świadomość sama uległa pewnemu skrępowaniu w wyborze kierunku dla 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 na-

stepujący 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 skałę 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 istmość po przedarciu się przez skałę materii.³²

Moglibyśmy porównać te słowa z przemową Lilith w zakończeniu *Bacie io Methuselah*, ze zdaniem: „Rzuciłam swe życie w odmęt 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 Gurdziejewa i Nietzschego, obserwujemy świadomość olbrzymiego wysiłku woli, jaki jest niezbędny do przejawienia bodaj najmniejszej części 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, Gurdziejewa i Bergsona, podobnie jak „Udoskonalaj swą wolę” w *The Rock* (*Skala*) pod-

kreślą powinowactwo jego myśli z myślą Nieizsdhego, 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 mediewalizmu. 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 półwierceń 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 jać 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 podejrzania 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 przy-swojenia sobie na nowo uczucia Fra Angelica, jakie zdaje się ożywiać większość nowoczes-

nych obrońców religii. Wszystko to wydaje mi się bezsensu. 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 outsiderze 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 Niebuhra 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 przekraczają-

cym me najśmielsze marzenia. W czasie, gdy nad rum pracowałem, Shaw przeszedł okres niedocenia-
które można porównać jedynie z zapomnieniem Sha-
kespeare'a w wieku XVII. Tego rodzaju niedocenia-
nie wybitnego nauczyciela religii byłoby chyba naj-
gorszym 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 kul-
tura 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 indywi-
dualny człowiek zawsze będzie miał przed sobą pro-
blem wręcz przeciwny: świadome dążenie do *nieogra-
niczania* zasięgu konkretnych przeżyć osobistych; bez-
względna walkę o wystawianie całej wrażliwości wła-
snej natury na to, co mogłoby zadać jej ból; usilne
dążenie do ogarnięcia wzrokiem całości, chociaż in-
stynkt samozachowawczy broni się przeciwko bólowi
poszerzania duszy, jakkolwiek wszelkie impulsy du-
chowego lenistwa zalewają falami snu każdy nowy
wysiłek. Człowiek indywidualny zaczyna tę mozolną
drogę jako outsider; może ją zakończyć jako święty.