

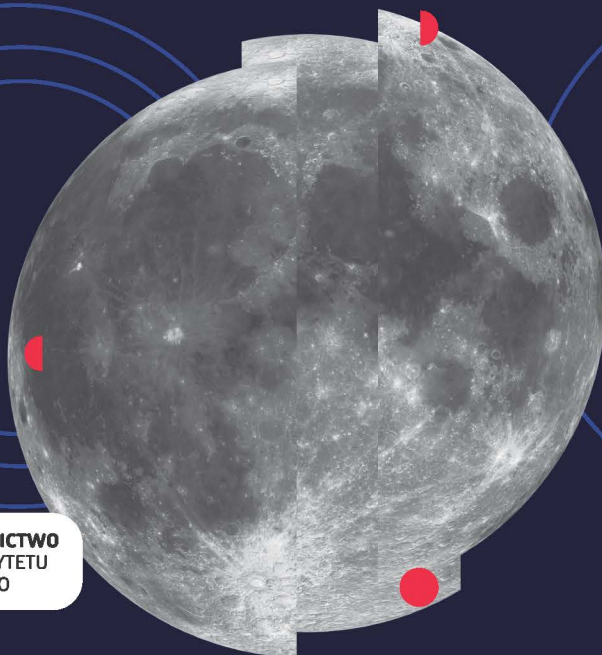
Interpretacje Literackie



Tadeusz Sławek

UMYSŁ ROZSTROJONY

**Próby o trylogii księżycowej
Jerzego Żuławskiego**



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

UMYSŁ ROZSTROJONY

Próby o trylogii księżycowej Jerzego Żuławskiego



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO



Tadeusz Sławek

UMYSŁ ROZSTROJONY

Próby o trylogii księżycowej Jerzego Żuławskiego



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2020

Tadeusz Sławek – emeryt, Uniwersytet Śląski, Wydział Humanistyczny
Instytut Literaturoznawstwa, 40-032 Katowice, pl. Sejmu Śląskiego 1

RECENZENT

Anna Czabanowska-Wróbel

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Piotr Pietrych

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Polkadot Studio Graficzne

Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Tristan3D

© Copyright by Tadeusz Sławek, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09776.20.0.M

Ark. wyd. 17,4; ark. druk. 24,25

ISBN 978-83-8142-982-5

e-ISBN 978-83-8142-983-2

<https://doi.org/10.18778/8142-982-5>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63

Sztuka latania ledwo się rodzi; na pewno ją wydoskonalimy w przyszłości i nadejdzie dzień, gdy człowiek wyruszy na księżyc.

Bernard de Fontenelle, *Rozmowy o mnogości światów*

Opowiadanie zaczyna się od roku 2000 [...]. Cała zaś ta historia, jak mówił mi Adam [Mickiewicz – T.S.] kończyć się miała na wejściu Ziemi w stosunki z planetami, a to za sprawą balonów, które wówczas mają żeglować po powietrzu, jak dziś okręty po morzu. [...] Boję się dotykać szczegółów, bo czuję iżbym dzisiaj nie skończył. Ale jak nie powiedzieć choć słówka o całych flotach skrzydlatych balonów, latających jak w powietrzu żurawie lub gęsi?

Antoni Edward Odyniec, *Listy z podróży*

*Księżycu nad obłokiem! O, ty, Kształcie żywy
Wśród Zmarłych! Nie sięgną cię burzy porywy!
Tyś cudem, tyś pięknem, tyś grozą pobladał!
Tyś sztuką Natury! Ty jesteś zwierciadło,
W którym wszystko, czego wzrok twój nie ominie
Szlachetnieje niczym w południa godzinie!*

Percy Bysshe Shelley, *Epipsychidion*

*módlmy się
aby ślad człowieka na Księżycu
nie był śladem mordercy*

Tadeusz Różewicz, *Poemat równoczesny*

*Krwawimy wszak wszyscy od utajonych razów
ofiary; płoniemy i spalamy się wszyscy na cześć
starych bożyszc.*

Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*

Podziękowanie

Pani mgr Marzena Smyłła i pan dr Tomasz Pawlus okazali się bardzo pomocni w dotarciu do niektórych materiałów. Bardzo im dziękuję.

Wykaz skrótów odnoszących się do pism Jerzego Żuławskiego

- SG – *Na srebrnym globie*, Kraków 1975.
Z – *Zwycięzca*, Kraków 1979.
ST – *Stara Ziemia*, Kraków 1979.
E – *Eseje*, Warszawa 1960.
EP – *Eros i Psyche. Powieść sceniczna w siedmiu rozdziałach*,
Lwów 1906.
KM – *Koniec Mesjasza. Dramat w czterech aktach*, Lwów 1911.
P – *Przed zwierciadłem prawdy*, Warszawa 1914.
KS – *Kuszenie szatana. Opowiadania prozą*, Lwów 1914.

*

Wszystkie odwołania i cytaty biblijne na podstawie *Biblii Tysiąclecia* (korzystałem z wersji elektronicznej dostępnej na stronie: www.biblia.deon.pl).

Co ma nas prowadzić w tych próbach, które skromnie kroją swe ambicje? Tym skromniej, że są zapisem lektury dzieła, którego scena jest ogromna, kosmiczna, nie-ziemska, które nawet na ziemskie sprawy spogląda z księżycowej odległości? Zadanie nasze jest więc szalone, chociaż teksty, które rzuciły nam wyzwanie, opiewają wydarzenia rozum celebrujące i z trudów rozumu biorące początek. Wszak podróż na Księżyc nie byłaby możliwa bez wytrwałej, całe wieki trwającej pracy uczonych i inżynierów. Lecz choćby już z tego powodu decyzja o opuszczeniu Ziemi ma w sobie nutę szaleństwa: rozum przewiduje, starając się ograniczyć skalę tego, co nieoczekiwane i niezrozumiałe, tymczasem niezmiernie bogactwo bibliotek przekonuje, że kto opuści Ziemię musi liczyć się nie tylko z tym, co nieprzewidziane, ale przede wszystkim z tym, co nieprzewidywalne, a więc na swój sposób *nie-rozumne*. A tam, poza Ziemią, wszystko jest *obce*, my sami dla siebie stajemy się nagle *obcy* i, co gorsza, to właśnie rozum zarządzający gospodarstwo swojskiego, znanego świata, nas o tym przekonuje. Okazuje się, że człowiek jest pasażerem kosmicznego pojazdu, ale i sam jest wehikułem, w którym mieszka i ożywia się *Obcy*. Wyprawa księżycowa jest więc nie tylko, z racji swego

przeznaczenia, *lunarna*, ale również *lunatyczna*. Długa tradycja czyni z Księżyca patrona nocnej melancholii i rozumu zachwianego, niepewnego, ulegającego omamom.

A jednak rozum nie ustaje w swych wysiłkach; ciekawość każe mu wyprawiać się w światy dotychczas niepoznane i nieoznaczone na mapach kartografów i filozofów. Gdy wziąć to pod uwagę, trudno będzie zaprzeczyć, że nieodległa i nieuchronna jest pokusa zadufania, nadmiernej pewności siebie, czy rozдутých ambicji *pychy*, którą antyk zwał mianem *hybris* i którą wplótł w osnowę wielu tragedii. Opowieść o świecie, jaką snuje myśl, zawiera w sobie zaczyn grzechu, a skoro tak, to pewnie i kary, z którą trzeba się liczyć. Niebo rozumu niepostrzeżenie staje się piekłem; mocarni herosi opromienieni słonecznym blaskiem triumfującego rozumu nagle stykają się z niekształtnymi potworami podziemia i nocy. Prospero i Kaliban, Sarastro i Monostatos, Faust i Mefistofeles, Superman i Joker, okazują się nierozłączni. Nie ma jednego bez drugiego; wzajemnie odsłaniają swoje zakryte oblicza. Ciemna strona Księżyca, *Dark Side of the Moon* – oto przeznaczenie wyprawy selenonautów Żuławskiego. O paradoksie, to tam, na ciemnej stronie, dotąd nieodkrytej i niewidocznej, dane im będzie przeżyć, jakby życie bez tego, co skryte nie było możliwe, a nieprzerwany blask Słońca okazywał się śmiertelnym zagrożeniem.

Gdy więc szukam jakiejś *nomen omen* „gwiazdy” przewodniej dla tych nieśmiałych



prób, odnajduję ją w XXVI pieśni *Piekieła* Dantego. Zapewne, powód najprostszy, dla pejzażu jako żywo przypominającego ten, który przemierzają wędrowcy Żuławskiego, ale także, powód drugi – odnajduję tę pieśń także dla tego, co rozrywa gładką tkaninę naukowej opowieści, a co jest przypomnieniem śmierci wędrującej z człowiekiem i w człowieku, o czym człowiek usiłuje zapomnieć. Mozół księżycowej odysei jest krwawym śmiertelnym potem człowieka, który zrezygnował z tego, co swojskie i co sprawiało, że śmierć nie mogła przekroczyć płotu gospodarstwa rozumnego życia. Niewątpliwie istniała jako perspektywa czegoś na odległym horyzoncie życia, ale właśnie na *horyzoncie*, a nie w pokojach domowego ładu. Nim dowiemy się, jak pisze o tym Żuławski, przeczytajmy kilka wersów Dantego:

Po stromych schodach szliśmy ową głuszą,
wielkie kamienie przemierzając nogą,
postępowałem w ślad za mądrą duszą;
idąc wciąż dalej tą odludną drogą
gdzieś między skały, głazy, rozpadliska,
gdzie bez pomocy stopy wejść nie mogą.
Ból czuła dusza i dziś śmierci bliska,
gdy znów pamięcią w tym przebywam grobie,
odtąd wędzidło mocniej umysł ściska [...]¹.

Jest w tej pieśni, to powód trzeci, szczególne połączenie okrucieństwa i wzniosłości; historia jawi się jako bezwzględna walka, w której niskie instynkty i chęć upokorzenia tego, którego wybieramy jako ich ofiarę, przeplatają się z wzniosłością religijnych doświadczeń lub naukowych

¹ Dante Alighieri, *Piekieło*, przeł. A. Kuciak, Poznań 2002, s. 178. Dalsze cytaty z tej edycji.



osiągnąć. Dante wykorzystuje do tego starotestamentową opowieść o Eliaszu i Elizeuszu, w której Elasz zostaje uniesiony do nieba („oto [zjawił się] wóz ognisty wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwóch: a Elasz wśród wichru wstąpił do niebios”, 2 Krl 2, 11), a ów ognisty wóz należy tyleż do sfery religijnych objawień, co naukowych projekcji. O swym księżycowym pojeździe selenonauci Żuławskiego mówią „wóz”. Ale i jedna, i druga sfera uwikłana jest w dwuznaczności: nauka łatwo może okazać się zawodna i zdraдлиwa, Bóg kapryśny w swych zrzędzeniach niepoddających się takim kategoriom jak dobro i zło. Uniesie Eliasza do nieba (dzisiaj, w świecie *odczarowanym*, czytamy to jako obietnicę lepszego, nowego świata wiedzy i postępu), ale w chwilę później wykaże się wyjątkowym okrucieństwem. Gdy chłopcy szydzą z łysiny Elizeusza, rozszarpia ich dwa niedźwiedzie nagle wyłaniające się z lasu („On zaś odwrócił się, spojrzał na nich i przeklął ich w imię Pańskie. Wówczas wypadły z lasu dwa niedźwiedzie i rozszarpały spośród nich czterdzieści dwie dzieci”, 2 Krl 2, 23–24).

Dante przypomni tę historię przypatrując się skąpanym w płomieniach potępionym duchom i nada jej następującą postać:

Tak przez niedźwiedzie widział mąż pomszczony,
jak odlatywał wóz Eliaszowy,
frunące w niebo grzywy i ogony,
aż dostrzegł tylko, zadzierając głowy,
samotny płomyk [...].

A skoro mowa o nauce, pojawi się powód czwarty – zapewne najważniejszy. XXVI pieśń



Piekle jest tekstem o nienasyconej ludzkiej ciekawości, która czyni z człowieka wiecznego wędrowca. Człowiek poznający, bo o nim mówi Dante, jest tym, który należy do otwartej przestrzeni, a może trafniej rzec, który sam *otwiera* czas i przestrzeń, opuszczając dobrze znane terytoria i miary. Dante powie nawet, że wiedza i prowadząca do niej ciekawość odróżniają człowieka od zwierzęcia („Zważcie podstawy człowieczego trwania: / nie przeznaczono żyć wam jak zwierzęta / lecz poszukiwać cnoty i poznania”). Tak jak uczestnicy księżycowej ekspedycji opuszczają dom w geście radykalnej rezygnacji z dotychczasowego historycznego porządku i czasu, tak równie radykalny będzie Odyseusz (bo to on wraz z Diomedesem cierpi w ognistej jamie, której przygląda się poeta), którego „namiętności, by wszelkie ludzkie sprawy znać i Boże” nic nie może powstrzymać ani zadowolić. Przygoda to ekstremalna, na miarę księżycowej; wynika z załogą na kruchej łodzi poza Słupy Herkulesa, zatem poza granice znanego świata, aż do stóp tajemniczej góry, którą zapewne trzeba utożsamić z górą Czyścicową. Tam też okaże się, że wyprawa po *wszystko* (to ambicja nauki) jest wyprawą po *nic* (to ludzki los ostatecznie związany niedającą się poznać tajemnicą śmierci):

[...] wtem od nowej ziemi tak powiało,
że statek zachwiał się na ciemnej fali.
Trzy razy wir zatargał łodzią całą,
Raz czwarty w górę podniósł ją zamartłą,
i cisnął, komuś tak się podobało,
i ponad nami morze się zawarło.



Za godzin kilkanaście miano już na zawsze opuścić Kraj Biegunowy, dachy te, niezliczonym pokoleniom mnichów służące [...]. Elem myślał o tym bez żalu; owszem, duma radosna pierś mu rozpierała, że za jego życia i przełożenia dokonały się czasy i przyszedł ten, od wieków zapowiadany i oczekiwany. Odtąd poczyną się nowa era. On widział ją już w myśli, jasną, tryumfalną – [...] a ponadto myślał o wielkim tryumfie i władztwie Braci niegdyś Wyczekujących, którzy pierwsi według obietnicy przychodzącego Zwycięzcę ujrzeli i przyjęli, i z nim teraz razem, jak orszak wierny i nieodstępny, pójdą zaprowadzać nowe królestwo na księżycowe kraje... (Z, 17)

Na srebrnym globie rozpoczyna (jak zobaczymy) wstrząs prowadzący do zachwiania się czasu jako Kantowskiej formy legitymizującej nasze życie i umożliwiającej jego rozumienie; im bliżej końca, tym wyraźniej stajemy się świadkami tworzenia się religii, co wymaga czasu zawieszzonego, swoistego bezczasu. Stąd napięcie między nieznającymi czasu, nieśmiertelnymi bogami, a powierzonymi czasowi, a więc śmiertelnymi ludźmi. Pozostajemy w kole desakralizacji i sakralizacji świata. Podróż Koreckiego na Księżyc to ukoronowanie marzenia o kosmicznej przygodzie spełnionego dzięki trudom nauki („matematycznie”, jak powie Zwycięzca, Z, 33); uwolnienie od siły ziemskiego ciężenia jest wyzwoleniem ducha, o jakim marzył Nietzsche śpiewając w *Zaratustrze* pieśń przeciwko „duchowi ciężkości”. Gdy miną lata, człowiek, wyzwolony i zdany na siebie, stanie się ośrodkiem kultu przyciągając i mimowolnie niewoląc wyznawców. Metafizyczność, która zogniskowała

się wokół mesjańskiego oczekiwania i nadziei, zdradzi swą obietnicę, zastępując ją zaprowadzeniem politycznego ładu. Nauka – religia – polityka/historia: oto triada wyznaczająca horyzont, w którym rozgrywa się trylogia księżycowa Jerzego Żuławskiego. Jej czytelnik wchodzi w korytarze oświeceniowej biblioteki, w której labiryncie błąkami się do dzisiaj:

W świecie, który uległ desakralizacji, wolna istota, człowiek, został wprawdzie uwolniony od przekleństwa grzechu pierworodnego, ale też od opieki Opatrzności i nadziei na wieczne zbawienie. Staje więc on teraz samotnie twarzą w twarz ze złem wielorakim. Wraz z tymi przemianami zmienia się struktura czasu: porzuca on sferę metafizyki, a zakorzenia się w dziedzinach historii i polityki. Ta zmiana, choć nigdy nie stała się całkowita, przeżywana jest jednocześnie w kategoriach nadziei i zwątpienia, ożywia wiarę w przyszłość, a zarazem budzi tęsknotę do dawnych wartości¹.

„Nowa era” spełnionej obietnicy, zaczynająca się ekstatycznie jako rozbłysk i tchnienie nadziei, skończy się autorytarnie „zaprowadzaniem nowego królestwa”. Od ekstazy do entropii – oto trajektoria dziejów. Gdy królestwo, które *nie jest z tego świata* zaczyna rządzić *tym światem*, nowe (utopistyczna nadzieja) staje się *starym* (porządkiem kładącym kres utopistycznej myśli).

Stare, nawet (*pra*)*stare*, *to-co-było*, spoczywa milcząco, lecz wcale nie biernie, pod tym, co *jest* i co chciałoby wygenerować z siebie *nowe*. Tok dziejów nakazuje, by *stare* zawsze upominało się o *nowe*. Metafizyka i historiografia Lovecrafta (obecność tego autora w naszych próbach nie jest przypadkowa) oparta jest na tym przekonaniu. To, co przynależy do „jakiś bardzo odległych czasów, nieznanego rodzaju ludzkiemu”², przebudzi się z wiekowego snu, a jeśli nawet zapadnie weń znowu, „jego wyznawcy na ziemi wciąż ryczą i harcują, i popełniają mordy wokół bożka ustawionego na monolicie”³.

¹ B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001, s. 336.

² H.Ph. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, [w:] Idem, *Zew Cthulhu*, przeł. R. Grzybowska, Warszawa 1983, s. 28.

³ Ibidem, s. 51.



*Patrzyła na otaczającą ją pustkę zdziwionymi, szeroko
w lęku otwartymi oczyma, jak gdyby ją dzisiaj po raz
pierwszy dopiero spostrzegła i zauważyła.*

*– Jak to było? – powtórzyła szeptem bezwiednie. – Jak to
było? jak było... (Z, 189)*

Pustoszeją katedry wtedy, gdy kończy się czas pustego, mesjańskiego oczekiwania. Oczekiwanie to jest *puste*, bowiem celebduje nieobecność Nadchodzącego, otula tę nieobecność czcią nadziei i jej rytuałów. Gdy mesjasz zjawia się, ta bogata otulina okazuje się niepotrzebnym balastem; wszak ten-który-przyszedł spełnia się w faktycznym działaniu, a nie w modlitewnych formułach. Paradoksalnie, nadejście tego-który-przyszedł to początek odczarowania i desakralizacji, które zostawiają za sobą „pustkę”, lecz jest ona zupełnie innego rodzaju niż ta cechująca czas mesjańskiego oczekiwania. Ma do siebie to, że powierza ludzi dynamice działania pod dyktando tego-który-przyszedł i tym samym sprawia wrażenie „pełni”. W drugim tomie trylogii Ihezał odwiedza podziemną świątynię, święty przybytek, i dostrzega, że wielkie kamienne kadzielnice „próżne były i wystygłe. Od dni już długich nie rzucił nikt wonnej żywicy do wnętrza miedzianych czar, kędy się walały w pyle resztki węgla, niegdyś świętych” (Z, 188). W świecie *zaczarowanym*, w świecie *pustego* wyczekiwania, kadzielnice żarzą się nieprzerwanie wonnym dymem. To sprawia, że istnieje tylko jedna polityka podtrzymująca stan gotowości na Nadejście. Gdy zjawił się ten-który-przyszedł, sytuacja zmienia się; wcielenie słowa w ciało przerywa ciągłość mitu kładącego niestrudzenie i cierpliwie *czekać*. Teraz następuje czas, przypominając frazę Żuławskiego, wystygłych kadzielnic. Konkretnie działania mesjasza wyznaczają bieg wydarzeń i religia staje się nieuchronnie i jawnie polityką, przy czym jej celem jest wypełnienie Obietnicy stanowiącej główną oś mesjańskiego okresu oczekiwania. Możemy tylko pytać

„jak to było? jak to było?”, a samo to pytanie zdaje się sugerować zatarcie związku między religią oczekiwania a religią spełnienia. W tej drugiej jawi się coraz więcej wątpliwości co do natury Obietnicy, a zwłaszcza metod jej urzeczywistniania. Otwiera to drogę do kolejnego, trzeciego stadium, który można próbować określić jako *religię polityki*: same środki służące do realizacji Obietnicy stają w centrum uwagi, to one i ich konfiguracje zmierzające do przechwycenia i utrzymania władzy zostają niejako *ubóstwione*, co oznacza, że całe życie zostaje im podporządkowane. Można i trzeba uczynić dla nich wszystko. Już nie polityka religii (wypełnianie Obietnicy, na którą poprzednio jedynie *czekano*), lecz religia polityki (przebóstwienie metod prowadzące do działań typu „cel uświęca środki”, zamiana wielkiej Obietnicy w serię obietnic pragmatycznych ukierunkowanych na utrzymanie władzy). Problem zdaje się polegać na tym, że świata nie da się już skutecznie odczarować; zawsze będą chętni do ponownego rzucenia na niego, w imię fałszywie pojętego dobra wspólnego, czaru własnych pragnień i ambicji.

Mój Boże! Jakąż ja datę mam położyć?! Ów wybuch potworny, któremu kazaliśmy się wyrzucić z Ziemi, rozsadził nam rzecz uważaną tam za najtrwalszą ze wszystkiego, co istnieje, rozsadził nam i popsuł czas. W istocie to jest okropne! pomyśleć tylko, że tu, gdzie jesteśmy nie ma lat, nie ma miesięcy ani dni, naszych krótkich, rozkosznych, ziemskich dni... Zegarek mi mówi, że upłynęło już z górą czterdzieści godzin od chwili, kiedyśmy tu spadli; spadliśmy w nocy, a słońce jeszcze nie wzeszło (SG, 31)

Zmienia się struktura czasu. Określa on i umiejscawia to, co ważne, co trzeba by z pewnością zapamiętać; ale, jak się okaże, właśnie to, co warte zapamiętania jako *wiekopomne* zostaje zatarte. Jeśli się pojawia, to ledwie jako widmo. Wstrząs „nowej epoki” rozsypał czas na okruchy lub też – nie wiemy tego z całą pewnością



– rozciągnął go na pasma o nadzwyczajnej długości. Tak czy inaczej, czas przestał być znanym nam „czasem”. To także doświadczenie protagonistów Lovecrafta stykających się z istotami spoza (ludzkiego) czasu i przestrzeni (spoza ziemi, która chce być *planetą ludzi*). O nowoczesności pisze Adorno, iż: „Nie ma wątpliwości, że ludzkie poczucie czasu, w sensie zdolności do doświadczenia ciągłości czasowej, zostało mocno nadwyrężone”⁴.

Po spotkaniu z Duchem Ojca Hamlet mówi, że „czas wypadł z ram”, co przytaczam jako formułę ogólną, starającą się pogodzić wiele przekładów, bowiem Szekspir posłużył się frazą niezwykle, mimo zwięzłości, bogatą. Derrida, zdając sobie sprawę z nieosiągalności celu, tak zabiega o jej podsumowanie: „*Time is out of joint*: czas jest pozbawiony spojeń, zwichnięty, zerwany, porozdzielany, czas jest zepsuty, osaczony i zamroczony, jest rozstrojony, jednocześnie rozregulowany i oszalały. Czas wypadł z ram, zboczył z kursu, biegnie poza samym sobą, niedopasowany do samego siebie”. A skoro mowa o *czasie*, zatem musimy myśleć i o *historii*: „Hamlet określa w ten sposób roz-spojenie nie tylko czasu, ale także historii i świata, roz-spojenie obecnych czasów, rozstrój naszej epoki”⁵.

Dramatyczne pytanie „Jakąż ja datę mam położyć?!” jest wynikiem owego *roz-spojenia*. Nie tylko czasu, który wypowiedział posłuszeństwo swemu dotychczasowemu biegowi, ale także i przestrzeni: trudno o bardziej radykalne *zerwanie* i *porozdzielanie* jak owa wyprowadzka z Ziemi, niby starannie przemyślana i przygotowana, a jednak gwałtowna i przynosząca efekty diametralnie odmienne od spodziewanych. Pytanie Koreckiego (lecz czy istotnie da się je pomieścić w kategorii pytania, która zakłada przecież możliwość odpowiedzi?) oznacza, że oto znaleźliśmy się u kresu historii, przynajmniej w tym sensie, w jakim do tej pory historię pojmowaliśmy. To na pewno kres historii „monumentalnej” i „antykwarecznej”, o których pisał Nietzsche i dla których to sposobów

⁴ Th. Adorno, *Umieranie dzisiaj*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3, s. 19.

⁵ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 42.



ujmowania dziejów data była kwestią podstawową. Można powiedzieć, kwestią *życia i śmierci*, gdyż to właśnie one stanowiły nawias zawierający i zamykający poszczególne fakty, osoby, wydarzenia.

– *Jak dawno temu, gdyśmy wyszli z wozu? – spytał po chwili.*

– *Bo ja wiem? może cztery, może pięć albo sześć godzin...*

– *Słońce stało wówczas w zenicie?*

– *Tak.*

Mataret wyciągnął rękę ku zachodowi.

– *Patrz, już się skłania. To niepojęte po prostu. Czyżby tak szybko przemieszczało się po niebie?* (SZ, 35)

Jak *niepojęty* jest czas i regulujące jego bieg procesy na Księżycu, tak niezrozumiały jest na Ziemi. Przytoczony fragment to rozmowa dwóch Księżyczan świeżo przybyłych na Ziemię. Niemal Swiftowski zabieg odwrócenia sytuacji i niechybnego zakłócenia percepcji dotyka bodaj najwrażliwszego miejsca kultury nowoczesnej: w miarę rosnącego powszechnie pośpiechu życia i napędzających je mechanizmów ekonomicznych i społecznych (nawet Słońce *zbyt* szybko przesuwają się po niebie), nieumiejętność podmiotu do czasowego określenia siebie staje się niebezpiecznym dziwactwem lub groźną w skutkach ignorancją. „Bo ja wiem?” – jako reakcja na pytanie o czas lokuje nas na dzikim, anarchicznym, niemal rewolucyjnym pograniczu świata. Łącząc bezradność i bezsilność wobec otaczających zjawisk, wyraża mimowolnie przyzwolenie na marnotrawienie godzin, lekceważenie minut w świecie, w którym żadna drobina czasu nie może się zmarnować. Takie marnotrawstwo staje się przestępstwem. Skoro „atomy czasu są pierwiastkami zysku”, a „robotnik nie jest już w ogóle niczym więcej niż uosobionym czasem pracy”, nie dziwi, że przedłużanie przez pracowników przerw na posiłek „inspektorzy fabryczni nazywają też »drobnymi kradzieżami minut«”⁶.

⁶ K. Marks, *Kapitał*, przekł. anonimowy, Warszawa 1970, t. 1, s. 275–276.



Odnotujemy w przestrzeni drobniejszego druku dygresji, że czas biegnący innym niż zwykle tempem, niszczący nasze przyzwyczajenia, przyspieszający lub zwalniający ponad wszelką miarę, może być niebezpieczną bronią. Buntujący się robotnicy spowalniają pracę, technokraci zarządzający produkcją zwiększają ilość i tempo wykonania zobowiązań. W pierwszym przypadku kurczy się wzrost gospodarczy i – w dalszej kolejności – chwieje się porządek polityczny, w drugim zdarza się, że śmierć zabierze przepracowanego pracownika. W „bajce robotów” zatytułowanej *Dwa potwory* Stanisław Lem stworzył obraz czasu jako śmiertelnie groźnej broni. Wobec licznych klęsk i napaści, król Iloraks, „poliarcha niemal wszechwiedny, wezwawszy najmędrszych astrotechników, kazał otoczyć całą planetę systemem wirów magnetycznych i fosami grawitacyjnymi, w których czas pędził tak rwący, że ledwo jakiś napastnik nierozważny tam wstąpił, już sto milionów lat albo i więcej minęło, i ze starości w proch się rozsypał, nim jeszcze zdążył łuny miast argenckich zobaczyć”⁷. Można ową grozę czasu przeżywaną przez selenonautów Żuławskiego rozumieć jako wstąpienie w rodzaj maelstromu czasu, w którym jego jednostki ułożone dotychczas w przykładowym sekwencyjnym porządku rozpadają się lub rozsnuwają tworząc kręgi i sploty podstępnych pajęczyn. Jedyny sposób przetrwania, o czym wiedzą czytelnicy Edgara Allana Poe, to poddać się tej wirującej próżni (co też czynią księżycowi eksploratorzy) w nadziei, że rozpoznamy w niej nowe prawidłowości pozwalające ponownie, na nowo, uporządkować życie.

⁷ S. Lem, *Bajki robotów*, Warszawa 2008, s. 42.



Mój Boże! Jakąż ja datę mam położyć?! [...] Zegarek mi mówi, że upłynęło już z górą czterdzieści godzin od chwili, kiedyśmy tu spadli [...] (SG, 31)

Z jednej strony jest to, co „mówi zegarek”, z drugiej jest wezwanie do Boga, a właściwie wezwanie samego Boga, aby pomógł w sytuacji zupełnego zagubienia. Zegarek *mówi*, Bóg milczy; data pozostaje w mroku tego milczenia, bowiem żaden głos nie jest w stanie stamtąd jej wydobyć. „Zegarek” to sfera świeckiego porządku organizacji i zarządzania; „Bóg” przenosi nas do tajemniczego i niedostępnego kręgu tworzenia, a ściślej mówiąc *Stworzenia*. Można zastanawiać się, czy chodzi tu o przeciwstawienie głupoty i mądrości, a dokładniej – ograniczonych horyzontów ludzkiego poznania, zawsze *ograniczonych* mimo swych *nieograniczonych* ambicji, którym nie tyle przeciwstawia się, lecz z którym *dialoguje w milczeniu* inna forma poznania. Pisał Blake: „Zegar mierzy godziny głupstwa (*folly*), lecz godzin mądrości (*wisdom*) żaden zegar zmierzyć nie zdoła”⁸. Suplikacja do Boga jest więc błaganiem o mądrość pozwalającą pokonać ułomności ludzkiego sposobu organizowania świata; to wezwanie sił nie tyle rzeczy *fabrykujących*, co przyzywanie mocy rzeczy *stwarzających*. Nie *produkujących*, lecz *powołujących do istnienia*.

„Mój Boże! Jakąż ja datę mam położyć?!” – nim ten pytajniko-wykrzyknik, szczególne połączenie zapytania i rozpaczliwej rezygnacji z wszelkiej odpowiedzi, otworzy właściwą narrację *Na srebrnym globie*, zostanie ustanowiona perspektywa, z której musimy spoglądać na opisywane wydarzenia. „Pięćdziesiąt lat blisko upłynęło już od owej pamiętnej wyprawy, najszałamskiej zaiste, jaką kiedykolwiek człowiek przedsięwziął i wykonał – i cała rzecz poszła

⁸ W. Blake, *Zaślubiny Nieba i Piekła*, przeł. W. Juszcak, [w:] Idem, *Milton. Zaślubiny Nieba i Piekła*, Kraków 2001, s. 132.



niemal w zapomnienie [...]” (SG, 15). Znajdujemy się we władzy paradoksu: kalendarzowa precyzja („pięćdziesiąt lat blisko”) służąca upamiętnieniu czegoś absolutnie nadzwyczajnego (wyprawa jest *pamiętna*, „najszałeńsza” z wszystkich dotychczasowych) zderza się z mechaniką zmieniającą *pamiętne*, a więc co powinno zawsze być przy nas w swych twardych, widzialnych i dotykalnych konturach, w *widmo*. Skromne słowo *niemal* obdarzone jest magiczną siłą zdolną do eteryzacji wszystkiego, czego dotknie: rzecz poszła „niemal w zapomnienie” oznacza osobliwą postać (nie)obecności. To, co *niemal* jest, stanowi *pustą* obecność, postrzegalną (wszak dostrzegamy zarysy), acz niedostępną (nie możemy się zbliżyć, nie możemy zamienić z nią słowa). Nie znajdujemy się w bezpośredniej bliskości wydarzenia, nie wiąże nas z nim rodzinna relacja. Przeciwnie – oddalamy się, zajmując pozycję, być może serdecznego, ale jednak widza. Nie jesteśmy już Hamletem, lecz Horacjem (lub którymś z towarzyszy królewicza sprawującego straż nocną na murach Elsynoru); nie mamy prawa rozmawiać, by się dowiedzieć; możemy jedynie obserwować z daleka, zdając się na relacje z drugiej ręki. **To koniec synostwa.** Między „ja” a wydarzenie wdziera się inny, obcy czas: tak powstaje domena historii i polityki. W niej jednostka często nie rozumie *swojego czasu*. Ale to właśnie nardziny syna, powrót synostwa, mają oznaczyć początek starań o to, by uniknąć „losu najstraszliwszego: być człowiekiem samotnym i ostatnim” (SG, 200). Ale gdy urodzi się Tom, pierworodny syn, marzenie o harmonijnej wspólnocie miłości i zrozumienia pryśnie; w pustej przestrzeni ujawni się nagie życie okrutnej konkurencji, bowiem „człowiek chce żyć, za każdą cenę i jakkolwiek bądź, ale żyć – otóż to wszystko!” (SG, 198). Syn nie przynosi pokoju, lecz miecz, nie pokój, lecz wojnę. W okrutnej scenie, w której kobieta ma wybrać jednego z dwóch mężczyzn, obydwaj gotowi są do ostatecznej przemocy. Stojąc między Koreckim a Piotrem, Marta ma podjąć decyzję, ale w istocie wybrany będzie jedynie substytutem zmarłego męża. To nie Eros patronuje tej scenie, lecz Tanatos.



„–Tomasz! mój Tomasz! mój dobry, ukochany Tomasz!”, woła Marta, co Korecki opatrzy wymownym komentarzem – „Wzywała zmarłego, jakby mógł ją wybawić od żywych” (SG, 205). W tej scenie śmierć na każdym kroku rzuca złowrogi cień na miłość. Gdy rywale zdecydują się ciągnąć losy o kobietę, Koreckiemu przypomni się scena „na *Mare Imbium*, gdzie tak samo mieliśmy ciągnąć losy – o śmierć ... jak teraz o ... miłość!” (SG 206). Coraz bliżej do otwartej przemocy; autor księżycowego dziennika zapisze później: „już mimo woli wsuwałem znów palce w zanadrze i dotykając rękojeści rewolweru, wybierałem błędnym wzrokiem, kogo mam zabić: Piotra, Martę, siebie czy Toma, któregośmy zrobili nieświadomym narzędziem tortury dla niej...” (SG, 207). Ale i konkurent jest gotowy na wszystko: „Wsunął prędko rękę do kieszeni i usłyszałem trzask podnoszonego kurka rewolweru. A więc i on był przygotowany [...]” (SG, 207).

Piąty już raz stała Ziemia w pełni od czasu naszego przybycia na biegunową równinę, kiedy, powracając z dalszej, samotnej wycieczki usłyszałem w namiocie kwilenie dziecka. Żaden głos w życiu nie przejął mnie tak do głębi duszy, jak ten słaby płacz istoty, która przychodziła powiększyć nasze grono i rozweselić naszą samotność
(SG, 164)

Tajemniczy akt narodzin wieńczący dzieło poczęcia nie doczekał się szczególnej uwagi ze strony autora dziennika. Wciśnięty między kalendarium społecznej historii księżycowego osadnictwa a banalne wydarzenie w życiu jednostki, przejmuje wprawdzie „do głębi duszy”, ale nie jako dramatyczne zdarzenie w życiu rodzącej kobiety, lecz jako element mający wzmocnić wspólnotę i uczynić jej życie znośniejszym. Ani poczęcie, ani narodziny, mimo ich znaczenie i roli, nie wzbudzają uwagi budowniczych i kronikarzy wspólnoty; są zdarzeniem, ale nie takim, które przypomina



o tajemnicy życia i jego twórczo-destruktywnych siłach, lecz takim, które ma znaczenie dla grupy, czy – w przyszłości – dla państwa. Kobieta leży „blada i wysilona, ale promieniejąca radością” (SG, 164). Radość promienieje, ale ani jedno słowo nie pada na temat przyczyn owej bladości i wysilenia. Radość rodzenia bez jakiegokolwiek refleksji nad *pracą* rodzenia. Ciało kobiety z jego mężką schodzi na dalszy plan. Liczy się ciało dziecka – „maleńka istotka, owinięta w białe chusty i krzycząca w niebogłosy” (to syn pierworodny, co ma fundamentalne znaczenie), ale nie ciało kobiety, którego trud zakrywa głęboki cień. Może dlatego, że racjonalny dyskurs źle znosi taką konfrontację z siłami natury, i jeszcze gorzej radzi sobie ze świadomością, że „to my jesteśmy tym żywiołem przebudzonym, a wcześniejsze wrażenie oddzielenia osoby od natury było złudzeniem, które niknie wobec gwałtowności uderzeń porodu. Jego brutalnej sile nie sposób dłużej przeciwstawiać fikcji”⁹.

Matka jest więc w jakimś sensie *dziewicza*, nie dotknięta trudem rodzenia, owego szoku i ekstazy, w którym ciało przekracza samo siebie, ale także i krwawego obrzędu¹⁰. Aura dziewiczości unosi się nad tą sceną przypominając nam o innych wielkich narodzinach, które odbyły się, podobnie jak te „księżycowe”, w miejscu odległym, bez świadków, w obecności zwierząt. Zamiast wołów i owiec mamy psy, które „kręciły się przy posłaniu i wyciągając ciekawe mordy, obwąchiwały to nieznane im krzykliwe stworzonko” (SG, 164).

Podobnie rok później; gdy przychodzą na świat bliźniaczki, pojawiają się nagle, bez wysiłku rodzenia, jakby tylko po to, by zaspokoić czekających mężczyzn („Nie czekałem zbyt długo”, notuje Korecki, SG, 212). Czekają oni nie tylko na narodziny, ale przede wszystkim na nowe istoty, które natychmiast muszą zostać włączone w rejestry obowiązującego stanu rzeczy. Rodzą się córki, stąd pierwsze, bezlitosne pytanie pierworodnego syna: „a po co to

⁹ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 51.

¹⁰ Ibidem, s. 35, 39.



dziecko?”, na które sama matka udzieli mu dokładnej odpowiedzi. Gdy syn spyta, co będzie robił z siostrzyczkami, matka powie, zapewne z tonem gorzkiej ironii i wspomnienia własnego losu, ale z równie tragicznie gorzką akceptacją: „Co ci się spodoba, mój maleńki, będziesz je bił, kochał, drapał, pieścił, wszystko, co ci się spodoba! A one będą cię słuchały i pracowały za ciebie, gdy dorosną, wiesz?” (SG, 214). To kobieta *zmężniała*, a tak, jak nie wnika w trudy rodzenia, tak i zachowanie jej ciała nie będzie zachowaniem ciała macierzyńskiego „nie znającego hierarchii, z jednakową troską chroniącego i karmiącego obie płcie”¹¹.

*Grunt był skalisty, wulkaniczny i zupełnie nagi. Żadnej rośliny, żadnego życia, nic – tylko okropna, martwa pustynia między dwoma nieprzejrzanymi morzami, wśród których sterczały ostre czuby wulkanicznych wysp, nie-
rzadko owinięte chmurą dymu albo krwawą łuną ognia*
(SG, 218)

Powiedzieliśmy – koniec synostwa; spytajmy zatem, kim byłby rodzic owego „syna”, komu wypowiada on posłuszeństwo, zrywając dotychczasową więź? Nie ulega wątpliwości: *Na srebrnym globie* jest opowieścią o porzuconej ojczyźnie. Nie tej, którą opisują takie pojęcia, jak państwo czy naród. Wraz z Żuławskim poszukujemy więzi głębszej, na której „naród” czy „państwo” niejako *pasożytują*, tworząc własne terytoria. Wiąż, o której myślimy, łączy człowieka z Ziemią i życiem. Wyprawa selenonautów to jednocześnie dzieje zerwania i próba rekonstruowania tej relacji. Stąd znaczenie spustoszonego krajobrazu, „martwej pustyni”, w której nie ma „żadnego życia”. Lot na Księżyc kończy się **odrzuconiem życia** w jego *ojczystej* formie, wkroczeniem do przestrzeni, w której życie trwa w szczególnym, paradoksalnym stanie **tęsknoty za życiem**. Szukając biblijnej

¹¹ K. Kłosińska, *Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006, s. 15.



analogii nieustannej przewijającej się w dziele Żuławskiego, powiemy: (porzucona) Ziemia jest życiem „rajskim”, Księżyc to domena wypędzonych z raju, którym pozostaje życie jako forma tęsknoty za utraconym Edenem (to starsze pokolenie, ród „ojców” księżycowej populacji) lub bezmyślnej akceptacji zastanego stanu rzeczy (to los urodzonych na Księżycu). Nie dziwią zatem częste fragmenty, w których Korecki wyznaje: „owładnęła mną naraz taka niewysłowiona, nieprzemóżna tęsknota za tym globem świecącym na niebie, że nie umiałem sobie dać rady. Zdawało mi się, że – wypędzony z raju – zobaczył znowu po długiej wędrówce na chwilę jego odbłask złoty i wyciągnąłem ręce ku niemu z nierozumnym, naiwnym, dziecinnym, ale niepohamowanym pragnieniem: dostania się tam jeszcze raz, choćby... po śmierci” (SG, 216).

Ponieważ pragnienie jest „nierozumne”, pozostaje szukać jakiegoś sposobu „dawania sobie rady” w sytuacji, w której pragnienia są tyleż silne, co niespełnialne. O ile nie wchodzi w rachubę proste dopasowanie się do „skarłatej rasy” księżyczan, biernie dostosowujących się do okoliczności, istot skupiających w sobie i we własnych potrzebach *pełnię* wszystkiego, co jest, a więc istot bez historii i bez przyszłości, pozostaje **dociekanie życia innego** niż dostępne w codziennym trudzie przetrwania. Zadziwiające jest owo poszukiwanie życia pośród już to jałowej, skalistej pustyni (intuicja Eliotowska), już to pośród istot troskających się jedynie o *przetrwanie*.

Cel tego dociekania to doświadczenie „życia pierwotnego”, dostępne jedynie drogą wyobraźni jako ćwiczenia w odczytywania *śladów* zapisanych na „martwej pustyni”: „Przemykałem oczy i wyobrażałem sobie, że w nieustannym i jednostajnym łoskocie fal morskich słyszę głosy owego pierwotnego życia. Lasy złożone z drzew wybujałych i śmigłych, nie potrzebujących giąć się i stulać przed mrozem nocy, którego jeszcze nie ma, szumią rozkołysane wiatrem, przez gąszcza ich przedzierają się zwierzęta ogromne i silne, ojce skarłatych dziś na tym świecie potomków, w gałęziach łopocą skrzydła potężnych latających jaszczurów. [...] I kto wie,



czy na to światło wschodzące nie patrzyły z murów miast ogromnych i z wysmukłych wieżyc oczy rozumne?” (SG, 223).

„Pierwotne życie”, „życie dawne” (SG, 223), to życie pomiędzy *jeszcze* nie ma i *już* nie ma. Udostępnione aktem wyobraźni, życie to nie ma *swojego czasu*, możliwe jest w osobliwym *niedoczasie*, w którym nieobecna jest wiedza i nieobecni są ci, którzy mogliby wiedzieć. „Kto wie?” (powtórzone aż trzykrotnie w kilku liniijkach tekstu) towarzyszy serii pytań, bowiem tylko tak możemy spróbować zbliżyć się do owego „pierwotnego życia”. A ponieważ poruszamy się po ścieżce negatywności, odczytującego „ślad dawnego życia” także otoczy mgła niepewności. „Dawne życie” jest życiem bez osoby, sprzed osoby i jednostkowej tożsamości, którą zagarnia i unosi nieustanny ruch jego fal.

„Kto wie?” nie tylko kwestionuje jednoznaczność odpowiedzi; wysupłuje się także z podstawowych założeń gramatyki osoby. Tam, gdzie rządzi pytanie „kto wie?”, tam kończy się władza zaimeków osobowych. Tropienie aktem wyobraźni „dawnego życia” wieńczy wymowna sekwencja: „Kto wie, czy tu na Księżycu *nie domyślano się* kiedy, że na tym olbrzymim globie [Ziemi – T.S.], wśród nieb zawieszonym, są także istoty myślące, czy *nie zgadywano*, jak wyglądają? jak żyją?” (SG, 223). Nie tylko pytanie, ale pytanie z wbudowaną w nie negacją, w której znika osobowy charakter czynności – oto formuła tropiciela śladów dawnego życia. **Koniec synostwa – exodus z krainy Ojca-Ziemi, to także wyjście z języka, który do tej pory tworzył nasz obraz świata.** Zetknięcie się z tym, co wykracza daleko poza kategorię osoby, a w związku z tym i mowy, i co język, którym musimy się posługiwać określa jedynie jako bezmowne „To”, jest centralnym doświadczeniem w świecie Lovecrafta. Najpierw dobiega nas „nieprzyjemny, jakby bulgocący głos”, a potem „nagle wysunęło się To, kapiące i oślisłe [...], wydostało się na powietrze miasta zatrutego szaleństwem”¹².

¹² H.Ph. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, s. 49.



Godziny mijały po godzinach, słońce wschodziło i zachodziło, przechodziły ziemskie lata, liczone z trudem na dniach księżycowych (SG, 224)

Pytajmy więc dalej, o jakie synostwo chodzi. Kto miałby być ojcem nagle odrzuconym, ojcem, z którym więź została zerwana? Jak wynika z pierwszego zdania narracji przesłanej z Księżyca jest nim *czas*. Dotychczas stabilny w swej przewidywalności, mocarnym ramieniem (tak uchwycił go Agnolo Bronzino na słynnym obrazie *Alegoria Czasu i Miłości*) porządkujący wydarzenia, czas-Ojciec przywołujący wszystko do karnego szeregu (Kafka pisze do ojca: „Mówiłeś, »Ani słowa sprzeciwu!«, i chciałeś zmusić tym do milczenia niemiłe ci siły antagonistyczne we mnie”¹³), teraz jest źródłem konfuzji, został bowiem „rozsadzony” i „popsuty”. Mocarne ramię czasu zwisa bezwładnie wywichnięte ze stawu; „Ten czas jest kością wyłamaną w stawie” – tłumaczy Stanisław Barańczak słynne Hamletowskie *time is out of joint*¹⁴. A przecież sądzimy, opierając na tym swój obraz świata, że czas jest zawsze panem sytuacji. Wychwycił tę hegemoniczną rolę czasu Swift w pierwszej podróży Guliwera, każąc inspektorom władcy Liliputu zadziwić się niepomiernie osobiłą maszyną odnalezioną w kieszeni „Człowieka Góry”. „Zdaje się to być – cytuję raport cesarskiego urzędnika – kulą płaską, której połowa była ze srebra, a druga połowa z jakiegoś przezroczystego metalu. [...] Gdy nam tę maszynę przytknął do uszów, tak wielki huk nieustannie czyniła jak młyn wodny”. Szczególnie ciekawa jest konkluzja raportu: „Wnieśliśmy, że jest to albo jakieś nieznanne zwierzę, albo też bóstwo, które czci, i bardziej się składamy do tego drugiego mniemania, ponieważ on

¹³ F. Kafka, *List do ojca*, przeł. J. Ziółkowski, [w:] Idem, *Opowieści i przypowieści*, Warszawa 2016, s. 410.

¹⁴ W. Shakespeare, *Romeo i Julia. Hamlet. Makbet*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2006, s. 239.



nas zapewniał [...], że rzadko czynił co bez porady tej maszyny. Nazywał ją swą wyrocznią i mówił, że ona mu przypisuje czas na wszystkie sprawy życia”¹⁵.

Kto nie umie określić godziny wciągającej go w spiralę wydarzeń, ten zostaje wyrzucony w nieznana przestrzeń, w której miary czasu są równie nieznane jak kierunek jego biegu. Pierwsze zdanie ostatniej części trylogii, gdy dwaj Księżyzczanie znajdują się już w drodze na Ziemię brzmi: „Nie umieli sobie zgoła określić czasu, który upływał” (SZ, 7). Nie może być zgoła większego poczucia zerwania z całym dotychczas obowiązującym porządkiem.

Ogromne lampy elektryczne, błękitnym oszkleniem zlagodzone, zalewały światłem chodniki szerokie, pełne przechadzających się wieczorem tłumów... Od dawna zniesiono już stary i śmieszny zakaz otwierania sklepów nocą. Obecnie magazyny zamykane bywały od jedenastej do piętej po południu, a za to do północy i dłużej świeciły rozświetlonymi wystawami, pełne ruchu, gwaru i przesypującego się ciągle wraz z ludźmi złota. Złoto sypało się zresztą wszędzie, płynęło rzeką, to rozpryskując się na boki, jak woda w kropłach, to spływając w innym miejscu w jedno, szersze koryto... (SZ, 158)

Zegar jako „bóstwo” i „wyrocznia” kierujące naszym postępowaniem: takie wyobrażenie, pomimo sztuczności wszelkiej maszyny, włącza człowieka w bieg spraw natury, którą nowoczesność oświeceniowa widziała właśnie jako wielką maszynierię. „Maszy-na niestrudzenie odliczająca godziny, minuty i sekundy nigdy się nie myląc, okazuje się instrumentem pozwalającym określić zarysy samowystarczalnego, uporządkowanego wszechświata”¹⁶.

¹⁵ J. Swift, *Podróże Guliwera*, przekł. anonimowy, Warszawa 1956, s. 75.

¹⁶ D. Rothenberg, *Hand's End. Technology and the Limits of Nature*, Berkeley 1995, s. 116. Tu i w dalszych przypadkach, jeżeli nie zaznaczono inaczej, teksty anglojęzyczne cytuję w przekładzie własnym.



Doświadczenie, od którego Żuławski rozpoczyna swoją księżycową sagę jest ikonoklastyczne – idol niepokonanego w swej racjonalnej nieomyślności zegara zostaje obalony: „tu, gdzie jesteśmy nie ma lat, nie ma miesięcy ani dni, naszych krótkich, rozkosznych, ziemskich dni”. Załamuje się również dyspozycja do przewidywania tego, co nastąpi: słońce, wedle ziemskiej rachuby czasu, powinno już było wzejść, a jednak panuje ciągle noc. Czas jest czasem *utraconym*; zagubiony między dwoma realnościami – jedną jest czas ziemski, którego miary odpowiadają wyglądowni natury, a więc istnieje izometria między oznaczeniami na tarczy zegara a wyglądem świata, drugą – czas księżycowy, w którym widok oblicza świata rozprzega się z tym, co pokazuje tarcza, czas jest czasem utraconej rachuby: „Zdaje mi się, że straciłem rachubę czasu. Tak ciężko liczyć dnie, podobne do siebie jak krople wody, dnie, którym mój stary ziemski zegar nie może wydążyć – i ustaje w biegu, nim słońce wzniesie się w południe...” (SG, 273).

Gdy czas znów wraca w jakieś ramy, nabiera przewidywalności, okazuje się, że powrót ten ma charakter demoniczny. Nie przywraca porządku czasu naturalnego, słoneczno-księżycowego, lecz ustanawia własny ład sztucznego oświetlenia („ogromne lampy elektryczne”), w którym granice między dniem i nocą stają się mgliste (zakaz pracy sklepów jest „stary i śmieszny”), a niebo jest niejako projekcją elektryczności (ostre, raniące światło lamp jest „*blękitnym* oszkleniem złagodzone”). Znamienne przesunięcie czyni złocistość, barwę, którą ikonopisarze i malarze renesansu przeznaczili dla świętości, a masoni dla oświeconego rozumu, nie więcej niż kolorem pieniądza.

Oto jak zaczyna nadwyreżać się druga nić synowskiego przywiązania: czas, który wytworzył wcześniej pewien spójny światopogląd, teraz rozprzega się, idzie własnymi drogami, niejako kompromitując, a przynajmniej wydatnie osłabiając, poprzednią myślową strukturę. Opowieść Jana Koreckiego, autora księżycowego dziennika, dokumentuje dzieje tego załamania: spełnione



obietnice złożone przez wiedzę i zasady racjonalnego poznania stworzyły okoliczności, w których, miast entuzjastycznie zasady te podtrzymywać, należy dokonać ich krytycznej rewizji. Wyprawa na Księżyc jest możliwa dzięki postępowi nauki i zaplanowana jest „według niezmiernie ścisłych i dokładnych obliczeń” (SG, 18), ale jej efekt zaprzecza pewności wyników owych obliczeń. „Pocisk z niewytłumaczonej przyczyny zboczył nieco z drogi” (SG, 19). Nie możemy dać się zwieść owemu niepozornemu i bagatelizującemu sprawę słowu *nieco*. Mowa, wbrew oczekiwaniom, nie o niewinnej niedokładności, błahej pomyłce łatwej do naprawienia; stawką jest życie, a *nieco* to przykład językowej taktyki, jaką posługuje się nauka, by obronić swój stan posiadania. W istocie *nieco* oznacza wyrok śmierci. W wyniku owej „niedokładności” „widocznym było, że [pocisk – T.S.] spadnie na księżyc nie prostopadle, lecz skośnie, pod kątem dość ostrym. Ponieważ pocisk nie był zbudowany dla takiego spadku, więc podróżnicy obawiali się, czy nie poniosą śmierci przez rozbite” (SG, 19).

Pewności siebie ojca dysponującego odpowiedziami (znów Kafka: „Jako ojciec byłeś dla mnie zbyt silny [...], można było przyjąć, że mnie po prostu stratusz”¹⁷), syn przeciwstawia kruchą siłę wątplenia, stawiania pytań, które pozostają bez odpowiedzi. Immanencja wiedzy zamykającej świat w samoobjaśniających się formułach zarysowuje się szczelinami, przez które prześwieca świat wobec wiedzy transcendentny. Tak o tej szczelinie mówi Tomasz Woodbell, jeden z selenonautów: „Ja wiem, wam się zdaje i mnie zdawało się... kiedyś... że jedyną prawdą jest ta wiedza... na doświadczeniu oparta, w matematyce dająca się ująć w formuły, a jednak są rzeczy niepojęte i dziwne... Możecie się śmiać ze mnie, ale to postaci rzeczy nie zmieni” (SG, 129). **Nieemożność postawienia daty, to pierwszy objaw zwątpienia w zdolność formuł do oferowania gotowych, zamkniętych obrazów skończonego i zamkniętego**

¹⁷ F. Kafka, *List do ojca*, s. 400–401.



świata. Nie ma dni i godzin, sprawdzone do tej pory mechanizmy przewidywania zawodzą, czas jest „popsuty” – w tym położeniu coś bardziej zrozumiałego niż wątpliwość „Mój Boże! Jakąż ja datę mam położyć?!”. W świecie nauki to odpowiednik dramatycznego wykrzyknienia: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?”

Nie opuszczali oni wprawdzie nigdy siedzib swoich w Kraju Biegunowym, ale co rok (tak dziwnie: „rokiem”, nazywano na Księżycu okres na przemian dwunastu i trzynastu dni po siedemset dziewięćdziesiąt godzin, odpowiadający czasowi przejścia słońca przez zodiak; opowiadają, że ten podział czasu ludzie z sobą z Ziemi przynieśli) – otóż co roku, zwłaszcza dnia dwunastego, który jest świętym i pamiątkowym dniem odejścia Starego Człowieka, odbywały się tłumne pielgrzymki do Kraju Biegunowego, następujące dla Braci Wyczekujących dość sposobności oddziaływania na lud (Z, 13)

Zauważmy: czas, który nagle wypada z ram dla Ziemian, zachowuje wszystkie swoje cechy chronologicznego i przestrzennego planowania dla kolejnych pokoleń urodzonych na Księżycu. Pewne dni i okresy traktowane są jako wyjątkowe i oznacza się je jako świąteczne; ale świętowanie to nie nosi już znamion anarchicznego zawieszenia codziennego porządku regulowanego przepisami prawa. Przeciwnie – święto jest dniem „pamiątkowym”, a zatem nie unieważniającym kodów przeszłości, lecz wzmacniającym ich panowanie. Czas ceremonii świątecznych stwarza dodatkową możliwość umocnienia prawa, bowiem jego publiczne rytuały pozwalają widowiskowo potwierdzić obowiązujące *status quo*. W ten sposób święto przestaje być pierwotnym świętem, oficjalnie nosząc jednak wszelkie znamiona święta; zostaje przechwycone przez prawa politycznej pragmatyki polegającej na zachowaniu i rozszerzaniu wpływów przez zarządzających czasem świątecznym. Czas nie jest tu ani



eksplozją nieokiełznanej żywiołowości, ani czystym i bezinteresownym przepływem *la durée*; zostaje wprzęgnięty w strukturowanie życia społeczności dla podtrzymania obowiązującego stanu rzeczy.

Święto pierwotne wyprowadzało nas z koła czasu, w którym obracaliśmy się niczym w kieracie codzienności. Opowieść Żuławskiego dotyczy *czasu utraconego*, bowiem jest wspomnieniem czasu ziemskiego oraz dlatego, że zamyka wszystko w kole przewidywalnych i powtarzalnych działań, z którego nie można się wydostać. Jedynym, który wyrwał się z tej matni jest Nyanatiloka w ostatnim tomie trylogii. Czas mija go, jakby stanowił przeszkodę na jego drodze. Gdy po wielu latach spotka się ze swym nauczycielem, powie: „Stoję przed tobą po latach czterdziestu i widzisz, że nawet starszy nie jestem niż wówczas, gdy od ciebie odchodził [...]” (SZ, 230). Ale Nyanatiloka to uosobienie wschodniej mądrości, a ta nie przypadkiem pociągała Bergsona. Zapewne niepoślednią rolę odegrał tu sposób, w jaki wschodnia mądrość uwalniała wolę od rygorów ładu *ratio*. W liście do Williama Jamesa Bergson mówi o tym wyrażnie: „Hatha joga, jej figury, sposób oddychania, wszystko to metody pokonywania barier, które rutyna życia codziennego wzniosła wokół głębszych pokładów woli, i stopniowe przywracanie tych zapomnianych energii do życia”¹⁸.

*O'Tamor zapomniał, iż potomstwo człowieka będą zawsze
składały istoty ludzkie, noszące w swojej piersi zaród
tego wszystkiego, co się stało ohydą ziemskich pokoleń.
I czyż to nie jest najstraszliwsza ironia, że człowiek wro-
ga swego przenosi sam w sobie nawet na gwiazdy świecące
w niebie?* (SG, 229)

Pytanie o rolę i znaczenie woli w procesie kształtowania się życia indywiduum i społeczeństwa to jeden z zasadniczych elementów

¹⁸ Cyt. za: M. Foley, *Life Lessons from Bergson*, London 2013, s. 27.



trylogii Żuławskiego. Swoiste studium bezwolności przedstawił Żuławski w 1902 roku w opowiadaniu *Z papierów po niedoszłym samobójcy*; odwołujący się ostateczną decyzję o samobójstwie Alojzy Rokoko umrze po czterdziestu latach we własnym łóżku, dziwiąc się, że „tak się przeszło jakoś przez życie [...]. A ze zdumieniem myślę o tym, że jest poza mną, że było w ogóle – i to mniej więcej podobne do życia wszystkich innych ludzi [...]” (KS 226). Ale gdyby spróbować spojrzeć na opowiadanie Żuławskiego zmieniając punkt widzenia, odsłoniłby się inny przekaz. Mniej byłoby w nim Obłomowa, więcej zaś Greków pojmujących życie jako dążenie do odsuwającego się wciąż celu. Cel jest wyznaczony, zamiar powzięty, teraz następuje faza odwlekania, która nie oznacza porzucenia celu, lecz wyczekiwanie na stosowny moment. Żyć, to nieustannie *podchodzić* cel, powstrzymując się od finalnego ruchu w jego kierunku. Dwuznaczność czasownika *mellein* w gnomicznym zaleceniu, by „Zwlekać z ożenkiem” i/lub „dążyć do ożenku” pozwala uzgodnić dwa pozornie przeciwstawne znaczenia. Polski tłumacz dziewiątej sentencji delfickiej tak o tym pisze: „Zasadniczo więc sens tej sentencji, przy próbie pogodzenia obydwu znaczeń czasownika *mellein*, zdecydowanie przychylałby się w stronę mitygowania pośpiechu: »miej w perspektywie, zamierzaj ożenek, ale nie spiesz się z nim, zamyślaj go, może planuj, nie uciekaj, ale bez silnej determinacji«”¹⁹. Jeżeli pamiętać, iż w całej trylogii Żuławskiego słychać elegijne tony żalu nad powziętymi decyzjami wypraw, które okazały się w sensie chronologicznym i egzystencjalnym (choć zapewne nie w Nietzscheańskim) *niewczesne* (nie na czasie, przynoszące efekty odmienne od spodziewanych), a więc *mijające się z celem* w momencie jego osiągnięcia, *nietrafione*, choć uderzające w tarczę, wówczas okaże się, że milczącą dyspozycją ukrytą w tekście jest właśnie zalecenie *odwlekania bez wyrzeczenia się celu*. **Oznacza to rozwijanie nauki i badanie jej możliwości opierające**

¹⁹ K. Bielawski, *Delficki trójnóg. Sentencje delfickie*, Kraków 2018, s. 111.



się pokusie natychmiastowego ich wykorzystania. Tak jak człowiekiem prawym jest ten, kto *nie wykorzystuje* sposobności, jakie daje mu litera prawa do *bezwzględnego* dochodzenia własnych racji, tak człowiek nauki nie będzie spieszył do *natychmiastowego i bezwzględnego* korzystania ze środków, jakie nauka stawia do jego dyspozycji. Wracając do wspomnianego opowiadania: **życie jest „mniej więcej podobne do życia innych ludzi”, a wspólnym mianownikiem tych losów jest wyczekujące odwlekanie.** Lot na Księżyc z jego dramatycznymi konsekwencjami odsłania to, co dzieje się, gdy bezwzględność i nagłość w wykorzystywaniu wszystkiego, co nam dane, wyrzuca nas z bezpośredniości naszego zakotwiczenia w naszym *tu i teraz*. Na srebrnym globie to obro-
na autokrytycznego momentu refleksyjnego w uprawianiu nauki.

Rzym pozostał tym, czym był przed wiekami: miastem jedynym. Dziwnym cudem jakimś uchował się przed niwelującą wszystko, barbarzyńską ręką „postępu” i „cywilizacji”. Stały po dawnemu nietknięte ruiny na Forum; nad resztkami złotych domów na Palatynie chwiały się na wietrze cyprysy sędziwe i kwitnęły krwawe róże pod drzewami pomarańczowymi (SZ, 205)

Dla Ziemiian doświadczenie czasu księżycowego i trudności z datowaniem, to zderzenie z czasem, wstrząs, z którym pierwsi seleno-
nauci nigdy się nie uporają. Ostatnie słowa Koreckiego utrwalają co prawda datę księżycową, ale przeniknięte są nostalgicznym wspomnieniem czasu ziemskiego; „Od EXODU naszego dni księżycowych siedemset i siedem. O, Ziemi! O Ziemi Utracona!” (SG, 334).

Z perspektywy całej trylogii księżycowej poczucie utraty jest podwójne. Najpierw to exodus z ojczyzny, tym dramatyczniejszy, że ziemia obiecana przekształciła się w ziemię odrzucenia. Wielka Obietnica stała się obietnicą, która zawiodła samą siebie. Przejmujący fragment przekonuje, że im bliżej celu, tym bardziej



doświadczamy jego utraty: „wszystko zapowiada bliskość owej »ziemi obiecanej«, gdzie mamy wreszcie wypocząć po niewysłowionych trudach, trwających już czwarty miesiąc, a ja zamiast się radować, jestem smutny, coraz bardziej smutny” (SG, 144). *Stara Ziemia* wykazuje, że strata kryła się w istocie już w samym sercu kursu, jaki przybrała cywilizacja: budując techniczny, polityczny, społeczny, kulturowy dom niebacznie (lub z premedytacją) zdradziła źródłowe doświadczenia owego domu, jakim jest harmonijna relacja ludzkiego z nie-ludzkim. Grabiec w *Starej Ziemi* pamięta o tym, o czym w melancholii tęsknoty zapomniał Korecki w *Na srebrnym globie*: zdrada dynamiki źródłowej harmonii oznaczała utratę „ziemi”, zastępowanej sztucznymi konstrukcjami. Cywilizacja tym bardziej stawiała się narzędziem barbarzyństwa, im bardziej „barbarzyństwo” źródłowej harmonii chciała pokonać. Innymi słowy, **cywilizacja nie pojmowała źródła, biorąc to, co źródłowe za prymitywnie barbarzyńskie, od czego trzeba jak najszybciej się oddalić**. W owym doświadczeniu źródłowym natura nie jest naszym przeciwnikiem; nie jest także nim czas. Nie musimy się z nimi zmagać. Podejmujemy pracę w określonych godzinach, kiedy przychodzi stosowna pora – zasypiamy. Pośpiech będący narzędziem, ale i celem cywilizacji („im szybciej, tym lepiej”) jest odpowiedzialny za chęć oderwania się od tego-co-jest na rzecz tego-co-będzie, które to *będzie* waloryzuje się pozytywnie i, paradoksalnie, dąży się do jego jak najszybszej realizacji. Skrócenie dystansu między *jest* i *będzie* oraz pozornie radykalne oddalenie się od *było* stanowi formułę cywilizacji Zachodu. Koniec mesjańskiego oczekiwania zastąpionego czasem wystygłych kadzielnic.

Nawet społeczny ferment jest tylko wariacją na ten sam temat: „Aby nie było nic z tego, co jest” – to rewolucyjne credo Grabca. Ów radykalizm okazuje się *pozorny*, bowiem – jak się przekonamy – nie jest w stanie wytworzyć istotnie *nowego* świata. Pozbawiony celu, nie może uchronić się przed powtarzaniem obrazów dawnego świata. Jak mówi jeden z bohaterów opowiadania Żuławskiego



Pax z 1896 roku, „nie ma celu”, a postęp „jest postępem dla postępu” (KS, 31).

Dlatego Rzym, który „pozostał tym, czym był przed wiekami” odbiega od miast wschodu i północy (Grabiec ma na myśli Paryż i Warszawę) stanowiących „dwa węzły potworne wszystkich sieci i dróg, dwa ośrodki tego, co tłum powszechnie nazywał kulturą, olbrzymie polipy, chłoneące tysiącem ramion soki wszystkim ziem, stolice rządów i kupców, i przemysłowców, ogniska zabaw, grzechu, podłości, miernoty” (SZ, 205). Pośpiechowi owych „węzłów” przyznano rolę miernika i kierunku rozwoju, uznając przyspieszony tok czasu za synonim rozwoju i postępu. Inne miasta usiłowały naśladować dwa molochy i na ich wzór „rozwijały się, rosły i przemieniały [...], nie mogąc im zresztą nadażyć” (SZ, 205). Filozofia *nieustępliwego nadążania i rozwoju* to przedmiot krytyki Żuławskiego, którą moglibyśmy spróbować ująć w kategoriach czterech słynnych pytań, jakie w swej *Logice* zostawił nowoczesności Immanuel Kant²⁰. W pierwszym tomie trylogii krytyka przyjmie postać zapytywania o racje stojące za ideą naukowego postępu i związanych z nimi społecznych utopii, kierując się w stronę pierwszego Kantowskiego pytania „co mogę wiedzieć?”; w *Zwycięzcy* Żuławski najdobitniej zwróci się ku czwartemu Kantowskiemu pytaniu „czym jest człowiek?”, zastanawiając się nad rozbieżnością między ambicjami jednostki a społecznym dobrem wspólnym (to Kantowski dylemat „co mam czynić?”); *Stara Ziemia* rozważa kwestię rewolucji jako (nie)możliwości przemiany radykalnej, do czego zbliża nas Kantowskie pytanie „czego mogę się spodziewać?”.

*Była właśnie pora, kiedy robotnicy w jednej z fabryk
zmieniali się po zwykłej dwugodzinnej pracy, ustępując*

²⁰ Interesującą pisze o Kantowskich pytaniach Andrzej Noras w pracy *Przedmiot i metoda w filozofii Immanuela Kanta*, „Folia Philosophica” 2002, t. 20, s. 199–209.



miejsca świeżym zastępcom [...]. Zabrzmiął pierwszy dzwonek; twarze oczekujących przyjęły wyraz tępy a czujny. Na drugi znak setka ludzi nagle od maszyn odstąpiła i w tej samej chwili, bez sekundy przerwy, sto nowych rąk opadło na dźwignie, pochwytiło rękojeście regulatorów, wparło opuszczone czopy. Uwolnieni [...] przeciągali teraz wolno i leniwie mięśnie znużone, jakby z kataleptycznego snu jakiegoś zbudzeni [...], stawali się ludźmi na powrót. Przy maszynach nieustrudzonych stały już nowe manekiny (SZ, 161)

Znamienne i klarowne przeciwieństwa: znużony człowiek i „nieustrudzone” maszyny, chorobliwy sen produkcji i przebudzenie czasu wolnego, nieciągły czas człowieka (zmiany szycht) i nieprzerwany czas maszyny („bez sekundy przerwy”), heteronomiczność pracy twórczej, jednorodność i jednomiarowość pracy wymuszonej przez maszynę („sto nowych rąk opadło na dźwignie”). Wszystko to da się sprowadzić nie tylko do dychotomii człowieka i „manekina”; pojawia się niepokojące pytanie, czy owa dwupostaciowość ludzkiego bytowania jest jeszcze do utrzymania, czy też wszystko zmierza do tego, by „manekin” stał się figurą człowieka nowoczesnego – znużonego, „tępego a czujnego”, wykonawcy monotonnej pracy alienującej go od jawy i grażącej w „kataleptycznym” śnie produkcyjnych cykli. To, co miało stanowić powołanie człowieka nowoczesnego odkrywającego znaczenie pracy jako fundamentalnego trudu tworzącego sens ludzkiego bytowania („Jedynym nieszczęściem człowieka jest to, że nie może on pracować, czyli że nie może wykonywać tego, co mu jako człowiekowi przeznaczono”²¹), stało się niepostrzeżenie siłą zafałszowującą owo istnienie. **Co miało być źródłem autentyczności przerodziło się w potęgę alienującą człowieka od jego losu.**

Podróż na Księżyc jest wyprawą do czasu uwolnionego z więzów ludzkiej miary i wytrzymałości; kamienista pustynia

²¹ T. Carlyle, *Pracuj i nie trać nadziei*, przeł. A. Strzelecki, Warszawa 1912, s. 170.



srebrnego globu to odpowiednik zrujnowanego czasu codziennych prac. „A przed nami... nie! któż to opisać zdoła! – przed nami otchłań! czeluść bezdenna i niewypowiedziana, coś tak potwornego, wprost tak drapieżnego w niesłychanym majestacie grozy, ogromu i martwoty, że teraz jeszcze dreszcz paraliżującej trwogi mnie przechodzi, gdy sobie o tym przypomnę!” (SG, 59). To przestrzeń, której opis zapewne nie jest precyzyjny; zbyt wielki jest stopień jej odmienności względem ziemskiego pejzażu. Wzniosłość zwykle obnaża wszelkie niedostatki języka, dotyczy bowiem tego, co *niewypowiedziane*, a co kryje się w bezpośrednim otoczeniu człowieka. Czas, wskaźniki jego przepływu, również wymykają się zwyczajności: „A nad tym wszystkim, po czarnym, niemigotliwych gwiazdami zasianym niebie szło ogniste bezpromienne słońce, coraz bliższe Ziemi, która lśniła trupim blaskiem, wygięta w wąski, ostry sierp, zawieszony nad tym padołem jakby znak śmierci” (SG, 60). Źródło życiowej energii kierowanej ku Ziemi jest „bezpromienne”, a zatem martwe; Ziemia, miejsce bujnego życia, do którego tak tęsknią selenonaucci, lśni blaskiem już tylko „trupim”. Życie staje się *sonatą widm*, „kataleptycznym snem”. Na planie egzystencjalnym doświadczenie to odtwarza to, co w *Starej Ziemi* rozegra się na scenie społecznych i ekonomicznych relacji: wyobcowaniu z losu odpowiada wyobcowanie pracy. Życie staje się *widmowe* – to, że mówi się o nim jako o kataleptycznym śnie oznacza, że jest ustrukturuowanym znużeniem przedstawiającym się jako życie.

Gdy wywołujemy czas, przestrzeń odpowiada na to wezwanie. Cywilizacja, odchodząc od naturalnych rytmów, wyrastała wokół uniwersum zegarów, które odmierzały już nie tylko czas dnia i nocy, ale przede wszystkim czas produkcji („zwykła dwugodzinna praca”), rygorystycznie egzekwowany, by dopasować się do tempa pracy maszyny. Człowiek musi dotrzymywać kroku rozpędzonej maszynierii; dlatego sam czas już nie wystarczy, musi zostać wzmocniony odpowiednim systemem sygnalizacji. Nie wystarczy już konstatacja, iż czas płynie, nie możemy ograniczyć się jedynie do widoku wskazówek na tarczy zegara; czas musi zostać



odpowiednio zaakcentowany, zrytualizowany stosownymi znakami: „zabrzmiął pierwszy dzwonek”, „na drugi znak” – oto sygnatury nowego czasu, atrybuty w rękach kapłanów produkcyjnej ceremonii. Charlie Chaplin uchwycił to znakomicie w *Dzisiejszych czasach* (*Modern times*).

Toteż przestrzeń odpowiadająca na wezwanie czasu coraz bardziej stawała się przestrzenią produkcji, manufaktur i fabryk, które w coraz mniejszym stopniu respektowały zasadę naturalnej sekwencyjności światła i mroku. Sztuczne oświetlenie pozwalało na przedłużanie czasu pracy i zabijało ciemność nocy przeznaczonej na odpoczynek. Wielogodzinny dzień księżycowy, w którym selenonaucci zmagają się z niezliczonymi trudnościami, to długi dzień fabrycznego robotnika, o którym zresztą jest mowa w *Starej Ziemi*. Podobnie noc: nie przynosi wytchnienia, bowiem lodowate temperatury grożą zamarznięciem. Czas przestał łagodzić zmęczenie ludzkiego organizmu; zaczął je eksploatować. Sen stawał się podejrzanym marnowaniem czasu, by nie rzec – skandalem. Słynny rozdział, jaki Marks poświęcił w *Kapitale* długości dnia pracy i jej warunkom, dostarcza zatrwającej liczby przykładów tego stanu rzeczy. *Na srebrnym globie* przedstawia historię jako proces, w którym czas wyzwala się z ludzkich miar i norm; jest czasem geologicznym, którego przebiegu nie możemy sobie do końca wyobrazić; w *Starej Ziemi* czas wraca do ludzkiej skali, ale tylko po to, by okazać się nieludzkim, kataleptycznym, mechanicznym snem. Przechwycony przez właściciela środków produkcji, może służyć jego interesom, ale wówczas robotnik zostaje z czasu ograbiony: stoi w gotowości, czekając na „znak”, a jego twarz przyjmuje „wyraz tępy a czujny”.

W 1905 roku Herbert George Wells pisał o rozwoju nowej techniki o nadzwyczaj gwałtownym, niszczyielskim niemal charakterze (*the almost cataclysmal development of new machinery*²²), ale miał także nadzieję, że nowe wynalazki nie tylko zmniejszą stopień

²² H.G. Wells, *A Modern Utopia*, Leipzig b.d., s. 43.



fizycznego zmęczenia robotnika, ale przede wszystkim sprawią, że wszelka mechanicznie monotonna praca zostanie przekazana maszynom, tak, iż „nie będzie już konieczności oddawania się rutynowym, mechanicznym czynnościom”²³. Historiozofia Żuławskiego nie dopuszcza takich optymistycznych rozwiązań. Jedno z ostatnich zdań trzeciej części trylogii nie zostawia cienia wątpliwości: „Niedługi stosunkowo pobyt na Ziemi i ciągła styczność z Jackiem nauczyły go [Matareta – T.S.] cenić nade wszystko dorobek myśli ludzkiej i rozkwit jej swobodny, toteż teraz miał wrażenie, że przed oczyma jego dokonywa się jakieś straszliwe samobójstwo” (SZ, 275). Ziemia jest widmowym, demonicznym zjawiskiem: z daleka to ledwie drobny element kosmicznego *theatrum*, ukazujący się i znikający ze sceny niczym aktorzy Prospera, z bliska – wyniszczony znużeniem i bezmyślną eksploatacją przejaw istnienia materii. „Czarna plama Ziemi wyglądała teraz jak zionący otwór jakiejs potwornej studni, wydrążonej w gwiaździstym niebie, około niej wiła się wąska, krwawopłomienna obwódka przechodząca dalej stopniowo w światło czerwone, pomarańczowe i żółte, szeroko w krąg rozpostarte, a ginące wreszcie na czarnym tle słabą, białawą poświatą” (SG, 89).

Księżycowe obserwacje zapisane w dzienniku Koreckiego są w istocie diagnozą szczególnego momentu dziejów człowieka, w którym triumf jego ambicji stawia go na progu zagłady. Komentarz, który odnajdziemy u Wellsa doskonale oddaje istotę tej sytuacji: „Ludzkość była dawniej silna, energiczna, inteligentna i użyła swej bujnej żywotności do zmieniania warunków, w których żyła. I teraz nastąpiło oto oddziaływanie owych zmienionych warunków, bowiem wśród doskonałej wygody i bezpieczeństwa niestrudzona energia, która w nas jest siłą, staje się słabością”²⁴. Wells nazwie ten syndrom „nazbyt doskonałym triumfem człowieka”²⁵, przy

²³ Ibidem, s. 94.

²⁴ H.G. Wells, *Wehikuł czasu*, przeł. F. Wermiński, Wrocław 1985, s. 39.

²⁵ Ibidem, s. 41.



czym, tak jak w przypadku bohaterów Żuławskiego, aby dopracować się takiej konkluzji niezbędne jest uzyskanie należytego dystansu do aktualnego położenia. Trzeba zostać *wystrzelonym* poza własny czas (jak Wellsowski Podróżnik w Czasie) lub poza własną przestrzeń (jak selenonauca Żuławskiego).

*Niestychane, nieprawdopodobne wynalazki i odkrycia
upływającego stulecia stawiają nas wobec problemu,
który dumą, lecz zarazem i strachem przejąć musi czło-
wieka. Pędzimy w postęp krokiem tak chyżym, że straci-
liśmy już wszelką miarę szybkości tego dążenia naprzód;
nic się nam nie wydaje nieprawdopodobnym, nic niesty-
chanym (SZ, 15)*

„Duma” będąca źródłem strachu (Żuławski), „nazbyt doskonały triumf” (Wells), to coś więcej niż tylko błyskotliwe określenia dramatycznych niepowodzeń. Lekcja polega na wielkiej ostrożności, jaką musimy zachować, posługując się takimi pojęciami jak *sukces* i *porażka*. Odsyła nas to wstecz, przynajmniej do czasu, kiedy to Oświecenie nadaje myśleniu kurs przypominający żeglugę między Scyllą a Charybdą. Scyllą jest rozpoznanie inherentnej marności człowieka, Charybdą niezachwiane przekonanie, że „mamy umiarkowany temperament, trafny umysł, ujętą w karby wyobraźnię, znajomość prawdy opartą na doświadczeniach pewnych, a wreszcie – roztropność i przezorność”²⁶. Nawigacja polegałaby zatem na tym, by nie tracąc z oczu Scylli ludzkiej marności, nie rozbić się na skałach bezkrytycznej wiary, że jest inaczej. Ów szczególny kurs myślenia, jaki przybrał Zachód, wynikał z pragmatycznego przeświadczenia, że *pomimo* wszelkiej skazy, racjonalność jest w stanie zapewnić bezpieczeństwo żeglugi i zapewnić bezpieczne dotarcie do portu przeznaczenia.

²⁶ P.H. Holbach, *System przyrody*, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, t. 1, s. 176.



W połowie XVIII wieku Samuel Johnson nie może powstrzymać się, „by nie uderzyć w żalosny lament nad nieszczęsnym stanem owej biednej nieszczęśliwej rasy śmiertelników”, do których należy i nad którymi panują „głód, namiętność, interesy i wszystko inne, oprócz rozumu, rozważgi i prawdy”. Ale ten „żałosny lament” nad stanem ludzkim jest tylko początkiem drogi; wzięwszy pod uwagę słabości człowieka musimy uznać, że racjonalność pozostaje jedyną możliwą drogą ocalenia, co wymaga swoistej emocjonalnej *inwestycji* w „podłego i słabego” człowieka. Jak wywodzi dalej Johnson: „Słabi, podli i niesforni, ludzie są jednak duchami racjonalnymi i nieśmiertelnymi i jako tacy są istotami wielkiej godności, przeto trzeba ich gorąco kochać, dążyć troskliwie do ich dobra i z dbałością się nimi opiekować”²⁷.

Sekret Oświecenia polega na tym, że zamyka nas między dwoma biegunami, z których żadnemu nie możemy przyznać jednoznacznej racji. Racjonalność i bezład afektów, potęga chłodnego rozumu i miałość codziennych cynicznych zabiegów w walce o władzę, ambicje nauki i nieostrożność w stosowaniu jej osiągnięć – nie możemy wyjść poza to zakłęte koło. Taką lekturę trylogii Żuławskiego proponujemy. Kurs myślenia, który zyskał miano „Oświecenia”, zawiesza łatwe decyzje opowiadające się po jednej tylko stronie konfliktu: ani chaos (natury i afektów człowieka), ani porządek (wiedzy i społecznej struktury) nie mogą rościć sobie prawa do tego, by być jednoznacznie *dobrze* lub *złe*. „Chęć umieszczenia się poza dobrem i złem jest częścią złożoności świata. Zarówno dbająca o własne interesy, strategiczna lub irracjonalna przemoc i groza, jaką jest opowiedzenie się po stronie (generalnie faszyzującego) naturalizmu, jak (religijny i ideologiczny) kulturalizm, rodzą się wtedy, gdy usiłujemy wyrwać się z dialektyki Oświecenia. Gdy zamiast działać na poziomie złożoności świata, sprowadzamy tę złożoność do jednostronności, której przyznajemy prawo do

²⁷ S. Johnson, *Umiłowanie prawdy*, przeł. S. Skrodzka, [w:] *Myśl amerykańskiego Oświecenia*, wybór W. Furmańczyk, I. Sowińska, Warszawa 1963, s. 46–47.



prawdy lub sprawiedliwości. Gdyby mówienie w tym kontekście o prawdzie i sprawiedliwości znajdowało uzasadnienie, dialektyka Oświecenia uczyłaby, że znajdują się one właśnie w dziedzinie złożoności”²⁸.

Refleksja Żuławskiego broniłaby oświeceniowego kursu jako mądrości porażki, lub trafniej – jako mądrości porażonej przez własny rozpęd, pozbawionej dynamiki i oślepionej własnym blaskiem. Ścieżką prowadzącą do tej mądrości jest swoista dekonstrukcja „sukcesu” ukazująca go jako triumf „zbyt doskonały”, a zatem zdradzający samą ideę doskonałości, która kasuje wszelkie niedostatki i nadwyżki. Doskonałość jako źródło porażki; porażka jako zaczyn doskonałości – oto dialektyka Oświecenia strzegąca przed prostym optymizmem i ślepą wiarą w „postęp”. Tak odczytywał Żuławski naukę Spinozy. Z jednej strony to nieustanny ruch w stronę doskonałości zapewniający podtrzymanie życia („W tym objawia się dążenie człowieka do doskonałości nawet wśród najnieprzyjaźniejszych okoliczności”), z drugiej – przeświadczenie, że doskonałość owa spełni się, paradoksalnie, w porażce („w najpomysłniejszym razie, gdy wynik walki na jego korzyść wypadnie, zyskuje zaledwie niski, zwierzęcy prawie stopień doskonałości”, *P*, 173). Życie spełni się o tyle, o ile dojrzeje w nim ziarno śmierci.

*Strach mi tylko jednego, strach mi myśli, że on może po-
siąść tę kobietę, do której nie większe ode mnie ma pra-
wa [...]. Chciałbym napluć sobie w twarz, a potem stanąć
przed nim i powiedzieć głośno: – Pójdź! Bijmy się o nią,
gryźmy się, jak dwa wściekłe wilki o sukę (SG, 137).
– Nie! to nie to... Bierz ją sobie – rzekłem i puściłem go
(SG, 207)*

²⁸ M. Steinweg, *The Terror of Evidence*, przekł. ang. A. Demarco, Cambridge (Massachusetts) 2017, s. 49.



Cóż zatem jest *sukcesem*, a co mamy rozumieć pod pojęciem *porażki*? Rzecz w tym, że, jeśli chcemy pozostać w zgodzie z duchem Oświecenia, klarowna definicja tych pojęć nie jest możliwa. W napisanym w 1906 roku niezwykłym szkicu *Jak Don Kiszot pogodził Hamleta z Don Juanem* autor trylogii książkowej analizuje Hamleta w jego relacji z Ofelią jako człowieka z romantycznym entuzjazmem doskonalącego się na modłę oświeceniową („byłem szalony pragnieniem doskonałości, jakiej pono nie masz na ziemi”, *E*, 138) po to, by zostać zwycięzcą, który to sukces zawdzięcza porażce („I oto wyszedłem z tej walki zwycięzcą, bo żyję tu samotny, a ona jest tam daleko, lecz takim zwycięzcą, który już nic nie ma”, *E*, 136). Losy erotycznej fascynacji Koreckiego Martą będą takim samym torem: młody mężczyzna zostaje „zwycięzcą”, świadomie decydując się na porażkę w walce o ukochaną kobietę. Erotyka sukcesu nie polega na poczuciu zaspokojenia jako wejścia w posiadanie; jej metaforycznym obrazem nie jest już, wbrew bogatej ikonografii, żyzny ogród, lecz pustynia. Pomiędzy obietnicą a zwątpieniem – tam mieści się owo szczególne usytuowanie człowieka, dla którego zwycięstwo przybiera formę klęski. Agata Bielik-Robson trafnie nazywa tę konfigurację egzystencjalną *erotyką* (błąd wpisany w samą tkankę pragnienia, klęska wieńcząca spełnienie) i poszukuje jej wyrazu w czwartej księdze Biblii Hebrajskiej, znanej powszechnie jako Księga Liczb, choć Bielik-Robson bardziej interesuje tytuł oryginalny – *Bemidbar*, czyli „Na pustyni”. Dokładniej – „*Bemidbar* to kondycja, w której człowiek wyrwany z harmonii naturalnej, wygnany w pustkę swej pierwotnej negatywności, tkwi zawieszony między różnymi, równie możliwymi opcjami: może brnąć dalej przez bezkresne piaski, wiedziony pragnieniem życia mesjańskiego; może zadomowić się na pustyni, w stanie permanentnego zawieszenia między życiem i śmiercią; i może też zawrócić, niczym marnotrawny syn natury, do jej »domu tłustej niewoli«”²⁹.

²⁹ A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 14.



Pożądamy życia, jak namiętność każe nam pożądać ciała ukochanej osoby, ale w obu przypadkach musimy pogodzić się z brakiem i rezygnacją. To druga opcja, o której pisze Agata Bielik-Robson: znajdujemy się między życiem (namiętność, pragnienie), a śmiercią (porażka, wycofanie się z wybujałych ambicji tego, co „zbyt doskonałe”). Jeśli ma postąpić *jak człowiek*, a nie jak wilk walczący o sukę, Korecki musi ustąpić. Porażka gnieździ się w samym sercu miłości; kochamy wyłącznie jako *przegrani*.

Dziewczyna w przejściu nieświadomym ruchem zalęknionego dziecka objęła go rękoma za szyję, przytulając się do niego mocno całym ciałem, że on, niosąc ją tak, czuł przez rozchełstana bluzę falowanie jej drobnej, ciepłej i jędrnej piersi i gwałtowny łomot tętniącego serca. Była jedna chwila, że oman jakiś uderzył mu w skroniach [...]. Pełne światło dnia uderzyło na nich złotą falą... Marek otrząsł się i postawił dziewczynę na stopniach (Z, 126)

We wspomnianym już szkicu *Jak Don Kiszot pogodził Hamleta z Don Juanem* Żuławski kreśli trzy scenariusze związania namiętności z życiem. Trzy postacie przemierzają „w upalnym słońcu popołudniowym” (E, 126) Aragonię w drodze ku Saragossie, gdzie w przeddzień wyprawy krzyżowej (zwróćmy uwagę na ten anachronizm akcentujący nadzwyczajność i dramatyzm sytuacji: obarczona ryzykiem śmierci wyprawa wojenna do Ziemi Świętej niesie tę samą misyjność, jak zuchwały lot na Księżyc pieczętujący się autorytetem wiedzy i misją poznania) odbywa się turniej rycerski. Trzech rycerzy i trzy postawy wobec doświadczenia erotycznego. Don Juan, „rycerz portugalski”, jak nazywa go Żuławski, wybiera czyn („ja nie szukam ideałów, bo wiem, że ich nie ma, lecz biorę za to pełnymi garściami wszystko, co życie mi daje”, E, 141). Melancholijny duński książę przeciwnie – jest nie tyle *poszukiwaczem* ideału, co tym, który ustanowiwszy ów ideał, natychmiast



wyrzeka się go: „Jestem czysty i zwycięzcą jestem, bom nie uległ i nie obniżył swego pragnienia, i raczej tronu wyrzec się wolałem niż zadowolić się wbrew wymarzonemu ideałowi tym, co życie dać mi było gotowe!” (E, 140). Mamy więc podmiot kontrolujący i zagarniający życie stojące w opozycji do wszelkiego ideału (Don Juan) i taki, który od życia dystansuje się, w obawie, że potęga życia zniszczy ideał, paradoksalnie, do życia niezbędny. Gdy konflikt narasta i grozi pojedynkiem, Don Kichot ratuje sytuację. Rozsądzenie sporu nie dokonuje się z mocy rozumu odłączającego prawdę od kłamstwa, rzeczywistość od marzenia. Stary błędny rycerz w swej zardzewiałej zbroi, z balwierską miednicą na głowie udającą rycerski hełm, wygłosi to, czego od niego oczekujemy: pochwałę niezrównanej cnoty i urody Dulcynei z Toboso. Lecz uczyni to z taką „mocą przekonania i tyle niewysłowionej błogości” malowało się na jego obliczu, że racjonalność i zdrowy rozsądek musiały powstrzymać ewentualny kontratak. Hamlet i Don Juan pojęli, że spór między fizycznością namiętności i rozkoszy a abstrakcyjnością marmurowego chłodu ideału i bezwarunkowej cnoty nie da rozstrzygnąć w oparciu o racjonalne kryteria, lecz wyłącznie o „moc przekonania” i „potęgę złudzenia”: „Zrozumieli obaj, że najwyższą mądrością i jedynym prawdziwym szczęściem na ziemi jest mieć w sobie taką potęgę stwarzania złudzeń, iżby żadna rzeczywistość, choćby najbrutalniejsza, zniweczyć ich nie mogła” (E, 144).

Hamlet i Don Juan, każdy na swój sposób, nie wierzą w realność rzeczywistości. Hamlet – bowiem ideał zastępuje mu realny świat; Don Juan – gdyż chwytając łąpczywie wszelką okazję, nieustannie musi godzić się na z porażką: rozkosz szybko znika i amant będzie musiał na nowo podjąć swoje łowy. Tylko Rycerz Smętnego Oblicza żyje w świecie rzeczywistym, choć całkowicie wymyślonym, co nie przeszkadza, że świat ten sprawuje nad nim niekwestionowaną władzę. „Prawdziwa miłość oznacza kłamstwo. [...] Miłość nie wymaga od nas tego, byśmy kłamstwo to odrzucili; przeciwnie – żąda byśmy w nie całkowicie świadomie weszli. [...] Doświadczając miłości podmiot wie, że więzi go rzeczywistość,



z której może wymknąć się jedynie uznając jej niekwestionowane zwierzchnictwo”³⁰. To dlatego, z powodu owej sprawczej mocy kłamstwa, rycerz z La Manchy może twierdzić, że „Pani Dulcinea z Toboso przez to, że ją kocham, znaczy dla mnie tyleż, co najpotężniejsza księżniczka świata”³¹.

Błędny stary rycerz jest prawdziwym artystą; powołuje do życia świat, w którym musi istnieć i on, i wszyscy inni. Odwołując się do młodopolskich pojęć powiemy, że tylko on, pozornie zagubiony w świecie Don Kichot, kreuje świat jako dzieło, którego nie można wytłumaczyć ani pojąć – świat jako dzieło „nagiej duszy”, będącej niczym innym, jak sposobem splatania różnobarwnych nitek zdażeń w jeden węzeł³². Czyni to dzięki wyobraźni, o której – oddajemy głos Żuławskiemu ze szkicu o Przybyszewskim – „mówi jako o czymś nierzeczywistym. A jednak – wypadaloby raczej twory wyobraźni nazwać rzeczywistszymi od spostrzeżeń, bo wszak więcej w nich syntezy, a synteza jest podstawą bytu i... rzeczywistości we właściwym znaczeniu” (*Teoria sztuki »nagiej duszy«*, E, 63).

*Nagły pożar rozpałił się we mnie. Miałem tę kobietę, tak
jeszcze piękną, a tak nade wszystko pożądaną i uko-
chaną, tuż przed sobą; [...]. Krew przysłoniła mi oczy,
w uszach zahuczały rozkiełznane tętna żył; czułem ciepło
i miękkość jej ciała, zapach jego upajał mnie, odurzał,
oszałeniał... [...]*

– Nie!

Targnąłem się całą mocą i odskoczyłem w tył (SG, 246)

³⁰ M. Steinweg, *The Terror of Evidence*, s. 126.

³¹ M. Cervantes, *Przemysłny hidalgo Don Kichot z Manchy*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1952, t. 1, s. 207.

³² Magdalena Sadlik, określając Żuławskiego jako „niestrudzonego poszukiwacza »człowieka szczęśliwego«”, stwierdza, że „był wiernym czytelnikiem Cervantesa; jak pisał w jednym ze swych esejów, w jego biblioteczkę *Don Kichot* zajmował uprzywilejowane, eksponowane miejsce obok dzieł Nietzschego”. M. Sadlik, *Modernistyczne poszukiwania »człowieka szczęśliwego«*, [w:] *Zastugi Jerzego Żuławskiego i jego rodu dla literatury i kultury polskiej XX wieku*, red. E. Łoch, D. Trzeźniowski, Lublin 2011, s. 74.



Trzeba „całej mocy” i gwałtownego gestu, by wypowiedzieć owo „Nie!”. Dokładniej – nie tyle *wypowiedzieć*, co *wykrzyczyć*, a wykrzykowi temu towarzyszy ruch przypominający unik boksera przed zbliżającym się ciosem. Paradoksalnie, to właśnie w ten sposób, raptowny i spontaniczny, rozum broni swych racji przed inwazją cielesnych namiętności. Pożądanie opanowuje podmiot, zaciemnia spojrzenie krwią, doznania węchowe (węch to najbardziej niezależny ze zmysłów, zawsze otwarty, niczym nigdy nieosłonięty) odbierają rozum, ale właśnie wtedy, w momencie zbliżającej się ekstazy, rozum broni się gwałtownym rzutem ciała. Wykrzyczane „Nie!” rozumu zyskuje dramatyczny wyraz tylko poprzez ciało. Odskokzyć w tył, to uzyskać dystans, a tym samym zdobyć możliwość ugaszenia „pożaru”. Pierwszym krokiem jest oczyszczenie spojrzenia, opanowanie krwi będącej synonimem dzikiej namiętności. Komentując Spinozę, Żuławski nie omieszka podkreślić wagi ostrości spojrzenia: „[...] całe postępowanie niewolnika afektów i namiętności jest postępowaniem nierozumnego krótkowidza” (P, 179). Ale, jak się rzekło, rozum upomina się o swoje prawa z wnętrza i za pośrednictwem afektów, jakby racjonalizm powstawał w samym sercu empirii cielesnych doświadczeń. W II rozdziale *Traktatu politycznego* czytamy, że „ludzie powodują się więcej ślepą [znów arcyważna metafora – T.S.] pożytecznością, a nie rozumem, a dlatego moc moralną ludzi, czyli prawo naturalne, trzeba określić nie przez rozum, lecz przez wszelki popęd, który wyznacza ich do działania i przez który usiłują siebie zachować”³³. Ale to rozum (lub coś, co działa w imieniu i na rzecz rozumu) dochodzi do wniosku, że trzeba określać prawa przez wszelki popęd. To, co powszechne (prawa) bierze początek w tym, co intymnie jednostkowe (namiętność).

„Nie!” – ten wykrzyk Koreckiego stanowi próbę wyjścia ze ściśle jednostkowego poznania empirycznego, zatoczenia wokół niego

³³ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] Idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, s. 339.



nieprzekraczalnej granicy; jest także zwróceniem się do duszy jako siły kreatywnej. Nieprzypadkowo w interpretacji Żuławskiego rzecznikiem Don Kichota jest Przybyszewski jako filozof „nagiej duszy”. Aby powoływać do życia tak potężne i przekonujące złudzenia jak te, którymi żyje rycerz Smętnego Oblicza, nie wystarczy sama wyobraźnia, którą już Spinoza z dystansem opisywał jako podatną na „przypadkowe doznania *powstające nie w samej duszy* [podkreślenie T.S.], ale z zewnętrznych przyczyn”³⁴. Trzeba zatem *złudzenia* zrodzonego „w samej duszy”, a takiego, wywodzi autor trylogii księżycowej, dostarcza sztuka i nauka. Dzieje wyprawy na Księżyc to historia osobliwej *errotyki*, w której rozum zostaje uwiedziony przez złudzenie własnej mocy. I tu sukces okazuje się porażką. Zwycięzca zostaje sam, z pustymi rękami. W innym miejscu Żuławski wyzna „[...] ja wiem, co jest szczęście, ja, którym je utracił, ja, co byłem potęgą twórczą, a dzisiaj pozbawiony swego świata jestem tylko przeczeniem!” (KS, 215). Doświadczenie *errotyki* zasadza się na doznaniu i przeżyciu takiej radykalnej negatywności.

Skorzystajmy z przestrzeni dygresji, by rzec kilka słów o *errotyce* nauki i *errotyce* namiętności. Obydwie mają moc uwodzicielską; obydwie mogą prowadzić na manowce. Doświadczysz obydwoch, pozostajemy z pustymi rękami. Ale właśnie to *nic* wymykające się z uchwytu sprawia, że dochodzi do nas, czym *jest* nauka (nie tylko olśniewającym postępem badań i ich wyników przekładających się na technikę i jej możliwości, nie tylko wydzieraniem naturze jej tajemnic, ale także obroną tajemnicy, która testuje naszą zdolność krytycznej oceny konsekwencji nauki), i czym *jest* miłość (zachowaniem

³⁴ B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, [cyt. za:] L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 50.



tajemnicy tej, którą kocham, a której nigdy nie wezmę w posiadanie). Wiele lat po Żuławskim tak będzie o tym pisał Giorgio Agamben:

„Żyć w intymności obcego istnienia, i to nie po to, aby się do niego zbliżyć, aby je obwieścić, lecz by nie przestawało być obce, odległe, co więcej: niepozorne – tak bardzo niepozorne, by jego imię zawierało je w pełni. I choćby z trudem, dzień po dniu nie być niczym innym jak tylko miejscem zawsze otwartym, nieznanym zachodu światłem, w którym ono jedno – ta rzecz pozostaje na zawsze ujawniona i osłonięta”³⁵.

Nie wiem, czy kobieta, na którą patrzył Korecki przez wiele lat księżycowej egzystencji dawała się ująć w niepozornym imieniu. Można przypuszczać, że tekst Żuławskiego czyni krok dalej: nawet imię nie zawiera w *pełni* tego „obcego istnienia”. Nieprzypadkowo Marta jest hinduską patrycjuszką. Nie zamyka jej zachodnia kultura; nie mieści się w pierwotnym składzie wyprawy. Jest na swój sposób czystą nadwyżką, czymś nadprogramowym, *obcym ciałem* nagle, nadzwyczajnym zrzędzeniem losu, umieszczonym obok trzech męskich ciał z dawna z sobą związanych wspólnym zadaniem. Znajduje się poza wszelką mogącą zamknąć ją i usidlić formułą również dlatego, że od śmierci ukochanego Tomasza Woodbella jest jakby cieniem samej siebie, widmem nawiedzającym teraźniejszość już tylko wyłącznie w imię przyszłości. Wszystko co się wydarza wokół niej dotyczy jej samej tylko o tyle, o ile będzie mogło rzutować w przyszłość pamięć ukochanego

³⁵ G. Agamben, *Idea prozy*, przeł. E. Górniak-Morgan, Warszawa 2018, s. 57.



mężczyzny. Nawet dzieci są tylko ucieleśnioną namiastką nieobecnego ojca. Odległe to od stereotypowego wizerunku orientalnej *femme fatale*. Bez wątpienia fizyczna obecność Marty zasiewa ziarno erotycznej pokusy. Później zaowocuje ono napięciem między Varadołem i Koreckim, konkurentami do jej ręki. Ale Żuławski nie pójdzie tropem, który przygotowało dla niego tylu podróżników i autorów. Nie podzieliłby opinii Flauberta, że „kobieta orientalna jest maszyną i niczym więcej [...]”. Palenie nargili, chodzenie do łaźni, malowanie oczu i picie kawy – oto krąg zajęć, wokół których kręci się jej egzystencja. To my poświęcamy jej nasze myśli. Ona prawie w ogóle o nas nie myśli”³⁶. U Żuławskiego zgoła inaczej: Marta poświęca się mozolnym ćwiczeniom, aby przygotować się do wyprawy, a później, po śmierci Tomasza, przystanie na dalszy związek z Varadołem, ale tylko dla prokreacji, bez jakiegokolwiek emocjonalnego zaangażowania. Jej rolą nie jest egzotyczna odaliska, lecz coś znacznie poważniejszego – danie początku genealogii nowej ludzkości.

Tak, dla Koreckiego istotnie fascynująca go kobieta „pozostaje na zawsze ujawniona i osłonięta”. Ale obydwa te zjawiska mają szczególny charakter. *Ujawnienie* odsłania już tylko nieobecność będącą formą bezradności wobec zrządzenia losu: kobieta staje się przedmiotem męskiej gry nie z powodu przewag,

³⁶ G. Flaubert, *Correspondence*, [cyt. za:] I. Schick, *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2012, s. 148. Bardzo interesująco przedstawia pobyt Flauberta w Egipcie Richard Terdman w książce *Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca 1985.



jakimi porządek świata obdarza mężczyznę, lecz dlatego, że swą pozorną biernością, zgodą na odegranie roli branki, niweczy maskulinistyczne przekonania o męskiej dominacji. Nazywamy bierność Marty *pozorną*, gdyż, poddając się okolicznościom, *czynnie* artykułuje swoją niezgodę: „Precz! precz! – zawołała – wy wstrętni obaj” (SG, 206) – to jej reakcja na spierających się o nią po śmierci męża mężczyzn. Ujawnia się – ale nie ma to nic wspólnego ze zintensyfikowaną namiętnościami obecnością ciała. Marta nie ogłasza *oto jestem, bo kocham*; przeciwnie – mówi: *jestem o tyle, o ile czując wstręt do sytuacji, muszę w niej uczestniczyć*. Jej ciało jest obecne nie dla siebie i swoich potrzeb, lecz jako milczące źródło przyszłości, dla której wyrzeka się siebie. Gdyby miała odpowiedzieć na pytanie poety „Czy to na pewno nasze dzieci / przenoszą nas dalej?”³⁷, powiedziała: „nie, to nie mnie przenoszą dalej, lecz nieobecnego męża i ojca”. Nie chce także dać posłuchu własnym pragnieniom: „Czemuś ty Piotra nie zabił?!”, wykrzyknie, umierając, do Koreckiego dopiero wówczas ujawniając swe skrywane skłonności. Dopiero wtedy, gdy jest już *za późno*. Czynna bierność podmiotu, który musi zrezygnować z siebie, aby nie dać innym pełnego panowania nad sobą; taki podmiot może ujawnić się samemu sobie dopiero wtedy, gdy jest *za późno*. Inaczej dopasowywałby się jedynie do oczekiwań ustalonego porządku rzeczy. Marcus Steinweg pisze o lojalności wobec siebie możliwej za

³⁷ P. Sommer, *Spóźniony list*, [w:] Idem, *Rano na ziemi (wiersze z lat 1968–1998)*, Poznań 2009, s. 68.



pośrednictwem zdrady, która dokonuje się, gdy miast „naśladować obowiązujący ład, zrywamy z tym, co oczywiste i najbardziej znajome, co znajduje wyraz nie w tym, że zrywamy z tym, co złe, ale także z tym, co właściwe i z charakterystycznym dla tego poczuciem butnej hegemonii”³⁸. Marta jest wierna (sobie, a także i zmarłemu mężowi) poprzez zdradę (siebie i pamięci męża). *Ośłonięcie* zaś dotyczy przestony powołania, swoistej misji przyświecającej Marcie: doprowadzić do końca zaczęte dzieło – urodzić dzieci i pod kątem ich dalszych losów ułożyć dalszy bieg zdarzeń. Tylko to jest ważne, a ciężar tego zadania miażdży jednostkowe namiętności. Czyżby Marta była więc boginią historii, której stronicie zapisane są gęsto dziejami misji i (pozornie) wzniosłych powołań niweczających, w imię przyszłości, niepowtarzalne i jednorazowe życie jednostki?

– Tak, tak – mówił – zginiemy! Ja miałem słuszność i trzeba być głupcem takim, jak ty, aby na chwilę bodaj przypuszczać, że ta gwiazda pyzata i świecąca, co się przed nami jak szczenna suka wydyma, może być siedliskiem życia jakiegokolwiek! (SZ, 12)

Mądrość porażona (o której pisaliśmy wcześniej) inaczej spogląda na Ziemię. Po pierwsze, czyni wysiłek, by wydostać się z ograniczeń, jakie Ziemia nakłada na człowieka. Podróż na Księżyc, czy odwrotnie – z Księżyca na Ziemię, staje się możliwa, gdy można dokonać zaburzenia w bezwzględnej dotychczas władzy grawitacji. Moglibyśmy twierdzić, że mamy tu do czynienia z procesem

³⁸ M. Steinweg, *The Terror of Evidence*, s. 13.



swoistego *uwznioslenia*: myśl techniczna i inżynierska wynoszą się ponad dotychczasowe poziomy, duch nabiera otuchy w ocenie możliwości rozumu. Po drugie, Ziemia zostaje na swój sposób *przewartościowana*: przestaje być miejscem do życia, zaczyna natomiast funkcjonować albo jako przedmiot nostalgii za czymś bezpowrotnie utraconym (*Na srebrnym globie*, a także *Zwycięzca*) albo jako zagrożenie dla wszelkiego życia („Na Ziemi wszystko jest straszne”, SZ, 35, szepta śmiertelnie przerażony Roda). Tak czy inaczej, niezbędna jest zmiana myślenia o Ziemi. Trzeba na nowo odczytać to, od czego zaczyna się historia stworzenia. Nie wystarczy już przypomnienie biblijnego nakazu czynienia sobie Ziemi poddaną finalizującego tydzień twórczych wysiłków Boga. Trzeba ten nakaz poddać gruntownej reinterpretacji.

„A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!« Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«” (Rdz 1, 26–28). Logos przemawia do człowieka ustanawiając *program panowania, które uwzniośla*: to, co pełza po ziemi, musi zostać poddane naszej władzy, konstelacje zwierzęcych instynktów i żądz podporządkowują się ludzkiej logice będącej logiką hegemonii. Słowo wydobywa egzystencję zwierząt i roślin jakby w ostatnim momencie jej *nagości*, gdy jeszcze nie należy do kręgu ludzkich potrzeb i pragnień, gdy jeszcze nie jest poddana ludzkiej woli, ale już powoli dostaje się pod jej wpływ po to, by zostać całkowicie przechwycona przez porządek *ratio*.

Zmiana spojrzenia na Ziemię dotyczyłaby właśnie tego momentu. Polega na zatrzymaniu się na granicy światów i odwróceniu



spojrzenia: teraz ukazuje się nam nie tyle historycznie zapisany i utrwalaony ostateczny *sukces*, co długa *sukcesja* pokolenia za pokoleniem władzy i wynikających z tej ciągłości konsekwencji. Nie wciągamy *nagiego* życia zwierząt i roślin w sferę ludzkiego porządku panowania, lecz przeciwnie – wydobywamy je z niego. Owa *nagość* życia, ku której się zwracamy, objawia się na dwa sposoby. Pierwszy zwraca nas w stronę namiętności; spojrzenie Erosa bierze górę na chłodnym okiem Minerwy. To marzenie Jacka o Azie: „Tak, tak! Odlecieć z nią razem precz od tego życia, od stosunków, które duszą, od społeczeństwa, co przytłacza, i od groźących walk, wyrwać ją przeszłości [...] i rozpocząć nowy los...” (SZ, 252).

Rozpocząć nowy los to cel obydwóch sposobów, lecz drugi postuluje inną drogę. Wyznacza szlak prowadzący daleko poza Europę, w stronę innego rodzaju myślenia. To nadzieja, którą Jacek zawdzięcza Nyanatiloce: „Nęciła go myśl udania się razem z nim w samotność cejlońskich puszczy lub niedostępnych gór himalajskich na poszukiwanie wiedzy ostatecznej i tak różnej od tego, co w Europie i wśród ludów po europejsku myślących mógł znaleźć – a bał się, że nie zdobędzie się jeszcze na spokój, konieczny do jej uzyskania” (SZ, 253). Nowy los to „nowa” Ziemia – odzyskanego ciała i/lub krytycznie ocenionej europejskości, której wiedza nie była i zapewne nie miała być „ostateczna”. Ambicje zachodniego myślenia budzące dumę i strach wywodzą się z tej szczególnej asymetrii: pragnęło ono zbudować, i zbudowało, potężną konstrukcję, w momentach krytycznych i najbardziej racjonalnych uświadamiając sobie, że buduje bez „ostatecznego” fundamentu. To dylemat od którego zaczyna swe słynne dzieło Immanuel Kant. Mówią o tym już początkowe zdania wstępu do pierwszego wydania z 1781 roku:

Rozum ludzki w pewnym dziale poznać swoich wystawiony jest na ten szczególny los, iż trapią go pytania, których nie może odrzucić, gdyż mu je zadaje własna jego przyroda, ale na które nie może też odpowiedzieć, gdyż przewyższają całą możliwość ludzkiego rozumu. Popada on w ten kłopot



nie ze swojej winy. Zaczyna od pewnych twierdzeń zasadniczych, których użycie nasuwa się nieodparcie w biegu doświadczenia i zarazem przez toż doświadczenie sprawdza się dostatecznie. Przy ich pomocy wznosi się (jak to również z przyrody jego wynika) coraz wyżej, do odleglejszych uwarunkowań. Spostrzegłszy jednak, że tym sposobem praca jego zawsze pozostać musi nieukończoną, ponieważ pytania nie ustają nigdy; widzi się tedy przynaglonym uciec się do takich twierdzeń, które przekraczają zakres wszelkiego możliwego użycia w doświadczeniu, a przecież wydają się tak niepodważanymi, że nawet pospolity rozum ludzki zgadza się na nie. Ale przez to popada on w mrok i sprzeczności, z których może wprawdzie wywnioskować, że gdzieś tam na dnie pewnie istnieją błędy utajone. Odkryć ich wszakże nie potrafi, gdyż twierdzenia, którymi się posługuje, jako wychodzące poza granicę wszelkiego doświadczenia, nie uznają już wcale próbera doświadczenia³⁹.

W filozoficznych esejach Żuławski posługuje się pojęciem „apodyktycznej pewności”. Kategoria ta charakteryzuje nasze dążenia poznawcze, kierując nas nieprzerwanie „do uznania stanu rzeczy i związku ich wzajemnego nie tylko za istniejący, lecz także za konieczny” (P, 227). Apodyktyczność odgrywa zresztą rolę podwójną. Z jednej strony domaga się pewności poznawczej, i jest w to dążenie tak głęboko zakorzenione, że „żadne systemy filozoficzne, uważające ją za obłąd *sui generis*, znieść jej i wykorzenieć nie są zdolne” (*ibidem*). Z drugiej strony filozofia nie jest niczym innym jak „dążeniem do apodyktyczności”, co nie przeszkadza jej być „najwyższą realizacją prawdy” (P, 235). Ostatecznie to właśnie ta *apodyktyczność* sprawia, że jesteśmy w stanie podjąć krytykę nadmiernie zadufanych asertorycznych twierdzeń nauk szczegółowych. „W obecnej dobie nauki specjalne zapomniały snadź o roli, jaka im z natury rzeczy przypada w udziale i uważając swe wyniki za ostateczny cel wiedzy ludzkiej, zaczynają się wyłamywać spod wszelkiego wpływu swej matki, filozofii, a nawet co gorsza wolę swą jej narzucać” (P, 233).

Musimy jednak zapytać, czy pragnienie „wiedzy ostatecznej” nie jest powtórzeniem tego samego błędu nadmiernej, niepohamowanej ambicji? Lekarstwem podtrzymującym chorobę? **Myślmy**

³⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa 1904, s. 16.



więc o Oświeceniu jako o propozycji, która ostateczność i prostomyślność wiedzy poddaje nieustannej indagacji. W ten sposób usiłujemy dać sobie radę z rozczarowaniem, czy wręcz stanem zaszokowania: nic nie jest tym, co miało być, choć wszelkie znaki wskazują, że właśnie tym jest.

*Wtem mignęło coś i błysnęło przed nami w promieniach
słońca, a równocześnie grunt pod nogami zatrząsł się, jak
mur uderzony kulą armatnią (SG, 90)*

Wszystkie trzy tomy trylogii stawiają nas, jak już spostrzegliśmy, przed doświadczeniem nadzwyczajnej szybkości, jakby nowoczesność znajdowała wyraz najwyższy w możliwie najszybszym poruszaniu się. Pokonać czas coraz spieszniejszym ruchem – oto zadanie nowoczesności. Czerwona Królowa poucza Alicję, że „trzeba biec tak szybko, jak się potrafi, żeby zostać w tym samym miejscu. Jeżeli chce się znaleźć w innym miejscu, trzeba biec co najmniej dwa razy szybciej”⁴⁰. Trudno o bardziej nieokiełznaną ambicję wyznaczającą cele *ponad* możliwościami: zrobić coś dwa razy *szybciej* niż potrafimy, to nie tylko wyraz *hybris*, ale dobitny dowód, iż *szybkość* odgrywa tu rolę nadzwyczajną. Choćby dlatego, że pokonując kolejne granice tempa paradoksalnie wyobcowujemy się z natury (wszak to maszyny czynią nadzwyczajną, *nienaturalną* szybkość możliwą), jednocześnie zbliżając się do jej sposobu działania: błyskawiczne tempo sprawia, że przebiegamy epoki, geologiczne okresy, których trwanie jest całkowicie dla człowieka nieosiągalne i niezrozumiałe. Szybkość modernizmu zderza się z niepojętą powolnością procesów geologicznych, ale tym samym unaocznia je i – wybijając nas z ziemskiego przyciągania oraz ziemskiego czasu – pozwala zobaczyć to, co do tej pory było nieuchwytnie z racji

⁴⁰ L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 35.



powolności. Jak pisze Lamarck w swej polemice z Cuvierem „dla natury czas jest niczym”⁴¹.

Problemy z oznaczeniem czasu, stale obecne w trylogii Żuławskiego, stanowią zaczyn pytania o to, czy i jak możliwe jest wpisanie nadzwyczajnych doświadczeń w strukturę ludzkiego czasu i przestrzeni. Można powiedzieć, że w ten sposób, w tym akcie niewczącym dotychczasowe trudy w precyzyjnym mierzeniu przebiegu godzin i lat, otwiera się miejsce dla działania rewolucyjnego. Każda rewolucja przedstawia się jako początek nowego czasu, wprowadza – jeśli nie dosłownie, to z pewnością przenośnie – nowy kalendarz. Tego właśnie dokonała rewolucja 1789 roku, co Walter Benjamin komentuje jako ustanowienie nowego początku, a co z kolei oznaczało gwałtowne *przyspieszenie* w pojmowaniu historycznych zdarzeń („Dzień, w którym zaczyna się jakiś kalendarz, działa na zasadzie kamery do rejestrowania zjawisk historycznych w przyspieszonym tempie”⁴²). W nadmiernym pośpiechu Kant upatrywał główne zagrożenie dla gruntownej przemiany jaką jest *powolne* uzyskiwanie pełnoletności przez człowieka dążącego do Oświecenia. Podkreślmy, że właśnie niespieszne tempo tego procesu jest tym, o co zabiega Kant, wskazując, że gwałtowne i nadpobudliwie prędkie ruchy rewolucyjne okazują się prowadzić do skutków przeciwnych od oczekiwanych. „Dlatego też, publiczność może tylko powoli dojrzeć do Oświecenia. Rewolucja może wprowadzić doprowadzić do obalenia despotyzmu jednostek, czy ucisku ze strony ludzi żądnych zysków i władzy – nigdy jednak nie doprowadzi do prawdziwej reformy sposobu myślenia; nowe przesady, tak jak przedtem stare, staną się nicią przewodnią bezmyślnej masy”⁴³.

⁴¹ Cyt. za: J. Sachs, *Slow Time*, „Publications of Modern Language Association”, March 2019, s. 326.

⁴² W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, przeł. J. Sikorski, [w:] Idem, *Twórca jako wytwórca*, Poznań 1975, s. 161.

⁴³ I. Kant, *Czym jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman. Tekst na stronie internetowej *Racje - Kwartalnik humanistyczny racjonalistyczny*. Humanizm.net.pl Dostęp 31 października 2019.



Pisze także Benjamin, że podczas rewolucji lipcowej zbuntowane masy ostrzeliwały zegary na wieżach („wieczorem o pierwszym dniu walk okazało się, że w wielu miejscach Paryża jednocześnie ostrzelano wieżowe zegary”⁴⁴). Możemy dopowiedzieć, że był to zamach nie tylko na dotychczas panujący czas społeczno-ekonomiczny, ale także (zapewne wiele z tych zegarów mieściło się na wieżach kościołów), na czas boski nadzorczo patronujący czasowi ludzkich fabrykacji. Surrealistyczne, miękkie, gnące się zegary Salvadora Dali, zostawiają widza na pustyni, na której czas biegnie inaczej i bliżej mu do czasu piasku i owadów, niż do tradycyjnych ludzkich norm i miar czasu.

Pędzimy przecie, jak dwa robaki w rzuconym z ręki orzechu – bez woli, bez sensu, bez celu – i spadniemy wcześniej czy później na Ziemię, gwiazdę przekłętą, pustą i niezamieszkaną, gdzie zemrzeć nam przyjdzie marnie i rychło, nawet gdybyśmy w chwili strasznego upadku ocaleli. Och, jakże on się teraz śmiać z nas musi, jak szydzić! (SZ, 11)

Charakterystyczny początek *Starej Ziemi* nie pozostawia wątpliwości: prędkość zmienia obraz świata, przyspieszenie zniekształca wygląd przedmiotów („pocisk, pędząc w międzygwiazdnej przestrzeni, wpadał z otchłani światła słonecznego w rzucony na bezmiar cień Ziemi, a wtedy nagle noc i mróz obejmowały podróżnych zamkniętych w stalowej łupinie mimowolnych podróżników”, SZ, 7), radykalnie zmienia dotychczasową percepcję trwania („w czasie krótszym niż jedno mgnienie oka, bez przejścia żadnego – zupełnie niespodziewanie [...] wpadali znów w światło, które ślepiło im źrenice”, SZ, 7), w konsekwencji czas ztraca swe dotychczasowe miary („Nie umieli sobie zgoła określić czasu,

⁴⁴ W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, s. 161.



który upływał. Godziny długie mijały, nie znaczone na żadnym zegarze”, SZ, 7). Nade wszystko prędkość, która jest także prędkością podejmowania decyzji (Mataret, jeden z dwóch Księżyczan w pojeździe, *bez namysłu* przyciska guzik uruchamiający start maszyny) wyrывa indywiduum z całego dotychczasowego, starannie ustrukturyzowanego, świata. To prędkość sprawia, że bycie staje się *pozbawione woli, sensu i celu*. Rozmyte, przybiera kształt gwałtownego ruchu w stronę przewidywanej katastrofy, a szybkość nie pozwala nawet na ustalenie punktów orientacyjnych. Nic dziwnego, że pierwsze podróże pociągami parowymi były w połowie XIX wieku porównywane do lotu. Aktorka Fanny Kemble zapisała w swym dzienniku w 1830 roku wrażenia z podróży pociągiem linią manchesterską: „Kiedy zamknęłam oczy, uczucie latania było całkiem rozkoszne”⁴⁵. Dzięki mniejszej grawitacji Księżycza seleno-nauci unoszą się w powietrzu („Powstań szybko ze siedzenia i podskakuj blisko na metr w górę...”, SG,33).

Gdy pojawia się prędkość, zmienia się nasze widzenie i świat przestaje być w tradycyjnym sensie tego słowa *widoczny*. W pędzącym w stronę Ziemi pojeździe Mataret doświadcza całkowitego rozmycia się kształtu rzeczywistości: „Ziemia powiększała się teraz przed jego oczyma z niepojętą, nieprawdopodobną szybkością [...]. To, co miał przed oczyma, nie było już zgoła podobne do żadnej rzeczy stałej, wydając się jeno burzą jakiś przelatujących pod nimi zarysów” (SZ, 14). To, co stałe, zmienia się w burzę zarysów; by przypomnieć słynne zdanie Marksa: „Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”⁴⁶. Nie przystajemy na dłużej przy formach i zda-

⁴⁵ Cyt. za: W. Schivelbusch, *Historia podróży koleją. O industrializacji przestrzeni i czasu w XIX wieku*, przeł. K. Wudarska, „Kronos” 2019, nr 1, s. 163.

⁴⁶ Gwoli ścisłości trzeba dodać, że tak brzmi zdanie Marksa w wersji popularyzowanej przez znaną książkę Marshalla Bermana; w polskim przekładzie *Manifestu komunistycznego* ma mniej efektowną postać: „Wszystko stanowe i znieruchomiałe ulatnia się, wszelkie świętości zostają sprofanowane”. (K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, przekł. anonimowy, Warszawa 1949, s. 38; dalsze odwołania do *Manifestu* będą sygnowane skrótem MK).



rzeniach, mijamy je, przelatują obok nas niczym fantasmagoryczne wyobrażenia. Dlatego właściwie możemy zamknąć oczy. Tak też notuje Korecki w pierwszych godzinach pobytu na Księżycu: „Nie! stanowczo oczy nasze nie są stworzone do tego światła i tego krajobrazu!” (SG, 41). Być – to przemieszczać się w dynamicznym strumieniu stawania się z perspektywą tego, że ostatecznie znajdziemy się w miejscu, gdzie nasze oczy, załzawione lub zaczerwienione od pędu, nie będą w stanie spojrzeć prosto w twarz rzeczywistości. Nie ma bycia poza pędem stawania się, a szerzej – wzrastania, rozwoju, postępu. Jakby w ten sposób można było zaprzeczyć śmierci zatrzymującej wszelki ruch. Chociaż mówimy, że do śmierci nie należy się spieszyć, to jednak w pospiesznym ruchu poszukujemy sensu życia, jakby to właśnie owo niespokojne i poszukujące przemieszczanie się miało wydobyć nas z rozpacz, w jaką wpędza nas podejrzenie, że to, co robimy nie ma głębszego uzasadnienia ani celu. Studiując podręczniki historii traktujemy daty jako znaki na drodze wzrastania i postępu, ruchu ku lepszemu światu, ale nie- trudno wykazać jak krucha jest ta budująca lektura dziejów.

*70 godzin 46 minut po przybyciu na Księżyc.
O'Tamor umarł (SG, 37)*

Jedna z pierwszych dat jest datą śmierci. Niczym Eliotowska *Ziemia jałowa*, opowieść Żuławskiego zaczyna się od „grzebania umarłych”. Tom, pierworodny syn Marty, narodzi się „na okropnej, bezpowietrznej pustyni Księżyca”, gdzie drogę „znaczą groby” (SG, 144), a matka przygotowuje mu koszulkę „wykrojoną z bielejny zmarłego” ojca (SG, 141). Wrzucenie w nowy świat, mający w zamyśle być domostwem od-nowionego człowieczeństwa, okazuje się wy-rzuceniem poza nawias życia. Umiera ten, który był głównym inspiratorem wyprawy, jej „duszą” (SG, 32). Wypadek przy lądowaniu kapsuły zmiażdżył nie tylko jej metalową osłonę, ale,



co gorsza, całą jej polityczną strukturę opartą na autorytecie jednej osoby przekonanej o trafności celów przedsięwzięcia i skuteczności metod postępowania. Autorytet tej władzy wspierał się nie tylko na procedurach politycznych – a więc zawsze nieuchronnie subiektywnych – wyborów, lecz na niekwestionowanych, bowiem obiektywnych, wynikach naukowych badań. O'Tamor to wzorzec oświeceniowego króla-mędrca będącego źródłem leczącej obawy pewności. Tak pisał o tym Kartezjusz: „[...] nigdy bowiem np. nie będziemy matematykami [...], jeśli nie będziemy mieli również umysłu zdolnego do rozwiązania wszelkiego rodzaju zagadnień, ani filozofami, choćbyśmy wszystkie przeczytali wywody Platona i Arystotelesa, a nie umieli wydać niezachwianego sądu o rozważanych przedmiotach...”⁴⁷. Na tym przeświadczeniu o dyspozycji do wydawania „niezachwianego sądu o rozważanych przedmiotach” opiera się całe zamierzenie księżycowej wyprawy. Nie może dziwić, że śmierć króla-mędrca otwiera epokę strachu i zwątpienia: „Strach mnie przejmuję, gdy sobie przypomnę, że mamy do zrobienia blisko trzy tysiące kilometrów, nim się dostaniemy do celu... A kto nam zaręczy, że tam będzie można żyć?... Jeden O'Tamor nie wątpił, ale jego już nie ma między nami” (SG, 46). Od tej chwili historia nowoczesnego świata okaże się historią wątpliwości wynikających z braku „zaręczenia”.

Zadziwiające, jak wiele mówi się i myśli o śmierci w tej książce zaczynającej się od wielkich planów stworzenia nowego życia. Radość wydaje owoce smutku, by nie powiedzieć – rozpacz. Nad odyseją księżycową, podobnie jak nad eposem Homera rozpościera się cień śmierci. Paweł Kuligowski w ten sposób odczytuje losy Odysa i przywołuje niezwykle piękny fragment z książki Bolesława Micińskiego, który mógłby (oczywiście, gdy zawiesić chronologię) patronować trylogii Żuławskiego:

⁴⁷ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 11.



Śmierć krąży nad *Odyseją* jak Hermes nad strugą oceanową, nad wrotami słonecznymi, nad krainą snów. [...] W nocy nad wyspą pięknej nimfy szybuje chwiejnym lotem sowa unosząc w szponach tłuste myszy, zamyślane wrony spacerują po piasku wybrzeża, krogulec, „rodzony brat śmierci” gnieździ się w gałęziach cmentarnych cyprysów. Śmierć śpiewa na łąkach syrenich, śmierć – sześciogłowa suka, drzemie w jaskini Skilli, śmierć – boska Charibdis, „ponurą poi się wodą”. Łódź Feaków sunie cicho po mglistym morzu, upiorna i nierzeczywista jak łódź Charona⁴⁸.

W świecie Żuławskiego cień śmierci jest jeszcze bardziej wyrazisty. Nie krąży ona na wysokościach, lecz już znalazła drogę do wnętrza księżycowej kapsuły. Żywi są już po trosze umarli („Z O'Tamorem coraz gorzej, nie można się ludzić – to już jest agonia. Tomasz, czuwając nad nim, zapomniał o własnych ranach i sam teraz tak osłabł, że się musiał położyć”, SG, 32). Dokoła kamienista pustynia bez życia; a gdy później, po drugiej stronie Księżyca, pojawia się zwierzęta, będą bezgłośnie, jakby śmierć odebrała im głos.

W przerażającej ciszy dokonuje się praca zniszczenia na Księżycu, co uświadamia nam kojącą rolę głosu; nawet huk towarzyszący katastrofie czyni ją wydarzeniem na miarę *ludzkiego* świata. Pozwala ją zrozumieć, a gdy jej ogrom przerasta możliwości rozumienia, dopuszcza nas w pobliże owej granicy. Ciska przenosi apokalipsę w krąg *nie-ludzkiego*, które gardzi specjalnymi efektami akustyki. Cicha apokalipsa jest czystym wydarzeniem, miażdży nas swą surowością bez żadnej ornamentyki. Niepróżno mówimy o złowrogiej *ciszy przed burzą*, może bardziej przerażającej niż sama burza. Tak też na Księżycu: „Przejeżdżaliśmy właśnie obok wysokiej skały, z kamienia nadzwyczaj podobnego do naszego marmuru, gdy wtem w naszych oczach oderwał się u jej szczytu głaz o kilkumetrowej średnicy i runął w przepaść, rozbijając się na gruby piarg. Stało się to wszystko w straszliwej, grozą przejmującej cichości. Z powodu braku powietrza nie słyszeliśmy huku, grunt tylko pod naszym wozem zadrgał, jakby się nagle Księżyc

⁴⁸ B. Miciński, *Podróż do piekieł*, [cyt. za:] P. Kuligowski, *Rozprawa z Odysem. Trzy szkice z humanistyki integralnej*, Wrocław 2017, s. 62.



zakołysał na swych panwiach” (SG, 52). *Cichość* – pisze Żuławski; to cisza tak głęboka, że *grunt chwieje się nad pod nogami*.

I pojedziemy ku północy. Po co? – nie wiem. Nikt z nas nie wie. Ale pojedziemy. Śmierć pójdzie cicho koło nas przez kamienne pola (...). Nie mówimy do siebie; nie mamy o czym mówić. Staramy się tylko zajmować czymkolwiek, więcej może z fałszywego wstydu przed drugimi niż dla własnej rozrywki. Bo jakaż robota może zająć człowieka, który wie, że wszystko, co robi, jest bezcelowe? A zatem pójdźmy naprzeciw swego losu! (SG, 83)

Poświęćmy wspomnianej w cytacie ciszy jeszcze chwilę uwagi, bowiem dojrzeźwa w niej to, co stanowi, być może, zasadniczy wątek antropologii Żuławskiego. Chodzi o pytanie, czy poważne, głębokie porozumienie między ludźmi jest w ogóle możliwe, czy też jesteśmy skazani na uczestniczenie w spektaklu masek posługujących się wyłącznie z góry przygotowanymi przez społeczne i psychologiczne stereotypy schematami porozumienia. A schematy te wyznaczają temu porozumieniu ostre granice. Korecki nie potrafi wyjawić swej miłości do Marty; uczyni to wtedy, gdy miłość będzie już tylko wspomnieniem niewykorzystanej szansy. Marek-Zwycięzca i Ihezał pozwolą, by to, co niewypowiedziane między nimi przybrało kształt demoniczny. Polityczne zabiegi w *Zwycięzcy* i *Starej Ziemi* okażą się nie więcej niż chytrymi intrygami, w których nie chodzi o porozumienie, lecz o zniszczenie; uczestnicy życia publicznego nie są partnerami, lecz zaciekłymi, choć maskującymi swe intencje, przeciwnikami. Czy z ciszy wyłoni się słowo, które ukształtuje sferę przyjaźni i zrozumienia, czy też cisza ukształtuje świat zło-wrogi i nieprzyjazny? Max Picard w pięknym studium ciszy cytuje podróżnika wędrującego po dalekiej północy; to świat, którego cisza najpierw koi nadwyrężone nerwy, lecz „stopniowo cisza ta zaczęła ciążyć jak ołów. Pod tym ciężarem płomień życia tłący się



w nas wycofuje się coraz głębiej do jakiejś tajemnej kryjówki, a nasze serca biją coraz wolniej. Zapadliśmy głęboko w tę ciszę, która nas sparaliżowała tak, iż wydawało się, że spoczywamy na dnie jakiejś studni, z której mogliśmy się wydostać jakimś nadludzkim wysiłkiem”⁴⁹. Komentuje Picard, w duchu Kierkegaarda, że mamy do czynienia z człowiekiem doświadczającym trwogi i drżenia, lękającego się, iż nieodwracalnie pochłonie go przemożna cisza natury. W innym miejscu swego tekstu Picard pisze, że demoniczny charakter ciszy (czytelnik Żuławskiego zechce sobie przypomnieć, że ów demonizm autor trylogii książkowej nazywał *cichością*, od której drży ziemia pod stopami) może pokonać jedynie słowo płynące „z ducha” i „duchem przesycone”. Jak czytamy: „Jeśli słowa nic nie łączy już z duchem, bezbronnie wystawia się ono na działanie demonicznej siły (...). Cisza nie jest już ciszą przygotowującą słowo, lecz jest celem dla siebie samej, to znaczy, że wrogo przeciwstawia się słowu, a na człowieka zstępuje lęk, iż cisza zabierze mu nie tylko słowo, ale nawet dźwięk i brzmienie słowa”⁵⁰. Czy zatem mylilibyśmy się odczytując trylogię Żuławskiego jako rzecz (a nie zapominajmy, iż „rzecz” to nie tylko „przedmiot”, ale także kierunek myśli i słowo ową myśl wyrażające) o stanie nowoczesnego świata, w którym słowo utraciło związek z duchem, a tym samym wystawiło się bezbronnie na działanie demonicznych mocy?

– *Pójdiesz z nami, córko. Może cię Bóg wybrał na Ewę
nowemu pokoleniu, oby szczęśliwszemu niż ziemskie!*
(SG, 46)

Władza O'Tamora pokonuje zwątpienie, zawdzięczając tę zdolność nauce i jej obliczeniom. Ale równocześnie jego wybory

⁴⁹ M. Picard, *The World of Silence*, przekł. ang. S. Godman, Washington D.C. 1988, s. 144.

⁵⁰ Ibidem, s. 50.



konstituujące minispołeczność selenonautów oparte są na *nadziei*, która wspiera się na *przypuszczeniu*. Gdy O'Tamor wyraża zgodę na uczestnictwo Marty w wyprawie, czyni to z patosem właściwym biblijnym prorokom; „Pójdiesz z nami, córko. Może cię Bóg wybrał na Ewę nowemu pokoleniu, oby szczęśliwszemu niż ziemskie!” (SG, 46). Już nie tylko „nauka”, ale „Bóg”; ponieważ hinduska księżniczka zgłasza się w ostatniej chwili, by wypełnić niespodziewaną lukę w załodze, a jej motywacja jest czysto emocjonalna („Przyszłam za tobą”, powie patrząc na Tomasza Woodbella, „i pójdę za tobą, choćby na Księżyc!”), SG, 45), zatem nie tyle wynik logicznej sekwencji wydarzeń, co zbieg okoliczności (wykorzystanie „sposobności”, SG, 46), kształtują przebieg wyprawy przygotowanej w wyniku żmudnych dociekań i badań. O'Tamor kieruje się przypuszczeniem („może cię Bóg wybrał na Ewę”), a przed tym właśnie przestrzegał Kartezjusz w swym projekcie ścisłej metodyczności. Ostrzegał wyraźnie, „by nigdy nie dołączać żadnych przypuszczeń do naszych sądów o prawdzie rzeczy”⁵¹.

„Może cię Bóg wybrał” wpuszcza w dziedzinę kartezjańskiej metody ducha prorockiej wyobraźni. Pozwala ona przewidywać przyszłość nie tylko w wymiarze zmieniających się rozwiązań technicznych bazujących na poprzednich dokonaniach (tak czyni nauka), lecz niemal sakralnym jasnowidzeniem zapoczątkowuje *istotnie nową* przyszłość, nie będącą jedynie powtarzaniem dawnych wzorców, a nawet wobec nich zdecydowanie sceptyczną. To korektura biegu dziejów Zachodu wywodząca się z pragnienia „odzyskania jedności historii świata zdyskredytowanej przez triumfalizm Zachodu, ideę postępu i Hegłowską teleologię. Stawką jest odzyskanie w XX wieku, wbrew zwątpieniu i rozpacz, podobnie jak czynił to Blake w równie mrocznych czasach, pierwotnego ducha profetycznego realizmu i radykalizmu”⁵². Wyraźnie w sformułowaniu O'Tamora mowa o przyszłości „szczęśliwszej niż

⁵¹ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, s. 11.

⁵² N.O. Brown, *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*, Berkeley 1991, s. 46.



ziemska”, a zatem o pragnieniu, by *istotnie* nowa przyszłość ustanowiła inny niż panujący na Ziemi porządek. W tym momencie wkraczamy w sferę prorockiej wizyjności:

Wszelka tradycja profetyczna zmierza do nadania innego kierunku strukturze społecznej zainicjowanej przez rewolucję miast od samego jej początku; do tego, by rozwikłać jej wewnętrzne sprzeczności; by położyć kres niesprawiedliwości, nierówności, anomii, stanowi powszechnej wojny (w obrębie miasta, pomiędzy miastami, pomiędzy miastem a nieucywilizowaną barbarią)⁵³.

Jednak kronikę wyprawy inicjuje wpis dotyczący śmierci króla-mędrca. A więc wydarzenia dowodzące, że chwije się pewność metody, kruszy się nadzieja właściwa przypuszczeniu. To, co miało od-nowić duszę, obdarzyć człowieka nowym tchnieniem, *natchnąć* go do *nowego*, zaczyna się od bezdechu śmierci. Księżyć to kraina pozbawiona atmosfery, w której nie można oddychać bez specjalnego skafandra. To zaś wymusza milczenie: „powietrze jest zbyt rzadkie, aby mogło głos ludzki przewodzić” (SG, 36). Pierwsza część dziennika Koreckiego to wyścig z czasem, by dotrzeć tam, gdzie tchnienie jest możliwe, choć nauka płynąca z tekstu Żuławskiego wyraźnie ostrzega: nawet jeśli możliwe jest oddychanie, nie oznacza to rzeczywiście nowego początku, nawet jeśli możliwe jest tchnienie, *natchnienie* do *od-nowy* pozostanie pobożnym życzeniem, bowiem „zło człowiecze przyszło tu z nami z Ziemi” (SG, 307).

Trzeba było uciekać przed słońcem – ale dokąd? Wtedy Marta przypomniała, żeśmy schodząc z góry, widzieli głęboką szczelinę, którą snadź teraz nierówności gruntu zasłaniają przed nami. Ruszyliśmy tedy we wskazanym kierunku i istotnie po godzinie szybkiej jazdy, która się nam rokiem wydawała, natrafiliśmy na ową szczelinę. Jest to wądoł o pionowych ścianach, utworzony przez pęknięcie

⁵³ Ibidem, s. 47.



skorupy księżycowej, do tysiąca metrów głęboki, a na paręset szeroki, zresztą w niczym niepodobny do ziemskich wąwozów i jarów. [...] Dla nas ta szczelina stała się ocaleniem (SG, 64)

Dobroczynne słońce zmienia się w płomienisty miecz karzącego archanioła zmuszający do ucieczki. Życiodajna moc staje się rozżarzonym piecem (kto weźmie do ręki książkę Żuławskiego po doświadczeniach historii XX wieku nie może pominąć złowrogiej zapowiedzi ukrytej w tym obrazie); słońce jest monstualną paszczą kruszącą świat. Gdy kamienie sypią się ze szczytów księżycowych gór, Korecki powie, iż „to wściekły ząb słońca odgryzł kawałek tego kamiennego świata” (SG, 52). Nic dziwnego, że godzina „wydaje się” rokiem. Całemu opowiadaniu o dziejach księżycowej ekspedycji towarzyszy narastająca pustynia: topograficzne odludzie skał lub popiołów po wyschlłym morzu, klimatyczne pustkowie mroźnej nocy lub pustoszący żar dnia sprawiający, że „dech nam w piersiach zapierało, a krew przysłaniała oczy i waliła w skroniach młotami” (SG, 64). Czas być może biegnie jednostajnie swoim torem, ale dla nas ten bieg nie jest właściwie nigdy jednolity: to, czego pragniemy, często zawodzi, nuży, zagraża, tak jak wędrówcom po pustyni zagraża życiodajne przecież słońce. Nic dziwnego, że godzina może być rokiem, a rok zbiegnie szybko, niczym więzień uciekający przed pościgiem. Nasz czas „nie ma charakteru ani ciągłego, ani linearnego. Zawiera w sobie skoki, zwroty i powroty, nagłe załamania i puste miejsca bez znaczenia”⁵⁴.

Przykładem takiego „zwrotu” jest konieczność ucieczki przed tym, czego się oczekiwało, a nawet pragnęło, a co teraz okazuje się śmiertelnym zagrożeniem. Przerażliwie przemarnieści pasażerowie księżycowego pojazdu marzą o słońcu, ale gdy pojawi się na niebie, jego żar okaże się wyniszczający. To, co miało ratować, niesie zagładę. „Jeszcze bowiem jedno takie południe, jak dzisiaj,

⁵⁴ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 82.



a śmierć nasza byłaby nieuchronna” (SG, 65). W takich przypadkach „zwrot” wymusza „powrót”, ruch wstecz w stronę tego, co beztrudno pominęliśmy jako nieistotne, bo było utrudniającą życie przeszkodą, a co teraz okazuje się ratunkiem. Więcej – *zbawieniem*: „Szczeliną Zbawienia” nazwą podróznicy ów wadół, gdyż „zbawił ich istotnie chłodem od śmierci” (SG, 67). Zbawienie dawniej było sprawą rozbłyskującej chwały, hymnem światła triumfującego na otwartej przestrzeni ku wiedzy całego świata; teraz, przeciwnie – udziela się nam jako nora, schron, pęknięcie w ziemi, pozwalające zniknąć z oczu, dające szansę niejako zakopać się przed światłem. Nie gładkie powierzchnie nas ocalą, ale to, co pofałdowane i zmarszczone, zaznaczone rozpadlinami. Nie otwarte światło dnia, lecz jaskinia. Odwrotność tego, co sugeruje Platon w swej słynnej opowieści: „[...] inaczej niż sądził Platon – zazwyczaj poruszamy się w pełnym słońcu jasności, pośród wartości znanych i pewnych, a brak nam tego, co znajduje się w szparze, choć przecież nie ma tam piękna, bo nie widzimy go w ciemności, nie ma prawdy, gdyż stoimy wobec tajemnicy, nie ma czystego dobra, gdyż nie ma go tam, gdzie nie może być oddzielone od zła”⁵⁵. To domena kobiecego żywiołu; Marta chroni się w pieczarze, Ihezał nawiedza podziemne, mroczne świątynie. Antygona umiera w zamurowanej komnacie i sytuacja ta nie ma wiele wspólnego ze zbawieniem, ale – podobnie jak zbawienie – uderza w nas piorunującym przypomnieniem praw i wartości przewyższających zimną pragmatykę władzy.

Wóz ustawiliśmy w cieniu skały, który nas chronił od upiecznienia się żywcem w nieznośnych promieniach słońca. [...] Zaledwie wychyliłem się z cienia, doznałem uczucia, jak gdybym się dostał do wnętrza rozpalonej huty. Już nie gorąco, ale wprost żar lał się z nieba, grunt parzył mi stopy nawet przez grube podeszwy powietrzochronu
(SG, 54)

⁵⁵ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, s. 154.



Gdy mowa o słońcu, czas przywołać niezwykle dzieło Emanuela Schikanedera i Wolfganga Amadeusza Mozarta, bowiem to mający premierę w Pradze w 1791 roku, na kilka miesięcy przed śmiercią kompozytora, *Czarodziejski flet* wyniósł wysoko kult Słońca i rozumu. Tak wysoko, że filozofka mówi, iż to właśnie ten niby skromny *Singspiel* ukonstytuował nowoczesne, oświeceniowe przekonanie, że noc wyznacza sferę macierzyńską, otwierającą domenę myślenia magicznego sprzeciwiającego się dyscyplinie *ratio*, a związany z nocą polityczny *ancien régime* przesądu i feudalnej hierarchii winien ustąpić przed blaskiem dnia i światłem rozumu⁵⁶. Nowoczesność to konflikt Królowej Nocy i Sarastra-Kapłana Słońca. Noc wycofuje się przed blaskiem, a wraz z nią podstęp, intrygi i okrucieństwa władzy pierzchają przed oświeconym władcą. Chór Kapłanów w dwudziestej scenie *Singspielu* zamknie to w zwężłej frazie: „To słońca blask rozprasza nocy mrok!”⁵⁷, a nieco później w scenie dwudziestej szóstej Trzej Chłopcy poruszający się „na pokrytej różami latającej machinie”⁵⁸ zamkną cały projekt oświeceniowy w formule: „Tak ziemia w niebo zmienia się, / A ludzie bogom równi są”⁵⁹. To bardziej radykalna formuła na określenie przedsięwzięcia opisanego w *Na srebrnym globie* jako wyprawy, której stawką jest ustanowienie nowej, szczęśliwszej ludzkości.

Żuławski zakwestionuje tak wyraźną dychotomię. Noc i dzień zagrażają sobie i niosą sobie ratunek. Grecy powiedzieliby, że ich relacja jest *diaforyczna*: pojęcia te różnicują się, lecz każde z nich nosi w sobie zaczyn adwersarza. W ten sposób jednocześnie potwierdzają i redukują radykalność różnicy. Dzień i noc to pory od siebie zdecydowanie różne, a przecież jedna zamieszkuje

⁵⁶ E. Bronfen, *Night Passages. Philosophy, Literature, and Film*, New York 2013, s. 2.

⁵⁷ E. Schikaneder, *Czarodziejski flet*, przeł. L. Puchalski, [w:] „Czarodziejski flet”. *Teksty i konteksty. Studia nad librettem opery*, red. L. Puchalski, Kraków 2016, s. 336.

⁵⁸ Ibidem, s. 333.

⁵⁹ Ibidem, s. 341.



drugą; zagraża jej i jednocześnie ją ratuje. Noc oznacza przerażający mróz, przed którym ocala wstające słońce; ale to samo słońce wkrótce stanie się instrumentem śmiercionośnym. Korecki zapisuje: „[...] to nie jest nasze ziemskie, życiodajne słońce, ta leniwa kula biała i bezpromienna! – to jakiś bóg zachłanny i szyderczy, bóg niszczyciel i pożerca!” (SG, 69). W swej krytyce oświeceniowej konstrukcji świata Żuławski zatrze dychotomię ciemności i światła. Kapłani rozumu albo okażą się słabi i abdykują z władzy (jak w *Starej Ziemi*, gdy lord Tedwen na oczach wszystkich rozdziera „księgę złotą, w której zapisane były imiona wszystkich członków braci wiedzących”, SZ, 236), albo rozum, któremu służą zawiedzie ich nie tam, gdzie pragnęli (jak w *Zwycięzcy*, gdy opuszczony przez wszystkich, bogom podobny heros w nagłym przestraszu „chwytając się za głowę” pojawiając się, że „przyjście jego na Księżyc zamiast być błogosławieństwem, stało się jakąś klęską straszliwą i niepowetowaną”, Z, 288).

Plan, z którym selenonauci ruszają na podbój księżyca, niczym Schikanederowscy trzej chłopcy na swym latającym rydwanie, okazuje się niemożliwy do spełnienia. Nowa rasa ludzi nie powstanie, nowy, sprawiedliwy ład społeczny nie skryształizuje się, bowiem siły dnia przesiąkły siłami nocy, a ciemność nocy odnalazła racjonalne, „słoneczne” sposoby legitymizowania swych działań. Cień podobnych wątpliwości pojawi się, gdy czytamy libretto Schikanedera. Prawda, że Królowa Nocy patronuje mrokom złudzenia i zemsty; to kobieta spragniona władzy, objaśnia Sarastro, i „myśli, że poprzez sztuczki i zabobony będzie tumanić i zwodzić ludzi oraz zniszczy trwałą budowlę naszej świątyni”⁶⁰. Ale, słuchając Mozartowskiego arcydzieła po doświadczeniach totalitarnych okrucieństw XX wieku, nie możemy nie doszukać się w postaci Sarastro zapowiedzi absolutnych władców zniewalających swym spojrzeniem Gorgony całe społeczeństwa. Wszak śpiewa chór towarzyszący triumfalnemu wjazdowi rydwanu ciągniętego przez sześć lwów:

⁶⁰ Ibidem, s. 319.



„Niech żyje Sarastro, Sarastro niech żyje! / To jemu służymy z radością oddani! / Niech cieszy się życiem jak mędrcom przystoi. / On naszym bożyszczem, my jego sługami”⁶¹. Czytając trylogię Żuławskiego tracimy nadzieję na ustanowienie sprawiedliwego ładu, ale zyskujemy ostrzeżenie zarówno przed tymi, którzy usiłują takowy ład zaprowadzić, jak i tymi, którzy takiego ładu domagają się z narastającą agresywnością. Jak powiedzieliśmy, świata nie da się na poważnie odczarować; każda próba dokonania tego zawiera już w sobie magiczne zaklęcie.

*Istotnie – patrzę na niego i nie pojmuję już doprawdy...
Ten człowiek, przeżywszy zaledwie połowę mojego wieku,
jest już starcem. Na Ziemi byłby w pełni lat dopiero... Tu-
taj ludzie wcześniej dojrzewają i wcześniej się starzeją.
Tym dziwniejsza, że ja żyję... (SG, 270)*

Nie ma więc *jednego* strumienia czasu; mamy dwa jego przebiegi. Jeden, który odpowiada naszemu wyobrażeniu nie tyle, czym jest czas (bo tego nie wiemy), ile jakie są symptomy jego upływu umożliwiające przybliżone przynajmniej datowanie. I drugi – zdecydowanie i zaskakująco od naszego rozumienia czasu odmienny, wprowadzający datowanie niewspółmierne z naszym. Życie do-tychczas mniej więcej jednakowo dla wszystkich układające swoje fazy (od dzieciństwa do starości), teraz różnicuje się: ta sama liczba lat może oznaczać dojrzałość jednych i starość drugih. Czas, zawsze zagadkowy i niepokojący, zawsze też obłąkany formułami mówiącymi o jego ulotności, staje się – za sprawą owego pęknięcia na dwa tempa i dwa przebiegi – niezrozumiały. To okoliczności świata Kafkowskiego, w którym „przestarzałość staje się piętnem teraźniejszości”⁶². „Teraz”, znajdujące się w sile wieku,

⁶¹ Ibidem, s. 316.

⁶² Th. Adorno, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s. 213.



przygląda się starości, która liczbą lat nie różni się od niej. Słowo „wcześniej” nabiera tu szczególnej wartości: oznacza tyle, co bycie *nie na czasie*, istnienie chorobliwie przyspieszone w kłonienu się ku śmierci. „Wcześniej dojrzewają”, „wcześniej się starzeją”, należałoby dodać – wcześniej umierają, jakby ich dotknęła galopująca „choroba na śmierć”. Obserwując tę a-rytmie świata, człowiek czuje jego niewczesność i sam jest człowiekiem *niewczesnym*. Bytuje w swoim czasie i jednocześnie czuje się w nim *nieswojo*. Dziwi się, że żyje. Nie należy już ani do siebie i swojego czasu, ani do świata i jego rytmu, gdzie wszystko dzieje się „wcześniej”, lecz właśnie dlatego wszystko jest już „przestarzałe”.

„Tym dziwniejsza, że ja żyję...” – to nie tylko efekt owego wstrząsu, jakiego doznaje czas i który rykoszetem dosięga człowieka; to także potwierdzenie życia odróżniającego się od przyjętego i wymuszonego schematem. Duchowe i fizyczne skarlenie księżycowego narodu, „tych karłów, zaledwie zasługujących na miano ludzi” (SG, 272), to powód do afirmowania tego, co pozostaje jeszcze z mojej powoli zamierającej, nieskarlałej, *niewczesnej* odmienności. W swojej *niewczesności* dostrzegam Innego jako postać pewnej nieobecności: Inny jest, ale jednocześnie jest tak osobliwie odmienny, że właściwie wyślizguje się memu spojrzeniu. Nie wiem, czy jest „stary” czy „młody”, wstrząsa mną jego bycie *wcześniej*, jego przyszłość już się niejako dokonała – *wcześniej* nim nadeszła wedle mojej kalkulacji.

Człowiek na Księżycu opisany przez Żuławskiego jest po części *niewczesnym* człowiekiem Nietzschego, a po części równie *niewczesnym* człowiekiem, o którym pisali tacy myśliciele jak Heidegger i Lévinas. Z Nietzschem dzieli krytyczne spojrzenie na otaczający, coraz bardziej pospolitujący się świat, o którym autor *Zaratustry* mówił, że jest światem „filisterskim”, którego kultura „ma po pierwsze wyraz zadowolenia na twarzy i pragnie, by nic istotnego w obecnym stanie [...] nie zmieniać”, a dzieje się tak dlatego, że wierzy ona „w siebie i przeto też w będące na jej



rozkazy metody i środki”⁶³. W ostatnim tomie trylogii, *Stara Ziemia*, Żuławski będzie miał o takim świecie i takiej kulturze wiele do powiedzenia.

Heideggerowsko-Lévinasowska nuta rozbrzmiewa tam, gdzie ta szczególna *pustka*, jaką jest Inny – po tym, gdy dotknął nas wstrząs czasu – staje się, po pierwsze, doznaniem dziwności i nieobjaśnialności życia („Bo istotnie – dlaczego ja jeszcze żyję?”, SG, 271), a po drugie, nie kasując ewentualnego krytycyzmu, rodzi postawę zatroskania. Oto znamieny fragment z końcowej części *Na srebrnym globie*: „Zwykle drażnił mnie i gniewał płacz tych antropomorfów, a teraz nie wiem, czy to wobec wzruszenia, jakie wywołały we mnie niespodziewane słowa Ady, czy wobec tej budzącej się myśli o ostatecznej podróży na pustynię pod świecącą się Ziemię: dość, że przejął mnie wielki smutek i litość” (SG, 323). Człowiek *niewczesny* wykazuje się nie tylko niezbędną przytomnością umysłu owocującą krytycznym spojrzeniem na rzeczywistość („O ileż szczęśliwsze są ode mnie te karzełki, myślące tylko o tym, aby polów na morzu był obfity, aby sałata pięknie wyrosła”, SG, 293). Jego krytyczna ocena musi zostać skorygowana przebłyskiem smutku i empatii, w którym to doznaniu doświadczamy ludzkiej solidarności chroniącej nas od pogardy prowadzącej wcześniej czy później do wzajemnego wyniszczania się.

*Za chwilę – nic z nas tu nie pozostanie, kromia grobu
i krzyża, oznaczającego po wieczne czasy miejsce, gdzie
pierwsi ludzie wylądowali na Księżyc[u].
Żegnaj mi więc, grobie towarzysza, pierwsza budowlo,
jaką wznieśliśmy na tym nowym świecie! Żegnaj mi
więc, martwy przyjacielu, ojciec nasz drogi i niedobry,
któryś nas wywiódł ze Ziemi i opuścił na wstępie do
nowego życia! Oto krzyż, zatknięty na twojej mogile, jest*

⁶³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 38.



*jakby sztandarem, świadczącym, że Śmierć zwycięska,
przybywszy z nami, wzięła już ten kraj w posiadanie...*
(SG, 41)

Początek i koniec zbiegają się niczym pierwsze i ostatnie zdanie *Finneganów trenu*. Gdzie „ląduje” człowiek, tam, wraz z nim, śmierć szuka swego miejsca. Śmierć jest, mówi Żuławski, „wielką władczynią ludzkich plemion” (SG, 38), bowiem niezależnie od przebiegu zmagania i ich wyników, to śmierć będzie zawsze przy nas, „nielitosna, zwycięska jak zawsze” (SG, 38). Dzieło śmierci nie triumfuje jedynie zagarniając pojedyncze istnienie; śmierć jest zawsze pospólna, jej zwycięstwo obejmuje „kraj w posiadanie”. Bycie, podobnie jak eksploratorsko-kolonizacyjne podboje Zachodu, jest rozszerzaniem stanu posiadania, w którym to procesie szerzenie śmierci stanowi znaczącą taktykę. Przejęcie w posiadanie manifestowało się szczególnym znakiem: zatknięciem sztandaru, nadaniem nazwy, umieszczeniem zarysu terytorium na mapie. Z perspektywy księżycowej wyprawy wstrząs, jakim jest radykalne doświadczenie bycia poza wszelką strefą ochronnych przyzwyczajęń, polega na wyprowadzeniu poza dotychczas zajmowane miejsce, oraz na brutalnym odsłonięciu prawdy o tym, że życie manifestuje się *w imię i pod sztandarem śmierci*⁶⁴.

„Ojciec nasz, drogi i niedobry, któryś nas wywiódł ze Ziemi i opuścił na wstępie do nowego życia”, to zwrot adresowany ty-leż do O’Tamora, co do Boga, który dzieło stworzenia powierzył

⁶⁴ Janowi Jakóbczykowi zawdzięczamy spostrzeżenie, że Żuławski zainicjował zgoła inną, niż klasycznie i akademicko młodopolska maniera nakazywała, prezentację śmierci. Nie jest ona Tetmajerowską melancholią dziewczicy, której ikonografię stworzył Jacek Malczewski, lecz z Baudelaire’owskiego ducha wyrastającą manifestacją brutalnej siły. Jan Jakóbczyk przywołuje wiersz Żuławskiego *W pro-sektorium*, dowodząc przekonująco, że wykracza on poza młodopolskie schematy. „W pro-sektorium było [...] w zasadniczej polemice z modernistycznymi wy-słowieniami na temat śmierci. Innym niż naturalistyczne brutalizmy, żadną miarą nie-przystającym do modernistycznych posłanniczek nicości ani tym bardziej kojących rozpacz »białoskrzydłych dziewczic«”. J. Jakóbczyk, *Jerzy Żuławski polemiczny*, [w:] *Zasługi Jerzego Żuławskiego i jego rodu...*, s. 54.



auspicjom śmierci. Ojciec nie jest zły, lecz *niedobry*, bowiem każde *tak* równoważy *nie*, a zło jest nierozzerwalnie splecione z dobrem. Jest zatem *nie-dobry*, a jego drugie miano mogłoby brzmieć *nie-zły*; żadne *nie* nie jest bowiem kompletne, podobnie jak nie jest kompletne żadne *tak*. W każdym z nich pozostaje *niewyczerpana reszta*, która odmawia podporządkowania się powszechnie obowiązującemu schematowi tego, co uznajemy za dobro i zło. W formule Modlitwy Pańskiej Bóg jest w niebie, natomiast księżycowe doświadczenie, szczególna lunarna iluminacja, podpowiada, że możemy powiedzieć jedynie, że wywiódł nas z Ziemi, wyprowadził nas z dobrze znanego miejsca zamieszkiwania, pociągnął w stronę nieba, ale owo „niebo” jest tylko gorszą wersją Ziemi.

Nowe życie okazuje się (nie)możliwe tylko pod warunkiem, że Bóg, *niedobry Ojciec* nas opuścił. Bóg jest „drogi”, gdyż otworzył nam oczy na niedostatki naszego stanu i naszego świata, podsunął myśl o „szczęśliwszym” świecie, wyprowadził nas z ziemi złudzenia i majaku. Ale **równocześnie wyprowadził nas w pole, pozostawiając w otwartej (kosmicznej) przestrzeni pozbawionej znaków orientacyjnych.**

*Lęk idzie za mną, idzie lęk przede mną – a ja z okropną
ostatnią samotnością swoją...* (SG, 332)

Lęk towarzyszy selenonautom od początku. Bo też wyprawa, jaką przedsięwzięli, jest „najszałeńszą zaiste, jaką kiedykolwiek człowiek przedsięwziął i wykonał” (SG, 15). „Rozsadzenie czasu”, o którym pisze Korecki, zostawia podróżników nie tylko „bez pór roku, bez lat, bez miesięcy” (SG, 31), ale przede wszystkim z okrutną bezwzględnością unaocznia im kruchość ich egzystencji. Nie tylko czas jest niepewny; niepewne jest życie. „Jeśli dożyjemy” (SG, 31) – wszystko, co dzieje się na Księżycu, dokonuje się pod sankcją trybu warunkowego. Lękliwość wywołana jest owym *jeśli*; więcej



– *jeśli* nie tylko wywołuje lęk, ale także go potęguje. Zarysowuje to, czego mamy się lękać, a jednocześnie dodaje lękowi nową energię, każąc nam zmagać się z porażającym strachem, że *nie dożyjemy*. W ten sposób śmierć wnika w nasze codzienne zatrudnienia. „Lęk otwiera jestestwo przeważnie w prywatny sposób. Zbija z tropu i »odbiera rozum« [...], gdy lęk ustępuje, jestestwo musi się dopiero na nowo odnaleźć”⁶⁵. Śmierć, która niweluje wszelkie znaki, włada tą dziedziną. Księżycowa epopeja rozpoczyna się tam, gdzie „wszystko jest takie tajemnicze i martwe” (SG, 31), jej szlak przebiega przez Miasto Umarłych, a dobiega kresu tam, gdzie Koreckiego otacza „Kraj Śmierci” (SG, 332).

„Lęk odbiera rozum”, mówi Heidegger, i zdanie to nie powinno przemknąć niepostrzeżenie. Sumuje wielki spór o kształt nowoczesności, jaki zaczynał przybierać na sile już przed Wielką Wojną, a dramat intelektualnych i politycznych wyborów dwudziestolecia międzywojennego wyostrzył znaczenie tego sporu. Z jednej strony mamy neokantowską tradycję Cassirera, silnie przekonaną o wciąż wielkich możliwościach, jakie ma rozum praktyczny w nadawaniu formy ludzkiej historii. Z drugiej strony staje Heidegger i jego człowiek, który jako byt „wrzucony” w świat znajduje się blisko mrocznej siły losu i opowiadającego o tym losie mitu. W dużym uproszczeniu – albo oddajemy się lękowi, a wówczas rozum musi uznać swoją bezsilność, albo wierzymy, że w obliczu chaosu rozum potrafi odnaleźć drogę pozwalającą na nadanie dziejom kierunku wbrew miażdżącej sile losu. Ernst Cassirer tak referuje poglądy swego kolegi i adwersarza: „Być wrzuconym w strumień czasu jest fundamentalną i niezmienną cechą sytuacji człowieka. Nie możemy się z owego strumienia wydobyć ani zmienić jego biegu. Musimy zaakceptować historyczne warunki naszej egzystencji”⁶⁶, to zaś oznacza bezradność myślenia, które nie jest już w stanie

⁶⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 201.

⁶⁶ E. Cassirer, *The Myth of the State*, [cyt. za:] P. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge (Massachusetts) 2010, s. 309.



nauczyć człowieka, jak rozwijać jednostkowe lub społeczne formy egzystencji.

Żuławski pisze swą trylogię jakby z wnętrza tego sporu. Jak Heidegger, dosłownie *wrzuca* swych bohaterów w (radykałnie inny) świat i (inny, dosłownie *nieziemski*) czas, i słynna Heideggerowska kategoria *Geworfenheit* doskonale opisuje zmagania selenonautów, ale także losy Zwycięzcy (tom drugi) oraz Rody i Matareta w *Starej Ziemi*. Ale i nuta Cassirerowska zaznacza się wyraźnie w podjęciu racjonalnych wysiłków na rzecz udomowienia Księżyca („Upłynęło kilka dni księżycowych, nimeśmy się tutaj jako tako zagospodarowali”, SG, 195), w politycznym i moralnym re-formowaniu Księżyca (w *Zwycięzcy*), krytyce płaskiego konsumeryzmu w *Starej Ziemi*, w krytycznym stosunku do mitycznych źródeł religijno-politycznych form życia (wszystkie trzy części trylogii).

To niesłychane bogactwo, zgromadzone przez jakiś wybryk przyrody w jednym miejscu, oślepiało nas zrazu i oszalało, ale wkrótce przyzwyczailiśmy się tak do tego widoku i tych bezużytecznych tu dla nas skarbów, że deptaliśmy po nich jakby po zwykłych krzemieniach (SG, 114)

W postawionej wcześniej tezie, iż Bóg nas opuścił, czasownik *opuścić* nabiera największego znaczenia: Bóg jest patronem *exodusu*, ale ziemia obiecana, będąca stawką i celem, zaprzecza oczekiwaniom. Nie jest „mlekiem i miodem płynąca”; to pustkowie nieba i skalista pustynia Księżyca. Nawet gdy niezrozumiała rozrzutność geologicznych kataklizmów roztacza przed podróżnikami wyjątkowe bogactwo kamieni i minerałów („ciemne rubiny”, „żyły malachitów”, „odłamy onyksów i topazów”, SG, 114), okazują się one nieprzydatne do niczego. Zdziwiał nagle wygasła naukowa ciekawość; obiektywność poznania zastępuje subiektywność nastroju („Cieszyliśmy się jak dzieci pięknym rankiem i pięknymi



widokami”, SG, 114), nastroje zaś okazują się niestałe („Poprzednia nasza wesołość zniknęła bez śladu”, SG, 115). Wysiłki zmierzające do poznania nowego otoczenia będą już tylko praktycznym jego zagospodarowywaniem z myślą o przyszłych pokoleniach: „Dla nich gromadziłem zapasy, badałem okolicę, spisywałem spostrzeżenia; dla nich odgrzebałem z pyłu i uporządkowałem przywiezioną z Ziemi biblioteczkę; dla nich robiłem cegły i wypalałem wapno [...]” (SG, 212). Lecz ci, którzy przyjdą, nie będą zainteresowani studioowaniem dziejów; naukowe ambicje Koreckiego nie znajdą ani zrozumienia, ani słuchaczy.

Zresztą owa chybiona praca pedagogiczna jest dla Koreckiego także substytutem niespełnionego pragnienia związku z Martą. Historia selenonautów w coraz mniejszym stopniu daje się zrozumieć jako rozwój i poznawczy postęp; coraz jawniej odsłania się jako dzieje stłumionych namiętności, substytucji i przesunięć. W pierwszej części trylogii Marta pozostanie nieosiągalnym przedmiotem namiętności Koreckiego, podobnie jak nie dojdzie do skutku związek Marka-Zwycięzcy z Ihezal w drugim tomie czy Jacka i Azy w *Starej Ziemi*. Już dawno temu trafnie pisał Norman O. Brown, że „faustyczny niepokój człowieka w dziejach wykazuje, że nie osiąga on spełnienia w realizowaniu swych świadomych dążeń; jako ludzie pozostajemy nieświadomi naszych prawdziwych pragnień”⁶⁷.

Opuścił nas więc także bóg nauki, a jego przyrzeczenie ziemi obiecanej, w której poznawczy zapal porządkuje wszystko w imię przewidywalnej przyszłości ustępuje znużeniu. „Takie mnie czasem straszne ogarnia zniechęcenie”, woła Korecki, w geście Dürerowskiej Melancholii opuszczając ręce, siedząc wśród „beładnie rozsypanych książek i papierów”, gdy „ręki nie chce się ściągnąć, aby je podjąć” (SG, 272). Melancholia wynika nie tylko z wyczerpania się racjonalnie ugruntowanej nadziei, ale również z załamania się wszelkiej wspólnoty, jaka mogłaby skorzystać z owych nadziei.

⁶⁷ N.O. Brown, *Life Against Death. The Psychoanalytical meaning of History*, New York 1959, s. 18.



Stąd „uczucie *beznadziejnego* osamotnienia ogarnęło Zwycięzcę”. Teraz możliwa jest tylko wspólnota tych, którzy utraciwszy nadzieję, stracili wraz z tym poczucie wspólnoty. Melancholia, pisze Alberto Savignio, to „przerwa w nadziei”. Ale dodajemy, czytając dalej, że nie oznacza to przerwy w myśleniu. „Różnica między smutkiem a melancholią polega na tym, że smutek odrzuca myślenie, a melancholia sobie nim dopomaga”⁶⁸. Zwycięzca – czytamy dalej – „pojrzał po towarzyszach i z twarzy ich zrozumiał, że czuć oni muszą to samo. Oto są tutaj – garstka ludzi zuchwała – doliną i górami, i krajem szerokim, i morzem od domów swych odcięci; zdobywcami są niby i w mieście wroga gospodarzą, a nie wiedzą nawet, co się wokół nich dzieje pod tym całunem mgły” (Z, 226).

Człowiek gospodaruje i zarządza tym, o czym wiedzę ma niepewną i czego w istocie „nie zna”. Zuchwałość zdobywcy ostatecznie odsłoni niepewność zarządcy osamotnionego pośród nieznanых niebezpieczeństw. **Dlatego bronimy Oświecenia jako formy myślenia odkrywającego, że to melancholia osłoni myślenie przed porywami własnych ambicji.** Ale myślenie to musi nieustannie zmagać się z zewsząd zagrażającym mu smutkiem, którego aż dziesięć przyczyn wyliczył George Steiner w swej niezwykłej książce⁶⁹.

– *Za późno – rzekła bezdźwięcznie – za późno* (Z, 274)

Życie rozciąga się między *wtedy* a *teraz*, przy czym *teraz* oznacza uświadomienie sobie straconej szansy. *Teraźniejszość* to nic innego, jak świadomość utraconego *wtedy*. Przyszłość z tej perspektywy jawi się jako nieuleczalna trauma wywołana tym, że życie było pasmem wydarzeń zniekształconych poczuciem, że

⁶⁸ A. Savignio, *Nowa encyklopedia*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 2015, s. 91.

⁶⁹ G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 2007.



w przeszłości, w momencie decyzji *nie trafiliśmy w czas*. Chronos nas nie zawiódł; jest z nami, przez cały czas bezlitośnie przypominając o upływie godzin. Zawiódł nas *kairos*, czyli to, czego dokonaliśmy, zostało skażone tym, że było *nie na czasie*. Gdy nie trafiamy w czas, gdy chybiamy celu, myśląc, że trafiliśmy w dziesiątkę, Chronos bezpowrotnie zabiera i unosi to, po co nie sięgnęliśmy *wtedy* ręką. Dlatego życie żyje się pod znakiem *za późno*. To kobiety są mistrzyniami tej prawdy. Takie są losy Marty wyznającej tuż przed śmiercią, iż – być może – błędnym był wybór Piotra jako ojca kolejnych pokoleń („W owo południe... Czemuś ty Piotra nie zabił?!”, SG, 254). Jeszcze dobitniej ujmie to Ihezał w jednej z ostatnich rozmów z Markiem-Zwycięzcą: „Mogłeś mieć mnie wtedy i na wieczność. A teraz ja już jestem tak strasznie daleka od ciebie...” (Z, 274). *Za późno* to wołanie odnoszące się do tego, którego życie nie było jego/jej *własne*, do życia, które uciekło przed samym sobą, rezygnując z momentu palącej konieczności i nagłości *teraz*, momentu, który obecnie dostępny jest już tylko jako *wtedy*. *Kairos* to chwila, w której „człowiek staje się sobą”, chwila, której „nie jest zdolna zatrzymać i zamknąć żadna definicja”⁷⁰. To moment wielkiego przeoczenia, którego nie da się już nadrobić. Ihezał do Marka: „Przeoczyłeś chwilę właściwą i przychodzisz teraz z dłonią do ptaka, który już odleciał [...]” (Z, 274)

Dłoń zostanie wyciągnięta, ale pozostanie pusta. Ten, który rękę wyciągnął stanie wobec wielkiego Nic i może tylko powtórzyć *za późno, za późno*. Ale wyciągnięta ręka pozostanie ważnym tematem; ostatecznie historia jest jej dziełem.

Byliśmy bardzo znużeni – mówił jeden z żołnierzy – to prawda, ale gdy się człowiek walką rozochoci, to choć z nóg spada, rad by jeszcze tłuc, co jest pod ręką... A przy

⁷⁰ C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan – Heidegger*, Gdańsk b.d., s. 60.



*tym ta wieża jest dziwna i zaciekawiała nas. Na ścianach
około schodów są różne znaki, a z dołu widzieliśmy na
płaskim dachu jakieś niepojęte przyrządy... Gdyśmy drzwi
z wielkim wysiłkiem rozrąbali [...] wpadłem ja pierwszy
do komnaty [...] i zobaczyłem szerna. Nie wiem, co mam
o tym powiedzieć, ale gdy go zobaczyłem, pomyślałem
zaraz, że to musi być szern zwariowany. Siedział bowiem
spokojnie tyłem do nas i malował kamyki (Z, 219)*

„Tłuc, co jest pod ręką”: historia jako przemoc nie tylko uwolniona z wszelkich ograniczeń, ale także przemoc, w której znajdujemy upodobanie. Przemoc jako źródło *ożywienia* (rozochocenie walką), które daje energię niszcząc i „rozrąbując”. Kierunek, jaki nadajemy przemocy (położenie kresu władzy szernów) jest wyraźny; ale – co charakterystyczne – dramatycznymi momentami historii, w których dotyka nas ona *do żywego*, ukazując pozorność wszelkich schematów, są chwile, kiedy okazuje się, jak niewiele w istocie wiemy o owym tak konkretnym i śmiertelnie groźnym celu. Wieloznaczność celu kruszy naszą wiedzę, zakłóca nasz ruch naprzód, sprawia, że napotykamy znaki „niepojęte”, a cel ów osiągnąwszy, nie wiemy, co o nim powiedzieć. Czy możemy uznać ten moment wątpliwości i niewiedzy za źródło wątlej choćby nadziei? Nadzieja słabo rozbłyskuje wtedy, gdy zaczynamy pytać, czy przemoc i zniszczenie należą istotnie do nieodwracalnej kolei rzeczy. Czy w ostatecznym rozrachunku dziełem ręki musi być zniszczenie? Iskra tej nadziei jest słaba, bowiem nawet w tych działaniach ręki, które mają powoływać do życia, kryje się ziarno okrutnego zła. Wiemy, że „węzowe ręce” szernów tworzą życie *pokalane*, demoniczne i monstrualne. Gdy dotkną nagiego ciała kobiety „wydaje ona płód do siebie tylko na oko podobny, ale zły i przewrotny jak szerny”. Twory te, zwane „morcami”, gorsze są „od samych szernów nawet, gdyż złość ich przewrotną łączą z ludzkim wyglądem” (Z, 46).

Ale jest i druga przyczyna wątlej nadziei – inne użycie ręki, nie po to, by „tłuc”, i gwałcić, lecz by „malować”. Dodajmy – malować



„spokojnie” i będąc „odwróconym tyłem” do niosących niszczenie. Malowanie wobec rozrąbywania, spokój przeciwko faustycznemu niepokojowi, spojrzenie nie w stronę przeciwnika, lecz ku czemuś, co ważniejsze od wroga, być może niosącego śmierć. Wszystkie kategorie ludzkich dziejów znajdują zaprzeczenie w tych gestach. To druga linia apodyktyczności, o której pisał Żuławski; gdy śledzić ową linię starannie, okaże się, że „filozofia i sztuka to najwyższe objawy ducha ludzkiego, to jego najprawdziwsze i najczystsze życie” (P, 238). To także swoista archeologia ludzkich dziejów odsłaniająca ich wcześniejsze stadia oraz sugerująca, że to, co nastąpiło *później* nie musiało być zmianą bezkrytycznie korzystną: „Sztuka tedy jako bezwzględna realizacja piękna [...], jest tym samym rzeczą logicznie pierwszą [...]. Człowiek zapewne wpierw, a w każdym razie nie później, zaczął się zdobić niż zbroić” (P, 237).

– Co robił? – spytał Marek nie rozumiejąc.
– Mówię: malował kamyki. Nawet się nie poruszył, kiedy-
śmy weszli (Z, 219)

Co więc dzieje się w tym niezwykłym spotkaniu człowieka z Wielkim Szernem? Spróbujmy to – zapewne nieudolnie – nieco rozjaśnić. Najpierw życie wcielone w ludzkie dzieje, życie, które pragnie się zachować i definiuje się w próbie samopodtrzymania, Spinozjańskiego *perseverare conatur* spotyka inne życie, które żyje się w imię czegoś większego niż ono samo. Życie, na którym żyjącemu nie zależy: „Powiada, że gdyby mu na życiu zależało byłby uciekł razem z innymi” (Z, 221). Tyle dowie się Zwyczajca od pojmanego niezwykłego mędrca, „Wielkiego Szerna”. Czym byłoby owo tajemnicze coś, którego waga jest tak wielka, że okazuje się istotniejsze od życia? Tego nie wiemy, bowiem wszelka próba nazwania wpisywałaby owo coś w wir spraw i pojęć właściwych życiu, a więc tego, na czym nie powinno nam *zależeć*. Poprzestańmy zatem na tym, że jest pewne



Nic autoryzujące życie, sprawiające, że jest ono *autorskie*, własne, autonomiczne i własne, i dlatego nie może mu zagrozić niszczycielska ręka. Można więc odwrócić się do owej ręki „plecami” i oddać „spokojnemu malowaniu”. Nie przybliżymy się do owego *Nic będącego Wszystkim* myśląc o nim w kategorii wielkich idei, którym warto – jak utrwala to historia – *poświęcić życie*. Droga to donikąd; wszak szern jedynie maluje okrągłe kamienie. Nie ma tu mowy o spełnianiu ofiary na rzecz..., ani o służbie dla dobra jakiejś sprawy, nic o patriotyzmie i miłości ojczyzny lub narodu.

Malować kamyki to najmniejsza widoczna czynność wielkiego i całkowicie niewidocznego trudu strzeżenia tajemnicy. W tych „sporych gałkach toczonych z kamienia pokrytych gęsto zwiniętą linią spiralną, z drobnych plamek różnobarwnych złożoną” (Z, 219) przejawia się życie nie poddające się miarom ludzkiego czasu i zabiegom ludzkich interesów. Wiemy, że kamienne kule są zapisem wiedzy, ale istotniejsze jest co innego, co stanowi ową niepojętą i niezrozumiałą tajemnicę *Nic będącego Wszystkim* – to, co sprawia, że wiedza powinna zostać zapomniana, że nie w niej żyje się życie. Szernowie „sami nie chcą nic wiedzieć, uważają to za ciężar niepotrzebny i zapomnienie ceniąc nad inne dobro, ale on wie wszystko, a kiedy czuje zbliżającą się śmierć, wybiera następcę, którego wtajemnicza, aby snadź wiedza nie przepadła...” (Z, 220).

Oto sekret, którego nie sposób wyjawić ani czytelnie wyartykułować: siła, która sprawia, że wiedza staje się nie-wiedzą, ową *non-savoir* oddającą bezradność słów (stąd *malowanie*) wobec zamkniętej w sobie materialności przedmiotów (stąd *kamyki*). To siła bez wątpienia także polityczna, obalająca dotychczasowy porządek oparty na schemacie przyjaciół – wróg (stąd ów zwrot plecami wobec nadciągającego adwersarza). Ten, który maluje kamyki i strzeże tajemnicy sensowności wiedzy *poza* celami wyznaczonymi interesownością kalkulacyjno-politycznego rozumu, „ani nie rządzi, ani nie rozkazuje” (Z, 220), jest strażnikiem *sensu* będącego dla kalkulacyjno-politycznego rozumu niezrozumiałym



bezsensem. Tego *sensu*, który Schelling nazywa „początkowym nieuregulowaniem” i „pierwotnym mrokiem, bez którego nie ma realności stworzenia”⁷¹.

Tym samym podważa się nie tyle prawdziwość zwycięstwa, co jego *sensowność*. **Żaden sukces nie jest kompletny; żadne zwycięstwo nie zapewnia ostatecznego triumfu. Każdy zwycięzca jest już zwyciężony** przez Schellingiańskie „początkowe nieuregulowanie”, które na scenie ludzkich dziejów przyjmuje przede wszystkim postać sztuki pojętej jako rodzaj Kantowskiej „bezelowej celowości”. Tak oto toczą się dwa zmagania. Jedno jest fizycznym starciem przeciwników, których dzielą interesy, przynależność klasowa, stan posiadania, owe „rzeczy przyziemne, bez których nie ma rzeczy subtelnych i duchowych”⁷². Drugie odbywa się na płaszczyźnie symbolicznej, bowiem rzeczy duchowe – jak dowodzi Benjamin w tym samym fragmencie – „przejawiają się w walce klasowej jako wizja łupu, przypadającego w udziale zwycięzcy. Przewijają się w tej walce jako ufność, odwaga, humor, przebiegłość, niewzruszoność, a działanie ich sięga wstecz aż do czasów odległych”. Obecność „rzeczy subtelnych” jest, w przeciwieństwie do roszczeń wszelkiego zwycięstwa do jednoznaczności, paradoksalna: są one częścią zwycięstwa (stanowią „łup”), ale jednocześnie w swej wieloznaczności zwycięstwo owo podważają. Tak też utrzymuje Benjamin konkludując IV tezę historiozoficzną zdaniem, że „rzeczy duchowe” „ciągle będą stawiać pod znakiem zapytania każde zwycięstwo, jakie kiedykolwiek odnieśli panujący”.

*Cień południowo-zachodniego grzbietu pierścienia za-
ścielał już większą część doliny, kryjąc w szafirowej
cigęzi pogaste stawy, i otulał podnóże stożka, pełzając*

⁷¹ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003, s. 70.

⁷² W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, s. 153.



wolno wzwyż ku bramom miasta, które paliło się całe
złote i purpurowe w blaskach nachylającego się na wid-
nokręgu słońca... Marek stał długo i patrzył oniemiały na
ten cudownie piękny i cichy kraj, który – nim słońce zgaś-
nie – on miał zamienić na widownię walki, najkrwawszej
może, jaka dotychczas na Księżycu była stoczona – gdy
nareszcie wyrwały go z zadumy głosy żołnierzy urywane
i świętym jakimś tchnące łękiem (Z, 172)

Malowanie jest ręko-dziełem; w tym znaczeniu wykracza poza logikę historii będącą w znacznej mierze logiką niszczenia, czyli ręko-czynu. Malować, to posługiwać się techniką w jej maksymalnie zbliżonej do ludzkiego ciała formie; *malowanie* jest *ręko-dziełem*. Trudno nie spostrzec *malarskich* walorów opisu górskiego miasta szernów: szafirowy cień („cigęż” to rzadkie, gwarowe słowo oznaczające cień) pada na wszystko i „pełza” w stronę płonącego na „złoto i purpurowo” miasta. Malujący *spokojnie* kamyki szern wyłamuje się spod gorączkowego niepokoju dziejów, w których człowiek pragnie nieprzerwanie rosnać i poszerzać swój stan posiadania. Kto maluje spokojnie kamyki podejmuje próbę wybawienia nas spod władzy historii. Czytamy u Heideggera: „Wraz z wypełnieniem się nowożytności dzieje zostają zdane na łaskę historii, która ma tę samą istotę, co technika. Jedność tych dwóch mocy machinacji ugruntowuje potęgę człowieka – przemoc, która ją w istotny sposób charakteryzuje, może utwierdzić swoje istnienie tylko w obrębie horyzontu bezsensowności, pędząc bez ustanku przed siebie, podległa jedynie wymogom nieustannego wzrostu”⁷³.

Wzrost i jego filozofia poszerzania stanu posiadania wymagają „krwawej walki” i właśnie wtedy pojawia się „lęk”. Gdyby zapytać o jego przyczynę, trzeba by rzec, że nie jest nią obawa przed samym „wzrostem” owocująca sprzeciwem wobec jego żelaznej logiki; to, co wywołuje „lęk”, to przemożna siła mająca być gwarantem

⁷³ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, t. 2, s. 26.



zwycięskiej misji. Źródłem lęku jest to, w imię czego dokonuje się podboju. Żołnierze padają na twarz na widok wschodzącej nad szczytami gór Ziemi, Ziemi, która „przyszła patrzeć na szernów pogrom ostateczny” (Z, 172) i oddają część Zwycięzcy „sławiąc go, świętego Ziemi wysłańca” (SZ, 173). Dwa pozornie tak odległe od siebie procesy wzmacniają się wzajemnie kształtując nowoczesność: wiedza i technika z jej postępem i „wzrostem”, oraz tajemnicza opowieść kodująca początki społecznej historii i wiążąca ją z osobą bożego „wysłańca”. Nauka i mit nie są wrogami, a polityka potrafi wykorzystać ich bliskość. Także my sami, żyjąc we wnętrzu nowoczesnego światowiewku, przyjmujemy ten spłot właściwych mitowi opowieści i naukowych innowacji wierząc w rolę, jaką nam przydzielili. Dlatego niezbędne są „rzeczy subtelne, duchowe”, by nas wybić z transu, z jakim wypełniamy swoje funkcje.

Dziwne uczucie ogarnęło Marka. Nie wątpił, że ma przed sobą mapę rodzinnego globu swojego z owych zamierzonych epok przedhistorycznych, kiedy może nawet ludzie jeszcze nie istnieli, a oczy szernów patrzyły już na gwiazdę, na niebie czarnym ponad pustynią wiszącą (Z, 223)

Zwycięzca przerabia lekcję Hioba. Mianowany mesjaszem, triumfalny pogromca demonicznego wroga, czuje, że nagle odebrano mu zwycięstwo, i marzy jedynie o powrocie na Ziemię, gdzie nie był „Zwycięzcą”. Stoi przed Wielkim Szernem jakby stał przed siłą spoza czasu i przestrzeni, sprzed historii, która wcieliła się w stare, spotworniałe ciało. Wobec tej mocy słowa są bezradne. Usiłujący pośredniczyć tłumacze „zaczynają wydawać dzikie i zgrzytliwe głosy, pomagając sobie przy tym pewnymi ruchami” (Z, 221). To, czym dysponuje owa siła musi pozostać ukryte, zapisane w nieznanym skrypcie. Kiedy Zwycięzca zapyta szerna o znaczenie kamiennych ksiąg, ten odpowie z wyniosłą ironią „Idź a przeczytaj”



(Z, 222), po czym zamilknie na dobre. To reakcja bliska reakcji Boga zwracającego się do Hioba: „I z wichru Pan odpowiedział Hiobowi tymi słowami: »Któż tu zaciemnić chce zamiar słowami nierozumnymi?«” (Hi 38, 1–2).

Ironiczne „Idź a przeczytaj” jest poleceniem wykazującym niewspółmierność nakazującego i tego, komu rozkaz został wydany. Wypływa z przekonania, że nikt, kto chciałby się dowiedzieć (nawet gdyby dołożył nadludzkich starań) nie dotrze do znaczenia przekazu, bowiem odnosi się on do rzeczywistości całkowicie nieprzylegającej do tej, w której przyszło mu żyć. Gdy Zwycięzca spogląda na prastare mapy Ziemi z czasów, gdy „była jakaś inna niż ta, którą ludzie znają”, na której „głęboka zatoka morska wrzynała się z północy aż po góry Karpackie” (Z, 223), gdy patrzy na Ziemię nie-ludzkimi oczyma, odtwarza w istocie tę samą bezradność, z jaką Hiob staje wobec pytań Boga:

Czy połączysz gwiazdy Plejad?
Rozluźnisz więzy Oriona?
Czy wypuścisz o czasie Gwiazdę Poranną?
I wywiedziesz Niedźwiedzicę z dziećmi?
Czy znane ci prawa niebios,
czy wyjaśnisz ich pismo na ziemi? (Hi 38, 31–33)

I dalej:

Czy za twoją to radą uniesie się sokół,
skrzydła rozwinie ku południowi?
Czy na twój rozkaz orzeł się wzbije,
gdy ma swe gniazdo na górze? (Hi 39, 26–27).

Odpowiedź brzmi „nie”, i oznacza to, po pierwsze, ostudzenie ludzkich ambicji, i, po drugie, wyartykułowanie konieczności, z którą człowiek musi się pogodzić. Historia polega na tym, że będziemy zabiegać o poznanie „prawa niebios”, ale także na tym, że poznanie tychże praw nie uprawnia nas do nadzoru nad ich działaniem. Innymi słowy, znając prawa niebios i natury nie będziemy w stanie wydawać poleceń w ich imieniu i świat nie stanie się



cyrkiem, w którym tresujemy planety i zwierzęta. Orzeł nie wzleci na nasz rozkaz, a Gwiazda Poranna wstanie wedle wyznaczonej przez konieczność, a nie przez nas, pory. To, co Hans Blumenberg nazywa „zaufaniem do kosmosu” bierze górę nad zadufaniem naszych sądów, a „wstrzemięźliwość [...] jest zdaniem się na bezpośredniość życia, bezzastrzeżeniowość posłuszeństwa temu, co najoczywistsze”⁷⁴. To prawda, że Nietzsche przedstawiał ideał filozofa jako myśliciela tańczącego, ale nie był to taniec ani dworski (formalnie skodyfikowany), ani cyrkowy (zmierzający do zabawnego finału). Był to taniec nadający wdzięk człowiekowi z lekkością kroczącemu na linie konieczności.

Lekki, biały, kulisty obłok ponad górami. Ziemia. Wyszła już z pierwszej kwadry i zbliżała się z wolna do pełni, górnym rąbkiem swej tarczy widna oczom Zwycięzcy. Cisza była naokół niezmierna, świat cały księżycowy zamął w blasku słońca, niskim łukiem po niebie biegącego. Marek zadumał się. Szeroko rozwartymi oczyma patrzył teraz na Ziemię i myślał, jak ciężka walka go czeka, nim będzie mógł po skończonym trudzie powrócić tam – na rodzinną swoją planetę (Z, 230)

Opowieść o księżycowej odysei („Tu się miała zakończyć nasza odyseja”, SG, 193, czytamy, gdy selenonauci dotrą na drugą stronę Księżyca) odnajduje w Hiobie jednego ze swych patronów. „Ochłiań smutku” (SG, 258), w którą spogląda Korecki jest tą samą „gorzkością”, która ogarnia Hioba, podobnie jak „różne myśli, obawy” dręczące w samotności Zwycięzcę (Z, 168). Nie bez powodu Antoni Kępiński poprzedza swe studium melancholii wyborem cytatów z biblijnej Księgi Hioba: „Niech go zaćmią ciemności i cień

⁷⁴ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2019, s. 336.



śmierci, niech go osiadzie mrok, a niech będzie ogarnion gorzkością... niech się zaćmia gwiazdy mrokiem jej... czemu w żywocie nie umarł?... I znowu będę czekał wieczora, i będę napełnion boleściami aż do zmroku”⁷⁵. „Pomnij, że żywot mój jest wiatru wianie, / i gdy się oko me zamknie w rozpacz, / już się na dobro otwartym nie stanie! [...] Żyć już nie pragnę – odstęp mię! Wszak niczym / są Ci dni moje – marność, ból a męka! / Cóż Ci jest człowiek, że przed swym obliczem / w równi go stawiasz, iż go chuć Twa nęka?”, tłumaczy Żuławski Hiobowe żale⁷⁶.

Trylogia jest nie tylko lunarna; jest przede wszystkim *lunatyczna*. Jak widział to późny renesans, *lunatycznym* był ten, kto przekroczył kruchą granicę dzielącą rozum od szaleństwa, porządek od chaosu, władczy czyn od bezwładnego opuszczenia rąk. To, co czynimy, dzieje się jakby we śnie, lecz linia dzieląca sen i jawę jest nie tylko niewyraźna, ale rzeczywistość sama wydaje się już koszmarnym snem. „Straszny sen! Straszniejsza rzeczywistość” (SG, 269), komentuje Korecki budząc się ze snu, w którym był równie „obcy” na Ziemi, jak i na Księżycu (SG, 268). Nie ma wyjścia z zamkniętego lunarne kręgu, w którym jesteśmy *nagle obcy* dla samych siebie. W prowadzącym nas cytacie Ziemia jawi się jak Księżyc, zmienia swą postać na podobieństwo księżycowych faz. A ponieważ Księżyc jest teraz „ziemią”, najpierw dla selenonautów, a potem dla zrodzonych tam ludzi, przeto *lunarność* obejmuje władzę nad stworzeniem. Píše Kępiński, że Luna „symbolizowała też melancholię zapewne z powodu związków z nocą, melancholicznym światłem i wiarą w lunatyzm”⁷⁷. A Robert Burton, bodaj największy z melancholików, zaczyna swe przypominające rozmiarem bibliotekę studium od wyznania, że „skoro ziemia jest księżycem,

⁷⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. [5]; Kępiński cytuje przekład Jakuba Wujka.

⁷⁶ J. Żuławski, *Xsięgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane*, Lwów b.d., s. 38–39.

⁷⁷ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 277.



zatem wszyscy krążymy chwiejni, zataczając się niczym pijani, szaleni w tym sublunarnym labiryncie”. W następnym zdaniu rozszerzy tę diagnozę na wszelkie byty, gdyż „melancholia obejmuje nie tylko człowieka, ale także rośliny i inne byty odczuwające (*sensibles*)”⁷⁸. To opis pasujący do życia, jakie wędrowcy znajdują na Księżycu – monstrualnego i skarłałego, zredukowanego i zwątpiałego, a nade wszystko – milczącego, a więc niejako – wybrakowanego: „Głębie wód roiły się od szczególnych potworków, w powietrzu unosiły się jakieś latające jaszczurki, podobne z daleka do ptaków o grubej szyi i długim ogonie. Ale co szczególna – wszystkie zwierzęta na Księżycu są nieme. Brak tutaj tych niezliczonych głosów życia, które brzmia wśród ziemskich łąk i lasów [...]” (SG, 178).

Lunatyczny jest Hiob siedzący w prochu na gruzach swego losu i stopniowo pogrążający się w ciemnościach zwątpienia. Mrok, w który wpatruje się Hiob nowoczesny nie wynika jedynie ze zmańczenia racjonalnych dróg poznania; to ciemność istoty nie tylko doświadczonej boskim wyrokiem, ale przede wszystkim *opuszczonej* przez Boga. Lunatyczny Hiob Żuławskiego to „Człowiek z losem swoim gorzkim a niepojętym, z całym bólem, ze wszystkimi nieśczęściami i wiszącą nad nim, nieodwracalną grozą śmierci, który jęczy skargą [...]. Przez dwa czy trzy tysiące lat ból ludzki nie znalazł sobie głębszego wyrazu, nicość żywota i losu bardziej gorzkim nie odezwała się echem ani rozpacz zbuntowana bezwzględniej przeciw Stwórcy kiedy wystąpiła”⁷⁹ – tyle wynika z analizy przeprowadzonej przez samego autora *Na srebrnym globie*. Stylowy rysunek Wilhelma Wachtla towarzyszący *Księdze Ijoba cierpliwego*, a przedstawiający starego Hioba siedzącego z opuszczoną głową wśród pustynnego krajobrazu, mógłby służyć jako wizerunek złamanego ciężarem lat Koreckiego w czasie jego ostatniej księżycowej wędrówki.

⁷⁸ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, London 1948, t. 1, s. 78.

⁷⁹ J. Żuławski, *Prometeusz żydowski*, [w:] Idem, *Szkice literackie. Książki – myśli – ludzie*, Warszawa 1913, s. 185.





Il. 1. Wilhelm Wachtel, ilustracja do Jerzego Żuławskiego *Xiąg niektórych z żydowskich pism Starego Zakonu wybranych* (1904)

Pozostaje wtedy albo cofnięcie się w sferę nostalgicznego, acz niemożliwego, odtworzenia wyjściowego stanu ziemskiej „trzeźwości” (tak czyni Korecki), albo iście księżycowe szaleństwo czynu będące udziałem Zwycięzcy, który czuje „przerażenie”



zrozumiawszy „dopiero teraz, jak szaleńczo i lekkomyślnie zapuścił się w turnie z garstką oddanych sobie i wierzących w niego niezłomnie ludzi” (Z, 169). Między trzeźwością rozsądku a odwagą szaleństwa żyje Korecki, Hiob Księżycyca, a „dwa końce łączą się w tym samym rozdarciu, niewiele różniącym się od pustki” będącej „postacią »boską«”⁸⁰. Jest bowiem prerogatywą bogów zespalanie tego, co diametralnie różne i czego człowiek nie jest w stanie połączyć. Nawet gdy im się nie udaje, śmiertelni muszą żyć z konsekwencjami tej próby. „Sokrates w *Fedonie* mówi, że jeden z bogów chciał pewnego dnia pogodzić przykrość z przyjemnością, ale mu się to nie udało, więc przynajmniej złączył je w jednym punkcie – »tylko wierchołki im powiązał« – tak że zawsze już pojawiają się razem”⁸¹. Co nam zostaje to prowizoryczne związanie, tymczasowa jednia, w samym sercu której kryje się głęboka rana.

Kiedy Bataille analizuje moment, w którym poznaje świat, a który paradoksalnie wiedzie go do tego, co nieznane, skupia się na przejściu od „zazdrosnego uścisku do całkowitego wywłaszczenia”, w którym czuje się „pusty”. W tym ciągu wewnętrznych przepływów form rysuje się „nowa postać”, którą nazywa „boską”. Emanuje z niej „tchnący przemocą majestat, wywołujący we mnie wspomnienie ciemnego nieba, po którym szaleje pusta pełnia wiatru. Ta nowa postać pozostawała nieuchwytna; obejmowałem tę ogromną pustkę i panującą tam wrzawę, odczuwałem jej obecność jakby owładnięty paraliżem [...]”⁸². **Obejmowanie ogromnej pustki – to cel pisarsko-filozoficznego zamierzenia Żuławskiego.**

*Z tak ogromnym wzruszeniem wstępowałem w ten kraj,
mając oczy utkwione w stronę nieba, gdzie mi się nieba-
wem miała ukazać Ziemia, a gdym ją nagle w szczelinie*

⁸⁰ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedeman, Warszawa 1998, s. 223.

⁸¹ A. Savignio, *Nowa encyklopedia*, s. 91.

⁸² G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 225.



skał zobaczył, tak byłem do głębi przejęty tym widokiem, że nie zważałem zrazu na to, co czynią moi towarzysze. Dopiero po chwili, podniósłszy się z kolan (bo na kolanach ją witałem, tę ojczyznę moją daleką, i z rękami wyciągniętymi tak, jak je dziecko wyciąga ku matce), spojrzałem na moją drużynę. Jan, syn jego najstarszy, i dwaj jego bracia, stali dokoła mnie z odkrytymi głowami, skamieniali, z świętą grozą na twarzach, spoglądając oślepiałym wzrokiem na półokrąg Ziemi (SG, 308)

Powitanie Ziemi wymaga szczególnej choreografii ciała, jakby Ziemia była tym, co przywraca nam poczucie bycia nie tyle w ciele, co *bycia ciałem*. Najpierw oczy, które już nie poruszają się od przedmiotu do przedmiotu, lecz trwają nieruchome, „utkwione” w jednym punkcie. Już nie *rzucamy okiem* tu i tam; wpatrujemy się, a właściwie wpatrujemy *siebie* w to, w czym utkwione są oczy. Wychodzimy, a dokładniej – *wybiegamy z siebie*, jesteśmy na końcu spojrzenia. Nie *u siebie*, nie *tu*, lecz *tam* – dokąd nigdy się już nie dostaniemy i to podwójne wygnanie (z Ziemi i z siebie, oraz niemożliwość powrotu do żadnego z tych punktów wyjścia) będzie tematem całej trylogii. Potem nogi, które zatrzymują się w wędrówce, przestają nas nieść i teraz to nie stopy łączą nas z ziemią, lecz kolana. W tym geście dokonującym się na księżycowym wygnaniu „ziemia” staje się podwójnie cenna: pisana z dużej litery jest przedmiotem kultu, wielbiona na kolanach, ale gest ów nadaje także specjalne znaczenie gruntowi księżycowemu. Gdzie człowiek klęczy, tam ustanowione zostaje miejsce czci o szczególnej dramaturgii. I wreszcie ramiona, te najbardziej *pracowite* organy, dzięki którym człowiek stał się *homo faber*, teraz zmieniają rolę: nie oddają się pracy, lecz wyciągają się gestem suplikacji. **Już nie porządek zatrudnienia, lecz modlitwy i uwielbienia: tam przenosi mnie ciało, nagle poruszone „ogromnym wzruszeniem”, ciało przejęte upragnionym „widokiem” – a przez to nagle znieruchomiało w ekstazie.**



Jesteśmy świadkami dwóch rodzajów ekstazy. Młodzi Księżyczanie („Jan i jego dwaj bracia”) doświadczają jej jako nie-wiedzy pustoszącej wszystko, co do tej pory organizowało ich świat. Stoją „skamieniali, z świętą grozą na twarzach”, z osłupiałym spojrzeniem. Święte poraża ich jako coś, co nie mieści się w horyzoncie ich doświadczenia. Stoją „z świętą grozą na twarzach” wobec tego, co nieznane. Ekstaza Koreckiego jest inna; to reakcja na widok tego, co dobrze znał i co dobrowolnie porzucił. Nowi mieszkańcy Księżycza widzą coś, czego nie pojmują; Korecki dostrzega raj utracony, macierzyński świat domowy. Tak mógł wspominać dom ojcowski syn marnotrawny (do którego jeszcze powrócimy w naszych próbach) podczas głodnych dni na obczyźnie. Ręce wyciągają się ku Ziemi jak „ku matce”, czyli ku temu, co pozwalało „żyć i rozwijać się”. Tak pisze Antoni Kępiński o środowisku pierwszych lat życia, które oddziałuje w sposób zasadniczy na nasze dalsze losy warunkując „koloryt przyszłości, to, co popularnie określa się przez postawę optymistyczną lub pesymistyczną”⁸³.

Z perspektywy czytelnika trylogii ekstaza płynąca z przypomnienia „raju utraconego” nie jest tak jednoznaczna, jak wynikałoby z przytoczonego epizodu, w którym (a w pierwszym tomie odnajdziemy wiele przykładów o podobnych charakterze i intensywności) Ziemia jest *matką* i źródłem „irradiacji pozytywnych uczuć” (termin Antoniego Kępińskiego). Już w *Zwycięzcy* pojawiają się rysy na wizerunku owego „raju” (historia księżycowego ludu oparta na schemacie dziejów ziemskich przedstawia się jako daleka od rajskich wyobrażeń), a *Stara Ziemia* wywróci go na nice. **Raj pozostanie z konieczności i nieodwołanie utracony. Nie tylko dlatego, że powrót na Ziemię jest dla Koreckiego, podobnie jak dla Marka-Zwycięzcy, technicznie niemożliwy; przede wszystkim dlatego, że raj ów nigdy rajem nie był.** Co najwyżej jawi się takim w nostalgicznej wyobraźni. Między *macierzyńską troską*

⁸³ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 206.



a świętą zgrozą rozgrywa się dramat człowieka, dla którego żaden z tych biegunów nie jest osiągalny i który dlatego musi doznawać skrajnego opuszczenia. Ziemia podlega jurysdykcji surowego i bezlitosnego Ojca, a nie troskliwej i opiekuńczej Matki.

Pogrzebawszy starannie trupy wśród kamieni, zajęliśmy się spadkiem po nich. Wybraliśmy spośród szczątków wszystko, co nam się mogło przydać, więc przede wszystkim przenieśliśmy do naszego wozu owe tak cenne zbiorniki ze zgęszczonym powietrzem, następnie żywność, zapasy wody i niektóre mniej uszkodzone narzędzia (SG, 92)

Znów scena grzebania zwłok; przepotężne uobecnianie się śmierci w trylogii księżycowej mogłoby z łatwością być głosem krytykującym ludzkie ambicje wyniesione wysoko przez projekty siedemnasto- i osiemnastowiecznych *philosophes*. „W naszym stuleciu wynaleziono teleskopy, mikroskopy i mówiące trąbki dla wzmocnienia wzroku i słuchu! Jeżeli w dalszym ciągu będziemy potęgować zasięg naszych zmysłów, człowiek stanie się ogromem dzięki mechanizmom”, zachwycał się siedemnastowieczny pisarz francuski Noël Bonawentura d’Argonne⁸⁴ i nie lekceważmy tych instrumentów wzmacniających ludzką wrażliwość zmysłową, bowiem, stulecie później, to właśnie w „potrzebie nowych myśli i wrażeń” Condorcet będzie upatrywał „głównego motoru postępu ducha ludzkiego”⁸⁵. Ale tylko w pośpiechu lub nieuwadze moglibyśmy przyjąć, że istotnie mamy w trylogii Żuławskiego do czynienia z radykalnym odrzuceniem ludzkiego planu modyfikowania świata, które to odrzucenie żąda upokorzenia śmiałka, poniżenia, wręcz

⁸⁴ N.B. d’Argonne, *L’éducation, maximes et réflexions*, przeł. R. Brandwajn, [cyt. w:] *Wolna myśl francuska XVII wieku*, wybór i oprac. R. Brandwajn, Warszawa 1960, s. 29.

⁸⁵ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. B. Suchodolski, Warszawa 1957, s. 40.



uśmiercenia grzesznika, strącenia go w głąb ziemi. Tak radzi Bóg Hiobowi w jednej z ostatniej części Księgi: „Przywdziej potęgę, wyniosłość, przystroj się pięknem i siłą! Wylewaj pyszny twój gniew, spojrzysz na dumnych i poniż ich: Popatrz, upokórz pyszałka, zniwecz na miejscu grzesznika! Zakop ich razem w piasku, w ukryciu zachowaj ich twarze! Nawet cię za to pochwałę, że twa prawica przemogła” (Hi 40, 10–14).

W cytowanym zapisie z księżycowego diariusza słyszymy jednak dwa inne tony. Pierwszy z nich mówi, że jeżeli przyjąć metaforę podróży jako wyraz poznawczej przygody ludzkiej historii, wówczas musimy dopuścić myśl o katastrofie jako niezbywalnym elemencie poznawania świata. Już Francis Bacon, ojciec nowoczesnej nauki, ostrzegał, że momenty wzlotu przedzielone są doświadczeniami upadku, rozpadu i zatonięcia. To momenty, w których „literatura i filozofia całkiem się rozpada tak, że ich fragmenty można odnaleźć jedynie w nielicznych miejscach, podobnie jak zatopione tablice, i nadchodzą czasy barbarzyństwa. Na koniec [...] deski wypływają na powierzchnię i pozostają...”⁸⁶. Krzyż wzniesiony nad martwym ciałem O’Tamora świadczyłby o tym, że weszliśmy w strefę katastrofy, odpływu czasu, „zatonięcia tablic”, ale także byłby Nietzscheńskim wezwaniem do tworzenia tablic nowych. To miało być zadaniem księżycowej ekspedycji i takie właśnie zadanie podejmie Zwycięzca w drugim tomie trylogii. W swej lekturze Spinozy Żuławski zwróci uwagę na to, że myśl amsterdamskiego filozofa jest deską (roзумu), której chwyta się tonący (w wirze namiętności) śmiertelnik-rozbitek: „Tu znajduje Spinoza deskę ocalenia wśród żywiołowej burzy namiętności. Nie mówi on o pokonywaniu afektów, ale pokazuje natomiast konieczność, z którą afekty w nas pokonane być muszą, jeżeli tylko umysł nasz zdobędzie pewien stopień uświadomienia, a tym samym i siły” (P, 175).

⁸⁶ Cyt. za: P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 26.



*Wyście odkryli formułę życia niewątpliwą, ujęliście ją
w znaki algebraiczne, na czarnej tablicy wypisali i – stoi-
cie przed nią bezradni (SZ, 231)*

Widać więc, że „tablica” (nowa czy stara) nie będzie deską ratunku dla rozbitka. Pozwoli na zachowanie życia, i to właśnie jest ów drugi ton, jaki słyszymy w cytowanym w poprzednim fragmencie zapisie z księżycowego diariusza: pragmatyczna filozofia zachowania życia przynosi chwilową ulgę. Zwłoki grzebie się, a właściwie zakrywa kamieniami, lecz zaraz potem następuje oszacowanie pozostawionej schedy przydatnej życiu. To serce każdej sceny rozbicia się statku i ocalenia samotnego żeglarza: podtrzymanie życia musi zakładać wejście w porozumienie z tym, co przygodne, z przypadkiem, który, jak czytamy, jednych zabija, drugich zachowuje (SG, 92). Kiedy księżycowi wędrowcy spoglądają na miejsce katastrofy, ich spojrzenie tylko przez chwilę skupia się na ofiarach: „Straszliwy widok przedstawił się naszym oczom: wśród rozrzuconych szczątków strzaskanego pocisku leżały dwa pokrwawione i zmiażdżone trupy” (SG, 91). Dokonuje się zwrot w znaczeniu słowa *ofiara*: nie odnosi się już do tych, którzy zginęli, lecz zwraca uwagę na to, że – poprzez ich śmierć – przedłużona zostaje egzystencja pozostałych przy życiu. Owe „zmiażdżone trupy” nie są już tylko *ofiarami wypadku* rzuconymi na łup śmierci; teraz stają się *ofiarami złożonymi* na ołtarzu życia. Bracia Remogner, bo to ich zwłoki leżą na kamiennej pustyni Księżyca, wieźli własny zapas powietrza, który teraz ocali pozostałych. „Byliśmy ocaleni! Na chwilę ogarnął nas szal radości, tak mało licujący z tym, co się dokoła znajdowało. Ale wszak myśmy przez trzysta pięćdziesiąt godzin umierali, a dowiedzieliśmy się teraz, że będziemy żyć!” (SG, 92). **Gdy człowiek dowiaduje się, że będzie żyć, nic nie może dorównać tej wiadomości, która przenosi nas poza sferę dobra i zła.**



Ale sfera ta nie jest wolna od rozpacz. „Tablica”, której uchwycił się rozbitek, niezależnie od tego, czy zapisano na niej skomplikowane algebraiczne formuły, czy też jedynie natura i czas pokryły ją nieznanym alfabetem wilgotnego mchu, dostarczy tylko przejściowego ratunku. Kto uczynił z niej tratwę ratunkową przypomina nieszczęśników dryfujących na *Tratwie Meduzy*: chwilowo ocaleni, próżno wypatrują trwałego wybawienia. I chociaż Théodore Géricault już zaznaczył na horyzoncie zarys statku *Argos* niosącego ratunek, dzieje *tratwy* to historia rozpacz – z prawie dwustu rozbiteków ocalało 15, pozostali zginęli w dramatycznych okolicznościach. To, że Géricault namalował całą dryfującą społeczność jest jasną wskazówką, że zbiorowość, choć przypisana historycznie człowiekowi, nie stanowi skutecznego buforu przed barbarzyństwem, w które tak łatwo ześlizgnąć się tak jednostce, jak i społeczeństwu. Dlatego szkic artysty do słynnego obrazu doskonale ujmuje Hiobową sytuację rozbiteków-selenonautów błakających się po pustkowiu księżycowych oceanów.



Il. 2. Théodore Géricault, szkic do obrazu *Tratwa Meduzy* (1819)

Cokolwiek nie uczynilibyśmy, rozpacz upomni się o nas i będziemy się pytać, jak czyni to Korecki, czy nie byłoby lepiej, gdybyśmy niczego nie zaczęli, nie mieli wygórowanych ambicji, nie budowali wieży sięgającej nieba. Nie chodzi o odrzucenie woli,



przeciwnie: ta filozofia rozpaczy pragnie w sposób, *nomen omen* – desperacki, obronić wolę indywiduum przed nieubłagany m naponem bez-wolnej zbiorowości i schematami zarządzania światem, jakimi się zbiorowość posługuje dla utrzymania ładu. Z tej perspektywy Nietzscheański projekt zapisania „nowych tablic” jest skazany na niepowodzenie, a mimo wszystko musi zostać podjęty. Píše Żuławski: „A zresztą cóż z tego, choćby się wśród nas zjawił nadczłowiek, choćby potrzaskał stare tablice wartości, jeśli na ich miejsce napisałby nowe, które jeszcze za życia jego stałyby się własnością ludzkości? Bo pamiętaj, że wokoło niego byłiby tylko ludzie!” (*Zagadnienie*, E, 103). Roztrzaskiwanie starych tablic postulowane przez Nietzschego jest więc tyle konieczne, co daremne: konieczne – gdyż jest przejawem woli indywiduum, daremne – bowiem przetrwanie „ludzi” wymaga powrotu do tablic starych lub jak najszybszego uczynienia „starymi” tablic nowych. Potwierdza to słuszność znacznie późniejszych analiz Adorno utrzymującego, że „Przewycięzenia, w tym także przewycięzenie nihilizmu, włącznie z przewycięzeniem Nietzscheańskim [...], są zawsze gorsze niż to, co przewycięzone”⁸⁷.

Jesteśmy ocaleni, a jednak przygnębienie nie opuszcza nas ani na chwilę. Mimo woli mam wciąż na oczach okropne, pokaleczone trupy Remognerów, nie jesteśmy w niczym winni ich śmierci, a przecież czuję jakby wyrzut: wszak ich śmierć nas ocaliła (SG, 93)

Spinoza przyciągał uwagę Żuławskiego; filozofia ujmująca człowieka jako istotę czynną, zarządzającą gospodarstwem emocji i kalkulacyjnej racjonalności, poszukiwała organizującej zasady, znajdując ją w pragnieniu podtrzymywania życia: „Wszystkie

⁸⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 534.



czyny człowieka płyną z nieuchronną koniecznością z jednego źródła, popędu samozachowawczego, który nie jest niczym innym, jak samą istotą ludzką, o ile ją jako czynną pojmujemy” (P, 165).

Ale swoistym splotem słonecznym ludzkiego istnienia okazuje się asymetria między pragnieniem zachowania życia a etyką wymagającą od nas solidarności z cierpieniem innych. Dysharmonia to dokuczliwa. Gdy na kamienistej pustyni leżą trupy braci Remogner, reakcja selenonautów jest, jak już wiemy, szczególna – ogarnia ich „istny szal radości” (SG, 92). Ów słoneczny splot wypromieniowuje dwa rodzaje energii: jeden utwierdza nas w pragnieniu podtrzymania życia, drugi – każe pytać, czy każda decyzja zmierzająca w tym celu jest w pełni usprawiedliwiona. W przypadku skrajnej rozbieżności między tymi dwoma liniami przyjmujemy rolę sędziego-pokutnika przejmującą opisaną przez Alberta Camusa w *Upadku*. Poza dobrem i złem możemy istnieć jedynie przez krótki rozbłysk właściwy wszelkim epifaniom.

W ekstremalnej sytuacji księżycowej wyprawy, jak się szybko okazuje – wyprawy bez możliwości powrotu, protagoniści Żuławskiego uświadamiają sobie, jak dalece dotychczasowy, *normalny* sposób kształtowania życia oparty był na ignorowaniu siły skrywanych instynktów przetrwania. *Normalność*, z jej wyobrażeniami o moralnych podstawach naszych decyzji zakładających solidarne praktykowanie szlachetności, włada tak długo, jak długo niezagrożone jest przetrwanie jednostki lub grupy. **Etyczność wznosi swój gmach społecznych relacji na głęboko pogrzebanych instynktach (prze)życia za każdą cenę.** Oto znamieny fragment opisujący moment dotarcia księżycowego pojazdu do rozbitego wehikułu braci Remogner: „Przywdzialiśmy co prędzej powietrzochrony i wypełniwszy je resztą naszego zapasu, wyszliśmy z wozu, drżąc ze wzruszenia, wywołanego (po cóż to ukrywać!) nie tyle strasliwym zgonem przyjaciół, jak raczej obawą, czy ich zbiorniki powietrza nie ucierpiały podczas katastrofy” (SG, 91).

Konstrukcja świata ludzkiej *normalności*, w którym tak wiele zależy od czynników zewnętrznych, zawiera niebezpieczny



i skrywany nawias – „(po cóż to ukrywać!)” – którym jest niezależne od okoliczności i uparte pragnienie podtrzymania życia. Dylemat autora zapisków księżycowej ekspedycji: udaje mu się zachować życie, ale radości z tego powodu towarzyszy „przygnębienie”. Jest wolny, ale źródło tej wolności jest nieodwracalnie skażone śmiercią. W swej interpretacji myśli Spinozy Żuławski akcentował relatywność jego etyki, co wynikało z pryncypium *perseverare conatur*: „Człowiek wolny usiłuje wyobrazić sobie to tylko, co jest dlań przyjemne i miłe, a usunąć ze swej myśli to, co wykluczając siłę jego istoty, jest dlań przykre. Człowiek wolny zatem nigdy nie myśli o swej śmierci, a tym samym i nie boi się jej” (P, 182). Ale trylogia wykazuje, że „siła istoty” człowieka warunkowana jest właśnie zmaganiem się ze śmiercią; od samego początku jej cień spoczywa na losach wyprawy. Imponujący spektakl natury nabiera znaczenia jako niema i obojętna dekoracja ludzkiej śmierci: „I nagle wobec tych wspaniałości na stropie niebieskim uczuliśmy tak żywo całą bezbrzeżną, straszną nędzę naszego położenia; zdało się nam, że te ognie i blaski rozpały się jakby na szyderstwo ponad głowami umierających, na których słońce nie chciało już patrzeć...” (SG, 89). Metaforycznie rzecz ujmując powiedzielibyśmy, że **Księżyc „wie” coś o nas, co sami staraliśmy się ze wszech sił przed sobą ukryć.**

[...] *dokoła mnie wzrastają prawniki tych, co ze mną na ten świat przybyli ze Ziemi, a ja ciągle żyję. To jest zadziwiające, że czasem nie rozumiem już własnej istoty: gotów bym sam przypuścić, że prawdę mówi ta wśród księżycowego pokolenia rozszerzona o mnie legenda, że ja w ogóle nigdy nie umrę...* (SG, 273)

Żyjemy zawsze z innymi, z którymi łączy nas splot czasu. Gdy jedni „wzrastają”, my nie możemy powiedzieć tego o sobie. Życie



każdego indywiduum jest jakby *nieme*, lecz toczy się w rozgwarze wielu głosów tych, którzy „wzrastają”. W samym sercu życia jest więc myśl o stopniowym wycofywaniu się w ciszę – myśl o śmierci; gdy obserwuję „wzrastających”, nie mogę nie zauważyć, że trajektoria mojego życia nie jest wznosząca, lecz przeciwnie – opada coraz niżej, aż osiąga punkt, w którym muszę *dziwić się*, że jeszcze żyję. Mówiąc inaczej, **żyć to godzić się na wzrastanie innych**.

„A ja ciągle żyję”: nic silniej niż małe słowo *ciągle* nie wyraża tej podstawowej aporii w obrębie istnienia. *Ciągle żyję* niesie myśl o tym, że przetrwałem, że żyję nadal, że utrzymuję się przy życiu, a jednocześnie mówi też o tym, że śmierć wyznacza drogę życia, któremu muszę się dziwić. *Ciągle żyję* potwierdza moje istnienie, ale w bliskim tle jest myśl o tym, że istnienie to niekonieczne, jakby *wymuszone* wobec i przeciwko śmierci, która spogląda na mnie ze *wzrastania innych*. *Ciągle żyję* to wyraz wstrząsu, jakim jest odkrycie, że to śmierć jest sokiem życiodajnym mojego istnienia, że gdzie nie spojrzałbym, tam musiałbym myśleć o śmierci, może lepiej powiedzieć – tam *muszę myśleć śmierć*. Jak przyznawał pod koniec życia Derrida: „Nie myślę o niczym innym, jak tylko o śmierci, myślę o niej cały czas, nie upływa nawet dziesięć sekund, by nie przypominała o swej nieuchronności. Nieustannie analizuję fenomen »dalszego trwania« jako strukturę przetrwania, tylko to mnie interesuje, chociaż nie wierzę w życie po śmierci. Ostatecznie śmierć włada wszystkim co robię, czym jestem, co piszę, co mówię”⁸⁸.

We frazie *ciągle żyję* słyhać głos Spinozy domagający się szacunku dla wszystkiego-co-żyje, ale przede wszystkim wibrują w niej drgania wielkiego trzęsienia bycia, jakim jest trudna (czy w ogóle możliwa?) zgoda na *niezrozumienie* własnej istoty. Istota ta nie mieści się w zwyczajowych kategoriach takich jak „cel” czy „sens” życia. Prze-żywam ten wstrząs, jestem w stanie go prze-trwać, jestem tym, który *ciągle żyje*, co wcale nie oznacza, że nigdy

⁸⁸ J. Derrida, M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, przekł. ang. G. Donis, Cambridge 2001, s. 88.



nie umrę. To tylko „legenda”, jak zapisze Korecki. Mogę *ciągle* żyć, gdy prze-żywam śmierć, gdy ciągle umieram wraz z innymi i samym sobą, gdy prowadzę ze śmiercią rozmowę, w której ona mówi do mnie głosem moim i głosami tych, którzy „wzrastają”. Gdy ta myśl dochodzi do mnie, w zdaniu *ciągle* żyję dźwięczy pogłos radości, bowiem wtedy „prze-trwanie nie oznacza po prostu tego, że pozostaje się przy życiu, [lecz to, że – T.S.] to najbardziej intensywne życie, jakie jest możliwe”⁸⁹.

Jeśli uważamy śmierć za „nieszczęście”, ale życie autentyczne (czy możemy rzec *szczęśliwe*?) musi przyjąć ją do wiadomości, zatem „szczęście” będzie jakimś prze-żywaniem „nieszczęścia”; tylko tak jednostka może bronić swej godności przed naporem ustalonego porządku rzeczy z właściwymi mu schematami. „Szczęście” w rozumieniu owego porządku i jego reprezentantów jest niczym innym jak *przetrvaniem, utrzymaniem się przy życiu*, osiągnięciem pewnej mniej lub bardziej wygodnej homeostazy. Jednostka natomiast inaczej prze-żywa życie i inaczej pojmuje życie *szczęśliwe*: „Póki indywidualność istnieje, póty jest walka i ludzkość póty nie będzie *szczęśliwa*. Ludzkość zaś *chce* być *szczęśliwą*, to znaczy *chce* żyć, jak każda istota, każdy organizm, który się już zaczął. A ponieważ jest mocniejsza od człowieka, więc człowiek jej ustąpi” (E, 102). Jak Spinoza, Żuławski wie, że prawo zabiegania o utrzymanie życia jest bezwzględny prawem powszechnym; ale przyznaje jednostce prawo do wypowiedzenia temu prawu posłuszeństwa. Usprawiedliwionym więc jawi się sąd Józefa Nowakowskiego, że Żuławski jako „wielbiciel Spinozy nie wyciągnął optymistycznych wniosków z racjonalizmu materialistyczno-monistycznego, [bowiem – T.S.] nie optymizm poznawczy Spinozy i jego intelektualizm wezmą górę w światopoglądzie Żuławskiego, lecz ontologicznie pojęty tragizm”⁹⁰.

⁸⁹ J. Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przekł. ang. P.-A. Brault, M. Naas, London 2007, s. 52.

⁹⁰ J. Nowakowski, *Dekadencja i terapia. (Wokół estetycznych poglądów Jerzego Żuławskiego)*, [w:] Jerzy Żuławski. *Życie i twórczość. Referaty i materiały Sesji Naukowej*, pod red. E. Łoch, Rzeszów 1976, s. 40.



*Wir, który się tutaj zerwie lada chwila! Nie chciał w nim
brać czynnego udziału, a jednak dziwne ogarniało go
uczucie, że zejdzie stąd ulatując w przestrzeń jakby
w ucieczce przed walką, przed grozić mogącym niebez-
pieczeństwem, przed ostatecznym zmaganiem się sił...*
(SZ, 176)

Być może to spóźniona romantyczna interpretacja dzieła Spinozy uprawniana jedną z jego tez, że „ludzkość” uznaje za „dążenie wieku”. Inaczej niż stary żeglarz w słynnym opowiadaniu mistrza Edgara Allana, indywiduum ma nie ulec „wirowi”, nie zawierzyć się jego bezdni; nie ocaleje, ale dochowa wierności. Poprzednie zdanie zapowiedziało dłuższy cytat z *Nie-Boskiej komedii*, a oto jego pełna wersja. Gdy padły okopy Świętej Trójcy, Ojciec Chrystus składa pobitym obrońcom w imieniu rewolucjonistów następującą ofertę: „Wielki mąż, który mnie przysłał, obiecuje wam życie, bylebyście przyłączyli się do niego i uznali dążenie wieku”⁹¹. Oto dwa powody, dla których obietnice rewolucji okazują się z jednej strony konieczne (trudno odrzucić palącą potrzebę przemiany tego-co-jest; krwawy rewolucjonista Pankracy dobrze wie, że nie mija się z prawdą, gdy wyliczywszy długą listę pańskich łajdactw, konkluduje: „Głupstwo i niedola kraju całego – oto rozum i moc wasza. Ale dzień sądu bliski...”⁹²), z drugiej zwodnicze: wymusza ona konieczność „przyłączenia się” (w akcie skrajnej nieufności wobec niezawisłego podmiotu) oraz ustanawia jeden cel dla wszystkich jako „dążenie wieku”. W ten sposób nowe tablice okazały się gorsze od starych, przewyciężenie trudniejsze od tego, co zostało przewyciężone. „Nowi ludzie” („ludzie nowi się

⁹¹ Z. Krasiński, *Nie-Boskia komedia*, [w:] Idem, *Dzieła*, red. L. Piwiński, Warszawa 1931, t. 7, s. 71.

⁹² Ibidem, s. 62.

wdarli na wieżę północną”⁹³ – wykrzykuje Henryk, gdy kruszą się okopy i blanki) nie są w niczym lepsi od „starych”. Korecki mówi, że to „karzełki” (SG, 277) lub „antropomorfy” (SG, 323).

Marta wydała mi się zupełnie inną istotą. Patrzyłem na nią ze zdziwieniem, jakbym ją po raz pierwszy zobaczył. To nie była już kobieta, o której posiadanie byłem niemal gotów przed chwilą walczyć z moim przyjacielem i jedynym współtowarzyszem na tym świecie, to była matka nowego pokolenia, zwyciężająca śmierć przez wielką tajemnicę życia i miłości. Niewypowiedziana wdzięczność zalała mi duszę za to, że przez nią nie będziemy tu sami [...] (SG, 141)

Samotność jest przekleństwem, a zatem ten, kto ma moc jej zapobiegania zasługuje na wdzięczność. Tutaj natykamy się na źródło ludzkiej wspólnoty (nie być samemu) i fundacyjnego dla niej doświadczenia *wdzięczności*. Miłość scala jednostki sprawiając, że nie widzą poza sobą świata i są dla siebie niezastępowalne; dramat Marty polega na tym, że po śmierci ukochanego Piotra *musi* go kimś zastąpić. Wbrew woli, ale z szacunku dla „tajemnicy życia” (znów Spinozjańska siła przetrwania!) i misji bycia matką nowego pokolenia w nowym świecie. Jest jedyną kobietą, nikt inny misji tej nie może wypełnić. W tym akcie tyleż potwierdza siebie, co siebie się wyrzeka. Bez wątplenia intymność poczęcia dotyczy jej ciała, ale nie jej samej. Doświadcza siebie jako fizycznego istnienia tego-co-kobiece i czemu zawdzięczmy to, że „nie będziemy tu sami”. To-co-kobiece jest siłą oddalającą od nas samotność, ale historia tego zmagania się z samotnością, będąca niczym innym, jak historią społeczeństwa, to dzieje wyrzekania się *kobiety* przez nią samą. „To nie była już kobieta...” – znamienne słowa Koreckiego,

⁹³ Ibidem, s. 75.



w których uczucie *wdzięczności* maskuje zwycięstwo tego-co-kobiece nad *kobietą*. „Jakżebyś ty mnie był potrafił zmusić, abym została twą żoną, gdybym ja nie była chciała sama... dla Toma...” (SG, 251). Marta „chce *sama*”, ale owo pragnienie jest zewnętrzno i zorientowane nie na intensywne, ekstatyczne przeżycie momentu *teraz* (nie ma tu mowy o pałacej *nagłości* erotyki), lecz na to nostalgiczne wspomnienie przeszłości całkowicie skupionej w postaci zmarłego męża („we wspomnieniach Marty obraz jego stał się jakimś bożyszczem, wcieleniem wszystkiego, co wielkie, dobre i piękne”, SG, 250) i projektowaną przyszłość (tę wyznacza potrzeba dostarczenia kobiety, której losem jest być partnerką pierworodnego syna).

Umierając, Marta wyznaje: „ja byłam taka nieszczęśliwa” (SG, 254); mężczyzna może być tylko bezradnym adresatem tego wyznania („ukrywszy twarz na jej piersi, trząsłem się cały, targany wewnętrznym łkaniem”, SG, 254) lub zaradzić klęsce kładąc kres swemu życiu – Piotr usłyszawszy słowa umierającej Marty, najpierw „stał błydy jak trup i patrzył na nas szeroko rozwartymi oczyma” (SG, 255), po czym wszystko punktuje odgłos wystrzału. „Podskoczyłem ku drzwiom: Piotr leżał w sąsiedniej izbie na podłodze z roztrzaskaną skronią i dymiącym rewolwerem w ręku” (SG, 256). Kobieta pokonana przez to-co-kobiece, doznająca radykalnej samotności w imię swego powołania do położenia kresu samotnemu życiu; ale i mężczyzna, przeżywający męskość jedynie jako instrumentarium społecznej genealogii (Piotr) lub niespełnionego pożądania (Korecki).

Ci, którzy wyprawili się na Księżyc z planem stworzenia nowego, szczęśliwego człowieka, ostatecznie sami, samotni i nieszczęśliwi, stają się zaprzeczeniem tego, co Spinoza, w opinii autora *Na srebrnym globie*, uznawał za szczęśliwą jednostkę. Tak opisywał ją w swej dysertacji: „Ideą jego [Spinozy – T.S.], który sam własnym życiem wcielić się starał, był nie zimny, obojętny i niewrażliwy asceta, lecz człowiek doskonały w najzupełniejszym tego słowa



znaczeniu, doskonałością ciała i ducha – człowiek zdrowy, wesoły, swobodny, szczęśliwy, wrażliwy, choć niczego się nie bojący i poddany cały rządowi rozumu i gorącą miłością do Boga rozpalony” (P, 187). Rękopis Koreckiego świadczy o czymś innym – dzieje wyprawy mającej przynieść zysk poznawczy (zbadać nowego świata) i egzystencjalny (powołanie do życia nowego modelu społecznego wolnego od nadużyć i pomyłek minionego czasu), okazują się dziejami *straty* i tęsknoty za utraconym.

Dobrze mi tutaj w Kraju Biegunowym, tak dobrze, jak tylko może być człowiekowi, który stracił wszystko, nawet ziemię spod nóg i zawieszony na srebrzystej martwej gałęci wśród błękitów, żyje tylko przeszłością i oddalą, i myślą o tym, co jest niepowrotne... (SG, 310)

Tyle Korecki o sobie, gotując się do swej ostatniej wędrówki ku śmierci. Czyni to w drogim mu „Kraju Biegunowym”, w którym ma wrażenie, że się znajduje już „w ostatnim przedśmionku, niemal na samym progu księżycowego świata” (SG, 310). **Człowiek fabrykuje siebie, doświadczając narastającego poczucia braku.** Cywilizacja gromadzi osiągnięcia, lecz wszystkie one wypiętrzają się wokół **ciemnego jądra straty**. Jak powiedzieliśmy, Księżyc wie więcej o nas niż my sami, a wiedza ta polega na odsłanianiu *braku*. Podróż na Księżyc to korekta wyobrażeń dotyczących przebiegu życia i punktów orientacyjnych na tej drodze. Teraz, na podstawie „prawa oddalenia” (Z, 258), wiemy „(po cóż to ukrywać!)”, że punkty te przestały istnieć, a ściślej mówiąc – odsłaniają się „(po cóż to ukrywać!)” jako ruchome i zmienne miejsca, które musimy sami skonstruować i za które musimy wziąć odpowiedzialność („Prawdy nie odkrywamy, lecz ją stwarzamy”, P, 235). Tak wybrzmiewa wołanie „szaleńca” domagającego się, by zabójstwo Boga uznać za czyn, którego „wielkość”, być może, „nas przerasta” i w związku



z tym postulującego, by to człowiek został teraz znakiem odniesienia dla wszelkiej sprawczości: „Czy nie musimy sami stać się bogami, aby się przynajmniej wydawało, że byliśmy godni tego czynu dokonać?”. Czyn ten jest wyjątkowy, „nie było bowiem nigdy czynu większego i wszyscy urodzeni po nas należą za jego sprawą do wyższej historii niż cała historia dotychczas”⁹⁴.

Ale wielkość tego dokonania można ocenić dopiero, gdy *brak* stanie się doznaniem dojmującym i nada naszemu językowi charakter negatywnego przypuszczenia przyjmującego kształt pytania, a dokładnie – sekwencji pytań. Już tylko pytanie „(po cóż to ukrywać!)”, podpowiada nam, co przeżywamy. To odkrycie Nietzschego. Gdy ziemia usunęła się nam spod nóg, zostają tylko pytania: „Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem?”. To tylko niektóre z długiej listy zestawionej przez Nietzschego w 125 aforyzmie *Wiedzy radosnej*. I jeszcze te najważniejsze, niczym wyjęte z kart rękopisu Koreckiego: „Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc?”⁹⁵.

Dzieje wyprawy na Księżyc sporządzone przez Żuławskiego to historia radykalnego oddzielenia człowieka i przypisanej mu Ziemi od reszty kosmicznego stworzenia. To poczucie oddzielenia (Żuławski nazwie je „prawem oddalenia”) pozwoli nam, poprzez doznanie *straty*, żyć nadal w świecie już nieobecnym, już *utraconym*, lecz wciąż odtwarzanym w pamięci. „Nie! Stanowczo oczy nasze nie są stworzone do tego świata i tego krajobrazu!” (SG, 41) – podróż na Księżyc była potrzebna, aby odkryć prawdę o sytuacji, w jakiej znalazła się nowoczesność: **żyjemy w tym, do czego nie jesteśmy stworzeni** „(po cóż to ukrywać!)”, **bez Ziemi pod nogami** (to streszczenie konsekwencji Nietzscheańskiej „śmierci Boga”),

⁹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 138.

⁹⁵ Ibidem.



w poczuciu skrajnego wyobcowania („I tak zawieszony u niedostępnego mi już świata, czuję, że ten grunt pod moimi nogami jest mi obcy i obcy zawsze będzie”, SG, 300), a jednak żyć musimy, bowiem to, co nas ożywia, bez naszej woli, *mimowolnie*, w przestrzeni pozbawionej atmosfery, to „jakieś śmieszne, niemal zwierzęce przywiązanie do życia, choćby nie wiem, jak krótkie być już miało...” (SG, 83).

Nakazawszy więc ciszę głosem, gdy ruch ręki nie skutkował, mówić począł, wykazując na wstępie zło istniejące, które usunąć należy. Prawił o krzywdzącej nierówności praw, które jednym nazbyt wiele pozwalają, wiążąc innych na każdym kroku – mówił o niewolnictwie jawnym i gorszym, ukrytym, co sprawia, że większa część ludności w nędzy ciężko pracuje, aby się zwiększyła majątność sytych – o kobiecie uciśnionej, o braku oświaty i o władzy, którą zmienić należy, odbierając ją na przyszłość z rąk samowolnych kapłanów, a dając ją ludowi, aby – jak słuszna – sam stanowił o losie swoim, który sam ma znosić (Z, 267)

Historia myślenia nieuchronnie łączyła brak ze złem; świat niedoskonały jawił się jako świat wybrakowany. Aby go obronić, należało usunąć ów brak, a raczej *przesunąć* go, umieszczając w gospodarstwie nie boskim, lecz ludzkim. Tak postąpił św. Augustyn, który swe pytanie „Gdzież więc jest zło?” uzupełnił kolejnym, które sugeruje, iż zło nie przynależy immanentnie do świata, lecz przedostało się tam za sprawą siły wobec świata zewnętrznej i nie-prawej. „Skąd i w jaki sposób do tego świata się wkradło?”⁹⁶ – *Ubi ergo malum, et unde, et qua huc irrepsit?*, a czasownik *irrepro* („wkładać się”, „wczółgiwać się”) wyraźnie podsuwa myśl o skrytym, podstępным, wężowym, wręcz zdradliwym sposobie, w jaki

⁹⁶ św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1995, s. 142.



zło znalazło się w świecie. Wnioskować można, że zło jest zatem możliwe, bowiem strażę świata (kimkolwiek by one nie były) nie zdołały zapobiec przebiegłym manewrom sił świat oblegających. Ale skoro tak, zatem świat ów nie był od samego początku doskonały, a jego niedostatek, choć być może mało zauważalny, lokował się w newralgicznym punkcie, w czułym miejscu, gdzie nie sięgały ani zapory, ani wzrok strażników. Zło nie tylko krąży wokół stworzenia, ale już znajduje się w jego obrębie; a jeśli jest ono następstwem braku w konstrukcji świata podatnego na przebiegłość wrogich mocy, przeto zło jest *brakiem wewnątrz braku*, brakiem do drugiej potęgi, a zatem wyłomem, którego nie da się zasklepić. Usunięcie pewnych przejawów zła nie wyeliminuje owych słabo bronionych miejsc, którymi zło wczouguje się do świata.

Zło jest bakterią przenikającą do ciała świata przez ranę, jaką jest niedoskonałość jego konstrukcji. Dodajmy, bakterią odporną, wiecznie w organizmie tego-co-jest bytującą czekając na sposobność, by przystąpić do działania. Wszelkie programy naprawcze rzeczywistości, terapie chorego organizmu społecznego, nawet jeśli – jak w przywołanej przemowie Zwyczajcy – suponują istnienie programu pozytywnego, prowadzą jedynie do nieznaczącej korektury obowiązującego stanu rzeczy. Jeśli projekt nowej, szczęśliwszej ludzkości mający wypełnić się na Księżycu jest projektem nowoczesnym, tedy nowoczesność jawi się jako desperackie odżegnanie się od tego-co-jest, z silną, acz ukrytą nadzieją, że obowiązujący stan rzeczy obdarzony jest taką siłą trwania, że zagwarantuje jego powrót. Jak pisał Adorno: „Doświadczenie nowoczesności [...] stanowi od początku bardziej negację tego, co powinno zaniknąć, niż hasło pozytywne”⁹⁷.

Tą drogą *brak* zostaje ustanowiony jako zasada działania. I znów jest to brak do drugiej potęgi: plan gruntownej zmiany wprowadzający pożądaną, „szczęśliwszy” stan rzeczy nie zostanie wypełniony, lecz gdyby spełniony został, nie oznaczałoby to wcale osiągnięcia

⁹⁷ Th. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 40.



stanu powszechnej szczęśliwości. Zadanie zostaje skończone, lecz nigdy nie jest *zupełne*; świat pozostanie *wy-brakiem*. Na tym polega mądrość kapłana Malahudy, którego Zwycięzca Marek darzy od momentu przybycia skrywanym podziwem. Komentując losy Zwycięzcy na Księżycu i jego szczęśliwe batalie przeciwko szernom, Malahuda objaśnia mechanizm historii polegający nie tyle na pracy „wiecznego powrotu”, co *wiecznego niedopełnienia*: „Zwycięstwo twoje, synu, nie jest *zupełne*, i masz słuszość, obawiając się o los tych, którzy tam [na ziemi szernów – T.S.] załogami zostali [...]. Ale inaczej nie można zrobić... Skończyłeś swoje zadanie” (Z, 258).

Dramat Zwycięzcy: „profetycznie” wytyczone zadanie („Przyjdzie w dniu największego uciśnienia i lud swój wybawi”, Z, 9) zostaje spełnione, lecz jego skutki nie są nieodwołalne. Proroctwo jakby odnawiało się, czerpiąc energię z owego fundamentalnego niedopełnienia rezydującego w samym sercu spełnionej obietnicy, której realizacja – jak się okazuje – nigdy nie jest *zupełna*. Podbiwszy górskie miasto szernów Marek „widział jaśniej niż kiedykolwiek, że o ostatecznym, nieodwołalnym zawojowaniu księżycowych pierwobyłców nie może być nawet mowy. Potrzeba by na to lat całych i sił bez porównania większych niż te, jakimi ludzie tutaj w ogóle mogli rozporządzać” (Z, 218). Zadanie jest więc „skończone”, lecz nie jest „zupełne”. Próbą ratowania sytuacji są regulacje prawne; **prawo jawi się bowiem jako siła ocalająca porządek wobec niemożliwości zbawienia, jakim byłoby kompletne, *zupełne* zakończenie zadania, dopełnienie całości.**

[...] *chcę pozostać tu jeszcze czas jakiś, aby prawa wasze naprawić i zmienić panujące stosunki. Żle jest u was*
(Z, 258)

Ponieważ świat i jego mieszkańcy są *niedopełnionym projektem*, prawo musi ratować sytuację. Zawdzięcza ono swe istnienie



niekompletności świata, jego wybrakowaniu. Zadanie zmienia się teraz: celem prawa nie jest *dopełnienie* zamierzenia, lecz tylko *naprawa* stanu rzeczy. A ponieważ „naprawa” bierze początek z rozpoznania wadliwości tego, co ma być przedmiotem naprawy, powracamy do *braku* będącego źródłem dynamiki całego systemu. Stąd Zwycięzca może zadeklarować: „[...] chcę pozostać tu jeszcze czas jakiś, aby prawa wasze naprawić i zmienić panujące stosunki. Żle jest u was” (Z, 258).

Dotyka tym samym newralgicznego punktu obowiązującego stanu rzeczy – „jest źle”. Ten krótki sąd odnosi się do trzech poziomów: (1) istnieją braki, wady, ułomności w poszczególnych regulacjach (złe prawa), (2) braki te skutkują wadliwymi relacjami między ludźmi utrwalając mankamenty systemu (złe stosunki społeczne, także wspomniane w przytoczonym cytacie), (3) *wybrakowanie* dotyczy w ogólności wszystkiego, co istnieje (byt jest *zły pomyślany* i może jedynie podlegać *naprawie*, lecz nie radykalnej zmianie). Ten ostatni poziom jest bodaj najistotniejszy; ma charakter ontologiczny i daję się ująć w formułę „**wszystko, co jest, jest źle**”. W tej sytuacji poziomy 1 i 2 są naturalną konsekwencją owego generalnego bycia *źle*. Tak pojmuje to Malahuda w swym komentarzu do słów Zwycięzcy: „Żle jest i będzie, i tak już pozostanie. Na to nic nie poradzisz” (Z, 258).

Świat jest źle. Nie zwalnia nas to z prób naprawy, ale próby te muszą być przeprowadzone ze świadomością, że pytania o wady i braki pozostaną zawsze aktualne. Długą ich listę odnajdziemy już w pierwszej części trylogii. Zaczyna ją „młoda kobieta”: „– Stary Człowieku, nim odejdiesz, powiedz, czy dobrze jest, aby mąż bił żonę” (SG, 306), potem następuje długa sekwencja pytań zadawanych przez „rój kobiet i mężczyzn”, na których jedyną odpowiedzią jest ból, który „ścisnął za serce”.

Dotkliwość sytuacji polega nie tylko na tym, że Stary Człowiek (jak nazwały Koreckiego kolejne pokolenia Księżyczan wierząc w jego status istoty boskiej, a przynajmniej bytu *nie z tego świata*) musi skonstatować rozbieżność między tym, co „słuszne”,



a praktyką życiową, ale także na tym, że zło jawi się jako jedna z cech nieredukowalnych i niepodlegających zmianom. „Dużo z ducha ludzkiego zginęło w drodze na Księżyc, ale zło człowiecze przyszło tu z nami z Ziemi!” (SG, 307), komentuje Stary Człowiek. Połączmy to z fizycznym skarleniem ludzi rodzących się na Księżycu, a otrzymamy filozoficzno-biologiczną formułę człowieczeństwa. Jej część biologiczna wywodzi się z ducha ewolucjonistycznego (zmieniają się formy życia); aspekt filozoficzny szuka inspiracji w sceptycyzmie (owe zmiany nie oznaczają automatycznego doskonalenia moralnego). Ewolucja łatwo skręca w stronę dewolucji; **dlatego tzw. „rozwój” musi być nieprzerwanie poddawany surowym procedurom śledczym.**

Fraza „dzisiaj jest źle – prawdziwie!” (EP, 241), pojawia się w ostatnim epizodzie *Erosa i Psyche* Żuławskiego i odnosi się do opisanych w tej „powieści dramatycznej” rewolucyjnych wydarzeń. Gdy „jako fale morza / tłum o więzienne grube ściany bije” (EP, 240) pomimo, że „wszędzie jest dobrobyt / i jest porządek” (EP, 241), pozostaje już tylko wiara we wskrzeszenie „strupiejącego świata”. Zbuntowany lud nazywa to „czarodziejstwem”, które ubiera w szaty zbawiciela. „Zbaw nas! Zbaw nas! pani! błagamy ciebie!” (EP, 247). Ale Psyche wie, że obrót koła historii znów przeszedł przez niebezpieczny punkt wypełnienia się proroctwa. Dlatego nie przyjmie roli zbawicielki powierzając się Erosowi „na szczęście wielkie, ostatnie, bez końca!” (EP, 255), które zespaja życie ze śmiercią. Jeżeli istnieje Eros (a raczej, jak wiemy z lektury Agaty Bielik-Robson – *Erros*) rewolucji, okaże się jałowym powtórzeniem dawnych struktur, o ile w jego wnętrzu nie będzie działała moderująca, dekonstruująca siła, dystansująca go od dekretowanych obietnic zbawienia. Niepróżno ostatnie słowa sztuki Żuławskiego należą do Erosa i brzmią: „zowią mnie także – THANATOS, o, Psyche!” (EP, 256).

Eros i Psyche to dzieło szczególne. Wystawione po raz pierwszy we Lwowie, 27 lutego 1904 roku, odniosło wielki sukces. Ludwik Solski relacjonuje, iż „premiera



pobiła rekordy powodzenia”⁹⁸. Tego samego roku dramat ukazuje się drukiem, również we Lwowie, i ma wiele wydań. Znajdujący się w moim posiadaniu egzemplarz – trzeciego wydania, datowanego na rok 1906 – nosi dwa ujmujące wpisy. Pierwszy to sygnatura właścicielki Heleny Święcickiej; zaświadcza o tym odręczna notatka „własność Hel. Święcickiej 1909 r.” Drugi jest wiele mówiący. Ten sam charakter pisma, wyraźny, szanujący nie tylko oczy czytelnika, ale także książkę, w której dokonano wpisu – otóż tym samym krojem liter właścicielka pisze: „moja ulubiona książka”. Helena Święcicka musiała nie być odosobniona w tym upodobaniu, skoro sam Przybyszewski zazdrościł Żuławskiemu scenicznego powodzenia (choć w swych wspomnieniach wypowiada się o nim ostrożniej, jako o „nadziejnie się zapowiadającym profesorze jakiegoś gimnazjum w Krakowie”⁹⁹). *Eros i Psyche* wkroczyła także na sceny operowe za sprawą Ludomira Różyckiego, który uczynił dramat Żuławskiego podstawą libretta swej opery. Zaczęła sceniczną karierę 10 grudnia 1917 roku we Wrocławiu, dwa lata po śmierci poety. Witold Rudziński w tekście towarzyszącym nagraniu płytowemu dzieła Różyckiego utrzymuje, że „*Eros i Psyche* zajęła czołowe miejsce w polskim repertuarze operowym, będąc obok *Króla Rogera* Karola Szymanowskiego najwybitniejszą operą polską swej epoki”¹⁰⁰.

⁹⁸ Cyt za: J. Szurek, *Kalendarium życia i twórczości Jerzego Żuławskiego*, [w:] Jerzy Żuławski. *Życie i twórczość*, s. 221.

⁹⁹ S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, Warszawa 1959, s. 365.

¹⁰⁰ W. Rudziński, [komentarz w:] L. Różycki, *Eros i Psyche*, Polskie Nagrania, 2004, książeczka dołączona do nagrania.



*Zło wszelkie idzie z Ziemi i jest ona gwiazdą zbuntowaną
i przekłętą, której nie powinny widzieć oczy nasze!
Księżyc był sadem cudnym i mieszkali na nim szernowie
w miastach bogatych, nad szumiącymi morzami!
Dawno, dawno temu... (Z, 124)*

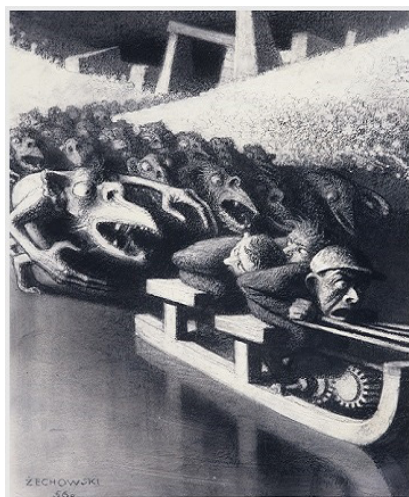
To fragment inwektywy szerna, autochtonicznego mieszkańca, „pierwobyłca” – jak określa go pięknym neologizmem Żuławski – Księżyc. Pokonany, okrutnie uwięziony w ciemnym, podziemnym skarbcu, jest przedstawicielem nie tylko pierwotnej rasy; przemawia jako ucieleśnienie siły spoza chronologii ludzkiej historii, jest głosem innych zasad i innych sposobów komunikowania. *Teraz* należy do ludzi; szern to głos „dawno, dawno temu...”, które wbrew amnezji postępujących dziejów nie odeszło nieodwołalnie w przeszłość, a jedynie zapadło w mrokach niepamięci. *Dawno temu* dekonstruuje *teraz*; *straszne* nawiedzające świat, który postawił sobie za cel *zapomnieć* o strasznym. „Mówiono z cicha, że porządek rzeczy na Księżycu jest ustalony i że właściwie nikomu się krzywda nie dzieje” (Z, 98) – *straszne* jest grozą *bezprawia* w świecie szczytującym się prawnym porządkiem (zapewne niedoskonałym, ale jednak w jakiejś mierze racjonalnym; Camus trafnie mówi o historii, jako procesie, który „zbrodnie irracjonalne dopełnia zbrodniami racjonalnymi”¹⁰¹). Mieszkańcy Księżycy uważają szernów za istoty pogrążone „jak gdyby w zwierzęcej ciemności” (Z, 37), a dzieje sprowadzają do „jednej i nieustannej walki z ich [szernów – T.S.] złą przemocą” (Z, 36).

Zapamiętajmy przymiotnik określający przemoc, bowiem powróci on już w konkluzji opisu wyglądu szernów: „Mniejsi są od nas. [...] Mają skrzydła, ale tylko z trudem ich używają. Umieją wydawać głos i mowę ludzką potrafią zrozumieć, między sobą jednak

¹⁰¹ A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 353.



porozumiewają się za pomocą świetlnych rozbłyśnień na czole... Ach! Są straszni! i ohydni! ohydni! i źli...” (Z, 38). Stanisław Lem powie z uznaniem, że nie zna „w *science fiction* kreacji »Innych«, która by stać mogła obok jego [Żuławskiego – T.S.] szernów, poczynając już od samej, świetnie brzmiącej nazwy kojarzącej się z tajemniczym mrokiem [...], aż po relacje powstałe między nimi a ludźmi”¹⁰².



II. 3. Stefan Żechowski, ilustracja do *Na srebrnym globie* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956)

Księżycowa historia to starcie i nieubłagana walka dwóch rodzajów zła: ludzkiego zła *teraz*, przed którym szukamy ochrony w prawie i porządku społecznym, oraz zła nie-ludzkiego, legitymizowanego pozahistorycznym, paleo-ontologicznym *dawno, dawno temu*. To walka czasu z bezczasem. Języka, zawsze historycznego i zaświadczonego przemianom, z mową sygnałów, „rozbłyśnięć”, o niewiadomym znaczeniu, która przełożona na język ludzki staje się czymś na podobieństwo „prastarej klątwy lub modlitwy”

¹⁰² S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, Kraków 1970, t. 2, s. 375.



(Z, 125). Definityjny język nauki i pragmatyczno-cyniczny dyskurs polityki zderzają się z retoryką wzniosłej suplikacji lub rytualnego potępienia, modlitwy i klątwy.

Ale walkę toczą także dwie odmiany straszności: przed-ludzka straszność „pierwobyłców” szernów i ludzka straszność skarłałych mieszkańców srebrnego globu. Pierwsza część trylogii księżycowej skupia się na złu człowieczym: „O! jakże ja strasznie jestem samotny w towarzystwie tej obłąkanej i tych karłów, zaledwie zasługujących na miano ludzi!” (SG, 272). Lecz Żuławski zostawia nas z zapowiedzią obecności drugiego zła, zła nie skarłałych ludzi, lecz spotworniałych przed-ludzkich form bytu. Krótco przed śmiercią Stary Człowiek słucha relacji śmiałków, którzy powrócili z zamorskiej wyprawy, ci zaś raportują istnienie groźnych mocy: „Wśród gór na rozległych równinach mają tam mieszkać jakieś dziwne istoty, półludzkie, a półzwierzęce, kryjące się przed mrozem w głębokich jamach [...]. Mają takie, o, długie ręce i dzio-by zamiast ust... [...]. Tam kraj jest piękny, ale te potwory złe!” (SG, 328). **Zło wyznacza horyzont naszej egzystencji.**

Po krótkiej naradzie Jeret rozkazał czterem co najcięższym chłopom klęknąć na plecach obalonego, a sam z pomocą jeszcze dwóch junaków począł mu wyłamywać zdrowe prawe skrzydło, aby wygrzebać dłoń, ukrytą pod nim i pod piersiami (Z, 70)

Kim są szernowie, latające istoty o ciele pokrytym „czarnym, krótkim włosem, miękkim, gęstym i lśniącym” i węzowych rękach o sześciopalczastych dłoniach (Z, 45)? Nazywają ich, jak wiemy, „pierwobyłcami” Księżycy, co należy pojmować nie tylko jako chronologiczne usytuowanie ich w porządku bytów zamieszkujących srebrny glob, ale przede wszystkim jako przybliżenie do tajemniczego pulsu energii życia. Są tymi, którzy stoją bliżej źródła



strumienia stawania się, w miejscu, w którym formy nie są jeszcze wyraziście zróżnicowane, a przynajmniej nie różnicują się w dobrze nam znane i znajome kształty. Inaczej mówiąc, szernowie są pierwotniejszymi postaciami bytu, w których mieszają się formy w późniejszych stadiach rozwoju odrębne. Skrzydła występują wraz z rękami, a ręce służą nie tylko do wytwarzania dóbr, ale również jako broń i organ seksualny. Księżyczanie wiedzą „o straszliwej broni, jaką szernowie posiadają w swych białych i miękkich dłoniach, które złączone uderzają nieprzyjaciela piorunującym i zabójczym prądem” (Z, 70). Nęka ich też myśl o tym, że gdy dłoń nie te dotkną kobiecego ciała, „wydaje ona płód, do siebie tylko na oko podobny, ale zły i przewrotny jak szerny” (Z, 47).

Są więc szernowie demonicznymi istotami należącymi do wspólnej rodziny sfinksów i minotaurów. Strzegą swoich miast i żądają ofiar. Przyjmują dziesięć kobiet co rok (Z, 47), by ich potomstwo pełniło rolę niewolników, bowiem „szernowie sami nie lubią pracować” (Z, 47). Demonizm ich zyskuje nowoczesne oblicze: są potworami („To są złe potwory!”, SG, 329) także w sensie nieustępliwych i bezlitosnych wyzyskiwaczy. Choć ich władza jest okrutna i bezwzględna, to bliżej im do estetyzującej Veblenowskiej klasy próżniaczek niż do przedsiębiorczych kapitalistów Marksa. Mówi się wszak o ich „wrodzonym lenistwie” (Z, 49), a ich sposób bycia przypomina Huysmansowskiego des Esseintes: „[szern – T.S.] leżał na szerokiej sofie, miękką czerwoną tkaniną na lśniącym wóchatym ciełe owinięty [...]. Obok w miedzianych trójnogach płonęły zioła wyszukane, których ostra i odurzająca woń osobliwą rozkosz sprawiała szernowi” (Z, 49).

Są więc szernowie demonami dekadencji. Nie chodzi tylko o nieproduktywny wyzysk służący podtrzymaniu stanu rzeczy, w którym dominującą siłą jest stopniowa degradacja lub gwałtowne niszczenie. **Uderzające jest, że życie znajdujące się tak blisko początku jest już życiem zdeformowanym, niezważającym na swe własne dzieła, niejako ignorującym samo siebie.** Pierwsi



podróżnicy do krainy szernów mówią, iż „stoją tam wielkie wieże, ale rozwalone, są jakieś ogromne maszyny czy fabryki, ale popsute, zarosłe. Te potwory pilnują tego i kłaniają się wieżom, zdaje się jednak, że nie wiedzą, co z tym robić” (SG, 329). Stróżuje się temu, co „popsute”, „rozwalone”, „zarosłe”. Nie troska o odtworzenie minionego stanu posiadania ani dbałość o nowe inwestycje wyznaczają tu cele: zadaniem szernów jest strażowanie rozpadowi, służba sprawie przemijania z niezbędną dozą okolicznościowego okrucieństwa i brutalności („wyobrażał sobie z rozkoszą buchające wśród nocy płomienie i jęk zarzynanych ofiar”, Z, 49), lecz bez nostalgii i chęci restytuowania minionej wielkości. Racjonalności ludzkich czynów mierzonej wzrostem i produkcją, szernowie przeciwstawiają akceptację rozpadu jako rodzaj powrotu do pierwotnego stawania się.

Nie dziwi więc, że dla Wielkiego Szerna, „stróża tajemnic wszelakich, spisanych od wieków barwami na okrągłych kamieniach” (Z, 220), ekspansywny i konkwistadorski Zwycięzca jest „grubym i głupim psem” (Z, 221). Wypełnia misję, która przy wszelkich pozorach politycznej i militarnej racjonalności (pokonać szernów, odebrać im ziemie i umieścić tam osadników) wypływa z irracjonalnych przekonań o mesjańskim charakterze Zwycięzcy. W rezultacie wola i popędowość odniosą zwycięstwo nad rozumem. Nic zaskakującego, wszak jak przekonywał Spinoza, ulubiony myśliciel Żuławskiego, „ambicja jest pożądaniem podniecającym i wzmacniającym wszystkie wzruszenia, a dlatego to wzruszenie ledwie można zwalczyć. Albowiem gdy człowieka opanowuje jakieś pożądanie, to i tamto ogarnia go koniecznie”¹⁰³.

*Była w nim jakaś moc zła i przewrotność napętlająca
ca trwogą, a wraz i podziwem. Leżał na jednym boku,
na złamanym skrzydle – drugie, czarne i lśniące,*

¹⁰³ B. Spinoza, *Etyka*, [w:] Idem, *Traktaty*, s. 585.



*z granatowymi połyskami, roztoczył szeroko na posadzce.
Głowę miał nieco uniesioną i pod słabo fosforyzującym
czołem błyszczało czworo okropnych, krwawych oczu...*
(Z, 69)

Zastanawiająca jest tajemnica szczególnej postaci szernów. Gdy historia utrwala pracę natury i człowieka, która zawsze prowadzi do formy, kto chciałby historię ową zdekonstruować, musiałby uciec się do zabiegów formę demontujących i z fragmentów owego rozpadu zacząć układać nowe, nierozpoznane do końca hybrydy. Tak postępuje Lovecraft, gdy chce odsłonić ciemną podszewkę i ukryte podglebie ludzkiej cywilizacji. Tu nie wystarczy już nawet wyobraźnia mająca przeciwstawić się definicyjnym wysiłkom nauki; potrzebna jest wyobraźnia „schorzała”. Oto protagonista jednego z opowiadań spogląda na niewielką płaskorzeźbę: „Oprócz zupełnie oczywistych hieroglifów była tam też figura niewątpliwie obrazkowa w zamierzeniu [...]. Zdawała się być jakimś potworem albo symbolem przedstawiającym potwora, o kształcie, który tylko schorzała wyobraźnia mogła wymyślić”. A dalej spotkamy prawdziwe przemieszanie okrucichów potrzebaskanych form: „Jeżeli powiem, że moja cokolwiek ekstrawagancka wyobraźnia podsuwała mi jednocześnie obrazy ośmiornicy, smoka i karykatury człowieka, nie będę niewierny duchowi tej płaskorzeźby. Gąbczasta, zakończona mackami głowa wieńczyła groteskową i pokrytą łuskami figurkę ze szczątkami skrzydeł; ale najbardziej szokujący i przerażający był ogólny jej zarys”¹⁰⁴.

Uderzające są tu dwa zjawiska: po pierwsze, mieszanie się okrucichów nie następuje sekwencyjnie, lecz poszczególne zarysy pojawiają się „jednocześnie”, uniemożliwiając stabilizację kształtów, oraz, po drugie, mamy do czynienia jedynie „z ogólnym zarysem” odpowiedzialnym za „szokujący” i „przerażający” charakter tej jednocześnie zachodzącej mnogości form-bez-formy.

¹⁰⁴ H.Ph. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, [w:] Idem, *Zew Cthulhu*, przeł. R. Grzybowska, Warszawa 1983, s. 19.



„Gąbczastość” i „galaretowatość” stanowią wyznaczniki tego, co niesamowite, bowiem próbują nazwać stan materii, w którym rezydują i mieszają się wszelkie możliwe formy bez możliwości stabilizacji. Inne opowiadanie przyniesie dokładniejszy opis takiego stworzenia, opis skazany z oczywistych powodów na niepowodzenie (wszak język jest domeną formy i musi uznać swą nieskuteczność, gdy przychodzi mu się zmierzyć z tym, co formy pozbawione): „ma kształt kurzego jajka, ale ogromny jak nie wiem co... ma kilkanaście nóg wielkich jak dno beczki, zginają się w pół, kiedy stąpa... nie ma nic stałego... wszystko jak galareta... składa się z oddzielnych poskręcanych lin ściągniętych razem... pełno na nim wielkich, wyłupiastych oczu... dziesięć albo dwadzieścia ust, a może trąb... sterczą wszędzie, wielkie jak rury od pieca, chwieją się, otwierają i zamykają... szare, na nich niebieskie i fioletowe pierścienie... a na górze... Boże drogi... pół twarzy!”¹⁰⁵. W sanktuarium dokonuje się szczególna przemiana: forma zostaje *od-formowana* i *prze-formowana*. Nie przestaje być formą, lecz nie da się jej już jednoznacznie określić. Sanktuarium staje się „monstruarium”¹⁰⁶.

*Stanowienie nowych praw szło Markowi opornie, jak to
stary kapłan z góry był przewidział. W jednej chwili wszy-
scy stanęli przeciw niemu; ze zdumieniem spostrzegł, że
wrogowie wyrastają zewsząd, tam nawet, gdzie najmniej
się tego spodziewał (Z, 266)*

¹⁰⁵ H.Ph. Lovecraft, *Koszmar w Dunwich*, [w:] Idem, *Zew Cthulhu*, s. 299.

¹⁰⁶ O „monstruarium” pisze Jarosław Ławski badając twórczość interesującego, choć zapomnianego romantycznego poety Augusta Antoniego Jakubowskiego. Charakterystyczne, że i tutaj mamy do czynienia z próbą określenia sytuacji człowieka nowoczesnego poprzez od- i prze-formowanie formy, umieszczenie jej w przestrzeni między znanymi formami. Jak pisze Jarosław Ławski, „Całą ohydę świata i wnętrza bierze na siebie płazio-gadzi świat”, po czym następują liczne cytaty z wierszy Jakubowskiego. Zob. J. Ławski, *Bo na tym świecie śmierć*, Gdańsk 2008, s. 203.



Szczególny jest opór, na jaki natrafia Zwycięzca dążąc do usunięcia starej formy świata i nadania mu nowej postaci. Jest nagły niczym wybuch („w jednej chwili”), powszechny („wrogowie wyrastają zewsząd”) i jaskrawo konfrontacyjny (już nie antagoniści, lecz wręcz „wrogowie” stają przeciwko Markowi). *Stare* broni się uporczywie, i nad wyraz skutecznie, dwoma sposobami: dezinformacją („wieści przesadne a potworne”, Z, 270) ukazującą *nowe* jako zbiór wynaturzeń („Mówiono na przykład, że majątki będą podzielone równo pomiędzy wszystkich obywateli, ale w ten sposób, że ci, dla których by już ziemi ani dobytku nie starczyło, będą po prostu zarżnięci. Na przyszłość też uregulowany ma być rozrost rodzin przez topienie nadliczbowych niemowląt”, Z, 270) oraz retoryką kamuflującą dezinformację i dyfamację reformatorów pozorami akceptacji ich poczynąń. Arcykapłan Elem występując przeciwko Zwycięzcy „mówił jakoby w obronie Marka” (Z, 267), ale owo *jako* by ma wyraźnie złowrogi wydźwięk. Słysząc w nim te same tony, którymi w tragedii Szekspira Marek Antoniusz podburza lud przeciwko reformatorom, zabójcom Cezara, wychwalał ich cnoty. Porządek społeczny strzeże się przed zmianą, broni przed *nowym*, rekonfigurując elementy dotychczasowego ładu oraz dopasowując do tej taktyki stosowną retorykę. Jakby istniała grawitacja, której siła sprawia, że *nowe* natychmiast *starzeje się* (przedwcześnie starzeją antropomorficzne formy życia na Księżycu), zapada w sobie, gubi energię niezbędną do zmiany, traci formę (w znaczeniu zdolności do działania, tak jak mówimy, że „traci formę” niedysponowany kondycyjnie sportowiec). Ów *okrutny bezwład* ciała będącego *formą bez formy* jest siłą kształtującą życie społeczne, ekonomiczne i polityczne. Ciało jest *bezwładne* i jako takie podlega modelowaniu, do czego służy sprawnie dezinformująca maszyna języka. Sprzeciw zgromadzonego ludu wobec Zwycięzcy jest nagły, lecz „jak gdyby z góry przygotowany” (SG, 267), jak się dowiemy, przez „szpiegów i podburzycieli” pouczających lud „jak ma wołać, kiedy zbierze się sąd” (Z, 325).



Ale „wrogowie wyrastają zewsząd” także z innej przyczyny. Odzywa się bowiem nigdy nierozwiązane napięcie między ambicjami racjonalistycznych projektów do powszechności obowiązywania z jednej strony, a wysoce indywidualistycznymi dążeniami jednostek z drugiej. Jak przewidywał Spinoza, „kto myśli, że może doprowadzić masę lub tych, którzy gubią się w sprawach publicznych do tego, żeby żyli według wskazówek rozumu, ten mający o złotym wieku poetów albo o jakiejś bajce [...]”¹⁰⁷. Z tej perspektywy zacierających się konturów definicji i starannie wytyczonych planów, szernowie przypominają o podstawowej mnogości form-bez-formy stanowiących głębokie zaplecze ludzkiej historii. Czy nie to jest przyczyną niepowodzeń rewolucji, którym ich mroczna grawitacja każe zjadać własne dzieci? Czy nie dzieje się tak dlatego, że ostatecznie racjonalistyczne obietnice i projekty zmian usiłujących zamknąć świat w nowych formach, załamują się pod ciężarem tego, co jest formą-bez-formy, co nie ma kształtu, ale także i siły, i ta właśnie bezwładność sprawia, że wszystko wraca do stanu poprzedniego? Czy zimna racjonalność rewolucyjnych zamierzeń kłoniąca się ku nazywającemu i klasyfikującemu wszystko (choćby tylko po to, by wskazać wroga – „klasowego”, „ideowego” lub jakiegokolwiek innego) autorytaryzmowi, nie zostanie przywołana do porządku przez opór sił wymykających się definicyjnemu nazywaniu? I czy owe formy-bez-formy nie mogą także służyć jako przestroga przed rewolucyjnym, czy – mówiąc ostrożniej – modernizacyjnym zapalem występującym zawsze pod hasłem *novum* właściwym „specyficznemu rewolucyjnemu patosowi absolutnej nowości, patosem początku, który sprawiał, że ludzie liczyli czas od dnia wybuchu rewolucji”¹⁰⁸.

Dlatego szern może odegrać rolę szatana. Zna doskonale mechanikę polityki, w której racjonalne obietnice nie spotykają się nigdy z równie racjonalnym odbiorem. Odtwarzając biblijną scenę

¹⁰⁷ Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] Idem, *Traktaty*, s. 337.

¹⁰⁸ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 40.



kuszenia, siedząc obok spętanego Zwycięzcy, poucza go o podstawowej i zabójczej asymetrii między zamierzeniami a ich realizacją („Mógłbym cię sam zabić [...], ale ja wolę, aby cię lud zabił, któremu dobrze czyniłeś”, Z, 324).

Wieloforemność, a nawet *nad-foremność*, ciał szernów stawiająca pod znakiem zapytania możliwość całościowego ich ujęcia w jednej postaci, przekierowująca spojrzenie ku różnym celom, utrudniająca wszelkie automatyzmy i utarte skojarzenia, odrzucająca proste dychotomie typu człowiek – zwierzę, normalność – monstrualność, nakazuje daleko idącą ostrożność wobec planów radykalnego przebudowywania politycznych urządzeń. Plany te zazwyczaj biegną po wyraziście wytyczonych ideologicznymi założeniami szlakach. To właśnie „automatyczne reakcje myślowe, biegnące po utartych szlakach ideologii” stanowią, dla Arendt, niebezpieczną pokusę rewolucyjnych zapałów, zaś główną cechą nowoczesnego, rewolucyjnego słownictwa zdaje się stanowić to, że posługuje się ono zawsze parami przeciwieństw: prawicowy – lewicowy, reakcyjny – postępowy, konserwatyizm – liberalizm”¹⁰⁹.

*Przeklęta jest Ziemia i przeklęte to wszystko, co ona
sprawia, i przeklęty twór wszelki, który stamtąd przycho-
dzi (Z, 125)*

Zło „idzie z Ziemi” – tutaj ludzkie spotyka się z nie-ludzkim. Korecki w *Na srebrnym globie* i Marek Zwycięzca w drugiej części trylogii, podobnie jak uwięziony w lochu szern Awij, są przekonani o słuszności tej tezy. Różnych szukają jednak uzasadnień. Korecki i Marek to właściwie protoplaści dwudziestowiecznych filozofów, „aniołów upadłych, błakających się pośród ruin sensu współczesnego miasta”¹¹⁰. Z jednej strony fizyczne i duchowe skarlenie księżycowego człowieka prowadzi do niemal Boschowskiej wizji.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 278.

¹¹⁰ A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, s. 444.



W swej przedśmiertnej męce Marek „ujrzał tylko twarze grube [...], ludzi podburzonych i opętanych [...]. Widział twarze tępe lub chytne, oczy zamglone, w których nawet nie palił się poblask fanatyzmu, mięsiste usta i sterczące kości policzkowe ludzi, powstrzymanych w duchowym rozwoju” (Z, 286).

Z drugiej strony – uwyrażnia się złowróżbna przestroga przed przecenianiem gotowości ludzi do przeprowadzenia gruntownych zmian w obowiązującym porządku świata. Marek „nowinami swymi rujnował istniejący porządek, chcąc na jego miejscu postawić nowy, którego nikt nie pragnął, a zatem, który nie był potrzebny, a tym mniej konieczny” (Z, 315). Wszelkie wysiłki zmierzające do metamorfozy świata zawsze będą kontrowane nie tylko przez uparte podtrzymywanie dotychczasowych form, ale przede wszystkim przez atrofie *pragnienia* zmiany (nowy porządek, którego „nikt nie pragnął”). Na scenie dziejów rozgrywa się dramat, w którym autentyczne pragnienie zmiany w imię wartości, zmiany dokonanej w sposób racjonalny, nie jest w stanie przetrwać naporu z jednej strony „opętania” i „fanatyzmu” jej przeciwników, z drugiej zaś „marazmu” tych, którzy „nie pragną” i którzy nie rozumieją „konieczności” dziejów.

W historiozoficznym projekcie Żuławskiego oznacza to naznaczenie polityki kainowym znakiem przemocy. W pierwszej części trylogii obserwujemy to na poziomie rodziny. Marta jest przekonana, że jej syn „Tom będzie silniejszy”, zaś oznaki owej siły traktuje jako niezbędny atrybut władzy, to, „co musiało być po wszystkie czasy wypisane w oczach twórców nowego porządku” (SG, 237). Ów nowy ład wszelako rychło przejmie wszystkie prerogatywy starego, co wydaje się być wpisane nie tylko w model polityczny Zachodu, ale również – co gorsza – w jego praktyki edukacyjne. Po wielu latach Korecki zanotuje: „Widzę przede wszystkim tyraństwa Toma, i zdaje mi się, że ja jestem temu winien, bom go wychował, a nie umiałem zrobić go innym” (SG, 267). Skoro mamy do czynienia z trwałym modelem przemocy upostaciowanym w figurze mężczyzny-hegemonia, nie może dziwić, że plotkę utrzymującą



jakoby projekt reformy społecznej zakładał emancypację kobiet („Kobietom ma być nadana wolność najszersza, tak że nie będą na przyszłość podlegać mężom ani dochowywać im wierności”, Z, 270) mieszkańcy Księżyca umieszczają pośród najbardziej niepokojących zagrożeń.

Niemожność wyjścia poza samopowielający się model tyranii jest przekleństwem Zachodu. Stąd postać Nyanatiloki, który rozpoznaje dylemat nowoczesności jako rozdroże wiedzy i wiary, materii i ducha. To właśnie owo *rozdroże* więzi człowieka, który z jednej strony zbyt przywykł do analitycznych procedur wiedzy, z drugiej zaś nie jest już w stanie „wierze się poddać bez zastrzeżeń” (SZ, 230). Tym, co umożliwia opuszczenie rozdroża („Na rozdrożu stolicie”, mówi Nyanatiloka w tym samym wystąpieniu) jest *intuicja*, która zdolna jest „rozświecać tajemnicę wprost w duchu”, znajduje się „zawsze na początku i każdemu badaniu drogę musi wytykać” (SZ, 231).

Można czytać trylogię Żuławskiego jako krytykę człowieka niezdolnego do buntu, nie potrafiącego przezwyciężyć szczególnej grawitacji *rozdroża*. Człowieka, który „nie pragnie” (zmiany). O konieczności podniesienia takiego buntu będzie mówił pół wieku później Albert Camus. Powtórzmy tezę Żuławskiego: Ziemia jest *przeklęta*, bowiem wszelki bunt skazany jest, pomimo sukcesów i zwycięstw, na ostateczną porażkę; wcześniej czy później ustanowi on nowe *status quo*, czyli doprowadzi do restytucji tego, z czym walczył. Dlatego przekonanie Nyanatiloki o tym, że *na początku* jest intuicja jest tak istotne jako rewolucyjny program edukacyjny. Dawny mentor Jacka lord Tedwen, doszedłszy do kresu wiedzy, znużony powraca do podstawowej zasady teologicznego (Ewangelia) i scjentyistycznego (język jako instrument tworzenia) kanonu: „»Na początku było Słowo«. [...] Jedyną prawdą i rzeczywistością wśród płynącej fali jest duch. Z niego, dla niego i przezeń wszystko jest: Słowo stało się ciałem” (SZ, 148). Z tego wyznania wypływa określony proces kształtowania jednostki oparty na autorytecie



Słowa przechwyconym i niejako unieszkodliwionym, zneutralizowanym przez instytucje, które Słowo zawłaszczyły tak, iż przestaje ono *tworzyć*, zaczyna natomiast wyłącznie *od-twarzać*. W momencie, gdy Tedwen cytuje słynny początek Ewangelii św. Jana pojawia się książd „młody w czarnej sukni o suchej zastygłej twarzy” (SZ, 149), a już niebawem przekonamy się, że pojmuję on „Słowo” nie jako energię tworzenia, lecz jako instrument dyscyplinowania i rygorystycznej tresury. Jackowi „zgoła się nie wydało, aby ten kapłan o tępych, twardych rysach był sługą prawdy pokornym” (SZ, 149). Dobór przymiotników nie jest bez znaczenia: *zastygły, tępy, twardy* – wszystko to określenia sprzeciwiające się nieustającej dynamice stawania się, odwołującej się do tego, co niezastygłe i miękkie.

*Jeśli wola usunie zewnętrzne przeszkody i doprowadzi
ducha do odpowiedniej doskonałości, to znaczy wolności,
da nam intuicja wiedzę na szczególży nie rozproszoną [...]*
(SZ, 232)

Dla Nyanatiloki intuicja znajduje się *na początku*, przy czym *początek* nie oznacza tu jakiegoś konkretnego momentu inicjującego marsz ku jakiemuś określönemu celowi. *Początek* jest stałym elementem myślenia akcentującym jego niezakończony nigdy, twórczy charakter. *Początek* w wykładni inspirującego się Wschodem mędrca to energia przeciwstawiająca się „rachubie”, a więc prostym nadziejom kalkulacyjnego rozumu na osiągnięcie w wyznaczonym, możliwie najkrótszym czasie, pragmatycznego celu i finalne spełnienie w czymś bezpośrednio *użytecznym*. Pedagogika Nyanatiloki dekonstruuje tresurę „rachuby” i ukazuje, iż fundacyjny akt cywilizacyjnego postępu Zachodu to *zabicie intuicji*. Stąd pytanie: „Dlaczego miast ją [intuicję – T.S.] zabijać po pierwszym drgnieniu, wiodąc dalej rachuby, nie dać się jej wprzód



w bujny kwiat rozwinąć?” (SZ, 232). Wiedza intuicji, czyli wiedza *momentu początkowego*, jest wiedzą „na szczegóły nie rozproszoną, a najprawdziwszą”, bowiem pozostającą w bezpośredniej relacji nie z pragmatycznymi celami ludzkiego działania, lecz przede wszystkim z samym byciem, czy też precyzyjniej – ze stawianiem się. To metamorficzna wiedza zmiennych kształtów i niezakrzepłych form. Jak mówi Nyanatiloka, to wiedza „powstała, jak byt, i bezpośrednim świadomym jego równoznacznikiem będącą” (SZ, 232). Czyżby i tu Żuławski starał się połączyć swe zainteresowania filozofią Wschodu z myślą Spinozy, spleść krytyczny wobec kalkulacyjnego rozumu Zachodu buddyzm z głęboko racjonalnym projektem amsterdamskiego mędrca? Wszak wyróżniał on trzy rodzaje wiedzy, a do tej wywodzącej się z poznania zmysłowego oraz „wyobrażenia” i do tej, która wspiera się na „rozsądku”, dodawał „trzecią wiedzę”, którą nazywał „intuicyjną”¹¹¹.

*Niepokój ogarnął słuchaczy. Obojętni aż do tej chwili,
powstali teraz z miejsc, podając sobie nawzajem znane
wszystkim dawne imię tego dziwnego człowieka, który
w ten sposób do nich przemawiał (SZ, 231)*

Pedagogika państwa jest więc „tresurą”; pedagogika mędrca jest „wezwaniami”. Tę Bergsonowską dychotomię Barbara Skarga objaśnia następująco, zaczynając od nakreślenia roli nauczyciela jako funkcjonariusza obowiązującego porządku rzeczy: „Ma on wpoić tę wiedzę, która jest uważana za przydatną dla danego społeczeństwa, tzn. wiedzę, która może uczynić z jednostki obywatela funkcjonującego sprawnie i co więcej, zgodnie z interesami tego społeczeństwa. [...] Władze wymagają od nauczyciela ukształtowania uczniów według powszechnie zaakceptowanego wzoru, [...] wywierając nacisk moralny, intelektualny, czasem także

¹¹¹ B. Spinoza, *Etyka*, s. 525.



administracyjny”. Tymczasem „mistrz” będący rzecznikiem pedagogiki wezwania to ten, „kto mówi inaczej niż wszyscy dokoła, a jednocześnie bardziej przekonywająco, kto nas zachęca do wyjścia poza utarte przez ludzką myśl drogi, kto roztacza nowe horyzonty, nie przewidywane dotąd, otwiera, a raczej łamie bariery, w których myśl się dotychczas zamykała”¹¹².

Nauczyciel *instruuje*; mistrz *wzywa*. Pierwszy jest funkcjonariuszem państwa, jego instytucji i interesów; drugi przychodzi jako budzieliel ducha, a ten często kieruje się przeciwko państwu. Oto wezwanie Nyanatiloki: „Bracia – wołał w uniesieniu – przyjmijcie mnie jako posła od duchów waszych własnych, który wam dobrą przynoszę nowinę. Przyszedłem wam mówić o tym wszystkim, co w świadomości waszej śpi, nie umiając się inaczej dostać na zewnątrz, jak w kruchym wierzeniu [...]” (SZ, 232). Pedagogiczna porażka Koreckiego w pierwszej części trylogii polega właśnie na tym, że pragnie być „mistrzem” w społeczeństwie, które zadowala się wyłącznie „instruktorami”. Marny los gotuje sobie wspólnota, która nie ceni *kształcenia*, a jedynie chłodną pragmatykę użyteczności. *Kształcenie* polegające na, jak wyznaje sam Korecki, „rozbudzaniu zmysłu historycznego i estetycznego”, ustępuje pola pokonane pytaniem *po co?* „Odtąd postanowiłem uczyć Toma tylko tego, co ma dlań wartość realną w przyszłym życiu na Księżycu” ((SG, 233) – ta kapitulacja pedagogiczna wyznacza przyszłość księżykowego społeczeństwa.

Nagły wstręt go objął i tęsknota straszna, niewypowiedziana, żrąca: „Na Ziemię! Na Ziemię!”. Martwym skinięciem dłoni odsunął cisnących się do kolan jego przodowników, chcących już w obłudnej pokorze szaty jego całować.

¹¹² B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987, s. 150.



– *Odejdźcie! Róbcie, jako się wam podoba. Ja wracam na Ziemię...*

Okrzyk radosny był mu odpowiedzią. Nie słuchał go już, cofnąwszy się szybko w głąb świątyni...

(Z, 286)

Radość z powodu wyjazdu tego, kto odegrał, lub chciał odegrać rolę Zbawiciela, to radość z odsunięcia pokusy przemiany. „Róbcie, jako się wam podoba”, to właśnie chce usłyszeć społeczeństwo niechętnie przemianie, maskując tę niechęć „obłudną pokorą”. Oto powód, dla którego szern uważa Ziemię za przeklętą: jej negatywne oddziaływanie na stworzenie wywodzi się z gestu podstawowego zaprzęństwa, wypowiedzenia posłuszeństwa kosmicznemu łaadowi, gwałtownego zakłóceniu dotychczasowej harmonii. W wykładni szerna Awija pierwotnie to Ziemia krążyła wokół Księżyca i „słuszyła szernom, aby jasno im było w nocy!”. Anarchiczny gest Ziemi polegał na zakłóceniu owego prawa: „Ale przyszedł czas, że stanęła na niebie gwiazda ona złowieszczą zbuntowawszy się – i przeklętą stała się kraina, ponad którą się zatrzymała!”. Zło „idzie z Ziemi”, bowiem sama Ziemia zaczęła *źle iść*: zaburzenie ruchu jest równoznaczne ze zniszczeniem dotychczasowych relacji. Bunt Ziemi jest agresją wobec terytoriów rządzących się do tej pory własnymi prawami. To inwazja historii ludzkiej na królestwo nie- lub przed-ludzkiego. A mechanizm tej historii ceni nade wszystko eksploataowanie tego, co zostało zdobyte: „Ziemia nienasycona wykradła z niej wodę [z krainy szernów, czyli z Księżyca – T.S.], wykradła powietrze – i pustynia jest dzisiaj nieprzebyta tam, kędy niegdyś był ogród rozkoszny. Stoją na pustyni zwaliska gór i trupy rozpadających się miast stoją nad wyschłymi rzekami” (Z, 125).

Ziemia jest *przeklęta*, bowiem (1) niszczy samą ideę przemiany poprzez przekierowanie impulsu buntu w stronę nowego, obwarowanego twardymi warunkami *status quo*, oraz (2) jej *nienasycenie* legitymizuje wszelką agresywność. To nie sam bunt, nie instynkt sprzeciwu czy rebelii jest przewiną Ziemi; przeciwnie – to



stłumienie owego instynktu, zatrzymanie ruchu nieustannej i niekończącej się przemiany sprawia, że Ziemia jest *przeklęta*. Szern przeklina Ziemię z powodu jej agresywnej siły, Nietzsche przeciwnie – dlatego, że siły się wyrzekła, niknąc w nijakim (prze)trwaniu. Ziemia jest dla autora *Zaratustry* przeklęta, gdyż nie dorosła do mocy, jakiej wymaga *bycie przeklętym*. Okazała się zbyt słaba, by przeprowadzić to, co Nietzsche nazywa „zamianą tablic”. Ziemia jest ojczyzną (znów sięgnijmy do autora *Zaratustry*) „wzdrygających się i opieszających”. Stąd narastająca nienawiść „dobrych i sprawiedliwych” do Zwycięzcy: „Patrzcie na tych dobrych i sprawiedliwych! Kogóż oni najbardziej nienawidzą? Tego, kto kruszy tablice ich wartości, tego burzyciela, tego niszczyciela – ten jednak jest twórcą” (*Zar*, 20¹¹³). Mówiąc po Bergsonowsku, ewolucja ziemi zdradziła swą kreatywność, przestała być *twórcza*. Kurs Ziemi i jej mieszkańców wyznaczyły dwa halsy. Jeden w stronę stada i masy, tych „suchotników na duszy: ledwie zrodzeni i już umierać poczynający, i roz tęsknieni ku naukom znużenia i samozaparcia” (*Zar*, 54). Drugi – w stronę egoistycznie ukierunkowanego indywidualizmu skupionego wyłącznie na ambicjach indywiduum.

Tymczasem formuła prawdziwie *ziemską*, „ziemską” w znaczeniu niezawisłości ducha *przeklętego* i istotnie wolnego, poszukuje wspólnoty, co Nietzsche nazywa „współtworzeniem”. Ziemia jest więc *przeklęta* w brutalności i okrucieństwie swej historii opisanej dziejami napięcia między Panem i Niewolnikiem dlatego, że straciła zdolność i energię sygnalizowaną przez owo *współ-*. Dobrze ujmuje to Nietzsche w początkowych partiach *Zaratustry*, gdzie dynamika *współ-* odgrywa zasadniczą rolę. Jest tym, co wytycza nowy kurs dziejów Ziemi: „Towarzyszy szuka twórca, nie trupów, ani trzody, ani wierzących. Towarzyszy w dziele swym

¹¹³ Bardzo cenię nowy przekład Sławy Lisieckiej i Zdzisława Jaskuły; dla potrzeb niniejszej próby wybieram jednak przekład Wacława Berenta, by pozostać blisko czasu, w którym powstawało dzieło Żuławskiego. Cytaty pochodzą z wydania: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent. Warszawa 1908, i będą sygnowane jako *Zar* z numerem strony.



twórczym, tym, co nowe wartości na nowych wypiszą tablicach. [...] Współtworzących (*Mitschaffende*) szuka Zaratustra, współznawiarzy (*Miterntende*) i współświętujących (*Mitfeiernde*). Cóż on ma wspólnego z trzodą, z pasterzami i trupami?” (*Zar*, 21). Ziemia jest „przeklęta”, wyrokuje szern; nadajmy tej inwektywie jeszcze inny kierunek – „przeklęta”, bowiem nie sprostała zadaniu, jakim jest prawdziwe *bycie przeklętym*, to znaczy życie życiem wolnego ducha, który jest niczym innym, jak zdolnością do bycia *współ-*. Jej mieszkańcy nie wybili się na pełnoletność, by sprostać temu zadaniu. Jak rzekłby Zaratustra, nie przezwyciężyli człowieka, a „człowiek jest czymś, co przezwyciężone być powinno” (*Zar*, 280).

[...] zastanowiło Zwycięzcę malowidło dziwne z szeregu stykających się kół złożone. [...] Koła owe nie były niczym innym, jak mapami ziemskiego globu z różnych stron zdejmowanym. [...] I to była Ziemia niewątpliwie, ale jakaś inna niż ta, którą ludzie znają. Wewnątrz jednego z kół można było poznać coś podobnego do Europy, ale Morze Śródziemne było tu tylko wąskim, zamkniętym jeziorem, a głęboka zatoka morska wrzynąła się z północy aż po góry Karpackie... (*Z*, 222–223)

Paleo-ontologia ma swoją paleo-kartografię. To nie geologiczna ewolucja kontynentów wzbudza tu zainteresowanie. Po Darwinie i Lyellu niekończący się trud przesuwających się skalnych formacji podporządkowany czasowi poza ludzką miarą był już zrozumiały, choć wciąż niesymetryczność ludzkiego i nie-ludzkiego czasu była źródłem niepokoju. Ale punkt ciężkości leży gdzie indziej; nie chodzi o wygląd oblicza Ziemi, lecz o to, czyje spojrzenie jej się przypatrywało, by następnie utrwalić ją na kartograficznych tablicach z kamienia. Gdy człowiek wynalazł sztukę kreślenia mapy, otworzył drogę do podróży, będących czymś więcej niż błąkanie się w niewiadomym celu po nieznanym bezkresie. Mapa pozwalała



mu nie tylko wytyczyć cel i trasę podróży, ale także pozwala objąć w posiadanie. Kolory na mapie były nie tylko kolorami lądów i oceanów, ale także barwami państw. Wraz z mapą polityka zyskiwała nową logikę ekspansji i nową legitymizację barw narodowych.

Gdy pojawiły się inne mapy cofające nasze spojrzenie do odległych geologicznych epok, karty, na których wszystkie kontynenty i morza mają inne kontury, otrzymaliśmy świat bez polityki, świat czystego życia obdarzonego innymi niż znane nam kształtami. To, co zdumiewa w tym przypadku, to wyobrażenie sobie kogoś/czegoś, co na świat ów nie tylko spogląda, ale go reprodukuje w graficznych figurach. Nie potrafimy sobie wyobrazić owych oczu, które nie mogły należeć do znanych nam form życia, a jednak stanowiły jego przejaw i przyglądały się ledwie rozpoznawalnym zarysom ziemskich kontynentów oraz innym tego życia przejawom. Nie możemy sobie wyobrazić historii przed-ludzkiej, jako że to, co zwiemy historią, jest naszym, ludzkim dziełem. Nawet gdy obdarzymy to mianem *pre-historii*, nie posuniemy się daleko; wszak wszelka *pre-historia* jest również dziełem historii i to od niej usiłuje się odróżnić, co jest zadaniem niemożliwym do wykonania, bowiem musi w tym celu posłużyć się należącymi do historii środkami (np. językiem). „Dziwne uczucie ogarnęło Marka. Nie wątpił, że ma przed sobą mapę rodzimego globu swojego z owych zamierzchłych epok przedhistorycznych, kiedy może jeszcze ludzie nawet nie istnieli, a oczy szernów patrzyły już na gwiazdę, na niebie czarnym ponad pustynią wiszącym...” (Z, 223).

Jedyną reakcją na to doświadczenie rzeczywistości nagle *od-człowieczonej*, rzeczywistości utrwalającej czas niedostępny człowiekowi, jest nagłe poczucie wyobcowania. „Jakaś groza go objęła; przyspieszył kroku, aby się wydostać z tych dusznych kurtyarzy na szczyt kopuły” (Z, 223). Groza, o której mowa jest miazdzącym doznaniem oddalenia ponad wszelką miarę i ponad wszelką nadzieję. Trzeba oddalić się ze swojego świata i czasu, aby zobaczyć, jak dalece złudne było nasze przekonanie o *swojskim* świecie i jego trwałych kształtach. Trylogia Żuławskiego to pogłębiające się z tomu na



tom studium permanentnego zrywania ze swojskim światem, załamania się form i kruszenia faktów, i jednocześnie tęsknoty za utraconą na zawsze swojskością. Korecki umrze na Księżycu, Marek Zwycięzca straci pojazd mający zawieźć go na Ziemię. Nie ma już powrotu do domu; zostajemy w sytuacji człowieka marnotrawnego. Zaakcentujmy – człowieka, ponieważ gdy nie ma już ojca (przypomnijmy – Savignio definiuje Europę jako kontynent „śmierci Boga”¹¹⁴), dogasa nieuchronnie także sama idea synostwa. Nie zostaje nam nic: „Marek stał, jakby gromem zmiażdżony, niezdolny słowa przemówić” (Z, 291).

Pamiętajcie, że chciał on może dobrego i że może sąd by go nawet uniewinnił, gdybyście zechcieli pozostawić zwykły bieg sprawiedliwości [...]. Wy jednak chcecie inaczej i niechaj się stanie wola wasza. O tym tylko nigdy nie zapominajcie, że nie my w tej chwili sądzimy człowieka, zwanego Zwycięzcą, ale wy sami! Czyńcie, co wam się podoba, ja jednak umyвам ręce od tej sprawy; krwi jego nie będę winien – niech ona spada na was i na głowy dzieci waszych, jeśli tak chcecie! (Z, 304)

Jak wynika z historiozofii Żuławskiego, kto pragnie zmiany, ten jest bezdomnym przybyszem wśród wiernych i bezkrytycznych miłośników domu. Dzieje Zwycięzcy odtwarzają losy Chrystusa, wielkiego rzecznika *metanoi*, pokonanego przez siły wrogie jakiegokolwiek przemianie. Marek zawisnie „na słupie jakoby martwy”, a tłum już zaczyna „miotać na niego kamieniami” (Z, 305). Dobroczyńca, który pozbawił się domu, pada ofiarą tych, których przebiegł politycy natchną ideą obrony domu za wszelką cenę. W cytowanej przemowie „dostojny Sewin”, zausznik arcykapłana Elema, niczym Marek Antoniusz w słynnej przemowie, którą

¹¹⁴ „Europa jest grobem Boga. To jest najściślejsza, a zarazem najgłębsza definicja Europy”. A. Savignio, *Nowa encyklopedia*, s. 49.



przygotował dla niego Szekspir w *Juliuszu Cezarze*, wzniesie się na szczyty politycznej retoryki: wezwie na pomoc *dobro*, aby czynić *zło*, mając tłum w pogardzie, będzie mu schlebiał, nie oglądając się na nic, będzie dążył do własnych celów, posługując się innymi, by je osiągnąć. Taktyka przemowy Sewina polega na dwóch posunięciach. Najpierw chodzi o przebiegły ruch pozwalający nazwać sprawiedliwym postępowanie niemieszczące się w kanonie sprawiedliwości. To sprawiedliwość wymierzana poza „zwykłym biegiem sprawiedliwości”, wystąpienie „poza wszelkim trybem”; prawo mieniające się prawem i obowiązujące pomimo swej bez-prawności. Jesteśmy w samym sercu stanu wyjątkowego. A dalej – przeniesienie własnej woli na wolę tłumy, nadanie tłumowi woli jednostki, która to jednostka jednocześnie wyswobadza się z wszelkiej odpowiedzialności („czyńcie, co wam się podoba”, lecz krew ofiary „spada na was i na głowy dzieci waszych”).

Można wyprowadzić z tego prawo politycznego działania: **polityka jest konfliktem nie tyle interesów, co przede wszystkim podstępny zmaganiem się chytrłości**. Arcykapłan Elem sprytnie posługuje się Sewinem, który chytrością pobudza działania tłumy i, jak pisze Żuławski, „poszedł dalej, bo kiedy się Elem najmniej tego spodziewał, wkrótce po straceniu Marka Zwycięzcy, gdy jeszcze oburzenie przeciwko niemu nie wygasło, uknuł spisek i osądziwszy rządzącego arcykapłana jako współnika rzekomego Zwycięzcy, ujął go i kazał udusić, głosząc się arcykapłanem na jego miejscu. To zresztą nie przeszkodziło mu wcale pod koniec życia i panowania ogłosić Marka za męczennika, któremu się wdzięczna za dobrodziejstwa pamięć należy” (Z, 314).

Tak rodzi się diabelska mechanika władzy, w której każdy rzecznik zmiany staje się zbrodniarzem. Cel bowiem jest jasno określony, a ujmuje go trafnie krótka uwaga, iż Sewin ogłosił Marka męczennikiem „pod koniec życia i panowania”. **Celem polityki nie jest bowiem „pokój i bezpieczeństwo życia”¹¹⁵, lecz życie jako**

¹¹⁵ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, s. 357.



synonim panowania, życie będące nieprzerwanym panowaniem. Jednym słowem – życie jako władza nad życiem. Także życiem Boga. „Zwykle bywa tak, że ludzie Bogów swych wieszają, mordują, krzyżują i przez kilka stuleci depcą nogami, a potem nagle czynią odkrycie, iż męczennicy ci to byli Bogowie, i wtedy znowu zaczyna ją na podobieństwo kłapouchów ryczeć i wrzeszczeć”¹¹⁶.

Utożsamienie życia i władzy sprawia, że wymóg posłuszeństwa nabiera nadzwyczajnego znaczenia. W swej książce o Spinozie autor *Zwycięzcy* nie pomija tego akcentu, interpretując posłuszeństwo prawu jako bufor wobec anarchicznych afektów właściwych ludzkiej istocie: „Zawsze ogromna większość obywateli jest ludźmi żyjącymi w niewoli afektów i stąd też trzeba na nich działać przez afekty, prawem i groźbą obudzającą strach przeciwdziałający żądzy krzywdzenia współobywateli. Stąd wyłania się pierwszy i najważniejszy obowiązek obywateli państwa, a mianowicie posłuszeństwo władzy” (P, 193). Ale bieg wydarzeń w całej trylogii książkowej wskazuje jasno, że **posłuszeństwo nie może być bezgraniczne i bezwarunkowe. Ten, który sprzeciwia się swojskości państwowego, narodowego status quo i pozbawiony domu dąży do przemiany, wskazuje na granice posłuszeństwa.**

Sięgając znów do *Traktatu politycznego* amsterdamskiego filozofa wskażemy trzy takie punkty liminalne. Pierwszym jest faktyczna aktywność obywateli. *Faktyczna*, gdyż chodzi nie o nadpobudliwą działalność z poduszczenia władzy, lecz o krytyczne działanie w oparciu o własną refleksję w duchu Kantowskiego *Sapere aude!* Jak wymownie pisze Spinoza: „państwo, którego pokój zależy od bierności poddanych, dających się prowadzić jak trzoda, by nauczyć się tylko służyć, zasługuje raczej na nazwę pastwiska, aniżeli państwa”¹¹⁷. Stąd oczywisty warunek drugi, jakim jest „rozum, prawdziwa dzielność umysłu i życie prawdziwe”¹¹⁸. Wresz-

¹¹⁶ T. Carlyle, *Pracuj i nie trać nadziei*, s. 117.

¹¹⁷ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, s. 357.

¹¹⁸ Ibidem.



cie punkt graniczny trzeci: wolność sprawiająca, że „ogół” kieruje się więcej nadzieją, aniżeli obawą” i pragnie „życie uszlachetnić”, a nie „tylko uniknąć śmierci”¹¹⁹. W ten sposób człowiek staje się *obywatelem*, a nie biernym uczestnikiem „mnóstwa”.

Wszystkie te linie graniczne zostają w świecie Żuławskiego wymazane: społeczeństwo staje się „trzodą” (innymi słowy „mnóstwem”, swoistą wersją Platońskich „licznych”, *hoi polloi*), strach bierze górę nad nadzieją, chytrość wypiera szlachetność i dzielność. Oto bezwzględny triumf zasady posłuszeństwa władzy. Ostatni zapis w kronice księżycowego państwa brzmi: „Tak tedy skończył marnie człowiek, który narobił tyle mętu na Księżycu, jak nikt przed nim i z pewnością nikt po nim nie narobi. Nauka stąd wielka a zbawienna, że władzy we wszystkim trzeba być posłusznym i nie wierzyć nowatorom, którzy ino ku złemu i ku nieszczęściu ludzi nakłaniają i wiodą...” (Z, 306). Oto *zło* bezkrytycznego posłuszeństwa, które ma się przyczyniać do wspólnego *dobra*, pojmując owo dobro jako pełną i bezkrytyczną asymilację obowiązujących zasad organizacji życia.

Polityczna filozofia Żuławskiego wywodzi się ze Spinozjańskiego założenia o „zasadniczej dobroci natury ludzkiej” (to, być może, zbyt pospieszne uogólnienie, z którym Żuławski nie chciałby się zgodzić) i „wszystko przemagającej potędze rozumu” (P, 199), ale przyszłość nie wydaje się życzliwa dla owych założeń. Posłuszeństwo triumfuje, a to w gruncie rzeczy zaprzecza szczytnym projektom Spinozy. Przypomnijmy choćby znamieny *passus* z piątego rozdziału *Traktatu teologiczno-politycznego*: „Wreszcie ze względu na to, że posłuszeństwo polega na spełnianiu przepisów skutkiem powagi tego, który je wydaje, wynika stąd, że w społeczeństwie, w którym rządzą wszyscy i w którym ustanawia się prawa za zgodą wszystkich, nie ma miejsca na posłuszeństwo i że lud pozostaje wolnym zawsze, czy prawa w takim społeczeństwie będą się

¹¹⁹ Ibidem.



zwiększać, czy zmniejszać, albowiem w takim przypadku lud działa nie na podstawie czyjejś powagi, lecz z własnego przyzwolenia”¹²⁰. W ostatniej części trylogii wolność, wcześniej ograniczona warunkami zewnętrznymi (*Na srebrnym globie*) lub chytrą władzą (*Zwycięzca*), ginie, zaduszona alienującą pracą robotników lub konsumpcyjnym anarchizmem mieszczańskiego establishmentu.

*Łacheć patrzył z zajęciem i nie bez pewnego podziwu
na twarze te i postacie jędrne, silne, zwaliste, tak
inne od tych, które widywał przez całe swoje życie
w śródmieściach, na teatrze, na ulicy, w biurach
urzędniczych i w kawiarniach. – Przepaść oddzielająca
masy robotnicze od reszty społeczeństwa wzrosła w ciągu
wieków tak dziwnie i niepojęcie, że tam „na wyżynach”
cywilizowanego motłochu nie wiedzano prawie o ich
istnieniu... (SZ, 162)*

Nieprzypadkowo słowo „wyżyny” widnieje w cudzysłowie. Kryje się w tym znaku uzasadnione podejrzenie, że struktura społeczna zbudowana jest w oparciu o zafałszowaną hierarchię wartości. Nic, prócz oznak statusu społecznego, nie różni barbarzyństwa od cywilizacji. Człowiek cywilizowany jest szczególnym gatunkiem barbarzyńcy wyróżniającym się wyłącznie stanem posiadania. W tej krytyce „wyżyn” miał Żuławski znakomitych, angielskich poprzedników. Thomas Carlyle radził, by „przywódcy przemysłu” (*captains of industry*) „weszli w siebie”, by zastanowić się, czy w „świątyniach ich serc nic nie ma prócz sępiego pożądania doskonałych win i połączanych karet?”¹²¹, a pracę czynił najbardziej istotną dyspozycją egzystencjalną człowieka, przyznając, że została ona pogrzebana pod grubymi warstwami „zbytku”: „Czyż w rzeczywistości jest na świecie człowiek, żyjący w zbytku,

¹²⁰ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 142.

¹²¹ T. Carlyle, *Pracuj i nie trać nadziei*, s. 120.



zabezpieczony od wszelkiej pracy, od wszelkich braków, niebezpieczeństw, trudów, których przewyciężanie my właśnie pracą nazywamy, daleki od nich tak, iż wyciąga się na miękkich poduszkach i wszystkie swe prace i walki każe innym wykonywać?”¹²².

Praca jest więc najbardziej *osobistym*, bezpośrednim sposobem bycia, w którym człowiek doświadcza niebezpieczeństwa i braku, z którymi musi się uporać. Późnodziwiewiętnastowieczna krytyka industrializmu wytykała mu, że jego owocem jest nieautentyczne, wyalienowane życie. „Wyżyny” nie wiedzą o istnieniu tych, którzy sprawiają, że istnienie „wyżyn” jest możliwe; w kategoriach przestrzennych „teatr, biuro, kawiarnia” funkcjonują blisko krawędzi, za którą otwiera się przepaść nie tylko oddzielająca klasy społeczne, ale także będąca ciemnością, wobec której stoi całe nowoczesne życie. Tak pisze Żuławski o tej otchłannej szczelinie otwierającej się w materii nowoczesnego życia: „Jad strasznej myśli począł mu się sączyć w duszę. Zdawało mu się, że widzi jakąś otchłań przed sobą, która go wabi i ciągnie i woła: pójdz, pójdz...” (KS, 62).

Carlyle dostrzegał wyraźnie tę dramatyczną tektonikę nowoczesnego życia, a pisząc o niej, nie wahał się użyć metafory drzewa i przepaści: „Warstwa wytworna, nie mająca żadnych obowiązków do spełnienia, podobna jest do zasadzonego nad brzegiem przepaści drzewa, z którego korzeni wszystka już ziemia okruszyła się i osunęła”¹²³. To, że przepaść owa wzrosła w ciągu historii „tak dziwnie i niepojęcie” stanowi indeks degeneracji cywilizacyjnej, tym boleśniej, że zachodzącej pod sztandarem wzrostu i postępu. Literatura angielska środka XIX i początków XX wieku dostarcza wielu przykładów wnikliwych analiz zmian zachodzących w społeczeństwie przemysłowego kapitalizmu. Zajmuje się tym nie tylko cała seria wybitnych powieści poczynawszy od *Mary Burton* Elizabeth Gaskell (1848) i *Ciężkich czasów* Charlesa Dickensa

¹²² Ibidem, s. 119.

¹²³ Ibidem.



(1854), po dzieło George Eliot *Felix Holt* (1866) i *The Unclassed* George'a Gissinga (1884), ale także znakomite studia, których linię rozpoczyna Matthew Arnolda *Culture and Anarchy* (1869), a zwieńczą ją późniejsze klasyczne dzisiaj rozprawy, jak Hillaire'a Belloc *The Servile State* (1912) i *Religion and the Rise of Capitalism* Richarda Henry'ego Tawneya (1922). Dziełem nader istotnym w tradycji liberalnej krytyki kapitalizmu, które teoretycznie Żuławski mógł znać, był zbiór tekstów wydanych w 1901 roku przez Charlesa Mastermana zatytułowany *The Heart of Empire. Discussions of Problems of City Life in England*, w którym Masterman nie szczędzi słów krytyki imperialnym zapędom kapitalizmu dopatrując się ich szczególnej szkodliwości w ukształtowaniu tego, co nieco tylko później zyska miano „społeczeństwa masowego”. Opis mieszkańca miasta, jaki daje nam Masterman, nie odbiega wiele od opisu homunkulusów księżycowych lub mieszkańców robotniczych dzielnic w *Starej Ziemi*. System, zdaniem Mastermana, formuje ludzi „skarłałych, wątych, niewytrzymałych, szukających podniety w pierwszym lepszym konflikcie w domu lub poza nim”¹²⁴. A ponieważ pisze także, że edukacja uczy ich czytać, ale już nie – rozumieć to, co czytają, łatwo ich więc uznać za protoplastów owych „wydrażonych ludzi”, których T.S. Eliot przedstawi już niebawem w słynnym poemacie. W tym samym tomie George Macaulay Trevelyan, słynny później historyk, pisał z właściwym sobie i charakterystycznym dla liberalnej krytyki radykalizmem: „Naturalny kierunek rozwoju nowoczesnej ekonomii prowadzi ku złemu raczej niż dobremu, lecz drogą ratunku nie jest droga wstecz, w poczuciu próżnej nostalgii i żalu. Ratunek polega na przekierowaniu tytanicznych sił, jakimi dysponuje współczesny świat tak, by dążyły one nie wyłącznie do celów ekonomicznych, lecz także – po części – duchowych”¹²⁵.

¹²⁴ Ch. Masterman, *Realities at Home*, [w:] *The Heart of Empire*, ed. Ch. Masterman, London 1901, s. 17.

¹²⁵ G.M. Trevelyan, *Past and Future*, [w:] *The Heart of the Empire*, s. 399.



Kategorie Freudowskie pozwolą na jeszcze inne wnioski: dramat społeczeństwa nie do końca panującego nad „siłami tytanicznymi”, staje się coraz groźniejszy w miarę, jak własne dzieła człowieka kierują się przeciwko niemu, stając się wyrazicielami podświadomych dążeń, jednocześnie maskując tę sytuację. Pisze Żuławski, że „wyżyny” *prawie* nie wiedziały o istnieniu „nizin” i to *prawie* sygnalizuje nie zwykłą niewiedzę czy brak informacji, ale świadomą decyzję odrzucenia takiej wiedzy. *Prawie* nie wiedzą, czyli decydują się świadomie na pominięcie tych niebezpiecznych dla obowiązującego porządku rzeczy faktów. **Gdy wzrasta wiedza i jej „tytaniczne” moce, nasila się także proces stłumienia wszystkich okoliczności, które mogłyby dokonać przekierowania owych mocy tak, by można było doprowadzić do ich, mówiąc po Nietzscheańsku, przewartościowania.** Dlatego, jak wyznaje Malahuda, „jest źle i będzie źle”.

*Śpiewała w na wpół rozwalonej, woda podmytej świątyni
Izydy, wobec tłumu błyszczącego, co w bogów nie wierzył
ani w bohaterów, w życie ni w śmierć, ani miłość...
a przyszedł tutaj jeno dlatego, że rzecz to była niestęcha-
na i niebywała, aby w chrampie starym koncert dawano,
i że występowała w nim Aza, sławna po całej Ziemi
– i jeszcze, że za wstęp trzeba było zapłacić sumę, która
by biedakowi na rok życia starczyła... Niewielu było ta-
kich, co by istotnie przybyli dla wielkiej sztuki i napawali
się teraz głosem jej cudnym [...]. Patrzano też przeważnie*

Dogłębne analizy problemów życia społecznego dziewiętnastowiecznej Anglii znajdzie czytelnik w następujących książkach: M. Wiener, *The English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850-1980*, Harmondsworth 1981; Th. Jordan, *The Degeneracy Crisis and Victorian Youth*, New York 1993; B.I. Coleman (ed.), *The Idea of City in Nineteenth Century Britain*, London 2007; J. Johns, *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*, Oxford 2016. Na swój sposób niedościgłym wzorem, do którego zawsze warto sięgnąć jest klasyczne studium Raymonda Williamsa, *Culture and Society 1770-1950*, London 1958.



*na jej twarz tylko, na kolana nagie i ramiona, liczono
wartość niewielu, ale najprzedniejszych klejnotów, które
miała na sobie, i oczekiwano niecierpliwie, kiedy hymny
hieratyczne skończywszy, tańczyć pocnie przed oczyma
tłumu (SZ, 58–59)*

„Przepaść” poszerza się, powoli wciągając wszystko w swój wir, który wcale nie poraża mrokiem. Wręcz przeciwnie – olśniewa i obezwładnia przepychem. Moc „przepaści” jest miękka i potrafi wykorzystać do swych celów nawet to, co uległo już zniszczeniu. W wirze „przepaści” nic nie może się zmarnować i pójść na straty. Świątynia jest „na wpół rozwalona”, a jednak zapełnia się tłumem, który przyjął dominację tego, co Spinoza nazywał „biernymi popędami”, stając się tłumem zewnątrzsterownym. Niezbędne do tego jest zawieszenie działania krytycznego rozumu, bowiem tylko w tak „oczyszczonej” przestrzeni może pojawić się życie jako przejaw czystego afektu, czystego dążenia do powiększenia własnego dobrostanu. Afekt ten ma charakter tyleż jednostkowy, libidinalny (pożądliwe spojrzenia kierują się ku obnażonemu ciału śpiewaczki), co społeczny – chodzi o prestiż wynikający z faktu zakupu horrendalnie drogich biletów na koncert. Dewaluuje się także mowa ustępująca miejsca tańcowi: brak troski o słowa („niecierpliwie czekano, kiedy hymny hieratyczne skończywszy, tańczyć pocnie”) oznacza kolejne zwycięstwo afektu nad rozumem.

Polityka imperium w *Starej Ziemi* opiera się na dwóch zasadach. Pierwsza odrzuca Kantowskie pouczenie *Sapere aude!*, stwarzając tłumność, „mnóstwo”, czyli społeczeństwo akceptujące pozory zamiast autentycznych treści lub – jeszcze gorzej – przyjmujące pozory *jako* autentyczne treści („tłum błyszczący”). To, co zwiemy „autentycznymi treściami” sytuuje nas wobec dylematów historii lub myślenia, a tym samym prowadzi do konieczności rozpatrywania zdarzeń, mając na uwadze to, o co chodzi w życiu, śmierci, miłości i to, jakie panują relacje między bogami a śmiertelnymi. Tłumność „nie wierzy” w żadne z tych pojęć. Drugą zasadą



jest oportunizm wymagający bezwarunkowego dostosowania się do panującego stanu rzeczy tak, aby nie tylko legitymizować go prawnie, ale poprzez wyznawaną hierarchię wyraziście pozycjonować uczestników życia społecznego w zależności od ich stanu majątkowego. To „przepaść” dzieląca bogatych i biednych, o której była już mowa. Ekonomiczne dysproporcje sygnalizowane w przywołanym fragmencie wyraźnie wskazują na ów rozziew. Cena wstępu na koncert Azy przed „tłumem błyszczącym” wymaga wyłożenia kwoty, „która by biedakowi na rok życia starczyła”. **Życie kwitnie kosztem nie naturalnego, lecz sfabrykowanego przez panujący porządek uwiądu życia.** Inaczej mówiąc: życia rozwija się ostentacyjnie lekceważąc inne życie.

Ostentacyjne przejawy życia niejako zajmują jego miejsce: życie wyczerpuje się nie w przeżywaniu, lecz w wytwarzaniu oznak swego nadmiaru. W ten sposób życie przestaje być wartością najwyższą, podobnie jak przestają nią być bogowie. Nieprzypadkowo koncert odbywa się w zrujnowanej świątyni. Pieniądz i związane z nim afekty zastępują siły dotychczas tworzące obraz świata lub też, posługując się językiem Schellinga, „światowiek”. Scena opisana przez Żuławskiego mogłaby posłużyć jako ilustracja zdania Guy Deborda, iż „kapitalizm to pieniądz, który osiągnął taki stopień akumulacji, że stał się mitem”¹²⁶. Izyda zastąpiona przez Ażę, świątynia przez salę widowiskową, artykuły wiary przez mity fandomu kultury masowej. Wszystko to dowodzi, że – pomimo fizycznego opuszczenia i rujnacji – funkcja sakralna miejsca i postaci zostaje zachowana, a profanacja powołuje do życia nowy kult. Nic nie może zostać zmarnotrawione; zasada zysku i nieustającego mnożenia dóbr sprawia, że „kapitalizm, po pierwsze, markując mesjański czy laicyzujący krok, stara się przekonać o swej rzekomej profanacyjnej sile, a, po drugie, odziera rzeczy z ich wartości użytkowej,

¹²⁶ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu*, przeł. M. Kwatko, Warszawa 2009, s. 43.



wciągając je w obieg bezużytecznej konsumpcji”¹²⁷. Nowi bogowie nie zbawiają, lecz zabawiają, co nie przeszkadza im być bogami.

Ten i ów ręce cisnął do piersi i szeroko, jakby raz pierwszy rozwartymi oczyma łowił przypomnienia dziwne, od pokoleń w najskrytszych zwojach jego mózgu śpiące – i śnił pod przemocą artystki na krótką przelotną chwilę, iż rzeczywiście bóstwu jest oddany i gotów za światło do walki wznieść ramię i iść, gdzie usta te go zawołają, królewskie, uwodzące, mocne... (SZ, 59)

Konsumpcja ta nie jest zresztą całkowicie „bezużyteczna”. Jej użyteczność polega na tym, że pozwala zbudować nader prowizoryczną, chybotałą i niepewną kładkę między „światowiekim”, w którym pytania o to, o co chodzi w życiu i śmierci wyznaczały horyzont myślenia, a rzeczywistością „tłumu błyszczącego”. W ten sposób imperium podrażnia i wzmacnia konsumpcję (sukces Azy zapowiada kolejne lukratywne koncerty) oraz pobudza coś, co Witkacy zwał „niepokojem metafizycznym”, ale jednocześnie od razu go neutralizuje, nie dopuszczając do tego, by, rozwinąwszy się, mógł podważyć zasady państwowej polityki. Sztuka okazuje się idealnym instrumentem *przemocy symbolicznej* („przemoc artystki”), która działa jak swoisty wstrząs elektryczny: uderza silnie, lecz „na krótką przelotną chwilę” po to, by z tym większą łatwością poddany tej operacji obywatel mógł wrócić do uporządkowanego *status quo*.

Rzeczywistość ta potwierdza mitotwórczą siłę pieniądza zdolnego do odwrócenia dotychczasowych ról. Cały proces wyglądałby następująco: słuchacz, który potwierdził swój majątkowy status kupując kosztowny bilet jest na początku, jako nabywca, dysponentem rzeczy, którą nabył, a którą jest w tym przypadku artystka.

¹²⁷ M. Pospiszil, *Dezaktywować kapitalizm. O politycznym pojęciu miłości u młodego Marksa*, „Kronos” 2012, nr 3, s. 163.



W drugiej fazie słuchacz zdaje się tracić tę władzę pokonany „przemocą artystki”, lecz stadium to jest krótkotrwałe, a jego przedłużanie nie leży w interesie imperium niezainteresowanego trwałym „budzeniem dusz”. W trzecim etapie słuchacz nie tylko odzyskuje dominację nad przedmiotem transakcji, ale nasila swą hegemonię do granic okrucieństwa i czystego wyzysku. To, co poprzednio przywracało obywatelowi domniemanie „duszy”, teraz raptownie przywołuje go do porządku: „Dusze – na wpół z ciał wychylone, ukryły się rażno, jak biedne zwierzątka leśne w dziuplach drzew” (SZ, 61). Imperium osiąga w tym stadium swój prawdziwy cel, jakim jest przywrócenie władztwa pieniądza odnoszącego wobec rejterady duszy bezwarunkowe zwycięstwo. Karol Marks notuje w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, że „W stosunku do kobiety jako do zdobyczy i niewolnicy powszechnej pożądlivości wyraża się nieskończona degradacja, w jakiej człowiek znajduje się wobec siebie samego”¹²⁸. W ostatniej fazie widowiska „tłum zaś był panem – ona [Aza – T.S.] kupioną jego niewolnicą, co za pieniądze ramiona i łono obnaża i pod pozorem sztuki pozwala kochać się myślom lepkiem i obrzydłym, i pod pozorem sztuki tajemnice wzruszeń swych na widok rzuca publiczny...” (SZ, 61).

„Tłum błyszczący” to społeczeństwo ludzi ulegających pożądlivości, których myśli są nie tyle *rozumne*, co całkowicie owładnięte afektem („lepkie i obrzydłe”), przy czym nie oznacza to, jak optymistycznie mniema Spinoza („Dla ludzi jest nade wszystko pożyteczne łączenie swych zwyczajów i wiązania się wzajemnie takimi więzami, które najlepiej czynią z nich wszystkich jedność”¹²⁹), że w którymś momencie zaczną służyć wspólnemu dobru lub przynajmniej przyczynią się do emancypacji ludzkiego podmiotu. Przeciwnie – *panowanie* tłumowi jest możliwe dlatego, że jednostki – dążąc do własnej przyjemności – paradoksalnie czynią to

¹²⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, przeł. K. Jażdżewski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1960, t. 1, s. 576.

¹²⁹ B. Spinoza, *Etyka*, s. 633.



wedle przygotowanego przez imperium scenariusza sprawiającego, że każde indywiduum jest jedynie drobnym elementem masy. Nawet własną pożądlivość sycimy na warunkach zaprogramowanych przez machinę imperium. Jeżeli możliwa jest jedność postulowana przez Spinozę, to jedynie wtedy, gdy konformistycznie akceptuje się to, że imperium w ostatecznym rozrachunku wykorzysta naszą intymną rozkosz do wzmocnienia swych własnych celów.

[...] zdawało mu się, że widzi wieczny Rzym, walący się w gruzy bezpowrotnie – i dziką, od dawnych hord barbarzyńców straszniejszą tłuszcę, co idzie przez zgliszcza i przez zwaliska – niepowstrzymana, szalona... [...] wynalazek Jacka, jeśli się do ręki jego dostanie, to służyć mu będzie zarówno do pogńębienia rozwielnionego dzisiaj społeczeństwa ludzkiego, jak do utrzymania w tamach i... w niewoli nowej rozpętanych na jeden dzień mas roboczych...
(SZ, 208)

Mamy więc „cywilizowany motłoch”, który „rozwielnia się” nadając swej pozycji miano „cnoty”, a fizyczna czystość rąk staje się przeszkodą w dostrzeżeniu i zrozumieniu *brudu*. Chodzi nie tylko o brud będący osadem trudu pracy, ale także o *brud* zafałszowania pretendującego do miana cnoty. Nietzsche trafia w ten właśnie czuły punkt „cnotliwych”: „[...] a gdy tak lemie- szem przeorani i skruszeni na słońcu legniecie, wówczas kłamstwo wasze od prawdy łąco się oddzieli. Gdyż tym jest prawda wasza: nazbyt jesteście zbyt schludni na brud słów takich, jak: zemsta, kara, zapłata, odwet” (Zar, 126). Żuławski sformułuje to radykal- niej – **chodzi o brud tego, co jest i co jest złe**. Oto co każe powie- dzieć rewolucjoniście Grabcowi: „Aby nie było nic z tego, co jest. Jeno wielkie morze, chłnące brud ziemi – a nad nim rozkazują- cy falom bogowie” (SZ, 163). „Morze” to robotnicy, a rozkazujący



bogowie to „uczeni, artyści i coś tam podobnego”, jak pogardliwie powie za chwilę Józwa, który odsłoni mechanikę rewolucji nie jako dzieła Wielkiej Przemiany, lecz jako proste odwrócenie. W *Erosie i Psyche*, Blaks, cynik i konformista upozowany na rewolucjonistę, w przeciwieństwie do Psyche nie wierzy, że rewolucja to kwestia „służenia ojczyźnie” i „umierania za wolność” (EP, 189); tego rodzaju uzasadnienia przemiany stanowią „zaprzeczenie wielkiego prawa ludu”, jakim są „prawa zemsty i wyroku”, które przekładają się na proste zawołanie „rzezać!” (EP, 190).

Są więc na stole trzy projekty dla świata. Pierwszy to dzieło „cywilizowanego motłochu” polegający na utrzymaniu *status quo* i posługujące się w tym celu szczególnym zapomnieniem. Obowiązujący porządek rzeczy kształtuje się za sprawą narastającego zapomnienia/ominięcia: pozostający we własnych granicach świat „cywilizowanego motłochu” dąży do rozciągnięcia tych granic na całą rzeczywistość, a tym samym do *zapomnienia*, że istnieją światy inne niż obowiązujący. To ostateczny kres wszelkiego impulsu utopistycznego. Drugie zamierzenie przedstawia sanacyjny plan przemiany świata poprzez usunięcie *brudu* i ustanowienie nowego ładu, w którym władza spocznie w ręku *oświeconych*. Niezbędne okaże się przypomnienie tych, o których pierwszy ład chciał zapomnieć. „Morze” robotników wyswobodzonych z dotychczasowego posłuszeństwa ma pokruszyć fundamenty dotychczasowego świata. Robotnicy muszą zatem odrzucić dotychczasowe przypisane im lokalizacje i miary czasu. Zamęt rewolucyjny („Wir, który się tutaj zerwie lada chwila”, SZ, 176), zaczyna się od pogwałcenia zasad przestrzennego i czasowego podziału świata. Gdy Jacek udaje się do swej fabryki, by sprawdzić zaawansowanie pracy nad pojazdem mającym zawieźć go na Księżyc „zaniepokoił go jakiś ruch niespodziewany – mijał ciągle ludzi, którzy – jak mu się zdawało – byli robotnikami i powinni by obecnie stać przy pracy” (SZ, 253). Jeśli władza organizuje świat wedle porządku zapomnienia, który opiera się na założeniu, że wszystko i wszyscy pozostają



na swoim miejscu, a wszystko, co się dokonuje jest *spodziewane*, ci, którzy dążą do zmiany opowiedzą się za *ruchem*, który owo *spodziewane* zakłóca. Moc powinności ustaje. Ludzie są tam, gdzie *nie* powinni być, a ów wstrząs nie jest wpisany w logikę postępu. Nie chodzi o strajk czy bezrobocie („Znowu jakieś bezrobocie”, myśli Jacek), lecz o „*jakiś* ruch niespodziewany”, gdzie słowo *jakiś* nabiera fundamentalnego znaczenia. Ruch, o którym mowa nie jest bowiem planowanym i odmierzonym ruchem pracy i jej godzin; nie wpisuje się w logikę pracy, bowiem też o nie zwykłe przerwanie trudu chodzi, lecz o władzę *radikalną*, władzę *apokaliptyczną*. Robotnicy zamierzają przejąć tajemniczą maszynę, „za pomocą której można miasta i całe kraje niweczyć” (SZ, 255). Jest to ruch spoza prawa i wymuszonego przez prawo posłuszeństwa. Pisał Engels, że „robotnicy więc nie szanują prawa, lecz tylko podporządkowują mu się wtedy, gdy nie mają siły, by je zmienić. [...] zamiast prawa burżuazyjnego chcą ustanowić prawo proletariatu”¹³⁰. Dodajmy, w imię przyszłego porządku społecznego.

Ale jest i trzeci projekt, w którym przeszłość i przyszłość zostają w równym stopniu unicestwione. Dopiero ten schemat okazuje się w całym tego słowa znaczeniu *apokaliptyczny*; to schemat niejako *bez schematu*, plan bez planu, gdyż jedynym pewnym wydarzeniem ma być całkowite zniszczenie tego, co jest. Stawką nie jest ani lekka poprawa ani radykalna naprawa stanu rzeczy, lecz dramatyczne wymazanie stanu rzeczy z rejestru bycia. Józwa, przedstawiający ów projekt anarchista, to mimowolne, uboczne dzieło „cywilizowanego motłochu”, Nietzscheańskich „cnotliwych”, którzy „bywają też i dumni z pełnej garści sprawiedliwości, aby w jej imię pastwić się nad każdą rzeczą: tak iż świat w ich niesprawiedliwości tonie” (Zar, 127). To rewolucja mająca stworzyć Wydarzenie w oparciu o trzy zasady. Najpierw o własną *wolę*: „Czy wy myślicie, żem ja po to zszedł między robotników i dziesięć lat życia spędził

¹³⁰ F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, przeł. A. Długosz, Warszawa 1952, s. 300.



w ogłupiającej pracy fabrycznej, aby dzisiaj spełniać czyjekolwiek życzenia?” (SZ, 163). To przemowa kogoś, kto uczestniczy w „wojnie społecznej”, w której „każdy broni tylko siebie i walczy za siebie samego przeciw wszystkim innym, którzy są jego zadeklarowanymi wrogami” i „czy wyrządzi krzywdę, czy też nie, zależy tylko od jego egoistycznego wyrachowania”¹³¹. Drugą jest zasada *prostego odwrócenia*. Trzeba uruchomić procesy, które dokonają karnawałowego odwrócenia porządku: „Ja tylko wiem, że trzeba, aby czasem na wierzchu było to, co przez wieki całe bywało na dole” (SZ, 163). Efektem tej demonicznej karnawalizacji polityki jest zasada trzecia – zanegowanie przyszłości („o przyszłości ludzi nie marzę”, wyzna Józwa) jako domeny projektowanego sprawiedliwego ładu. Przyszłość będzie albo kontynuacją stanu karnawałowego odwrócenia, co niechybnie oznacza powrót do starej niesprawiedliwości pod nowym sztandarem („ja wam powiadam, że nie my wam, lecz że wy nam później służyć będziecie, o ile naturalnie przyjdzie nam ochota korzystać z tego, co wy możecie dać”, SZ, 164), lub zostanie unieważniona w akcie apokaliptycznego zniszczenia. Chodzi nie tylko o niezbędną przemoc rewolucyjną w pierwszym etapie Wydarzenia („Gruzy zostaną tam, gdzie przejdziemy, zgłiszczą i krew”), ale o gotowość do decyzji o ostatecznej katastrofie. Jak się dowiemy, „Józwę zabili własni jego zwolennicy, gdyż nie chciał się poddać, pragnąc, owszem, aby świat wysadzono w powietrze, czego znowu oni nie chcieli” (SZ, 272).

Najlepiej sprawę postawić jasno i otwarcie. W waszym przekonaniu ze zwycięstwa, z naszą pomocą otrzymanego, skorzystacie, wy, mędracy, uczeni, artyści i coś tam podobnego. A ja wam powiadam, że nie my wam, lecz że wy nam później służyć będziecie, o ile naturalnie przyjdzie nam ochota korzystać z tego, co wy możecie dać
(SZ, 164)

¹³¹ Ibidem, s. 195.



Ani drugi, ani trzeci projekt nie okazały się skuteczne. Po wstrząsie powrócimy do ładu utworzonego wedle reguł pierwszego schematu. Nie bez powodu. Drugi program zakłada społeczeństwo, w którym wyzwoleni robotnicy rządzeni są przez światłą elitę intelektualną, a to oświeceniowe marzenie świetnie zapisał Mozart wraz z Schickanederem w *Czarodziejskim flecie*.

Trzeci projekt jest właściwie proletariacką agitką: „elita” ma zostać jedynie chytrze wykorzystana, a następnie całkowicie podporządkowana władzy, która skutecznie przejmie postulaty i interesy robotników (robotnicy zostają „rozpętani” tylko na jeden dzień) oraz zapał i pomysły intelektualistów i artystów. Nie robi tego jednak w ich interesie; przeciwnie – w logice Józwy chodzi o wyodrębnienie ośrodka władzy, owego jeszcze bliżej nieokreślonego *my* mającego decydować o wszystkim i wszystkich wedle własnej woli („o ile przyjdzie nam ochota”), zawłaszczającego niezbędne mu do skutecznego funkcjonowania wartości i rzeczy, nie respektując zasady wzajemności. Taktyka radykalnej dychotomii „my – wy” polega na odrzuceniu zaufania (Carlyle pośród znamienitych cech nowoczesności wymieniał tę, że „oblicza ludzkie patrzą na siebie wzajemnie ponuro i nieufnie”¹³²), co oznacza zniszczenie wszelkiej możliwości porozumienia i kompromisu pozwalających na utworzenie jakiegoś *my/wy*, co otwierałoby drogę wspólnego działania i projektowania przyszłości. Celem jest „zgnębienie rozpanoszonego środka” (SZ, 164).

„Zgnębienie środka” – ta formuła dobrze oddaje istotę problemu polityki nowoczesnego świata. Niszcząc „środek” niweluje się nie tylko określone klasy społeczne, ale przede wszystkim czyni się społeczeństwo jednolicie nieprzejrzystym. Władza sprowadzona do tyranii jednolitości, wbrew pozorom, nie rozjaśnia relacji społecznych, lecz je zaciemnia ideologicznym woalem maskującym realia życiowych stosunków. Tak oto zablokowana zostaje droga

¹³² T. Carlyle, *Pracuj i nie trać nadziei*, s. 156.



do tego, co Gianni Vattimo nazywa „współ-rozumieniem” stanowiącym podstawę społeczeństwa przejrzystego, to znaczy heteronomicznego i opartego nie na dominacji i hegemonii idei, lecz na cnotach w rodzaju *caritas* i *pietas*. Cnoty te są bezcenne z uwagi na to, że pozwalają wzniesić się ponad ograniczenia ideologicznych horyzontów, które, roszcząc sobie prawo do bycia *bezbłędnymi* i *jedynie słusznymi*, wymuszają ślepe posłuszeństwo.

W przeciwieństwie do nich *caritas* i *pietas* koncentrują się na odpowiedzialności jednostki, a tym samym na możliwości błędu i wartości, jaką błąd stanowi. Błądzi Korecki wraz z załogą księżycowego pojazdu, błądzi Zwycięzca w zagubionym w górach królestwie szernów, błądzą Roda i Mataret w labiryncie ziemskiej polityki. Jakby nie „prawda” była tu stawką, lecz doświadczenie dochodzenia do niej na własną rękę. Nie o prawdę rzecz idzie, lecz o opowieść o drodze do niej, a ta dla każdego może być inna. Trafnie zauważa Katarzyna Szafranowska, że „Vattimowskie [a moglibyśmy postawić pytanie, czy nie jest to także *casus* Jerzego Żuławskiego – T.S.] nawiązanie do chrześcijaństwa jako do źródła tradycji hermeneutycznej, jest powrotem do religii, ale religii bez Boga, w której punktem odniesienia nie jest prawda, lecz *caritas*. Miłość chrześcijańska, miłość wspólnotowa staje się etycznym odniesieniem dla interpretacji. W *Odpowiedzialności filozofa* Vattimo wyjaśnia swoje rozumienie prawdy, określając ją jako »perswazję na rzecz zbiorowości«. Podkreśla, że odpowiedzialność za znaczenie spoczywa wyłącznie na człowieku; interpretacja rozumiana jest nie jako dominacja znaczenia, ale jako otwartość na pomyłkę i poprawkę”¹³³.

Nieustępliwe dążenie do zniszczenia wszelkiej „drogi pośredniej” i „połowiczności” było stale powtarzanym warunkiem proletariackiej działalności rewolucyjnej. Warunkiem tym

¹³³ K. Szafranowska, *Moc słabości w obliczu katastrofy. Mesjańskie poprawki Waltera Benjamina, Gianni Vattimo i Harolda Blooma*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 2(32), s. 97.



niezbędnym, że pozwalającym na nakreślenie jasnej mapy podziałów społecznych legitymizujące dyskryminacyjne działania wobec przeciwników: „Drogi pośredniej nie ma. O połowiczności marzą po próżnicy paniczyki, inteligenciki, pankowie, którzy się kiepsko uczyli z kiepskich książek. Nigdzie na świecie dla połowiczności miejsca nie ma i być nie może. Albo dyktatura burżuazji (osłonięta błyskotliwymi eserowskimi i mieńszewickimi frazesami o ludowładztwie, konstytuancie, swobodach itp.), albo dyktatura proletariatu. Kto się tego nie nauczył z historii całego XIX stulecia, ten jest beznadziejnym idiotą”¹³⁴.

Przyszłość jest zresztą kategorią podobnie nieokreśloną, jak kształt rewolucyjnego *my*. Nieokreśloność ta okazuje się niezbędną prerogatywą taktyczną, gdyż umożliwia płynne zmiany, a brak stabilności nakazuje wszystkim aspirującym do owego podatnego na bliżej niesprecyzowane zmiany *my* stosowną czujność i bezwzględną lojalność, nie dając im w zamian żadnego poczucia pewności. Tak zaprojektowana rewolucja zasklepia się w pewnym *teraz*, nie toczy się wedle dalekosiężnie wyznaczonego celu, lecz przebiega od jednej postaci *teraz* do drugiej. Jak mówi Józwa: „Teraz nam i wam chodzi tylko o jedno: o zniszczenie tego, co jest, o zgębienie rozpanoszonego środka, o przewrót” (SZ, 164).

To wybiegająca w przód wizja tego, co miało już za kilka lat przydarzyć się wielkim artystom rosyjskiej awangardy zniszczonym przez rewolucję, której chcieli służyć. W obu tych spojrzeniach społeczeństwo, czy to przebudowane (jak w projekcie drugim), czy też będące prostym odwróceniem społeczeństwa obecnego (jak w projekcie trzecim), pozostaje zasadniczym elementem. Zwycięstwo pierwszego projektu bierze się nie tylko z siły przyzwyczajenia i inercji właściwej wszelkiemu *status quo*. Jest i inna przyczyna: państwo, a nie społeczeństwo, odgrywa rolę stabilizatora i gwaranta. Głos najdonioślejszy nie należy do rewolucjonistów

¹³⁴ W. Lenin, *List do robotników i chłopów z powodu zwycięstwa nad Kołczakiem*, przekł. anonimowy, [w:] Idem, *Dzieła wybrane*, Moskwa 1941, t. 2, s. 188.



ani artystów, lecz do rządu. O ile rewolucjoniści i artyści nie stro-
nią od ryzyka, poruszają się zawsze na jego granicy, o tyle państwo
ryzyko ściśle reglamentuje i poddaje kontroli. Sztuka i rewolucja
ważą się na czyny niezwykle; państwo waży racje. Stąd i roz-
czarowujący finał „rewolucyjnego wiru”: „Rząd powiedział: je-
śli mamy ginąć, to raczej niech ginie świat cały! Uczeni pierwsi
stchórzyli. Potem przyszła kolej na robotników i cały ten motłoch,
któremu żal się zrobiło słonka bożego...” (SZ, 272). Dlatego Le-
nin radzi, by nie ufać inteligencji („nie z pomocą inteligencji, ale
wbrew jej przeciwdziałaniu proletariat zwycięży, usuwając niepo-
prawnie burżuazyjnych inteligentów, przerabiając, wychowując
po nowemu, podporządkowując sobie wahających się”¹³⁵) i w ra-
zie konieczności nie waha się poddać ją rewolucyjnemu terroro-
wi (nazywa co prawda „naukowo-techniczny wydział Najwyższej
Rady Gospodarstwa Narodowego” pożytecznym i niezbędnym, ale
gdy pada znamienne pytanie: „czy taka instytucja jest bezwzględ-
nie konieczna?” odpowie bez skrupułów: „Naturalnie, że nie”,
uzasadniając to hierarchią ważności interesów armii i partii: „By-
łoby po prostu przestępstwem oddawać jej w chwili obecnej ludzi,
którzy mogą i powinni być natychmiast wykorzystani dla palącej
i bezwzględnie koniecznej pracy komunistycznej w armii i bezpo-
średnio dla armii”¹³⁶).

Nie ma żadnej siły zdolnej nie tylko do wywołania wiru, ale
także gotowej, by ulec mrocznej, nieznanej mocy. Każdy, kto zdobę-
dzie się na wysiłek wywołania wstrząsu, będzie natychmiast starał
się zaprowadzić w nim porządek wedle starych zasad. Społeczeń-
stwo ukorzy się przed państwem; rząd pozostanie przy władzy; ro-
botnicy powrócą do fabryk. Zapanują „cnotliwi”, „co są jak zegary
powszedniości nakręcane codziennie; cykają i chcą, by się to cyka-
nie – cnotą zwało” (Zar, 127).

¹³⁵ W. Lenin, *Wielkie poczynanie*, przekł. anonimowy, [w:] Ibidem, s. 158.

¹³⁶ W. Lenin, *Wszyscy do walki z Denikinem!*, przekł. anonimowy, [w:] Ibidem, s. 173.



Mataret zsunął się z latarni i, wsparty o mur, patrzył przed siebie osłupiałymi oczyma, tak mu się nieprawdopodobnym i potwornym wydawało to, co przeczytał. Niedługi stosunkowo pobyt na Ziemi i ciągła styczność z Jackiem nauczyły go cenić nade wszystko dorobek myśli ludzkiej i rozkwit jej swobodny, toteż teraz miał wrażenie, że przed oczyma jego dokonywa się jakieś straszliwe samobójstwo (SZ, 275)

Pomimo „rozkwitu dorobku” myśli ludzkiej jesteśmy świadkami „samobójstwa”. Polega ono, najkrócej mówiąc, na tym, że miano *rozumnego* zyskuje postępowanie zdradzające podstawowe powołanie *rozumu* do niezależnego, krytycznego, kwestionującego stan spraw ludzkich, myślenia. **Rozumnym staje się nierozumne. Rozum nie służy już niezawisłej myśli, lecz przeciwnie – powierza się działaniom wyłącznie dostosowawczym.** Nie wy-myśla (nowego stanu rzeczy), lecz dopasowuje się do obowiązującego porządku. Mataret daremnie szukał wśród tłumu ludzi, „którzy by drgali tym samym, co on, oburzeniem, nadśłuchiwał, czy się słowo buntu nie podniesie” (SZ, 276). Rzeczywistością nie wstrząsa *rozedrgana* myśl; znika wszelki odruch oburzenia i buntu. Społeczeństwo pokonało samo siebie w geście ostatecznej bezradności.

Gdy przełożyć trzy projekty, o których mówiliśmy, na relacje między inteligencją a robotnikami jako głównymi aktorami potencjalnej zmiany, otrzymamy obraz społeczeństwa jako piramidy bezsilności. Jeśli nawet zmiana rysuje się na odległym horyzoncie, to rychło ujmuje się ją w ramy obowiązującego porządku rzeczy. Ci, którzy mają na zmianie zyskać najwięcej, wyswobadzając się z funkcji „manekina” i emancypując się jako autentyczne jednostki (robotnicy), w istocie, jak widzieliśmy, nie są w stanie osiągnąć tego sami. Strajkują, ale nie mogą wyjść poza to stadium, jakby potwierdzając opinię Lenina, że lud robotniczy jest zdolny osiągnąć

jedynie świadomość na poziomie związku zawodowego, co trudno uznać za wystarczające. W słynnym tekście z 1920 roku Lenin przestrzegał: „Łączność z »masami« przez związki zawodowe uważamy za niewystarczającą. Praktyka stworzyła u nas w toku rewolucji takie instytucje, jak bezpartyjne konferencje robotnicze i chłopskie, które staramy się ze wszech miar poprzeć, rozwinąć, rozszerzyć, aby śledzić nastroje mas, aby żyć z nimi w bliskim kontakcie, odpowiadać na ich żądania, wybierać spośród nich najlepszych pracowników na stanowiska państwowe itd.”¹³⁷.

Z kolei inteligencja zdolna jest zarysować program krytyczny, ale brak jej siły społecznej, aby przekuć ową negatywność w realną pozytywność społecznych reform. W ten sposób obie grupy stają się podwójnymi zakładnikami. Najpierw pozycjonują się w sytuacji patowej, bowiem jedna nie może wykonać ruchu bez drugiej. Po wtóre, jak wynika jasno z rozmowy Józwy z Łachciem, robotnika z artystą, potencjalni sojusznicy spoglądają na siebie jako na grupy silnie z sobą konkurujące, z fundamentalną nieufnością. Bezsilność wynikająca z tej sytuacji jest groźna dlatego, że, odcinając możliwość przeprowadzenia pozytywnej przemiany, zostawia pole albo niszczącemu buntowi niezdolnemu wytworzyć nowego kształtu rzeczywistości, albo doprowadza do potwierdzenia istniejącego porządku jako zła koniecznego. Jak pisał ponad pół wieku temu w swej znakomitej książce Raymond Williams „refleksja ekonomiczna i związana z nią polityczna obietnica miała swe źródła w marksizmie; powszechny bunt był dzieckiem poprzedniej epoki”¹³⁸, dopowiedzmy – romantyzmu.

¹³⁷ W. Lenin, *Dziecięca choroba «lewicowości» w komunizmie*, przekł. anonimowy, [w:] Ibidem, s. 254.

¹³⁸ R. Williams, *Culture and Society 1780–1950*, Harmondsworth 1958, s. 258. Zob. także uwagi Williamsa na temat relacji między inteligencją a robotnikami w tej samej pracy, s. 274–275.



Przypomniał sobie tego samego Elema tak, jak go był po raz pierwszy zobaczył: w szarej, mniszej szacie, z ogoloną głową, z płomiennymi oczyma fanatyka, oczekującego z żywym i trupami pospołu Zwycięzcy w wierze niezłomnej, że przyjdzie... Czy to ten sam człowiek? ten sam?!

A inni? ci wszyscy, którzy oczekiwali? Byli spokojni, cisi, wierzący? [...] Zobaczył wyraźnie to, co dotychczas chwilami jeno przeczuwał, że przyjście jego na Księżyc zamiast być błogosławieństwem, stało się jakąś klęską straszną i niepowetowaną, jakimś wdarciem się gwałtownym w naturalny, powolny rozwój tego świata ludzi bądź co bądź tutaj już zdomowionych (Z, 287)

Historia księżycowego życia opowiada o niemożności zbawienia. Jedyne dostępne nam ocalenie jest tylko fałszyfikatem, zafałszowaną religijnie kopią tego, czym, wedle naszych wyobrażeń, jest zbawienie, mianowicie Wielką Przemianą. Píše o niej, bliski Żuławskiemu, Artur Schopenhauer, cytując z aprobatą poetę i publicystę Mathiasa Claudiusa, który odróżnia zwykłe przemiany, od „osobliwej, wszechogarniającej, transcendentalnej przemiany” następującej wtedy, „gdy cały krąg nieodwołalnie ulega przerwaniu i wszystkie prawa psychologii okazują się czcze i puste, gdy ściąga się ubranie z ciała lub przynajmniej je nicuje, a człowiekowi jakby łuski spadają z oczu”, a wówczas „każdy, kto choć trochę sięga po rozum do głowy, opuszcza ojca i matkę, jeśli może na ten temat [chodzi o nawrócenie jako rodzaj wielkiej przemiany – T.S.] usłyszeć i dowiedzieć się czegoś pewnego”¹³⁹.

Gdy „zbawienne” staje się to, co zmianę uniemożliwia, co zbawia nas od zbawienia, co pozbawia nas zbawienia i nakazuje ślepe posłuszeństwo, zostajemy wprowadzeni do krainy potępionych. Zakończenie ostatniego tomu trylogii odsłania bezbrzeżną rozpacz

¹³⁹ M. Claudius, *Historia nawrócenia*, [cyt. za:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. 1, s. 595.



tych, którzy chcieliby zachować nadzieję na przemianę, którzy oczekiwali ostatecznego końca, wielkiego *theatrum* apokalipsy, niszczącego stary i wprowadzającego nowy porządek. Mataret, jeden z dwóch Księżyczan doświadczających ziemskiej historii, oczekuje rewolucyjnego zamętu, śmiertelnego wstrząsu, który zamieni stary świat w gruzowisko. Gdy po „ośmiu dniach śmiertelnej trwogi” (SZ, 265) opuści kryjówkę spodziewa się, że „miasta już nie ma, zwaliska jeno wszędzie i pośród nich trupy i pożar pełzający po gruzach” (SZ, 268). Tymczasem „miasto miało zwykły, codzienny wygląd. [...] Ludzie snuli się po ulicach jak zazwyczaj, [...] w zachowaniu ich nie przebijało nic, co by świadczyć mogło o nadzwyczajnych jakich wydarzeniach” (SZ, 268). „Codzienny wygląd”, „jak zazwyczaj”, to frazy dla apokalipsy zabójcze. Wszak jej zadaniem jest zdruzgotanie wszelkiego *zazwyczaj*, zmiążdżenie rutyny *codzienności*.

Paradoks zbawienia: niszcząc wszelkie poczucie *zadomowienia*, przewracając wszystko do góry nogami, ma zaprowadzić ład będący domem *prawdziwym*. Tu natychmiast wkraczamy na grząski grunt: *dom* i *zadomowienie* mają to do siebie, że istnieją głównie w czasie teraźniejszym. Nie można domować się w czymś, czego nie ma, co dopiero przyobiecane i co ledwie majaczy na horyzoncie. Nawet zniszczenie ma walor zbawienny tylko wtedy, gdy faktycznie następuje *teraz*; gdy nie jest zapowiedzią, lecz faktem dokonanym potwierdzającym moc tego, który zniszczenie owo zarządził.

Rozczarowanie Matareta przypomina to będące udziałem Jonasza, niechętnego, opornego proroka, który zarzuca Bogu nadmierną łaskawość nie tylko wobec grzesznego miasta, ale przede wszystkim zbyt swobodny stosunek do swej własnej obietnicy. Bóg grozi Niniwie zniszczeniem za jej wszeteczeństwo, a gdy bogowie odejdą, w nowoczesnym świecie grzeszność stanie się niczym innym, jak powszechnym sposobem organizacji życia. **Nie chodzi o ten czy inny grzech, o to czy inne przekroczenie prawa; stawką jest grzeszność organizacji świata w ogóle.** Chodzi o to, że – jak już



wskazywaliśmy – świat *jest źle*. Jacek, mędrzec i mag nauki, chce „odlecieć precz od tego życia, od stosunków, które duszą, od społeczeństwa, co przytłacza, i od grożących walk” (SZ, 252). To niemal powtórzenie poetyckiego opisu Karola Marksa z 1856 roku, którym chce obudzić tego, kogo Żuławski nazywa „spokojnym, wypasionym i niezatroskanym dotąd mieszkańcem” (SZ, 256), a później, uogólniając, pisze o skarłałym pokoleniu ludzi, którzy „wszystko, co słyszą, odnoszą do siebie, niezdolni wznieść się myślą ponad ten szmat ładu, który zamieszkują” (SG, 300). Oto Marks: „atmosfera, w jakiej żyjemy, ciąży na każdym z nas dwudziestoma tysiącami funtów, czyż odczuwamy to?”¹⁴⁰. W podobnym tonie Nietzsche będzie wzbudzał rebelię przeciwko „duchowi ciężkości”, nakazującemu, by człowiek „pozwał się dobrze obładowywać. Osobliwie silny, juczny człowiek, w którym pokora zamieszka, za wiele cudzych, ciężkich słów i wartości władowuje na siebie – i oto życie pustynią mu się zdaje!” (Zar, 273).

Rządy były właścicielem jedynym, ale nie mniej dbałym o swoją kieszeń niż dawniej ludzie prywatni. Miasta ogromne pełne były wykwinnych hoteli – teatry, cyrki i sale zabaw kapały od złota – śpiewaków zaś i histrionów wszelkiego rodzaju płacono jak po wszystkie czasy sumami nieprawdopodobnymi. Tymi drogami pieniądza z kieszeni dostojników i „emerytów” wracał na powrót do kas państwowych (SZ, 25)

To opis rzeczywistości skorporatyzowanego państwa, którego zabiegi zarządcze polegają na: (1) premiowaniu klasy menedżerskiej („Ludzie, którzy zajmowali jakieś stanowisko »pożyteczne«

¹⁴⁰ K. Marks, Przemówienie wygłoszone w rocznicę „The People’s Paper” 14 kwietnia 1856 roku w Londynie, przeł. Z. Bogucki, J. Nowacki, [cyt. za:] M. Ber-
man, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczeniu nowo-
czesności, przeł. M. Szuster, Kraków 2006, s. 20.



dla społeczeństwa i ważne, otrzymywali pensje częstokroć po prostu olbrzymie”, SZ, 25), (2) wytwarzaniu klasy próżniaczej i obsługującego jej przedstawicieli przemysłu rozrywki (sowicie wynagradzani „po krótkim stosunkowo czasie służby” otrzymywali „dożywocie, pozwalające im bez obowiązkowych zajęć na rozrywkach resztę dni spędzać”, SZ, 25), (3) utrzymywaniu przeważającej masy Nietzscheańskich ludzi „cnotliwych”, „sytych, w miarę zażywających spoczynku i o ile możliwości jak najmniej myślących” (SZ, 25), oraz (4) opracowywaniu procedur i regulaminów służących do wychowywania ludzi obsługujących maszyny i po części będących maszynami (to ludzie „nie myślący o niczym więcej, jak że w danej chwili trzeba pewien guzik pocisnąć lub dźwignię przerzucić”, SZ, 26). Wszystko to jest możliwe dzięki działaniu legislacyjno-retorycznemu, wykorzystującemu niekwestionowane postępy wiedzy do tego, by ustanowić równość prawną obudowaną stosowną retoryką tak, by pozbawić jednostkę wszelkich emancypacyjnych potrzeb czy pragnień. **Skorporatyzowane państwo przesiąka władzą, którą zabiera jednostce, jednocześnie zapewniając ją, że pozostaje samorządna.** „Zrównano prawa bezwzględnie i godność podniesioną człowieczą, dano wszystkim dobrobyt i oświatę dla wszystkich, ale – nie zrównano duchów ludzkich – ani – co za tym idzie – wartości i zakresu władzy jednostki” (SZ, 24). Nie można ich było zrównać, bowiem – jak widzieliśmy – projekt pedagogiczny państwa skupił się wyłącznie na tym, co stanowi „wartość realną”.

To kolonizowanie jednostki przez państwo próbuje się korygować retoryką równości, co okazuje się pomysłem tyleż trafny, co nieskuteczny. „Nie pomogą tu najpiękniejsze i nawet szczerze słowa o równości, o prawie powszechnym do życia i dobrobytu, o nieistnieniu warstw uciśnionych! Zresztą – oni nawet nie są uciśnieni wcale” (SZ, 26). Owe „szczerze słowa” są prawdziwe o tyle, że odnoszą się do powszechnie obowiązującej sytuacji prawnej; okazują się jednak jałowe, gdy próbuje się je zastosować do faktycznej sytuacji



życiowej poszczególnych jednostek. Egalitaryzm prawny oznacza poziom pewnego usatysfakcjonowania (wszystkich obowiązuje ten sam przepis), oraz możliwość korygowania błędów (na przykład drogą sądowej procedury odwoławczej), podczas gdy nienasycenie i niedoskonałość stanowią istotę ludzkiego indywiduum („O, ludzka duszo, nigdy nie syta i niepoprawna!”, SZ, 27).

Na początku XX wieku Żuławski diagnozuje sytuację kultury Zachodu, którą pół wieku później Adorno określi jako rzeczywistość, w którym „ludzie niejako nie dorastają do poziomu swego własnego ducha”, co oznacza, że nasza świadomość jest zbyt słaba, „by sprostać doświadczeniu śmierci”, a co za tym, idzie, że skonstruowaliśmy świat, w którym „życie żadnego poszczególnego człowieka nie jest w stanie stać się tym, czym każde mogłoby być”¹⁴¹.

Długim, wąskim i ciemnym korytarzem dostał się niepostrzeżenie na ulicę. Była to najnędzniejsza dzielnica w mieście, siedlisko ubogich wyrobników, na wpół zaprzędanych w niewolę kupcom i fabrykantom mieszkającym w pięknych domach tam, w środku osady, w pobliżu świątyni i arcykapłańskiego pałacu. Lepianki marne i krzywe cisnęły się z obu stron ciasnej ulicy, opadającej w załomach ku morskiemu brzegowi. Kupy śmiecia walały się przed progami, gnijąc w żarze południowego słońca – zza rozwalonych opłotków sterczały wędnące badyle bujnych chwastów (Z, 181)

W nowoczesnej Niniwie, mieście zbliżającym się wyglądem do opisanego przez Jamesa Thomsona w 1874 roku w poemacie *City of Dreadful Night*, narasta konflikt między panem a niewolnikiem. Oznacza to pogwałcenie reguł planistycznych, które Engels opisał

¹⁴¹ Th. Adorno, *Umieranie dzisiaj*, s. 18.



mistrzowsko w swym dziele o położeniu klasy robotniczej w Anglii, reguł zakładających przestrzenną separację klas, które wzajemnie nie wchodziły sobie w drogę. Tymczasem teraz – zważmy znów na ton zapowiadający apokaliptyczne wydarzenie niszczące codzienne przyzwyczajenia – „zamiast zwykłych przechodniów, teraz nie wiadomo czemu po domach się kryjących, pojawiły się tłumy jakieś nieznane, po raz pierwszy oglądane w śródmieściu, o których nikt nie umiał powiedzieć, skąd wyszły i gdzie się kryły zwyczajnie” (SZ, 256). Zaryzykujemy: moment *teraz* to chwila, w której ujawnia się to, co do tej pory pozostawało w ukryciu lub było w tymże ukryciu trzymane przemocą. W starotestamentowej Księdze Jonasza „ukrytym” był sam prorok, niechętnie spełniający misję, do której dojrzał dopiero w ciemnościach trzewi Lewiatana, który dla nas, nowoczesnych, oznaczałby już Hobbesowskie monstrum budzącego postrach państwa. Problem polega na tym, że owo *teraz*, niezależnie od swej wagi i znaczenia, nie realizuje swych postulatów, a nawet występuje przeciwko nim. Wbrew zapowiedzi Boga Niniwa nie zostanie zburzona; pomimo rewolucyjnego zamętu sprawy powrócą do swych utartych kolein.

„Począł więc Jonasz iść przez miasto jeden dzień drogi i wołał, i głosił: »Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona«. I uwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu, ogłosili post i oblekli się w wory od największego do najmniejszego” (Jon 3, 4–5). To krok pierwszy: przemarsz przez miasto z zapowiedzią zagłady. Tak też i w mieście Żuławskiego, gdzie „wieczór był parny, duszny. W powietrzu wisiała, zda się, burza” (SZ, 256). W tej dziwnej aurze narastającego szumu czarnych skrzydeł apokalipsy, „spokojny, wypasiony i niezatroskany dotąd mieszkaniec ze zdumieniem patrzył na ludzi o posępnych, zaciekłych twarzach” (SZ, 256). Spokój, przesadne nasycenie, obojętność – to trzy cechy dominującego stanu społecznego; gdzie indziej poznamy więcej atrybutów owego stanu, ale z niezmiennie tą samą krytyczną konkluzją: „posłyszala gwar tłumu, zgromadzonego jeszcze na placach i przed domami:



klątwy, nawoływania, śpiewy, klótnie i targi, całą ruchliwą i zgiełku pełną małość dnia dzisiejszego – i wargi ściągnęły się jej nagle niepohamowanym obrzydzeniem” (Z, 159). W Księdze Jonasza „post”, a zatem wstrząs, dreszcz niepokoju, doznanie głodu i troska może zapobiec apokalipsie i doprowadzić do przemiany. Przrzeczenie i majestat Boga, zdaniem Jonasza, domaga się jednak środków radykalniejszych; jak czytamy, łaskawość Boga okazana Niniwie „nie podobała się Jonaszowi”, który „oburzył się” (Jon 4, 1).

Oburzenie Jonasza jest oburzeniem Matareta. Znamieniem czasu będzie to, że nie chodzi o niespełnioną obietnicę pokazu apokaliptycznej mocy Boga karzącego za zły stan spraw i zniszczeniem przygotowującego możliwość powołania nowego ładu. Nie chodzi o sam fakt ocalenia Niniwy, lecz o sposób, w jaki się ono dokonuje. Miasto ocaleje nie za sprawą „postu”, lecz politycznej przebiegłości jego mieszkańców mającej na celu sparaliżowanie jakichkolwiek dalszych ingerencji w ich sprawy. Jonasz zarzuci Bogu to, że powstrzymał rewolucję: „Rzekł Pan: »Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?«” (Jon 4, 10–11). Mataret „plunie w twarz” (SZ, 272) wybawcy miasta, bowiem zorientuje się, że nie „litość” kieruje owym wybawicielem chełpiącym się swoją rolą („Świat uratowałem! Uratowałem porządek społeczny!”, SZ, 270), lecz polityczna gra mająca na celu nie *przemianę*, lecz podtrzymanie stanu rzeczy.

Nie o „litość” więc chodzi, lecz o *przemoc*. Nowa rzeczywistość niedoszłej, „zgniecionej” rewolucji (SZ, 270) odczyściwa przemoc, czyni ją ostentacyjnie jawną. Opuściwszy kryjówkę, pierwszą rzeczą, jaką ujrzy Mataret będzie „dwóch policjantów, jak gdyby symbol żywy niewzruszonego porządku” (SZ, 268). Gdy przejdzie ulicami miasta okaże się, że „najwidoczniejszą zmianą była jedynie wzmożona liczba miejskich strażników i policjantów, którzy



podejrzliwymi, brutalnymi oczyma wodzili za przechodniami” (SZ, 273). Niniwa obroni się nie „postem”, lecz wykorzystując okoliczności polityczną intrygą restytuującą przywiązanie do porządku, który miał zostać obalony budzącymi grozę środkami. W Księdze Jonasza była to boska wszechmoc; w *Starej Ziemi* to faustyczna moc nauki zdolnej do czynu apokaliptycznego: „Piorun. Grom, jakiego pono od początku świata nie rzuciła wola świadomej istoty. Cała Europa [...], to wszystko w jednej chwili zamieni się w potworną masę wybuchową, każdy atom, rozluźniając się na cząstki pierwotne, działa jak nabój dynamitowy [...]. Księżyc, jak dziki koń w manège z uwięzi spuszczonego, poszedłby w przestrzeń i kto wie o jakie ciało niebieskie by gruchnął; zamąciłaby się równowaga słonecznego układu” (SZ, 244). **Zapowiedź apokalipsy pozostanie zapowiedzią. Trywialna apokalipsa apokalipsy, koniec końca, a dokładniej koniec nadziei na definitywny i spektakularny kres – odwrócenie obietnicy za sprawą nie „litości”, lecz technicznego, drobnego mankamentu – oto los nowoczesności.** Świat skończy się nie hukiem, lecz skomleniem, to Eliotowska wersja tego wniosku.

*Gdy było ciemno i ona zmęczona w kątku cicho zasiadła,
opowiadała sobie niezmiennie jedną i tą samą bajkę naj-
cudniejszą:*

– Przyjdzie... (SZ, 217)

Peryferia są domeną marzeń. Śni się wypadłszy z ram jawy, które z perspektywy nocnej pory snu okazują się zawsze za ciasne. Prorocy krążyli po marginesach społeczeństwa, niedolę zniewolonych łagodzili obietnicą hojnej, acz czasowo niedookreślonej nadziei. Spoza głównego nurtu życia społecznego miał przyjść Ten, który – sam przemieniony – przemieni, a może wręcz zakończy, dzieje będące historią łez. Ten-który-przyjdzie ma przyjść do świata ogarniętego ciemnością i znużeniem. W mroku i utrudzeniu,



pośród bezdenne go smutku, ma pojawić się światło Przychodzącego. Odległość od Ziemi i dojmujące poczucie samotności, jednocześnie wywoływane i kojone widokiem ojczyznej planety wstającej zza horyzontu księżycowej pustyni – w tych okolicznościach nie mogła nie pojawić się myśl o tym-który-przyjdzie, zmieniając stan rzeczy. Ostatnie słowa wypowiedziane przez Adę, szczególną mieszkankę Księżyca, która podjęła się funkcji kapłańskiej dla wypełnienia prorockiej misji, bez której religia nie wydaje się możliwa, brzmią: „– A tutaj przyjdzie znowu dopiero po wiekach, po wiekach... gdy się dopełni...” (SG, 331).

„Po wiekach”, czyli poza miarami czasu, jakimi obdarzamy nasze życie; „po wiekach” – zatem już w innym świecie, którego kształtu znać nie możemy; „po wiekach” – a więc po tym, jak ten-który-teraz-odchodzi będzie musiał przemienić się, bowiem „po wiekach” nie będzie już tą samą postacią. Ten-który-odchodzi-teraz *przyjdzie* jako zupełnie *kto inny*. Dokonuje się tutaj akt swoistego przekładu: ten-który-przyjdzie pojawi się jako *kto inny*, w *innych* realiach, ale wciąż będzie miał do przekazania *niby tę samą* wiadomość. Wszak skoro wszystko dokoła przeobraziło się zupełnie podczas długiego oczekiwania, także i wiadomość, choć *podobna*, będzie jednak *inna*, wyposażona w pewną „nadwyżkę”, którą odnajdą w niej nowi odbiorcy. Ten-który-przyjdzie jest *przekładem* tego-który-odszedł na język innej epoki i innego kontekstu. To jedno z wyjaśnień, dlaczego misja *przychodzącego* kończy się fiaskiem, a właściwie katastrofą: wszak przekłady zawsze uzmysławiają szczelinę dzielącą jeden język od drugiego, jeden czas od innego czasu, a roz-spojenie owych czasów (przypomnijmy znów Hamleta i jego *time is out of joint*) szczelinę tę coraz bardziej pogłębia. Derrida słusznie zauważa, że wszystkie przekłady Hamletowskiego *time is out of joint* są same *out of joint*, „wszystkie są niedopasowane, jakby niesprawiedliwe ze względu [...] na rozziw wynikający z ich nieredukowalnej nieadekwatności względem innego języka [...]”¹⁴².

¹⁴² J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 43.



A skoro Derrida pisze, że przekład skazany jest na niepowodzenie, że „Na nic zda się tu doskonałość przekładu”¹⁴³, spróbujmy spojrzeć pobieżnie, jaki kształt ów szczególnie niedopasowany, rozregulowany, kapryśny, może wręcz brzydki, czas przybrał w polskim języku. Może on być „kością wyłamaną w stawie” (Stanisław Barańczak), a to ucieleśnienie czasu podkreśla tym boleśniej (w sensie dosłownym) kaleki i obolały charakter epoki. Ciało epoki jest cierpiące i niesprawne, „zwichnięte” (Maciej Słomczyński), a życie w takim czasie musi być niesprawne, okaleczone, niezdolne do wykorzystania swej życiowej energii. Może wszak okazać się, że mamy do czynienia z formułą ogólniejszą i dotyczącą spraw natury prawnej. „Czas wyszedł z formy” (Józef Paszkowski) mogłoby również odnosić się do zdrowia i generalnej kondycji, ale już zadanie, jakie stawia sobie, wątpiąc w jego wykonalność, Hamlet, podsuwa myśl, że chodzi raczej o kwestię formy/formuły prawnej, skoro król lewicz zdziwiony stwierdza „I mnież to trzeba wracać go do normy!”. Rozstrój czasu może mieć konsekwencje kosmiczne, a wtedy dotyka całego systemu organizacji wszechświata, stawiając pod znakiem zapytania wieczysty ład zaprogramowany w akcie stwórczym. „Świat wyszedł z orbit – i mnież to los srogi / Każe prostować jego błędne drogi?” – to Jarosław Iwaszkiewicz wskazując na błędny kurs (może nawet o-błędny), zakłócony kurs błakającej się planety. *Out of joint* może więc odnosić się do kondycji zdrowotnej ciała jednostki

¹⁴³ Ibidem, s. 44.



i ciała społecznego (*body politic*), do głęboko zakłóconych nienormalnych sytuacji prawnych, w których prawo staje się bezprawiem (np. gdy uchwały gwałcą ład konstytucyjny) i do kosmicznego porządku nagle rozprzęgniętego i zanarchizowanego (szczegółowy opis takiego stanu rzeczy da nam Szekspir w monologu Ulissesa w pierwszym akcie *Troilus i Kresydy*).

– *Jeżeli sił i życia stanie, powrócę!*

Ada odwróciła się ku gromadce:

– Powróci, ale tam!

To mówiąc wyciągnęła rękę ku rąbkowi Ziemi, błyszczącemu nad widnokregiem.

[...] A tutaj przyjdzie znowu dopiero po wiekach, po wiekach... gdy się dopełni... (SG, 331)

Może pomocnym byłoby czytać tę obietnicę ponownego przyjscia wraz z opisem wydarzeń na górze Tabor opisanych przez św. Mateusza: „Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno. Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17, 1–2). „Po wiekach”, wtedy, „gdy się dopełni”, lecz skoro dzieło ma się dopełnić w tak odległym czasie, jego sens i istota, które musimy przeżywać w jedynym danym nam czasie ludzkim, pozostaną nierozwiązaną tajemnicą; wszak nie możemy wiedzieć *dzisiaj*, co w istocie dopełni się *po wiekach*. A jednak, jeśli zachowamy w pamięci przedziwne wydarzenie na górze Tabor, będziemy musieli przyznać, że to, co się dopełni jest w gruncie rzeczy tym-co-jest-tutaj-i-teraz, a co zostaje nagle przeświecone osobliwym blaskiem. Twarz zachowuje znane nam rysy, lecz „jaśnieje jak słońce”; ubranie bieleje niczym „światło”. Sekret chrześcijańskiego *Przyjścia* polega na jego immanencji.



Ten-który-ma-przyjść jest tym-który-jest, nagle *zinniałym* za sprawą niezwykłego blasku. Jezus „nie porzuca swej dawnej postaci, by stać się *kimś innym*, zmienia się jego *postać*, pozwalając *rozbtysnąć* jego świętej *personie* i nie tracąc nic z pełnokrwistości wcielenia. Jezus dochodzi samego siebie, wyodrębniając się, *inniejąc* (*being othered*) jako Chrystus. Ujawnia się w tej przemianie jego *persona* ukryta wcześniej w jego »ja«, prawdziwie boska inność skończonej istoty, jej nie-skończoność (*in-finity*)”¹⁴⁴.

Tyle objaśnienie teologa, które pozwala dociec, jak dalece dzieło Żuławskiego reinterpretuje ową prorocko-mesjańską nadzieję. W nowoczesnym świecie daje się ona pomyśleć tylko w porządku transcendencji. Ten-kto-ma-przyjść nie jest *inniejącym* mną; **potencjał przemiany tkwiący w jednostce został wyczerpany**. Objaśnić możemy to na dwa sposoby. Pierwszy zwróci nas w stronę dramatycznego rozumienia formuły Hölderlina, zgodnie z którą żyjemy w epoce *spóźnionej*, opustoszałej po tym, jak bogowie odeszli z naszego świata. Hölderlinowskie *zu spät* mówi właśnie o utracie zdolności do przemiany, a skoro tak, to nasze nadzieje muszą wiązać się tylko z tym-kto-przyjdzie-z-zewnątrz, spoza naszego świata. Takie zakotwiczenie nostalgii jest obarczone wielkim ryzykiem: ten, który był przedmiotem „najcudniejszej bajki” nie będzie w stanie sprostać scenariuszowi, jaki bajka owa dla niego przeznaczyła (to przypadek Marka, niechętnego „zbawiciela”, pokonanego w *Zwycięzcy* przez zbyt wielkie zadanie wyznaczone mu przez mit), lub stanie się jedynie przerywnikiem w mechanicznej rutynie rzeczywistości, która po krótkim wytrąceniu ze swej koleiny, powróci ze zdwojoną energią do szaleńczego ruchu. Mit staje się czystą negatywnością: odnosi się do tego-co-było, ujmuje ową zaszłość w efektowne kształty („najcudniejsza bajka”), otwiera na kolejne warianty i dopiski tworzone przez kolejne pokolenia, które wszelako wciąż będą powielaly tę samą główną linię narracji.

¹⁴⁴ R. Kearney, *Transfiguring God*, [w:] *The Blackwell Companion to Post-modern Theology*, ed. G. Ward, Oxford 2001, s. 378.



Aby mit mógł zyskać pozytywność, czyli zdolność przemieniania świata, a zatem by zaprojektował *przyszłość*, niezbędne jest to, by zawierał w sobie opowieść nie tylko o tym-co-było, ale również o tym-co-będzie. To właśnie ta „bajka” sprawi, że opowieść będzie „najcudniejsza”, a ponieważ ten element jest w micie już nieobecny, zatem pozostaje jedynie odtwarzanie tej samej historii pozbawionej satysfakcjonującego zakończenia.

- *Jest i nam potrzeba trzęsienia Ziemi, co miasta w gruz wali i na pował lądy całe wyraca.*
- *A jeśli po nim nowe życie nie wykwitnie?*
- *Musi. [...]*
- *Oddzieliła się myśl nasza od naszych czynów i nam się tylko zdaje, żeby do nich zdołała powrócić* (SZ, 90)

Drugie objaśnienie wyczerpania się potencjału przemiany w jednostkowym podmiocie ma charakter polityczny. Gdy przemiana jest niemożliwa, a jednak pożądana („to, co jest, jest ohydne”, powie Jacek, SZ, 91), gdy „ordynarne jest wszystko, co nas otacza” (SZ, 88) i gdy nasila się potrzeba położenia kresu społecznemu porządkowi, w którym „zbyt dobrze jest na świecie dla małych, papug i wszelkiego bezmyślnego plugastwa, które przez liczbę i zorganizowanie władzę ma jedyną” (SZ, 87), poszukuje się wyjścia z tego ślepego zaułka poprzez odrzucenie władzy „liczby”. Już nie „mnodzy” mieliby dzierżyć ster władzy, lecz arystokraci ducha, nie *hoi polloi*, lecz Nietzscheański *Übermensch*. „Do najwyższych należy świat!” (SZ, 89), jak ujmie to Grabiec planujący światową rewolucję. Zadanie dokonania przemiany zostaje powierzone „najwyższemu”. To ci, którzy *myślą* w sposób odbiegający od ogólnie przyjętego, których myślenie biegnie torem paradoksu i dla których walka, nieodzowna w świecie społecznie sprzecznych interesów, nie jest w pierwszym rzędzie walką o dobra ekonomiczne



i wyborcze poparcie „licznych”. Problem polega na tym, że jak widać jasno z zakończenia *Starej Ziemi*, hipotetyczni „najwyżsi” okazują się tylko nieudacznymi pretendentami.

W ostatnim rozdziale *Ecce homo* Nietzsche utrzymuje, że możliwość „wielkiej polityki” (*grosse Politik*) obwarowana jest dwoma warunkami. Pierwszy to porzucenie kłamstwa będącego od początku („kłamstwo tysiącleci”) fundamentem dotychczasowego ładu społecznego, drugi – gotowość do podjęcia wielkiego czynu apokaliptycznej skali. Radykalna myśl musi przejść w radykalny czyn. To, co mówi Nietzsche, odpowiada postulatowi Grabca: „Albowiem gdy prawda zacznie walkę z kłamstwem tysiącleci, nastąpią wstrząsy, zadrży ziemia, przemieszczą się góry i doliny – nikomu się o czymś takim nawet nie śniło. Pojęcie »polityka« zostanie zaabsorbowane przez wojnę duchów (*Geisterkrieg*), wszelkie twory polityczne dawnego społeczeństwa wylecą w powietrze – wszystkie opierają się na kłamstwie: będą się toczyć wojny, jakich na ziemi jeszcze nigdy nie toczono”¹⁴⁵. Jeżeli wielka polityka ma być „wojną duchów”, a nie bez-myślnym unicestwianiem się przedstawicieli państw, musi być wynikiem nowego myślenia zdolnego do krytycznej analizy dotychczasowego porządku i podjęcia próby obalenia jego władzy. Jednym słowem, **„wielka polityka” zależy od gotowości do utrzymywania kultury w stanie kryzysu, czyli niezaspokojenia, a zatem nie może prowadzić do finalnego, ostatecznego sukcesu, bowiem ten byłby niczym innym, jak kolejną postacią (samo)zadowolonia**. Ostatnie zdanie ostatniej książki Nietzschego – „Czy mnie zrozumiano? – Dionizos kontra Ukrzyżowany...”¹⁴⁶ – nie pozostawia cienia wątpliwości; to stwierdzenie przewagi ostrego, kryzysowego napięcia wyznaczającego przyszłość (nie lekceważmy trzech kropek *niekończących* tekstu filozofa) indywiduum i społeczeństwa.

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 120.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 127.



Zapewne i on – Malahuda – w przyjście Zwycięzcy wierzył niezlomnie, ale zdawało mu się to zawsze czymś tak odległym, czymś, co jest prawie że tylko obiecany, tak że gdyby go był kto zapytał: czy przypuszcza możliwość doczekania się za swego żywota owego Przyjścia? – byłby z pewnością odczuł takie pytanie jako naruszenie dogmatu, orzekającego, iż Przyjście w przyszłości nastąpi... (Z, 13)

Ale, jak już wiemy, przyszłość to na swój niemożliwa, przyszłość wyłącznie przyszłościowa, bowiem jej realizacja oznaczałaby powrót do „starego” człowieka. Nie pominiemy dwuznaczności tego określenia. Z jednej strony przynosi aurę szacunku i niemal świętości: wszak takie właśnie miano nadaje kapłanka Ada Koreckiemu, ostatniemu pozostałemu przy życiu członkowi wyprawy, po to, by mógł być źródłem nadziei. Z drugiej – określenie to tłumi wszelką nadzieję, spłaszcza wszelką nadzwyczajność, sprowadzając tajemnicę do poziomu instancji spełniającej ludzkie żądania, a więc ograbiając tajemnicę z aury tajemniczości. Tak przedstawi tę sytuację sam Korecki w dziennikowym zapisie: „Ale po śmierci Toma rzeczy przybrały znacznie gorszą postać. Zdaje mi się, że dzisiaj jestem dla tego ludku już czymś daleko więcej niż czarnoksiężnikiem. Sądzą, że wszystko wiem i mogę, a jeśli nie zawsze robię to, o co mnie proszą, to tylko dlatego, że nie chcę. Wszak proszono mnie, abym zażegnał południowe burze, mówiąc, że Adzie się to, niestety, nie udaje, choć działa w moim imieniu! I ona posłała ich do mnie, bo – ja wszystko mogę!” (SG, 285). Śmiertelnik – czarnoksiężnik – bóg: sekwencja ta wytycza trajektorię ewolucji społecznych losów człowieka, wynosząc człowieka do nadzwyczajnego poziomu i jednocześnie niwecząc to dzieło poprzez sprowadzenie indywiduum na powrót do podporządkowania się społecznym obrządkom ładu.

Tak dzieje się w *Starej Ziemi*, gdzie wybawiciel mający uwolnić biedną małą cyrkówkę od tyranii niebezpiecznych spektakli i „od błazna straszego, który żąda od niej rzeczy nieprawdopodobnie

ohydnej” (SZ, 218), istotnie zjawia się, lecz okazuje się popularnym, porywającym tłumy muzykiem, który, owszem, przerywa katorżniczą pracę dziewczyny, ale tylko po to, by samemu uwieść gawiedź na widowni: „Grał samemu sobie, a ludzie słuchali. W amfiteatrze cisza była niepojęta. [...] wszędzie słuchacze na posągi zamienieni; jedni chłonący oczyma postać skrzypka królewską, inni z twarzą w dłoniach ukrytą [...] (SZ, 220). Gdy wybucha entuzjazm, wyzyskiwana bezlitośnie wyrobnica cyrkowej areny i dostarczycielka erotycznych uniesień „dla podstarzałych panów z pierwszych rzędów krzeseł”, których spojrzenia ślizgały się „po jej trykotach opiętych na szczupłym dziewczęcym ciele” (SZ, 218), która jeszcze przed chwilą pragnęła uwolnienia od strasznej i śmiertelnie groźnej rutyny, teraz dobrowolnie rzuca się do wykonania niebezpiecznego salta. Wszystko, niewola i uwolnienie, nadzieja i spełnienie, nostalgia i rzeczywistość stają się ciągiem cyrkowego przedstawienia.

W tych okolicznościach mesjasz przychodzi, by porwać tłum, a więc po to, by przedłużyć panowanie jego porządku i władzy; historia jest sekwencją chwytliwych epizodów konstruowanych i wykonywanych dla przyciągnięcia uwagi. Aza, zniewolona cyrkówka marząca o tym, który *przyjdzie* i „zabierze ją na łąki, na pola, które są pono gdzieś za murami miasta” (SZ, 218), teraz walczy o odzyskanie uwagi widowni. „Postrzeżono jej skok szalony w amfiteatrze i zaczęto wołać, krzyczeć, klaskać, pokazywać ją sobie palcami. Nikt już muzyki Seraty nie słuchał – wszyscy na nią patrzyli, jak rzuca się, naprawdę do ptaka podobna, z drążka na drążek, z jednej liny na drugą” (SZ, 221). Jeszcze jeden, powtarzający się triumf „społeczeństwa małp”, triumf *dzisiaj*, co „do motłochu wszak należy” (Zar, 406).

[...] czytał księgi, tak dobrze mu znane, a w przerażająco nowej postaci stojące dzisiaj przed jego oczyma. Dawniej widział w nich prawdę, a dzisiaj znalazł tylko tęsknotę [...]. Wynajdywał sprzeczności i błędy, i tak, nie wiedząc prawie, co czyni (a czynił rzecz nieodwołalną), walił



gmach wiary życia swego całego. [...] Wiedział już na pewno, że żaden Zwycięzca nigdy przez nikogo naprawdę nie był przyobiecany i że wszystkie proroctwa były jeno wyrazem tęsknoty ludu, uciemiężonego przez potwornych i złośliwych księżycowych pierwobyłców (Z, 24–25)

Cezary Wodziński przekonująco dowodzi, że istotą Nietzscheańskiego człowieka jest jego *przyszłościowość*. Istnieje on nawet nie tyle jako „obietnica”, co jako pewne *ukierunkowanie myśli*. Zaratustra powie, że to myślenie „ku rzeczom nielicznym, długim a odległym” i nadaje myśleniu formę „tęsknoty” (Zar, 405). Wszystko to wzmocnione jeszcze wcześniejszą diagnozą, iż człowiek jest „chorobą skóry ziemi” (Zar, 82). Nawet ci, których Zaratustra nazwie „wyższymi ludźmi” nie są zapowiedzią nadczłowieka. Widywał ich wszak prorok „spłoszonych, zawstydzonych, niezręcznych”, miał za ludzi „nieudanych” (Zar, 419). Oddajmy głos Wodzińskiemu: „Nadczłowiek nie jest człowiekiem ani »człowiekiem wyższym«, nie jest przyszłą formą człowieczeństwa ani projekcją jego losu. Nie jest postacią ani figurą z ontycznej sceny ludzkiego istnienia”¹⁴⁷.

Czym zatem jest Oczekiwanie na Przyjście podskórnie wibrujące w substancji świata oraz jednostkowego i zbiorowego losu? Kim jest ten-który-przychodzi, skoro zapowiedź jego przyjścia okazuje się formą *tęsknoty*? Gdy wkroczy na scenę wydarzeń, skończy jako uzurpator, samozwańczy przywódca strojący się maską Przyobiecanego. Zatem skompromituje opowieść o samym sobie przykładając, wbrew intencjom, rękę do zwycięstwa *status quo* „motłochu” (Nietzsche) i jarmarcznego popisu „małp” (Żuławski).

Może więc jedyną odpowiedzią, na jaką możemy się poważyć będzie taka: **Oczekiwanie – Przyjście – Nadczłowiek – Przemiana – Sprawiedliwy Porządek** to kierunek myślenia, którego **splotem społecznym nie jest prawda, lecz tęsknota**. Myślenie tęsknotą, a także *myślenie tęsknoty*, oznacza zarwanie się powierzchni tego,

¹⁴⁷ C. Wodziński, *Esseje pierwsze*, Gdańsk 2014, s. 61.



„co tak dobrze znane”, wejście w obszar, w którym pojawiają się niepokojące *widma*. To, co „dobrze znane”, nagle jawi się „w przerażająco nowej postaci”; to doznanie „dobrze znamy” (choć teraz posługujemy się tą frazą z wielką dozą ironii, iście Nietzscheańskiego „śmiechu”, który ma nas wynieść „poza siebie”, śmiechu będącego odpowiedzią na wezwanie „wznosicie serca ku górze”, Zar, 415) z lektury pierwszego aktu *Hamleta*, w którym duński królewicz spotyka ojca, w postaci „przerażająco nowej”. To krok pierwszy *myślenia tęsknotą*: wydobyć się z jarmarcznej rzeczywistości „dobrze znanego” stykając się z groźnymi widmami, które nagle wynurzyły się spod jej powierzchni.

Krok drugi: prawda jawi się teraz nie jako jednoznaczna formuła domykająca kształt świata, serwująca nam świat gotowy do konsumpcji; przeciwnie – otwiera przed nami świat pełen niejasności i meandrycznych zakrętów, wszak myślenie, o którym mowa jest „wyszukiwaniem sprzeczności i błędów”. Krok trzeci: za tym ruchem niespokojnym między błędami dotychczas uznawanymi za niezachwianą prawdę, musi kryć się niezwykle siła, sprawiająca, że kruszy się szczelna konstrukcja podmiotowości, a co za tym idzie – indywiduum działa w imieniu już nie tylko własnym, nie tylko na rzecz i z uprawnienia obowiązującego porządku rzeczy. Przede wszystkim jego czyn burzy dotychczasową strukturę życia („walił gmach wiary życia całego”), a może tego dokonać, gdyż działający nie jest już ograniczany tym, co wie, czego jest świadomy i czego go nauczono: czyni „nie wiedząc prawie, co czyni”.

Powstaje w ten sposób rodzaj szczególnej wiedzy pozbawionej ojczyzny prawdy, która zawsze była Itaką wszystkich uczonych i wszystkich wiedzących. A skoro padła już nazwa rodzinnej wyspy greckiego bohatera, powiedzmy, że wiedzę tę można określić jako *odysusową*, wiedzę błędzącego we mgle, naukę (a może raczej *nauczkę*, bowiem wiedza to *mała* i będąca gorzką lekcją), która jest „błądzeniem, tułaczką, przebywaniem z dala od ojczyzny”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ C. Wodziński, *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk 2015, s. 43.



Jest to wiedza otwierająca przyszłość, nauka *przyszłościowa*, na przyszłość skazana, bowiem wtedy, gdy nastąpi nieuchronny zwrot w stronę starego porządku, ona zachowa swoją dekonstrukcyjną moc. Pozwala ona na krążenie pośród słów i pojęć, odkrywając coraz to inne ich znaczenia („słowa, które mówił do siebie i do ludu, inne miały znaczenie niż to, które on sam pozornie do nich przywiązywał”, Z, 25). Powoduje to zburzenie dotychczasowej struktury nadającej światu racjonalny charakter („Starał się ująć to wszystko w jakąś formułę, usiłował zrozumieć sam, o co mu chodzi właściwie, ale myśli rozpiezchały się za każdym razem, pozostawiając jeno bolesną pustkę w głowie”, Z, 25) i przesunięcie akcentu z objaśniania świata na jego sekretność („Była to dla niego zagadka nie do rozwiązania, paradoks jakiś ironiczny a straszny!”, Z, 25).

Mataret nie słuchał więcej. Wolnym krokiem powlókł się dalej, ze schyloną na piersi głową, z szyderczo i wzgardliwie wykrzywionymi ustami:

– Ziemia – szeptał – stara Ziemia...

Za nim, przed plakatem głoszącym śmierć wiedzy, brzmiała jeszcze ciągle rozmowa o sławnej śpiewaczce i tancerce niezrównanej – Azie (SZ, 276)

Dobrych kilka lat przed T.S. Eliotem dowiadujemy się, że świat nie skończy się hukiem, lecz skomleniem, *not with a bang but with a whimper*. „Śmierć wiedzy”, o której myśli Mataret, biedny Książęchanin zaplątany w burzach ludzkiej historii, oznacza utratę niezależności myślenia i poddanie myśli sferze zarządzania. Ta zaś dąży do konstruowania świata jako terytorium domowego zatroskania dobrze znanym gospodarstwem. Pierre Legendre zwraca uwagę, że w słowie *management* drzemie pamięć zapomnianych dzisiaj wyrazów „*masnage* lub *mesnage* oznaczających domowników – tych, którzy zajmują się domem, rodziców i dzieci”¹⁴⁹. To

¹⁴⁹ P. Legendre, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2016, s. 36.



z kolei oznacza, że sfera zarządcza będzie maksymalizowała korzyści płynące z już dokonanych odkryć, będzie także zmierzała do ustanowienia pewnego powszechnie obowiązującego wzorca działania czy – szerzej – życia, opartego na standaryzacji oczekiwań i środków służących do ich spełnienia.

Mataret właśnie przeczytał rozlepione na murze rozporządzenie Rządu Stanów Zjednoczonych Europy, w którym „rząd opiekuńczy”, a zatem zatroskany, pragnąc usunąć zło, jakie społeczeństwo wyhodowało, obwieszcza koniec nauki i tzw. postępu: „Obywatle! Mędrców już nie potrzebujemy! Wystarczy nam to, cośmy dotąd zdobyli” (SZ, 275). Mamy do czynienia z dwoma opozycjami wspierającymi konstrukcję władzy. Pierwsza to przeciwstawienie obywatela i mędrca. Obywatel, o którego dobro dba państwo, ustanawiając odpowiedni model edukacji, może podziwiać mędrców, ale im nie ufa. Zarówno ich język, jak cele, które nim opisują okazują się niezrozumiałe, co władza łatwo może wykorzystać, wskazując na egoizm zamierzeń elity oraz na ich wywrotowy charakter. Stąd nietrudno oskarżyć elitę o spisek przeciwko łaadowi społecznemu. Z proklamacji władzy wynika, że mędrscy sprzysięgli się przeciwko społeczeństwu „i wespół z najciemniejszym motłochem usiłowali dla własnej korzyści zatrząść utwierdzonym od wieków porządkiem na Ziemi” (SZ, 274). Druga para opozycyjna ma do wieść przewagi przeszłości nad przyszłością. Teraźniejszość jest momentem, w którym uznajemy doskonałość przeszłego czasu, i tym samym skazujemy przyszłość na powtarzanie schematów przeszłości. Zgodnie z myślą Hannah Arendt, radykalne odwołanie się do przeszłości wspiera uprawomocnienie władzy, która może powołać się na dokonania tradycji i w ten sposób zamrozić przyszłość w jednym, znanym dobrze, kształcie¹⁵⁰.

¹⁵⁰ H. Arendt, *Tradycja a epoka nowoczesna*, [w:] Eadem, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 23–49.



Ścisłej mówiąc, przyszłość zostaje zamrożona poprzez strywalizowanie przeszłości. Drastyczny gest odwołania oświeceniowego paradygmatu, oficjalne zadekretowanie ostracyzmu wobec „mędrców”, wygasza wszelkie objawy buntu. Mataret „wzniósł głowę i spojrzał bystro w tłum. Szukał ludzi, którzy by drgali tym samym, co on, oburzeniem, nadśłuchiwał, czy się słowo buntu nie odezwie” (SZ, 276). Ale bunt został przejęty przez „zatroskanie” rządu opiekuńczego, co pozwala obywatelom na życie *bez-troski* („przechodnie... robili zaledwie kilka uwag mniej lub więcej obojętnych... i szli dalej niezatroskani, rozmawiając o rzeczach codziennych”, SZ, 276); bunt został przekierowany w stronę rozrywki – wszyscy rozmawiają o tym, że „pono w najbliższych dniach wystąpić ma znowu w teatrze przesławna Aza, która od dłuższego czasu już się na scenie nie pokazywała” (SZ, 276). Oto dokonuje się „przemiana wszystkiego w spektakl”, czyli „unicestwienie wszelkiej autentycznej życiowej siły, która, ledwo się pojawi, natychmiast zostaje zakodowana, by zająć miejsce w obiegu towarowym znaków, zastępującym doświadczenie prawdziwego »życia« w kontakcie ze światem”¹⁵¹. *Przemiana* (życia) staje się przemianą (w spektakl).

W świecie *późnym*, z którego bogowie odeszli, przemiana jest możliwa pod trzema warunkami. Po pierwsze, musi pojawić się jako siła z *zewnątrz*, nagle wkraczająca na scenę poza przewidzianym scenariuszem wydarzeń, stając się właśnie przez to *wydarzeniem*. Po drugie – musi wszelako funkcjonować jako nieoczekiwany przerywnik, którego rolą jest nie *przemienić* historię, lecz zelektryzować ją, pobudzając do dalszego, intensywniejszego działania się wedle dotychczasowego porządku. Po trzecie wreszcie – owo *przyjście* musi mieć charakter wysoce publiczny, a nawet więcej: publiczny i rozrywkowy jednocześnie. Nieprzypadkowo rzecz dzieje się w cyrku, tym niezwykłym świecie sztuki i kiczu, wysublimowanego ryzyka na granicy wielkiego postu, jakim jest śmierć, i kłownady

¹⁵¹ L. Boltanski, È. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. P. Herbich, „Kronos” 2015, nr 2, s. 83.



właściwej karnawałowi. Immanencja przemiany na górze Tabor wymagała dyskrecji: „A gdy schodzili z góry, Jezus przykazał im mówiąc: »Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie«” (Mt 17, 9). Transcendentna przemiana w świecie *późnym* żąda rozgłosu i rozgwaru; nie istnieje poza nimi, a cisza jest dla niej groźna. Trzy namioty, które Piotr, Jan i Jakub chcieli wznieść na szczycie Taboru zostały zastąpione przez cyrkowe pawilony Barnuma. W arcyciekawej wizji świadomości narodowej (w której zresztą narzekał na „brak wszystkiego do głębszych naukowych badań”) wydanej w Warszawie w 1910 roku Wincenty Lutosławski utyskiwał, że praca nad duchowością marnieje, gdyż „Prawie wszystkie siły pochłania bądź walka o byt, bądź pogoń za wrażeniami, której symbolem są szerzące się kinematografy, operetki, kabarety i inne podobne rozrywki, odwodzące ludzkość od dróg ducha”¹⁵².

5. Utrzymując w mocy i w pełnym uposażeniu istniejące szkoły zawodowe, zamyka się raz na zawsze wszelkie szkoły wyższe, tak zwane filozoficzne, czyli ogólne, a przede wszystkim dotąd kosztem rządu utrzymywaną »szkołę mędrców« (SZ, 275)

Pojmujemy owe sceny upadku i rozbicia (jak to dzieje się w *Na srebrnym globie*, a także w *Starej Ziemi*) lub bezprawnego wprowadzenia wehikułu (jak w *Zwycięzcy*) jako znaki sygnalizujące wejście w czas rozpadu, w którym rzeczywistość zostaje zdradzona przez kształtujące ją zasady. Nauka nie spełnia swych obietnic, mesjasz okazuje się zawodny, racjonalny umysł staje po stronie zimnej premedytacji, a nie szlachetnej bezinteresowności.

Gdy, najpierw w czasie przemierzania księżycowej pustyni, a potem w czasie budowania siedziby „nowej” ludzkości,

¹⁵² W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*, Warszawa 1910, s. X.



Koreckiego nawiedza natrętne widmo pytania „po co?”, wobec którego jest bezradny, świadkujemy nadzwyczaj istotnej scenie: rozum i jego dzieła pytają o swój sens nie, jak wcześniej, w pełnym przeświadczeniu o jego istnieniu, lecz przeciwnie – wątpiąc w możliwość odpowiedzi. Posłuchajmy: „Nie umiałem mu odpowiedzieć, po cośmy tu przyszli, tak jak od dawna nie umiem już odpowiedzieć sam sobie, po co w ogóle przyszliśmy na Księżyc...” (SG, 219). To finał rozmowy Koreckiego z Tomem, pierwszym człowiekiem zrodzonym poza Ziemią. Finał będący odpowiedzią bez odpowiedzi. To odpowiedź potwierdzająca moc i konieczność pytania. Odpowiedź, która w rozpaczę żałuje, że wcześniej nie uznała potrzeby pytania. Odpowiedź wyznaczająca pozycję i postawę *mędrca*, który musi przyznać, że może *próbować* być mędrce, bowiem wie, że nim *nie był*. Czy zatem mędrce zostaje się dopiero wówczas, gdy nie sprostą się warunkom, jakie stawia mądrość przed swym adeptem?

Dialog dwóch ludzi gruntownie *bezdomnych*. Korecki, który opuściwszy Ziemię jest już obcy wszędzie („Obcy na Księżycu, obcy na Ziemi”, SG, 268); i Tom, który lekceważy jakiegokolwiek wysiłek zmierzający do zadania sobie pytania o *dom, historię, mądrość*. Oto *credo* „nowego” człowieka: „[...] naucz mnie ty lepiej robić takie zegarki i szkła powiększające, a nie mów mi już o tym, jak się jedzie z jakiejś tam Europy do Ameryki albo co robił ten Aleksander Wielki i ten drugi, Napoleon...” (SG, 233). Powie o nim wychowawca, że „do książek niewiele ma ochoty” (SG, 233).

Prowadzący nas cytat będący fragmentem obwieszczenia „opiekuńczego rządu” sankcjonuje edukacyjne postulaty Toma – człowieka skarłałego, jak sam Korecki określił tego przedstawiciela pokolenia Księżyzan. Rozpad i zatopienie tablic, o którym mówiliśmy, wykreśla niezależnego w swych poglądach *mędrca* z porządku świata. Pozostaje wiedza, która w sposób jawny staje się najbliższym zausznikiem i powiernikiem władzy. Wiedza zostaje sprowadzona do roli narzędzia służącego legitymizacji bezprawia jako prawa, ułatwiając władzy ujęcie rzeczywistości



społecznej w karby swego rodzaju stanu wyjątkowego i umożliwiając działanie bez uwzględniania jakichkolwiek racji odmiennych od tych, którymi posługuje się sprawujący władzę. Korecki słusznie mówi o „tyraństwie Toma” (SG, 267), który zabija kamieniem siostrę/żonę, tylko dlatego, że mu „wolno” („Róża była moja, wolno mi było robić z nią wszystko... żywić ją lub zabić. Dlaczego była nieposłuszna?”, SG, 266). Równie słusznie Korecki obwinia siebie o ten stan rzeczy – „zdaje mi się, że ja temu jestem winien, bom go wychował, a nie umiałem go uczynić innym”, SG, 267). Gdzie nie ma miejsca na pytania, które wyprowadzałyby nas poza horyzont bezpośredniej użyteczności, dotykałyby kwestii tak zasadniczych jak życie i śmierć, tam stan rozpadu będzie się pogłębiał, a szanse na powstanie „nowych tablic” w miejsce zatopionych będą malały.

Można zastanawiać się, czy uwaga o autorytarnych zapędach Toma nie jest także ukrytą diagnozą ograniczonej roli polskiego ducha w rozwoju kultury świata. Przeczytajmy cały fragment: „[...] Tom nie był jednym z tych, którzy stworzeni są na to, aby kogokolwiek słuchać. Za dużo w nim było stanowczego, światowładnego ducha angielskiego i za dużo płomiennej krwi dumnych radzów z Travancore” (SG, 228). Czy nie ma w tym rodowodzie ziarna gorzkości, że polska duchowość nie zostawiła śladu na nowej rzeczywistości, że duch ów nie jest ani „światowładny” ani „płomienny”. Miał o te prowincjonalność polskiej kultury pretensje już Stanisław Brzozowski, budując swą krytyczną refleksję w oparciu o przekonanie o światotwórczej roli Anglosasów. A Wincenty Lutosławski, wyprowadziwszy genealogię nowoczesności od Greków konkludował: „Dziś Anglia przoduje ludzkości pod wszelkim względem, a my, jeśli



mamy być spadkobiercami anglosaskiej kultury, powinniśmy się opierać daleko więcej na Anglikach, niż dotąd to czyniliśmy. Oni mają zalety, których nam brak, a wady ich nam nie grożą, wskutek wielkich różnic duchowych, które nas od nich dzielią”¹⁵³. Aby uzupełnić owe deficyty kulturotwórczej energii trzeba, zdaniem Lutosławskiego, tworzyć instytucje badawcze zwane „kuźnicami narodowymi”, których uczestnicy „powinni przy całej swej narodowej świadomości, być doskonale obeznani z zachodnią kulturą i cywilizacją, i utrzymywać częste a stałe stosunki z ogniskami pracy na Zachodzie”¹⁵⁴.

Gdy znikają „szkoły mędrców”, na przykład uniwersytety, ideałem staje się narastająca kumulacja przedmiotów i ludzi jako tychże przedmiotów przedłużenie. Gdy państwo oznajmia, „Mędrców już nie potrzebujemy!” i zamienia uniwersytety w szkoły zawodowe, otwiera się droga do tego, by pojawiła się „jednostka, która jest niczym innym jak tylko pracownikiem, [która] przekształci się w żołnierza, masa w armię, a ustanowienie nowego porządku opartego na rozkazie zastąpi zmiany w umowie społecznej. To odetnie robotnika od sfery rokowań, współczucia, literatury i wyniesie go ku obszarom czynu, przekształcając związki prawne w więź militarną [...]”¹⁵⁵. W wydanych w 1908 roku *Złudzeniach postępu* Georges Sorel wytykając mieszczaństwu brak zainteresowań ogólnych, to, że cenne zbiory książek sprzedaje się „episjerom za masło”, a „wydawanie historii literackiej Francji zostało wstrzymane dla braku czytelników”, konstatuje: „[...] to wina całej burżuazji francuskiej, nie okazującej żadnego zainteresowania

¹⁵³ Ibidem, s. XXV.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ E. Jünger, *Robotnik. Panowanie i forma bytu*, przeł. W. Kunicki, Warszawa 2010, s. 29.



dla rzeczy, które jej ani bawić nie mogą, ani służyć dla celów jej przewagi”¹⁵⁶. Ponownie znajdujemy się pod wielkim cyrkowym namiotem. Wspomniany już G.M. Trevelyan ubolewał nad poziomem gazet czy popularnych powieści, jakie „Wielka Maszyna” przemysłowego społeczeństwa dostarczała przeciętnemu czytelnikowi i uzależniał szansę na zbudowanie lepszej przyszłości od tego, czy „uda się zapewnić ludziom godną umysłową strawę do codziennej konsumpcji”, która pozwoli wyrzucić do śmietnika produkty intelektualnej tandety¹⁵⁷. Ale perspektywa ta była daleka od realizacji w społeczeństwie, w którym wymogi maszynowej produkcji odrywały role zasady regulacyjnej. „Godziwa strawa umysłowa”, o której wspominał krytyk stała w jaskrawej sprzeczności z programem szkolnym koncentrującym się na formowaniu nie tyle świadomej jednostki, co trybiku w fabrycznej i społecznej maszynie. Jeden z autorów esejów w książce Mastermana jest w tym względzie bezlitosny: „Edukacja musi przygotować ludzką maszynę (...), zatem przydatne okażą się takie umiejętności, jak czytanie, pisanie i arytmetyka (...). Takie zaś przedmioty jak rysunki czy muzyka zostaną pominięte, gdyż sprzyjając pobudzeniu miłości do tego, co piękne, musiałyby spowodować wybuch rozczarowania klas ubogich co do otoczenia, w których przyszło im żyć”¹⁵⁸. Nowoczesność jawi się jako proces, w którym następuje nieuchronna mechanizacja, a może raczej *maszynizacja* życia. Z perspektywy czasu wydaje się to nieuniknione, a diagnoza dotyczyła również wysiłków mających powołać do życia „nowe” społeczeństwo. Wedle Borisa Groysa realny socjalizm XX wieku jest krytykowany właśnie za to, że „zmienił ludzi w automaty, maszyny funkcjonujące wedle z góry założonego programu”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ G. Sorel, *Złudzenia postępu*, przeł. E. Breiter, Kraków 2015, s. 123.

¹⁵⁷ G.M. Trevelyan, *Past and Present*, [w:] *Heart of the Empire*, s. 410.

¹⁵⁸ R.A. Bray, *The Children of the Town*, [w:] *Ibidem*, s. 140.

¹⁵⁹ B. Groys, *The Communist Postscript*, przekł. ang. Th. Ford, London 2009, s. 76.



– Tutaj naprawdę nie mam nic do roboty, a jednak nie mogę iść za tobą, dopóki wiem, że będę tęsknił za tym, czego nigdy nie miałem i nigdy nie będę miał. Tyś przeszedł przez życie jak burza płomienna i nie potrzebowałeś niczego żałować w chwili, kiedyś się zamknął w sobie i swój świat zaczął stwarzać. Ja mam czasem wrażenie, że jestem dzieckiem niezaradnym, które by chciało, aby mu się złote bajki jeszcze wyśniły (SZ, 245)

„Złote bajki” mogą być cyrkowym przedstawieniem lub koncertowym popisem popularnej diwy przyciągającej uwagę tłumnej publiczności. Z dalszej rozmowy wynika, że – jak wyjaśnia Nyanatiloka – to ukryta, podświadoma namiętność sprawia, że uczony nie chce podjąć radykalnej decyzji o porzuceniu świata ułudy i „złotej bajki”: „strach ci, że odszedłszy stąd, nie będziesz patrzył w oczy tej kobiety” (SZ, 246). Racjonalność nauki zмага się z irracjonalnością pożądania. Odzywa się silny głos afektu, do którego wszechobecności odwoływał się Spinoza.

Jacek, podobnie jak jego przyjaciel, którego chciałby ratować z księżycowej matni („Mój przyjaciel mnie potrzebuje. Zwlekałem i tak już zbyt długo. Pojadę na Księżyc. To mój obowiązek”, SZ, 246), reprezentują wiedzę oraz jej etyczne zobowiązanie emancypacyjne. Zwyczajca chce zbudować na Księżycu nowe społeczeństwo wolne od nierówności i przemocy, Jacek zabiega, by nowe odkrycia służyły ludzkości. Zobowiązania emancypacyjne kierują się ku „wyzwoleniu jednostek i grup społecznych z ograniczeń, które ciążyą na ich szansach życiowych”, a podstawowego znaczenia nabiera „zniesienie asymetrycznych relacji społecznych oraz różnic dzielących rządzących i rządzonych, narody biedne i bogate [...]”¹⁶⁰. Z kolei Nyanatiloka, adept wschodniej mądrości, jest

¹⁶⁰ P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 238.

rzecznikiem „polityki życia”, która ogniskuje się wokół „poszukiwania moralnie uzasadnionych sposobów życia, których celem jest samorealizacja”¹⁶¹. Życia pojętego jako „burza płomienna”, w której człowiek stwarza sobie swój świat.

Obie polityki okażą się „złotą bajką”. Każda z części trylogii jest opowieścią o klęsce ambitnych zamierzeń (*Na srebrnym globie* wywraca na nice plan zainicjowania nowej ludzkości, w *Zwycięcy* obietnica przemiany społecznej i duchowej musi pozostać *opowieścią* o obietnicy, klęska rewolucyjnie egalitarnych ambicji jest przedmiotem *Starej Ziemi*), ale władza owej „bajki” nie ogranicza się wyłącznie do dziedziny społecznej czy naukowej. Rozciąga się również na sferę afektów; niespełnione (jak namiętne uczucie Kореckiego do Marty, czy Ihezał do Zwycięzcy), spełnione wyłącznie czysto biologicznie jako instrument prokreacji i kontynuacji linii „dynastycznej” (jak związek Marty z Piotrem), lub zanegowane i szukające ujścia w akcie morderczego zniszczenia (jak relacja Azy z Serato/Nyanatiloką), pozostają „złotą bajką”, opowieścią o niemożliwym do osiągnięcia całkowitym spełnieniu. To jakby mesjanistyczna baśń o oczekiwaniu na tego-który-(nie)przyjdzie, w której owo nawiasowe, milczące „(nie)” od samego początku tkwi w samym sercu tego projektu. **Trudna sztuka życia polegałaby więc na odnalezieniu sposobu mówienia tak owemu „(nie)”**.

Uczuł, że odtąd będzie inaczej, że cała wiara, oparta na Obietnicy i oczekiwaniu, przestaje po prostu istnieć z tą chwilą, a na jej miejsce przychodzi coś nowego, coś nieznanego... (Z, 16)

„Ta chwila” to moment ziszczenia się Obietnicy; gdy Obietnica przestaje być *Obietnicą*, wyczekiwaniem niełączącym się z żadnym określonym działaniem, gdy zaczyna spełniać się, gdy przystępuje

¹⁶¹ Ibidem, s. 239.



do zmieniania rzeczywistości, pojawia się lęk przed *prawdziwie* nieznanym. Paradoksalnie, to „czysta”, niespełniona Obietnica, strzeże obowiązującego porządku rzeczy. Owszem, dokonują się w nim zmiany zgodnie z przepływem Heraklitejskiej rzeki, ale nie zachodzi w nim radykalna *przemiana*. To ona jest czymś nieznanym, czego trzeba się lękać, czego trzeba się strzec, a nic nie pełni tej wartowniczej funkcji tak dobrze, jak Obietnica. Jej głos przekonuje niezbitcie, że przemiana nadejdzie, ale by zapobiec zniszczeniu porządku rzeczy *Obietnica* musi pozostać Obietnicą, odległą i niespełnioną. Mesjasz, który przyszedł, rujnuje świątynię Obietnicy, staje się bluźniercą i świętokradcą. Tak postrzega to stary kapłan Malahuda: „Przyjście jest przede wszystkim zniszczeniem tego, co było, unicestwieniem religii oczekiwania, zrosłej już z jego duszą” (Z, 21).

Teraz możemy docenić znaczenie niezwyklej opowieści talmudycznej, którą Heinrich Heine miał rzekomo usłyszeć w Krakowie. Mesjasz, relacjonuje Heine, miał się urodzić w dniu zniszczenia Jerozolimy przez cesarza Wespazjana i zamieszkuje w pięknym pałacu niczym król, „ale jego ręce skrępowane są złotymi łańcuchami”. To, co wygląda na skandal i bluźniercze ograniczenia Mesjasza, w istocie umożliwia ludzką historię. Mesjasz codziennie wysłuchuje raportu na temat wydarzeń na Ziemi i krzywdy ludu żydowskiego powodują jego gniew tak wielki, że jest gotów rzucić się do karzących czynów, lecz wówczas, cytuję Heinego: „Czterech mocarnych radców musi powstrzymywać rozsierzonego, by nie zstąpił pospiesznie na ziemię, a pewnie nie zdołaliby go okiełznać, gdyby jego dłonie nie były spętane złotymi łańcuchami... Uspokaja się go łagodnymi słowy, przekonując, że jeszcze nie nadszedł czas, właściwa godzina zbawienia...”. W krótkim komentarzu do tej opowieści Heine wzmacnia przekaz o powstrzymaniu zbawienia, który ratuje nie tylko Żydów, lecz „całą udręczoną ludzkość”: „O, nie zerwijcie się, złote łańcuchy, utrzymajcie go jeszcze jakiś czas na uwięzi, aby nie przyszedł za wcześnie, niosący ocalenie



król świata!”¹⁶². Niosący Ocalenie, przekonuje Apokalipsa św. Jana, jest bowiem nieuchronnie Niosącym Zniszczenie.

Każde Przyjście zakłóca porządek oczekiwania, a zatem jest zaczynem rewolucji, gwałtowną reakcją ciała. Religia oczekiwania uspokaja duszę, i nie wymaga od ciała więcej, jak tylko tyle, by dobrze służyło obowiązującemu porządkowi rzeczy. Tymczasem rewolucja domaga się krwi, zbrojnego czynu, w którym ciało ściera się z ciałem; żąda czynu, do którego dusza nie wydaje się zdolna. Nic dziwnego, że to, co „nowe i nieznane” pojawia się w postaci młodego, zniecierpliwionego czekaniem ciała. Młody wojownik Jeret, późniejszy sojusznik Zwycięzcy, będzie chciał przemocą usunąć „stare”, co oznacza usunięcie ciemnizy z zewnątrz (nawoływanie Jereta, by „oczyścić dom na przyjęcie Zwycięzcy” [Z, 18], przypomina postulat księdza Robaka, by „oczyścić dom ze śmieci” przed nadejściem innego Zwycięzcy, tym razem nadciągającego z wielką armią z Francji). Ale Jeret chciałby także dokonać zmiany w strukturze władzy wewnątrz państwa. Wzywa do ustanowienia demokracji młodości. Pchnąwszy „starszego z mnichów w pierś, aż upadł w tył na kamienie”, do starego arcykapłana kieruje zupełnie jasną inwektywę: „Niech przychodzący Zwycięzca [...] wie, że oprócz szernów i własn nas gnębią tyrani, z którymi też porządek zrobić należy” (Z, 19).

Oczekiwanie i jego religia tworzy wspólnotę opartą nie na zaufaniu do człowieka, lecz przeciwnie – na nieufności wobec ludzkich spraw, bowiem **prawdziwa wspólnota tworzy więzi nie tyle między ludźmi, co między ludźmi, a tym-który-ma-przyjść**. Pozorność i klęska rewolucyjnych porywów opisanych przez Żuławskiego ma za przyczynę to, że przygotowania do rewolucji nie wynikają, jak widzieliśmy, ze szczególnie silnych więzi zaufania między jej uczestnikami. Mamy do czynienia nie tyle

¹⁶² H. Heine, *O Niemczech i o sobie. Wybór pism*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2018, s. 495.



z rewolucją, co ze splotem nierzadko wzajemnie konkurujących z sobą spisków. Carlyle notował, że „życie nasze nie jest wcale wzajemną pomocą, lecz jest raczej wzajemną nieprzyjaźnią, osłoniętą płaszczykiem odpowiednich praw wojennych, które zwie się »swobodną konkurencją«”¹⁶³. To jakby znajduje potwierdzenie w diagnozie Hannah Arendt, która, uznając rewolucję amerykańską za jedyną względnie skuteczną, przypisywała to sile wzajemnego zaufania wywodzącego się „nie ze wspólnej ideologii, lecz z wzajemnych przyrzeczeń” prowadzących do „stowarzyszania się dla konkretnego celu politycznego”. O dążących do zmian ugrupowaniach rewolucyjnych na Ziemi i Księżycu w trylogii Żuławskiego można natomiast orzec, wciąż za Arendt, że sprowadziły zasadę zaufania z wielkiej sceny społecznej na proscenium małych interesów „w ramach konspiracji i społeczności spiskowców”¹⁶⁴.

*I spostrzegł Malahuda, iż Ada pierwszy raz powrót Staro-
rego Człowieka zapowiedziała, kiedy jej doniesiono
w Kraju Biegunowym o najściu na osady przy Ciepłych
Stawach szernów zza morza, o których istnieniu na Księ-
życu przedtem ludzie podobno nie wiedzieli – i że później
w ciągu wieków każde nieszczęście i każda klęska miała
swego proroka, który tym rychlejsze przyjsie Zwycięzcy
obiecywał, im cięższa na lud dola spadała (Z, 24)*

Nieszczęście jest ojcem proroctwa, którego sercem jest obietnica wybawienia. Prorok zapowiada przyjsie Wybawiciela i czyni to w sposób ekspresywny. By wzbudzić nadzieję, dokłada wszelkich starań, aby zasygnalizować słuchaczom, że wybawiciel jest już w drodze. Tylko ten może przyjsć, kto już wyruszył. W każdym proroctwie rozbrzmiewają dalsze lub bliższe kroki tego-kto-nadchodzi,

¹⁶³ T. Carlyle, *Pracuj i nie trać nadziei*, s. 147.

¹⁶⁴ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 226–227.



a historia to dzieje tego marszu. Dlatego obfituje w opresje i klęski. Tak kapłan wprowadza ledwo przybyłego Zwycięzcę w tajniki spraw księżycowego ludu: „całe dzieje nasze to jedna i nieustanna walka z ich [szernów] złą przemocą. [...] mało jest kart w nich, które by mówiły o czymś innym, jak o niedoli ludu twojego, panie” (Z, 36). Początek owej niedoli jest współbieżny z początkiem opowieści o przyjsciu wybawiciela, a ich wspólnym źródłem są istoty będące zaczynem „złej przemocy” – szernowie. To od tych stworzeń zaczyna się główny nurt historii będący dziejami krzywdy i okrucieństw. Ale wiemy też, że szernowie są strażnikami zrujnowanych miast o niewiadomej przeszłości ginącej w mgłach odległego czasu, a zatem trafniej będzie powiedzieć, że **szernowie to pierwszy widoczny znak istnienia, które czyni zło i wymaga, by inni tego zła doznawali**.

Zło jest nieodłączne od historii istnienia i szernowie w swej monstrualnej postaci są znakiem tej demonicznej obecności. Gdy Roda i Mataret, zagubieni na Ziemi Księżyczanie, natrafiają na przedmioty o nieznanym im przeznaczeniu (powtarzają tu doświadczenie urzędników cesarza Liliputu spisujących zawartość kieszeni Guliwera, wielkiego Człowieka Góry), ich myśl skieruje się w stronę złowrogich szernów i na samo przypuszczenie, że mogą oni zamieszkiwać Ziemię „poczuli, jak dreszcz przeszedł ich członki” (SZ, 33). Szernowie to patroni ciężkiej doli, nie tylko reprezentanci złowrogich sił, ale nade wszystko nosiciele wirusa zła, od którego żadna istota nie jest wolna. Ład ich świata zakłada stałą obecność zła; więcej – zła, które wykorzysta każdą sposobność, by powiększyć swą władzę. Nawet szlachetne działanie Zwycięzcy mające wyzwolić ludzi spod władzy szernów okazuje się pasmem okrucieństw. „Ile zła wyrządzono walcząc ze złem. Jeśli mimo wszystko walczących to nie zniechęca, można by się zastanawiać, czy to czasem nie okazja do bezkarnego powodowania zła pociąga nas do tej walki”¹⁶⁵. **Szerna nauka pierwsza.**

¹⁶⁵ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, s. 119.



Ci jednak [szernowie – T.S.], którzy zbyt w głąb ponad ludzką osadę się odbili, nie zdolali już bezpiecznego miejsca osiągnąć i upadali wśród walczących, na dachy domów lub bruk uliczny, aby znaleźć tu natychmiastową i straszną śmierć z ręki przeważających zwycięzców. Łamano im skrzydła i tłuczono członki kamieniami albo rzucano związanych w żar dopalających się domostw. Żaden jednak z torturowanych nie prosił łaski ani zmiłowania, czy to wiedząc, że prośba byłaby daremna, czy też przez bezgraniczną dla rodu ludzkiego pogardę (Z, 67)

Zło pozostaje złem nawet wtedy, gdy za jego sprawą odsłania się jakaś dumna szlachetność. Skazany na śmierć nie prosi o łaskę, torturowany nie liczy na miłosierdzie oprawcy. Rację ma Jolanta Brach-Czaina mówiąc, że zło jest dwuznaczne. Wbrew sobie odsłania postawy, które są jego odwrotnością. Zło zwycięża samo siebie. Dramat ludzkiej historii i ludzkiego losu: zło złem się zwycięża. Opis krwawej rozprawy Księżyczan z szernami mógłby się znaleźć w każdej kronice upamiętniającej podboje i konkwisty. Na kartach zapisanych przez Bartolomea de las Casasa znajdziemy wiele podobnych scen. „Dręczyciel każdym ciosem wyróżnia dręczonego i dźwiga ponad siebie, a sam maleje, jakby z siebie tamtą wielkość dobywał, i staje się coraz bardziej bezsilnym nikczemnikiem, który zamierzonego celu nie może nigdy osiągnąć. Tymczasem poddani okrucieństwu stają się nietykalni”¹⁶⁶. Szernowie uzmysławiają nam, jeśli nie dwuznaczność zła, to dwuznaczność sposobów czynienia dobra. Nade wszystko zaś ustanawiają perspektywę, z której powinniśmy nieustannie zapytywać o podstawy naszego istnienia i prawomocność naszych roszczeń do wielkości. **Druga lekcja szerna:** ani zło, ani dobro nie są „złe” i „dobre” *do końca*; w każdym z nich kryją się siły zwracające je przeciwko sobie.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 145.



Stojąc w ogromnej grocie, pełnej fantastycznych stalaktytów, uderzyła w dłonie po trzykroć. Na ten znak zjawił się w jednej z bocznych galerii szern Awij. Płaszcz miał na ramionach purpurowy, końcami między skrzydła na piersi zarzucony, i starą arcykapłanów złotą obręcz świętą na głowie, przecinającą mu czoło nisko, tuż ponad parą górnych oczu (Z, 277)

Scena jak z płótna Boscha, na którym szatan ubrany w kapłańskie purpury, w niezwykle nakryciu głowy będącym odwróconym lejem piekielnej otchłani, składa ironiczny pokłon Nowonarodzone-mu. A może nie myli się, kto zechce w niej odnaleźć reminiscencje z gotyckiej literatury, na przykład z *Mnicha* Matthew Gregory Lewisa, gdzie szatan zjawia się w swym majestacie władcy otchłani. Zresztą Żuławski zaraz dopisze, że szern był „do dziwnego królewskiego szatana podobny” (Z, 277). Niderlandzki malarz i obaj pisarze nie tają, że w wydarzeniu tym manifestuje się moc pożądania. Stąd już tylko krok do niepohamowanej żądz wejścia w posiadanie przedmiotu namiętności. Szatan Boscha najwyraźniej narzucił kapłańską szatę na nagie ciało, Lewis sporządził w objawiającym się szatanie wizerunek erotycznego herosa („Ukazał się młodzieniec [...]. Był całkiem nagi, jasna gwiazda błyszczała na jego czole, u ramion wyrastały dwa purpurowe skrzydła, jedwabne kędziory przytrzymywane były opaską z różnokolorowych ogników...”¹⁶⁷). Żuławski rozwinie spotkanie szerna i pięknej Ihezał w grę cielesnego spełnienia. „Strasliwe białe dłonie” potwornego stworzenia powoli zsuwają ubranie z dziewczyny, „a gdy wreszcie zdarłszy z niej ostatnią białą tunikę, rozwiązał szal koło bioder owinięty, na śnieżnych i ałłasowych bokach dziewczyny ukazały się dwa piętna ohydne, od ucisku palących ręki szernowskich pochodzące” (Z, 277).

¹⁶⁷ M.G. Lewis, *Mnich*, przeł. Z. Sinko, Wrocław-Warszawa 1964, s. 301.





Il. 4. Hieronymus Bosch, *Pokłon trzech króli*
(Muzeum Prado, ok. 1495)

Chodzi o coś więcej niż jedynie o kiczowaty obraz erotycznej fantazji, jakich wiele w sztuce tamtej epoki. **Stawką jest trzecia lekcja szerna:** niezależnie od tego, jak bardzo uroczysty i formalny jest ceremoniał zła (a może on przybrać formę religijnego lub państwowego *officium*, strojnego we wszystkie atrybuty dostojności i władzy) i jak bogaty jest jego strój lub przebranie, zło zawsze *dotyka nas do żywego*, to znaczy do nagiego, obnażonego ciała. Celebrans zła może reprezentować instytucję, ale ofiara jest zawsze samotna w swej pojedynczej odrębności. Okrutne cierpienie zadaje się często w *imieniu*; dręczony gubi imię, zwija się z bólu, nie pamięta, zastyga osłupiały. Jak Ihezał, która „stała bezwładna, z rękami w dół opuszczonymi”. Zło obezwładnia ciało, które wtedy nie znajduje już żadnej osłony, jest nagie. Zło jest wielorękie i jego ręce uwijają się pracowicie, zostawiając „ohydne piętna”; ręce cierpiącego są opuszczone.

Głos jej się załamał i zgaśł. Gwałtownie uderzyła szerna w pierś płonącą pochodnią [...]. Cień szerna od ściany odchylonego padł na górę i zamajaczył ogromną czarną zmorą pod złotymi literami świętego niegdyś napisu... A z kłębu zwiniętego potwornego ciała błyszczało czworo straszliwych, krwawych oczu. [...] Szern dotychczas nie wydał głosu. Zwijając się w męce, miał rogowe wargi zaciśnięte i teraz patrzył tylko w milczeniu straszliwymi oczyma na ślaniającą się dziewczynę. [...] Widziała ranę na piersiach, pochodnią wypaloną, która teraz w czerwonych skaczących płomieniach u stóp jego gasła – i oczy, oczy... (Z, 251)

Nie powinna nas zaskakiwać bliskość potwornego stworzenia i tego, co łączy się ze świętością. Widzieliśmy już uroczysty kapłański strój szerna, celebransa nieznanego obrządku; teraz zjawia się „pod złotymi literami świętego niegdyś zapisu”. *Niegdyś* wiele wyjaśnia: trylogia Żuławskiego jest kroniką wyzbywania się pierwotnego *sacrum*; nie pozostawia ono po sobie pustego miejsca. *Sacrum* nie znosi bowiem pustki; jest trwałą siłą, która, jeśli zostanie zmuszona do rezygnacji z dotychczasowej postaci i reprezentujących ją instytucji, znajdzie sobie kolejne. **To czwarta lekcja szerna:** wyobrażenia i kształty tego, co święte nie znikają, lecz przeobrażają się, przybierają inne, czasem trudne do rozpoznania, monstrialne lub manifestacyjnie bluźnierczo zeświecczone formy. W Zwycięzcy tą formą jest szern, upadły czterooki anioł, którego dłonie kryją seksualny impuls sprawczy, jakby w nich znajdowało się źródło kreatywności ludzkich rąk odpowiedzialnych za powoływanie do życia przedmiotów i spisywanie historii ich uwikłania w losy człowieka. Dariusz Trześniowski słusznie zauważa, że Biblia dla Żuławskiego była upadłym mitem zdesakralizowanym, sprowadzonym do opowieści, „której pierwotne znaczenie ulega zatarciu. Zapisane w micie nieczytelne symbole zaczynają działać przez człowieka,



formować jego wyobraźnię, kierować zachowaniami. Marta i Tomasz stają się prarodzącami nowego ludu księżycowego, Ziemia urasta z wolna do roli Raju Utraconego, sama wyprawa nazwana zostaje Exodusem. Wkrótce młodzi selenici przeżyją nawet swój potop”¹⁶⁸.

Taka lektura Bilbii to jakby zapowiedź tego, co kilkanaście lat później Walter Benjamin przedstawi w VII tezie historiozoficznej: w każdym zapisie ludzkiej wielkości kryje się barbarzyństwo. Dobra kulturalne przejmują materialistę historycznego, o którym pisał Benjamin, „grozą”, bowiem „swoje istnienie zawdzięczają one nie tylko trudowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, lecz również bezimiennej pańszczyźnie im współczesnych. Nigdy nie są świadectwem kultury, nie będąc jednocześnie świadectwem barbarzyństwa. I tak jak one same nie są wolne od barbarzyństwa, tak nie jest od niego wolny również proces przekazu, w którym przechodzą one w następne ręce”¹⁶⁹.

Szern wisi pod *złotymi literami świętego niegdyś napisu*. Napis przypominający o świętości i ciało wykrzywione męką, złote litery będące skryptem Nieśmiertelnego i przekrwiona czerwień śmiertelnej materii; relację między tymi dwoma zjawiskami ustanawia niewielkie słowo *niegdyś*. Oznacza ono tyleż odesłanie do przeszłości (świętość napisu jest miniona), co sugeruje, że *teraz* nie jest puste, lecz że zostało przejęte przez coś innego, coś, co ową minioną świętość zastąpiło. Szybko okaże się, że istotą tego *zastępstwa*, tego, co pojawia się, by wypełnić puste miejsce po tym, co było *niegdyś*, nie jest wcale etyczna relacja empatii wobec cierpiącego ciała.

¹⁶⁸ D. Trześniowski, Jerzy Żuławski, *modernistyczna lektura Biblii*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 4, s. 30. Już po zakończeniu pracy nad niniejszymi próbami dowiedziałem się o świeżo wydanej książce Dariusza Trześniowskiego, *Jerzy Żuławski. Retoryka nowoczesności*, wydanej przez Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny w Radomiu. Niestety, nie zdążyłem z niej skorzystać.

¹⁶⁹ W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, s. 155.



Tym, co zastępuje *święte* jest jego demoniczna wersja, która może przyjąć dwie formy. Może próbować odwołać się do tego, co było jeszcze wcześniej niż *niegdyś*, czyli do zamierzchłych form panujących nad światem (szernowie „panami byli od początku, kiedy Ziemia-służebnica nocom ich świeciła”, Z, 251). Ale nie poprzestaje na tym; dąży do tego, by ta właśnie forma stała się polityczną dominantą. Teraz nie wystarczy już przywołanie pra-dawnego stanu rzeczy; teraz należy bezwzględnie przejąć władzę nad duszami i ciałami. Na tym głównie zasadza się demoniczność obejmująca władzę nad *teraz*; nie chodzi tylko o antropologię minionego czasu i politykę historyczną z nim związaną. Stawką jest obezwładnienie duszy i ciała, przejście nad nimi kontroli. Ihezał chciałaby uciec, „ale uczuła, że nogi jej nie służą, duszność jakaś ją ogarnęła” (Z, 251), stopniowo ustępuje przed żądaniami szerna, aż wreszcie „uczwała, że jakaś straszliwa czarna masa na nią się zwała [...], nagle noc ogarnęła jej głowę” (Z, 252). Ostatnie zdanie tego epizodu „Upadła bez przytomności” oznacza całkowite zagarnięcie władzy przez demoniczne siły będące nowym kształtem świętości w nowoczesnym świecie.

*Świątynia była jak buda jarmarczna – pełna
cywilizowanych i bogatych barbarzyńców ze wszystkich
części świata na Ziemi. Pływała ta gawiedź w łódkach
najrozmaitszych, w barkach, czółnach motorowych
i w weneckich czarnych gondolach, snuła się po
przyczepionych naprędce do ścian i między kolumnami
zawieszonych beczelnie metalowych galeriach,
ocierając się łokciami o hieroglify stare i wizerunki
bóstw, przed kilkudziesięciu wiekami w kamieniu
rzezane i zatopione częstokroć po kolana wodą, co wyspę
ich świętą zalała (SZ, 57)*

W ostatniej części trylogii świątynia Izydy zostaje zniszczona przez spiętrzone wody Nilu, zaś sama bogini nie figuruje już nawet



w annałach pamięci. To, co *niegdyś* należało do sfery świętej, zostaje przejęte przez jej świecką namiastkę. *Niegdyś* znajdowało się pod okiem bogini; *tu i teraz* jest sceną występu popularnej śpiewaczki. To właśnie w tej formie, jako swe przeciwieństwo, jako czyste, zmysłowe *profanum*, *sacrum* objawia się w świecie. Gwiazda scen śpiewa „w na wpół rozwalonej, wodą podmytej świątyni Izydy” (SZ, 59), zaś to, co było świątynią, teraz jest „jak buda jarmarczna – pełna cywilizowanych i bogatych barbarzyńców ze wszystkich części świata na Ziemi” (SZ, 57). Stary *niegdyś* święty napis i „stary posąg Izydy” są znakami minionych form *sacrum*, lecz nie stanowią czystej manifestacji jego braku; funkcjonują jako dekoracje dla nowych ikon, coraz odleglejszych od owego *niegdyś*, monstrualnych i karykaturalnych, lecz wciąż przedstawiających się jako przedmiot kultu.

Jeśli usta bogini zastygły w dziwnym uśmiechu, jakby na nich „przed wiekami słowo tajemnicy niewypowiedzianej zamarło i trwa przez wieki niepojęte” (SZ, 58), a jej ręka „daje znak niepojęty od wieków, niezrozumiany” (SZ, 60), oznacza to szczególny komunikat: niewypowiedzianą tajemnicą tego, co święte, jest, że ono nigdy nie zanika i podlega stałej metamorfozie. Następuje tu radykalne przesunięcie: święte nie jest już sprawcą ludzkiego świata, lecz odzwierciedleniem jego stanu, ironicznym doń komentarzem. Przypomnijmy, iż Savignio pisze, że dziedzictwem Europy jest śmierć bogów. Mając przed oczami zrujnowaną świątynię Izydy, trudno nie uznać, że nowoczesna europeizacja kultury oznaczała radykalną zmianę tego, co najogólniej nazywamy *duchowością*. Gdy Nyanatiloka, wschodni mag, usiłuje przekonać Europejczyka Jacka do porzucenia świata Zachodu, czyni to na rzecz przywrócenia dawnych form duchowego doświadczenia.

Prysnął czar wielki, który przed chwilą trzymał jeszcze ludzi w kole zaklętym. Dusze – na wpół z ciała



wychylone, ukryły się rażno, jak biedne zwierzątka leśne
w dziuplach drzew: nie umiano już tego słuchać inaczej,
jak lubieżnymi nerwami, wystygłą krew podniecającymi.
Oczy powlekały się mgłą, usta obleśny uśmiech wykrzy-
wiał, przez gardła pożądliwe szło łaskotanie (SZ, 61)

W świecie bogatych barbarzyńców *sacrum* ześlizguje się w barbarzyństwo. Hymny wznoszone *niegdyś* do bogów i bogiń wynikające z potrzeby duszy, stają się odpowiedzią na potrzeby ciała. To, co zaczęło się w pierwszej części trylogii od karlenia ludzkiej formy i zapowiedzi słabnięcia duszy, w dalszych tomach przejdzie w studium głębokiego jej upadku. Upadek to tym głębszy, iż kontrastuje z technicznymi osiągnięciami myśli naukowej i inżynierskiej. **Oto i lekcja piąta szerna:** *sacrum* nie znika, a dzieje są historią zmierzchania jego aury, Weberowskiego *Entzauberung*, które Żuławski artykułuje jako „rozpryskiwanie się czaru” skutkujące przesunięciem ról – teraz *sacrum* zostaje przejęte przez *profanum* i spełnia swe zadanie pod tym przebraniem. Gdy śpiewaczka przechodzi do zmysłowego tańca „Teraz ten tłum był panem – ona kupioną jego niewolnicą, co za pieniądze ramiona i łono obnaża i pod pozorem sztuki pozwala się kochać myślom lepkiem i obrzydłym, i pod pozorem sztuki tajemnice wzruszeń swych na widok rzuca publiczny” (SZ, 61).

Sacrum nowoczesne pozbywa się *tajemnicy*; „słowo tajemnicy” zostaje zastąpione banalną pieśnią i obnażonym ciałem. *Sacrum* pozbawione tajemnicy przechodzi w domenę *profanum*, w której cierpliwość *oczekiwania* („dziwne, tysiąclecia już trwające oczekiwanie”, SZ, 60) właściwa tradycyjnej religijności, ustępuje przed nerwowym pożądaniem nowości stabilizowanym przez biurokratyczne zarządzanie. Nowoczesność zaświadcza upadkowi *sacrum*; nie traci ono znaczenia, tak jak nie przestaje być aniołem anioł upadły. Jak szern jest wizerunkiem spętanego w otchłani szatana, tak wywołująca ekstazę publiczności śpiewaczka Aza to nowoczesne wcielenie bogini Izys. Wraz z tym rozpoczyna się sygnalizowany



przez Żuławskiego **proces wycofywania się duszy**, która przestaje się już „wychylać z ciała”, lecz nie znika; podporządkowuje się wymogom małego ciała namiętności i wielkiego ciała społecznego. Odpowiada to dokładnie mechanizmom *odczarowania*, które, zdaniem Pierre’a Hassnera, Max Weber pojmował „jako racjonalizację we wszystkich dziedzinach (religia, muzyka, prawo, administracja, ekonomia, polityka...) prowadzącą do triumfu instrumentalnej i biurokratycznej racjonalności formalnej. Ale też przepowiedział pustkę duchową, jaką ta racjonalizacja stwarza i która domaga się pojawienia nowych lub powrotu starych proroków”¹⁷⁰.

Przypomnijmy, że Aza wykonuje swój zmysłowy koncert w zrujnowanej świątyni Izydy i zmiana repertuaru wykonywanych utworów jest uderzająca. *Tu i teraz* podniecony tłum oczekuje erotycznego pobudzenia; *niegdyś* było to miejsce hieratycznych i ceremonialnych form muzycznych. „Wiadomo, że w codziennych publicznych nabożeństwach w ramach kultu Izydy istniały ustabilizowane rytuały: modlitwy, uwielbienia, obrzędy poświęcenia i adoracji. Śpiewano hymny oraz długie litanie, wymieniające imiona bogów, ich przymioty, manifestacje i zakresy władzy”¹⁷¹. Zresztą wątek Izydy znów zbliża nas do Mozartowskiego *Singspielu*, w którym Schikaneder wyposażył Królową Nocy w atrybuty egipskiej bogini, co zresztą wprowadza zamieszanie w zdawałoby się klarowne do tej pory kategorie dobra i zła. Postać u Mozarta/Schikanedera „mianem Królowej Nocy nazwana zostaje dopiero pod koniec opery, na początku ukazuje się jako „królowa gwiazd, jako Królowa Księżycy, a tym samym jako posłanniczka, a nie przeciwniczka, boga Słońca, Ozyrysa”¹⁷². Obydwie kategorie („Królowa

¹⁷⁰ P. Hassner, *Koniec pewników. Eseje o wojnie, pokoju i przemocy*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2002, s. 136.

¹⁷¹ M. Norwood, *The Hymn of Clement and the Isis Litany*, przeł. W. Sadowski, [cyt. za:] W. Sadowski, *Europejski wiersz litanijny. W innej czasoprzestrzeni* Warszawa 2018, s. 33.

¹⁷² S. Ziżek, M. Dolar, *Druga śmierć opery*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 125.



Nocy” i „gwiazda”) mogą stanowić karykaturalne, mówiąc po Heglowsku, „farsowe”, powtórzenie mitologicznych scen na użytek nowoczesności. Żuławski parokrotnie zwraca uwagę właśnie na taki charakter zjawisk nowoczesnego świata. Grabiec, poeta i rewolucjonista, niechętnie brał udział w popularnych koncertach: „Nierad przystawał – i jedynie pod nieodpartym wpływem śpiewaczki – na udział swój w tej farsie zamiany ruin przedwiecznej świątyni w teatr i w owym parodiowaniu w niej, jak mówił, dawnych szczerych obrzędów [...]” (SZ, 79). Łacheć, uzdolniony, acz niedoceniony muzyk, pisuje nędzne przeboje służące „udoskonale-nym bydłom ryczącym”, traktując ten zabieg jak zemstę „na słuchającej tych okropieństw publice, parodiując gorzko najwspamiętnialsze motywy” (SZ, 98).

Stąd szerna lekcja szósta: wspólnoty ludzkie wykazują rosnącą skłonność do powierzchownej racjonalności menedżerstwa i dlatego będą dążyć do ograniczenia roli wszystkiego, co formułując pytania, na które nie można znaleźć natychmiastowej racjonalnej odpowiedzi, staje na drodze klarownym procesom zarządczym. Jak wiemy, manifest władzy kończący *Starą Ziemię* znosi uniwersytety i inne „zakłady czystej nauki”, a utrzymując szkoły zawodowe „zamyka raz na zawsze wszelkie szkoły wyższe, tak zwane filozoficzne, czyli ogólne, a przede wszystkim dotąd kosztem rządu utrzymywaną »szkołę mędrców«” (SZ, 275). Pojawiająca się wieść o występie dawno nieoglądanej „przesławnej Azy” szybko stanie się wiadomością dnia, absorbującą uwagę w stopniu znacznie większym niż informacja o zamknięciu szkół służących myśleniu. „Menedżerstwo to ultranowoczesna inscenizacja władzy, nowy początek fikcji ze wszystkim tym, co ona mówi i co przemilcza”¹⁷³.

Tom doczekał się z dwóch swych żon liczego potomstwa sześciu synów i siedmiu córek [...]. Jeszcze za życia

¹⁷³ P. Legendre, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, s. 36.



rodziców Jan, najstarszy syn Róży, mając lat mniej więcej piętnaście, ożenił się z córką Lili, później w miarę dorastania pobrali się wszyscy parami. Dzisiaj po śmierci Toma, Róży i Lili, żyje tu na Księżycu oprócz mnie i Ady, dwanaścioro dzieci Toma, dwadzieścia i sześcioro jego wnucząt i dwoje prawnucząt, po najstarszym synu Jana, od dwóch lat już żonatym. Razem czterdzieści dwoje ludzi, którzy zaludniają ten glob, osiedlając się coraz dalej ku zachodowi, wzdłuż wybrzeża morskiego. Razem z nimi posuwa się »cywilizacja«. Wznoszą się domki, kuźnie, zagrody dla psów... (SG, 292)

Gdy człowiek stracił ziemię spod nóg lub gdy ziemia pod nogami jest niezrozumiale obca, dwa mechanizmy regulują dzieje egzystencji. Obydwa dotyczą jednostki i społeczności, prywatnej i publicznej sceny istnienia. Pierwszym jest genealogia, drugim cywilizacja. Stawką obydwóch jest *kierownictwo*: genealogia, ustalając hierarchię starszeństwa, nie tylko sankcjonuje relacje pokrewieństwa, ale wprowadza je w obieg przepisów prawa, choćby regulując uprawnienia do dziedziczenia, a także kolejność przyjmowania i sprawowania władzy. Wyliczanie jest tu metodą porządkowania świata poprzez rejestrację imion, ale imionom tym przypisywane są w dalszej kolejności terytoria i związane z powiększaniem stanu posiadania kierunki ekspansji.

Genealogia wprowadza ład nie tylko w relacje rodzinne i terytorialne, ale również pozwala *dojść do ładu* z fundamentalną przygodnością naszej egzystencji. Przychodzimy na świat nie wybierając sobie ani miejsca, ani rodziców, i to właśnie maszyna genealogiczna niejako naturalizuje nas w rzeczywistości, zbliżając do pewnej grupy ludzi i miejsc, a oddalając od innych. Maszyna ta fabrykuje społeczne i ekonomiczne usytuowanie jednostki, czyniąc to niejako *naturalnie*, zaspokajając w ten sposób naszą potrzebę głęboko zakorzenionych związków ludzkich, wykraczających daleko poza przyznane nam czasowe granice naszego istnienia. Przeminimy, ale genealogia pozostanie i my pozostaniemy jako jej skromna



odrośl *zanurzona* w wielkim żywiole trwania. Przeminiemy, ale pozostaną nici, coraz mniej widoczne i coraz subtelniejsze, a jednak wciąż wytrzymałe łączące nas z tym, co boskie. Bo ostatecznie do tego zmierza wszelka genealogia: do uszlachetnienia człowieka nie tyle jako jednostki, lecz jako gatunku, a to może stać się jedynie za sprawą boskiego pochodzenia, które pomoże odkupić nasze próżne ambicje i powodowane przez nie przewiny. Nasza chwała zespaja się z interesowną próżnością. „Naszą słabością jest to, że uważamy się za dzieci bogów. Łacińskość stanowi coś w rodzaju genealogicznego akweduktu łączącego nasze żyły z nerkami Zeusa”¹⁷⁴.

*Cóż ty tu będziesz robić? Tam są twoi bliźni, nad morzem!
– Ja wiem, ty nie jesteś mój bliźni, bo ty jesteś z gwiazd
dalekich, ja wiem, ale pozwól mi...*

[...] Rodziców moich nie pamiętam już prawie. Przypominam sobie tylko, że byli nieszczęśliwi. Na ciebie patrzę od dziecka i widzę w tobie wielkość jakąś, jakieś światło, jakąś potęgę, coś, czego nie znam, ale wiem, że z gwiazd to z tobą przyszło (SG, 322)

Genealogia to poszukiwanie wielkości. Im więcej otacza nas faktów świadczących o upadku i nędzy historii, tym gorliwiej zagłębialmy się w annałach, tropiąc wszelkie ślady mogące przywrócić nam poczucie znaczenia i doniosłości. Don Kichot usiłuje naprawić skarłatą rzeczywistość, wcielając się w postać błędnego rycerza, której cechy odnalazł i odtworzył po lekturze zawiłych przygód zapisanych w romansach rycerskich. Jego skromna genealogia społeczna umieszcza go na dole społecznej hierarchii; genealogia wyimaginowana, choć jakże realistycznie i prawdziwie przedstawiona, wyprowadza postać naszego hidalga wprost z rodu

¹⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o Don Kichocie*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 52.



rycerskich gigantów takich jak Amadis z Walii czy Feliksmark z Hirkanii. Bohater z La Manczy najdosłowniej poszukuje tego, co „przyszło z gwiazd”, chociaż gwiazdy te były dziełami literatury, a awanturnicze eskapady, choć mają pomóc ofiarom ucisku i nie-szczęśliwych miłości, w istocie przynoszą im dalsze komplikacje, zaś ten, który miał nieść ratunek, sam potrzebuje pomocy. **Korecki i Marek-Zwycięzca są Don Kichotami świata zabiegającymi o nadanie moralnego sensu rzeczywistości, która jest złe.**

Genealogia, tak skrupulatnie odnotowująca rodowe związki, gdy zapuszcza się w zamierzchłą przeszłość, nagle jakby *traciła pamięć*: natrafia nie na „bliźnich”, lecz na „wielkość” i „światło”. Lecz wielkość ta przytłacza, a światło oślepia; to, co miało nadać nam znaczenie autorytetem boskości, mówi nam więcej o sobie niż o nas. „Przyszło z gwiazd”, ale nie pojmujemy, czym jest; jest nieznaną potęgą, zwodniczo fizycznie obecną, tylko po to, by odejść. Żuławski przejmująco opisuje sceny błagania księżycowych „antropomorfów”, aby Stary Człowiek nie odchodził na Ziemię. „Musimy pozostać sami?” (SG, 323) – to porażające pytanie, na które nie ma odpowiedzi. Usiłuje temu zaradzić genealogia, która miejscu źródłowemu przypisuje wszelkie możliwe prawa. Ten, kto zajmuje to miejsce nie jest już „bliźnim”. Jest „nieznaną potęgą”; można do niej wznosić suplikacje, lecz nie można jej niczego nakazać. Słabość genealogii polega na tym, że nie jest w stanie rozpatrzeć i przemyśleć owej „potęgi”. Sugeruje, że istnieje właściwe jej, nadzwyczajne miejsce, miejsce nad miejscami, ale właśnie dlatego jest ono całkowicie niedostępne. Gdyby bowiem genealogia mogła nas tam doprowadzić, zniszczyłoby to autorytet jej szczególnej mocy, zgasiło jej światło. Stary Człowiek nie wraca na Ziemię, nie odbywa podróży do owego szczególnego miejsca na genealogicznym diagramie, które obdarza go wszechmocą. Oddala się, by umrzeć; by stracić wszelką moc, obrócić się w proch, przetrwać jedynie jako korzeń genealogicznego drzewa, a jego genealogia przybierze postać mitycznej opowieści.



– Po co ty tu przyszedłeś? po co... z tej gwiazdy. [...] Tamci, moi rodzice, pomarli. A dlaczego ty nie umierasz?

[...]

W owej chwili lęk mnie znowu zebrał, bo przyszła mi na myśl ta okropna księżycowa gadka, że ja nie umrę nigdy
(SG, 313)

Kto nie umiera, zapewne się nie rodził. To, co nie ma końca, pozbawione jest i początku. Zatem znajduje się poza genealogią. Można wszystko wyprowadzić z tejże mocy, ale ona sama już nie da się wyprowadzić z niczego innego. Jest potężna, świetlista, nieśmiertelna, a zatem i bezgrzeszna. Nie toczą jej namiętności, nie kalają pożądliwe instynkty. Jeśli nawet ich doświadczyła, stoczyła z nimi walkę i pokonała, niczym św. Jerzy przygważdżający włócznią smoka. Z tej perspektywy dzieje niespełnionej namiętności Koreckiego do Marty nabierają specjalnego znaczenia jako opowieść o zobojętnieniu stopniowo zastępującym porywy pożądania i seksualnej agresji. „Strach mi tylko jednego, strach mi myśli, że on może posiadać tę kobietę, do której nie większe ode mnie ma prawa, że może [...] zmusić jej pierś [...] do szybkich, namiętnych westchnień... a! myśleć o tym nie mogę!” (SG, 137). To początek osadzony jeszcze wśród Ziemian i rozgrywający się według znanego i powtarzającego się scenariusza namiętności i walki o kobietę, walki, w której zwycięstwo otwierało drogę do szczęścia. Gdy pojawi się nowe pokolenie, syn Tom zrodzony z nieżyjącego już ojca, pogrobowiec, a więc ktoś, dla kogo genealogiczne odniesienie jest tylko niejasnym, niemal abstrakcyjnym wspomnieniem, przybyszom z Ziemi pozostaje tylko samotność i nieszczęście: „Ja, niepotrzebny nikomu, cofałem się znowu na ubocze, aby dumać w samotności albo zając się jakąś robotą”. Piotr, „szczęśliwy” konkurent do ręki Marty, jest „złamany i przygnębiony” (SG, 224).

Dla Księżyczan samotność jest wyznacznikiem wyższego stanu; ponad genealogią, a więc poza grą namiętności. Poza Ziemią,



a więc poza zmysłowym pożądaniem. Jak Melchizedech lub Syn Boży, poza seksualnością: „To, co »grzeszne« w akcie seksualnym należy nie do sfery miłości, lecz rodzicielstwa. To nie oblubienica i jej kochanek zostają wypędzeni z najwyższego raju, lecz ojciec i matka. W chwili zmartwychwstania Jezus jest Melchizedechem, bez ojca i matki, bez rodzinnych pokrewieństw. Melchizedech, król Salem, jest Królem Pokoju; bez ojca, bez matki, bez rodzinnych pokrewieństw; dni jego nie mają początku, a życie nie ma końca; uczyniony na podobieństwo Syna Bożego. Syn Boży, który nie ma ojca, syn, który nie ma ojca; kompleks Edypa przewalczony. Bez rodzinnych pokrewieństw, bez genealogii [...]”¹⁷⁵.

*Czytał księgi tak dobrze mu znane, a w przerażająco
nowej postaci stające dzisiaj przed jego oczyma. [...] Naprzód była tam tylko mowa o Starym Człowieku, który
lud na Księżyc z Ziemi przywiódł i odszedłszy na Ziemię,
ma z niej kiedyś powrócić, a później dopiero poczęła ja-
wić się obietnica wybawiciela, który będąc w istocie swej
Starym Człowiekiem, będzie zarazem odmłodzoną jego
postać i przyjdzie jako Zwycięzca, aby lud uciśniony
wyzwolić (Z, 24)*

Paradoks genealogii: kierując nas wstecz, jednocześnie nas „odmładza”; pokazuje jak bardzo zgęstnieć musiała materia przeszłych zdarzeń, by wytworzyć nas, dzisiaj żyjących, a więc z punktu widzenia genealogii – *młodych*. Jesteśmy *młodzi*, bowiem złożono nam obietnicę wybawienia i ta obietnica, żyjąc w nas, czyni nas *młodymi*. Nadaje nam sens i ukierunkowuje. Nie bez powodu mówimy o *drzewie* genealogicznym, dążąc do wyartykułowania owych skomplikowanych zależności, w których gubimy się jako egzystencjalna drobina, ale które mają moc nadawania kierunku

¹⁷⁵ N.O. Brown, *Love's Body*, New York 1966, s. 54.



poszukiwaniom sensu życia. Pozwalają wyjściowo odpowiedzieć na pytanie: „skąd się biorę?”. Jak pisze zwięźle Pierre Legendre: „Świat jest zorganizowany genealogicznie, a genealogia jest umiejętnością zachowania gatunku, umiejętnością pozwalającą człowiekowi zamieszkiwać Otchłań”¹⁷⁶. „Kto pielęgnuje drzewo, myśli w kategoriach wnuka i prawnuka”, a troska ta sięga dalej „niż własne życie i umieranie”, dopisze Ernst Jünger¹⁷⁷.

Genealogia pozostaje zatem istotnym instrumentem bycia usilnie zabiegającego o przetrwanie; jest wrażliwym momentem terażniejszości, w którym jednostka postrzega się jako pomost między obdarzoną imionami przeszłością, a pozbawioną jeszcze imion przyszłością. Więcej, gdy los niweczy plany i ambitne zamierzenia, zostaje siła genealogii: „[...] marzyłem o jakiejś pogodnej, cichej, choć niepozbawionej tęsknego smutku sielance, o nowym, serdecznym węźle, łączącym nasze szczupłe grono [...], ale choć rzeczywistość zniszczyła doszczętnie te wszystkie piękne marzenia, to przecież dała mi jeden nieoceniony skarb: nadzieję nowego pokolenia. Kochałem już to przyszłe pokolenie, te nie moje dzieci, jeszcze zanim przyszły na świat” (SG, 212).

„Cywilizacja” (Żuławski opatruje ją cudzysłowem, zaznaczając wątpliwość co do akuratności zwyczajowych definicji tego pojęcia) jest wspólnym mianownikiem dla wielorakich i zmieniających się sposobów *urządzania* świata i *urządzania się* w świecie. Gdy genealogia pozostaje w dużej mierze pod kontrolą woli człowieka, cywilizacja – „(po cóż to ukrywać!)” – „posuwa się” dzięki pewnej poznawczej grawitacji: urządzenie się w świecie jest wynikiem poznawania panujących w nim warunków i działania *wraz z nimi* lub *przeciwko* nim. Jej źródłem jest *przemysłowość* człowieka (jej patronem i niezrównanym wzorem jest Robinson Crusoe) polegająca na znajdowaniu tego, co może się *przydać*: „Prawie każda taka

¹⁷⁶ P. Legendre, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, s. 39.

¹⁷⁷ E. Jünger, *Wybór esejów o słowach i drzewach*, wybrał i przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 153.



wycieczka, wodna czy lądowa, przynosiła jakąś korzyść, znajdowaliśmy coś nowego, co nam się mogło przydać [...]” (SG, 196). Cywilizacja staje się siłą zarządzającą, w znacznym stopniu poza wolą jednostki, biegiem wydarzeń, także tych dotyczących jej życia. „Menedżerstwo wyrasta z zachodniego myślenia, które uczy: Bóg umarł, władza jest niesprawiedliwa, rządy przejmie przemysł”¹⁷⁸. Na pustkowiu wyrastają „warsztaty, mała huta, składy, stajnie dla psów, słowem wszystko, co nam tu jest niezbędne do życia” (SG, 196).

Cudzyśłów otaczający słowo „cywilizacja” zaznacza podwójną wątpliwość. Pierwsza wynika ze spostrzeżenia, że cywilizacyjne zabiegi są istotnie niczym innym, jak głównie rozgorączkowanym *zabieganiem* o spożytkowanie czasu; gdy biegania ustaje, „przychodziła na nas nuda i gorsza od niej tęsknota za opuszczoną Ziemią” (SG, 196). Drugą wątpliwość rodzi obserwacja, że mimo cywilizującej wiedzy i jej osiągnięć wciąż przebywamy w krainie niesprawiedliwości: władza Toma jest „tyraństwem” (SG, 267), a dumny plan stworzenia zaczynu nowego, prawdziwie *ludzkiego* ładu pozostanie w planach „szlachetnego marzyciela O’Tamora”, który „zapomniał”, że „potomstwo człowieka będą zawsze składały istoty ludzkie, noszące w swej piersi zaród tego wszystkiego, co się stało ohydą ziemskich pokoleń” (SG, 229). Trylogia księżycowa Żuławskiego niestrudzenie budzi nas z tego *zapomnienia*.

Ziemió!

Daruj, iżem odszedł od ciebie, szaleństwem żądzę poznania obłąkany, którąś ty sama we mnie wychowała, uwieczony srebrną twarzą tego globu martwego, któryś ty przed wiekami wyrzuciła ze siebie, aby nocom twym świecił i kołysał twoje morza! Proszę cię, syn twój marnotrawny, któremuś ty wszystko dobro dała, postać wyniosłą i myślącego ducha, kwiaty, aby oczy swe radował, i ptaki, aby się

¹⁷⁸ P. Legendre, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, s. 35.



*pieśnią poił; i braci, aby miał z kim ból i radość dzielić;
syn marnotrawny i srodze ukarany, a nie mogący już wró-
cić, aby najlichszym być z dzieci na twym szerokim łonie:
Ziemio!*

Nie zapominaj o mnie! (SG, 312)

Problem synostwa powraca. A wraz z nim jedna z najbardziej znanych opowieści biblijnych. To rozważanie o świecie i domu, o pokusie i hojnej obietnicy składanej przez to, co odległe i (jak się wydaje) różnorodne oraz o monotonii i oszczędnej ekonomii tego, co domowe. W ostatecznym rozrachunku tekst stawia pytanie, czy to, co zaginęło może się jeszcze odnaleźć lub dramatyczniej – czy radykalne zerwanie z *domem* nie jest równoznaczne ze śmiercią, i czy odtworzenie stanu wyjściowego nie jest tak wyjątkowe i trudne, że jedyną metaforą mogącą go określić jest zmartwychwstanie: „ten brat twój był umarły, a znów ożył, zaginął, a odnalazł się” (Łk 15, 32), mówi ojciec do drugiego syna zazdrosnego o szczodre powitanie swego marnotrawnego brata.

Wszystkie te elementy zachowują swe znaczenie w księżycowej rzeczywistości, choć z wyraźnie przesuniętymi akcentami. Marnotrawny syn „odchodzi” od matki/ojca Ziemi, zabierając to, co zostało wypracowane przez „rodziców” (optymizm poznawczy i wiedza jako jego owoc) i rusza w świat. Ekwiwalentem biblijnej prośby „Ojcze, daj mi część majątku, która na mnie przypada” (Łk 15, 12) jest bogactwo naukowych dociekań (O’Tamor, inicjator wyprawy, finalizuje ją „opierając się na wieloletnich badaniach i obliczeniach”, SG, 26) i nadzieja na spodziewane rezultaty (chcą „wydrzeć gwiazdzistemu niebu bodaj jedną z tych jego tajemnic, które tak zazdrośnie ukrywa przed człowiekiem”, SG, 26). Jest też i śmierć, która uobecnia się od pierwszych chwil lądowania na Księżycu. Ginie O’Tamor, selenonauci są bliscy śmierci z braku powietrza, po latach kolejno umierają, giną w mrokach śmierci, i nie jesteśmy świadkami żadnego ponownego, jak ujmuje to św. Łukasz w swej opowieści, „odnalezienia się”.



Spróbujmy w kilku krokach objaśnić relację między opowieścią biblijną i opowieścią księżycową Żuławskiego.

Krok pierwszy: to, co umożliwiło księżycową ekspedycję – nauka, okazuje się rodzajem „obłąkania”, opanowującym człowieka „szaleństwem żądzy poznania”. Jest ono wytworem rodzinnej Ziemi, ale nie należy do kategorii „dobra”, gdyż nauka bez opieki „myślącego ducha” okaże się jedynie instrumentem realizacji własnych zamierzeń w oderwaniu od świata, w którym wyrosła. **„Myślącemu duchowi” zawdzięczamy, że rośniemy w świecie wszelako nie wyrastając ze świata. Osiągamy dojrzałość, nie odrzucając tego, co zostawiamy za sobą.** W biblijnej opowieści owa zdradliwa żądza poznania to majątek, który ojciec dzieli między synów, pozwalając młodszemu zabrać swoją część i ruszyć w świat. Czytamy: „Podzielił więc majątek między nich. Niedługo potem młodszy syn, zabrawszy wszystko, odjechał w dalekie strony i tam roztrwonił swój majątek, żyjąc rozrzutnie” (Łk 15, 12–13). Stąd krok drugi: majątek wiedzy zostaje zmarnotrawiony rozrzutnością nadmiernie i nieopohamowanie ambitnych planów stworzenia „nowego społeczeństwa, nowej ludzkości, szczęśliwszej” (SG, 26).

Krok trzeci: w 14 wersecie przypowieści dowiadujemy się o konsekwencjach decyzji młodszego syna, który dokonał exodusu z rodzinnej ziemi – „A gdy wszystko wydał, nastał ciężki głód w owej krainie i on sam zaczął cierpieć niedostatek”. W relacji Koreckiego głodem jest brak „dobra”, które wszelako nie ma już teraz wiele wspólnego z poznawczą zdolnością; ***dobro jest tym wszystkim, co w procesie ewolucji i metamorfoz doprowadziło do obecnej postaci domowego świata. Dobrem jest uzmysłowienie sobie długiego procesu dźwignia się człowieka do postaci pionowej homo erectus*** („postać wyniosła”) **wraz z właściwym mu *duchem*, który jest myśleniem** („myślący duch”, o którym pisał już Kartezjusz, choć Żuławski inaczej pojmuje owego ducha niż francuski mędrzec). Teraźniejszość opisuje historię, przeżywa ją – i o tyle tylko jest dziedziną *myślenia*. Autor trylogii księżycowej myśli jak



rasowy historyczny materialista, dla którego historia nie dzieje się „w czasie homogenicznym i pustym, lecz w czasie wypełnionym terażniejszością. Tak dla Robespierre’a starożytny Rzym stanowił naładowaną chwilą obecną przeszłość, wyrwaną z kontinuum historii”¹⁷⁹. Tyle Walter Benjamin w XIV tezie historiozoficznej. „Głód” i „niedostatek”, którego doznaje biblijny syn marnotrawny bierze się z tego, iż należy on do czystej terażniejszości, bez czasu przeszłego (zdradził dom i jego ekonomię) i przyszłego („rozrzutność” jest formą odrzucenia przyszłości w imię wiecznego *teraz*, o czym przekonuje choćby bajka o koniku polnym i mrówce).

Natomiast Korecki, najdosłowniej wyrwany z kontinuum historii, przenosi całą tę historię na Księżyc, będącym jego *teraz* wraz z planem przyszłości. Choć plan ten jest jedynie cieniem pierwotnego zamierzenia, niemniej tworzy cel, być może już tylko ułomny, ale wciąż obecny w działaniu selenonautów. Historia Ziemi, jak widać z prowadzącego nas cytatu, krystalizuje się, tworząc jednolity, zwarty przedmiot historyczny. Oddajmy znów głos Benjaminowi: „Historyczny materialista dociera do przedmiotu historycznego jedynie tam, gdzie wychodzi mu on naprzeciw jako monada. W strukturze tej widzi on oznakę mesjanicznego powstrzymania biegu wydarzeń, inaczej mówiąc, rewolucyjnej szansy w walce za uciśnioną przeszłość”¹⁸⁰. Pierwsze z tych zdań dotyczy się Koreckiego i dziejów opisanych w *Na srebrnym globie*; drugie odnosi się do Marka, bohatera *Zwycięzcy*, podejmującego zmagania nie tylko z szernami, ale także z wszystkimi błędami i wypaczeniami społecznymi i ekonomicznymi przeszłości księżycowego ludu.

Nie oznacza to przyjęcia przez człowieka pozycji wysoce uprzywilejowanej. Przeciwnie – *dobro* zakłada bycie nie *ponad* światem, lecz *w* świecie i *wraz ze* światem („kwiaty”, „ptaki”, „bracia”, o których mówi Żuławski). Powrót do domu jest więc powrotem do tej wspólnoty bycia. Po raz kolejny warto przypomnieć, że Żuławski

¹⁷⁹ W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, s. 160.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 162.



był zafascynowany koncepcjami Spinozy: „Człowiek w świecie Spinozy nie zajmuje bynajmniej wyjątkowego stanowiska, jak to ma miejsce na przykład u Kartezjusza, gdzie wśród całego stworzenia jeden człowiek posiadał duszę i nieodłączną od niej zdolność myślenia i czucia [...]. U Spinozy wszystkie rzeczy zarówno są duszą obdarzone, ponieważ wszystkie zarówno są przejawami Boga i obu jego atrybutów: rozciągłości i myślenia” (P, 123).

Grzeszny jestem, Panie, i nieszczęśliwy [...]

Grzeszny jestem...

Zbliża się chwila odjazdu (SG, 326)

Krok czwarty czynimy w stronę domu. Aby rozważać możliwość jego uczynienia, niezbędne jest uświadomienie sobie punktu krytycznego, to znaczy miejsca i czasu, w których zaczynamy zastanawiać się nad biegiem własnego życia. Nie oznacza to, że decyzje podjęte wówczas opatrzone są gwarancją słuszności. Syn marnotrawny z Łukaszowej przypowieści był zapewne pierwotnie przekonany o trafności swej drogi, która miała go przywieść do ruiny. Tekst Ewangelisty poucza, że aby powrót mógł się rozpocząć, niezbędne jest uświadomienie sobie *złej drogi*, która zerwała ciągłość poprzedniego szlaku. To zerwanie jest *grzechem*. „Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie” (Łk 15, 18) – to wyznanie syna inicjuje jego ruch powrotny ku domowi ojca.

Sytuacja krytyczna jest nie więcej jak punktem zwrotnym, miejscem, w którym (w swym przeświadczeniu) przedstawiamy zwrotnicę naszego losu. To, co odróżnia selenonautów od syna marnotrawnego to buńczuczne przekonanie, iż *zwrot* ich losu jest *zwrotem* losów całej ludzkości, która teraz ma szansę być „lepszą”, „szczęśliwszą”. To swoiste upowszechnienie nadziei, ta *globalizacja* zwrotu zostaje jednak nie tyle zatrzymana, co *wykolejona*.



Księżycowa ludzkość okazuje się „skarłała”, pozostawiając swych twórców z głębokim poczuciem winy. Nie o samo załamanie uto-
pijnego projektu tu chodzi; to, że przybiera on ułomną postać, że
toczy się bocznymi odnogami, podziemnymi ciekami, zdziczały-
mi marginesami i że jest nie do zatrzymania, świadczy o tym, że
nie jest on czystą negatywnością, z której można się wycofać lub
którą można odwołać, przywołać do porządku. Korecki w swych
ostatnich zapisach dziennikowych zawrze epizod spowiedzi („Czas
jest zrobić rachunek sumienia”, SG, 324), w którym wyzna kilka-
krotnie „Grzeszny byłem i nieszczęśliwy” (SG, 325). Grzech polega
na zerwaniu więzi, na pragnieniu bycia *ponad* światem („opęta-
ła mnie żądza bujania w przestworzach”, SG, 325), na porzuceniu
domu („z lekkim sercem rzuciłem matkę-żywicielkę dla srebrnej,
uwodzącej lunatyków twarzy Księżyca”, SG, 325). Chodzi więc nie
o przypadkowe zakrzywienie losu, lecz o świadomy *grzech*.

*A czegom pragnął, nie osiągnąłem, bo oto, zaledwie
o marny krok posunąłem się we wszechświecie, a nawet
nie znam tajemnic miejsca, gdzie się znajduję. Na darmo
wszystko poświęciłem, przebrnąłem przestrzenie błękitu,
przebyłem pustynię straszniejszą niż jakiegokolwiek na
Ziemi, daremnie lat kilkadziesiąt żyłem na tym srebrnym
globie: zagadki są dookoła mnie dzisiaj tak, jak przed
połową wieku... (SG, 326)*

Teraz biblijna przypowieść pójdzie zgoła różnym szlakiem niż
tekst Żuławskiego. W tej pierwszej, scena powrotu jest kulmina-
cyjnym punktem: „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec
i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się
na szyję i ucałował go. A syn rzekł do niego: »Ojcze, zgrzeszyłem
przeciw Bogu i względem ciebie, już nie jestem godzien nazywać
się twoim synem«. Lecz ojciec rzekł do swoich sług: »Przynieście
szybko najlepszą szatę i ubierzcie go; dajcie mu też pierścień na



rękę i sandały na nogi! Przyprowadźcie utuczone cielę i zabijcie: będziemy ucztować i bawić się, ponieważ ten mój syn był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się». I zaczęli się bawić” (Łk 15, 20–24). Grzech zostaje wymazany, ponownie zawiązuje się ciągłość dziejów domowych.

Przeniesiona na Księżyc opowieść o synu marnotrawnym nie znajdzie tak szczęśliwego rozwiązania. Ziemia pozostanie odległą, ojciec nie wysłucha prośb syna: powrotu nie będzie. Jedyne możliwe do pomyślenia i wykonania powrót wiedzie do miejsca upadku przypominającego o inicjalnym grzechu: sędziwy Korecki samotnie wędruje, by umrzeć, na pustynię, gdzie już od dziesiątek lat spoczywają zwłoki O’Tamora, organizatora wyprawy. **My, ludzie nowocześni wracamy nie do domowego gospodarstwa, lecz do punktu, w którym człowiek ujawnił swoją demoniczność:** „Niech Bogu będą dzięki Najwyższemu: znalazłem drogę i miejsce owo... przeklęte! Gdzie po raz pierwszy dotknęła noga nasza księżycowego gruntu, i... błogosławione! skąd posłać mogę na Ziemię wieść o sobie” (SG, 323). Dom został na zawsze utracony: tym wyznaniem kończy się narracja Koreckiego. „O, Ziemi! O Ziemi Utracona!” (SG, 334) – to ostatnie słowa manuskryptu. „Umarły brat” (wracamy do finału opowieści ewangelicznej) nie ożyje, „zaginął” i nie „odnalazł się”. Może jedynie wysłać wiadomość o swym zagubieniu, choć nie wiadomo, kto będzie jej adresatem.

*Straszną przebyłem drogę [...]. Kamienne przerażenie
mnie chwyta, gdy pomyślę o tej samotności bezdennej
i o przeprawach owych przez góry, rozpadliny, pustynie
rozległe i martwe. Płynąłem przez morza ciemności sam
i piekła ogniste mam jeszcze przed sobą, żary oślepiające
i mrozy nielitościwe. I pustkę... pustkę... (SG, 331)*

Na srebrnym globie to rzecz o nienaprawialności grzechu, o jego, jak rzekłby Kierkegaard, „pozytywności”. Ponieważ powrót



do gospodarstwa domowego nie jest możliwy, Korecki umrze tam, gdzie „roztrwonił” majątek matki/ojca Ziemi. Grzech nie zostanie unieważniony; będzie trwał, upamiętniony w skarłatych postaciach księżyczan. Nie ma już ciągłości domowych dziejów; pozostaje tylko ciągłość grzechu, na którą skazuje się rozbitków, z której to sytuacji już nie sposób się wydobyć. Pozostaje tylko opustoszały szlak drogi przez zrujnowaną okolicę, przez „piekła ogniste”, które należą tyleż do opisu topograficznego, co do egzystencjalnego opisu stanu ducha. „Trwanie w grzechu jest grzechem w najgłębszym tego słowa pojęciu, poszczególne grzechy nie są ciągiem dalszych grzechów, ale wyrazem ciągłości grzechu; w tej ciągłości poszczególne nowe grzechy stają się ruchem grzechu, tyle tylko, że o wiele bardziej są zauważalne”¹⁸¹. **Człowiek nowoczesny żyje, tęskniąc za zbawiającym wybaczeniem i restytuującym ład powrotem do domowego gospodarstwa świata, jednocześnie wiedząc, że doświadczenie to jest niemożliwe. Zagubiony, powiadamia o swym zagubieniu. Może odjechać, ale nie do „domu”, lecz na pustynię, która jest „Krajem Śmierci dookoła mnie” (SG, 332). Zwycięzca straci swój pojazd, którym wybiera się w podróż powrotną. Odyseusz nie wraca do Itaki.**

W 1657 roku Cyrano de Bergerac snuł ciekawą opowieść o nienaprawialności grzechu oraz o konieczności ucieczki wywołanej strachem przed karą wymierzoną boskim wyrokiem. Jeszcze ciekawsze jest topograficzna decyzja de Bergeraca: umieszcza swego bohatera na Księżycu, który – w przeciwieństwie do skalistej pustyni Żuławskiego – jest miejscem rajskim, natomiast Ziemia to bliżej nieokreślony satelita Księżyca. Rozmówca ziemskiego selenonauty tak wyjaśnia pojawienie się człowieka na

¹⁸¹ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] Idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, t. 2, s. 259.



Ziemi: „Dowiedz się Pan tedy, że gdy oboje skosztowali zakazanego owocu, Adam w obawie, aby Bóg zagniewany samą jego obecnością nie zaostrzył kary, uznał Księżyc, waszą Ziemię, za jedyne miejsce bezpieczne, gdzie mógłby się uchronić od dalszych prześladowań, jakimi nękałby go Stwórca”¹⁸². Pomińmy sposób, w jaki pierwszy człowiek pokonał kosmiczne odległości (powiedzmy tylko, że uczynił to mocą „imaginacji”), przejdźmy od razu do drugiej *ucieczki*, która tym razem przeniosła ludzi z Ziemi na opustoszały, rajski Księżyc: „[...] Wszechmądry nie dopuścił, ażeby kraina tak szczęśliwa pozostała na zawsze bezludną; minęło parę stuleci i dozwolił Enochowi porzucić ludzi, których kompanię prorok ów przykrzył sobie coraz bardziej, bo zanikała wśród nich cnota. Ale nasz mąż świętobliwy uznał, iż jedynym azylem bezpiecznym od ambicji jego współbraci, co wyrzynali się już wzajem, walcząc o podział waszej Ziemi, będzie mu błogosławiony kraj, o którym wiele słyszał kiedyś od Adama, swojego pradziada”¹⁸³.

Dzieje są historią ucieczki: najpierw przed obliczem gniewnego Boga, potem przed przerażającym obliczem człowieka. Ponieważ jednak postępująca nauka wzbudzała coraz większą nieufność do „imaginacji”, a coraz bardziej świecki świat krytycznie odrzucał religijne ceremonie ofiarnicze (Enoch wlatuje na Księżyc unoszony dymem z ofiarnego stosu zamkniętym w dwóch garnkach), ucieczka nie jest w istocie możliwa. Pozostanie nieziszczonym projektem, marzeniem utrwalonym w literaturze

¹⁸² C. de Bergerac, *Tamten świat*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1956, s. 70.

¹⁸³ Ibidem, s. 71.



i wciąż ożywiającym ambicje nauki. To istota mądrości Nyanatiloki, który mówi Jackowi: „Nie ucieczesz. W twarz trzeba spojrzeć wszystkiemu i wszystko przejść, nie odwróciwszy się. Bez wysiłku, bez radości nawet. Być sobą” (SZ, 198).

Nie ucieczesz. W twarz trzeba spojrzeć wszystkiemu i wszystko przejść, nie odwróciwszy się. Bez wysiłku, bez radości nawet. Być sobą. [...] Osiąga się wszystko wtedy dopiero, gdy się nie żąda, nie pragnąc niczego.” (SZ, 198)

To zaprzeczenie dziejów, których naturę opisał Benjamin, spoglądając na obraz Paula Klee. W słynnych kilku zdaniach filozof mówi, że historia to coś, od czego chcielibyśmy się „oddalić”¹⁸⁴, a stojąc twarzą w twarz z przeszłością mamy „szeroko rozwarte oczy i otwarte usta”. To, co widzimy, to „katastrofa” i stos „piętrzących się ruin”, od których nie można uciec, ale których – co gorsza – nie można uporządkować, nawet wypełniając podstawowy obowiązek pogrzebania zmarłych („zbudzić szczątki pomarłych i poskładać szczątki zaścielające pobojowisko”). Dramat historii polega na pragnieniu zatrzymania się („chciałby się pewnie zatrzymać”), odwrócenia się, naprawienia szkody, czego nie możemy uczynić – gna nas bowiem wicher dmący „od raju”, wiatr tak potężny, że udaremnia próbę stanięcia w miejscu, by zobaczyć, *jak było naprawdę* (marzenie historyka), który to wicher nazywa Benjamin „postępem”. Alternatywa, jaką odnajdziemy u Nyanatiloki, każe nam pogodzić się z nurtem zmian, co możliwe jest, gdy zawiesimy własne pragnienia, gdy będziemy żyli „bez wysiłku, bez radości nawet”. Anioł Kleego/Benamina nie potrafi spojrzeć „w twarz”

¹⁸⁴ W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, s. 156. Dalsze cytaty w tym akapicie pochodzą z tej samej strony.



przyszłości, do której jest „zwrócony plecami”. Anioł Nyanatiloki-Zuławskiego zwraca się ku przeszłości i nie może „odwrócić się” ku minionemu, stąd Nyanatiloka zniechęci Jacka do wyprawy na Księzyc, by przyjść z pomocą Markowi-Zwycięzcy. Ale zwrot ku przyszłości jest szczególnego rodzaju: nie jest aktywistyczny, lecz afirmacyjny. Ma charakter przyzwolenia na to, co się dzieje („nie przeszkadzaj temu, co się dzieje, choćbyś miał moc, choćbyś nawet miał moc!”, SZ, 197), oraz przenosi dramaturgię historii na scenę indywidualnego podmiotu („Nie trzeba przeszkadzać niczemu, bo nie o to chodzi, co się dokoła nas dzieje, lecz o to, ku czemu we wnętrzu własnym dążymy...”, SZ, 197). Mamy więc właściwie dwie przyszłości. Jedną, dziejącą się wokół nas, ogarniająca nas swymi przemożnymi wpływami, przy znikomej mocy naszego sprzeciwu; drugą – wewnętrzną, nakreśloną dążeniami jednostki, nad którymi winna ona sprawować pełną kontrolę.

Wiara w pełną samo-kontrolę okazuje się jednak spiskiem mającym na celu ucieczkę z więzienia historii. Gdy za oknami słuchać strzały, pierwsze sygnały nieudanej, niemożliwej rewolucji, Jacek i Nyanatiloka wyruszają w swoją podróż równie niepewną, jak wyprawa księżycowa otwierająca trylogię. To ucieczka przed wszystkim: przed społecznymi niepokojami, zawiedzionymi nadziejami rozbudzonymi przez naukę, społecznymi więzami w ogóle, a nawet radykalniej – przed samą ideą związania. To propozycja wydostania się z zakłętego kręgu powtórzeń, ale nie po to, by – jak mówi Benjamin – doprowadziwszy do „mesjanicznego powstrzymania biegu wydarzeń”, stworzyć „rewolucyjną szansę w walce za uciśnioną przeszłość”. Benjaminowski materialista historyczny wydobywa w ten sposób jakiś okres czasu z całego strumienia historii, wrywa jedno zdarzenie lub dzieło i w nim dopatruje się prawidłowości ciągu historycznych wypadków. To historia zapamiętana w jednym dziele i jednym życiu. Jak pisze Benjamin, tak w losach jednostki zachowana zostaje epoka, w epoce „bieg dziejów”¹⁸⁵. Projekt Ny-

¹⁸⁵ Ibidem, s. 162.



anatiloki jest zgoła odmienny – nie zachowywać „biegu dziejów”, lecz wycofać się z nich w akcie egzystencjalnej amnezji. Można i tu dopatrzeć się ukrytego wpływu szczególnie interpretowanego Spinozy. Jeśli przyjmiemy, że „metafizyka Spinozjańska jest poszukiwaniem miejsca człowieka w świecie, które trzeba znaleźć, aby móc żyć bez rozpacz, żalu i bez fałszywych nadziei, [wówczas – T.S.] odejście bohaterów *Starej Ziemi* od nauki i społeczeństwa tłumaczy w zupełności nauka Spinozy, która wyrasta z inspiracji i tradycji stoickiej; z pragnienia zwycięstwa bardziej nad samym sobą niż nad przyrodą”¹⁸⁶.

*Śpiewaczka wiedziała, co to znaczy. Przez pewien czas
siedziała nieporuszona, wciągając niejako wszystkimi
porami z dziwną rozkoszą to elektryczne napięcie buntu
i walki, które wisiało już w powietrzu. Nozdrza rozdymały
się jej drapieżnie, usta zastygły w jakimś lubieżnym
półuśmieszku. Miała przez chwilę wrażenie, że czuje
drażniący zapach dzikiego zwierza, ruszającego się
z komyszy... (SZ, 257)*

Rewolucja oznajmia swą bliskość oddziałując na ciało. Ma być dziełem pobudzonego ciała, a ta szczególna erotyka obejmuje sobą *całe* ciało, wszystkie jego organy. „Elektryczne napięcie” rewolucji odnosi się do ciała bez wyszczególnionych organów, bowiem to *całe* ciało (wszystkie jego pory) nasycy się dziwną elektrycznością. Ciało rewolucyjne jest, niczym monstrum barona Frankenstein, wprowadzone w ruch elektrycznym napięciem i błyskiem iskry. Uderzająca jest bez-mowność tego „napięcia buntu i walki”; jakby język nie mógł ostatecznie przekazać potencjału rewolucji, nie był w stanie udźwignąć ciężaru jej idei. Usta „zastygają”, niezdolne do podjęcia trudu wysłowienia czegokolwiek; nawet uśmiech jest

¹⁸⁶ S. Rogala, *Społeczne i filozoficzne poglądy Jerzego Żuławskiego*, [w:] Jerzy Żuławski. *Życie i twórczość*, s. 175.



tylko „półuśmieszkiem”. Skoro tak, można więc podejrzewać, że wszelkie próby ujęcia rewolucyjnego zapału (jak napisze Żuławski w *Starej Ziemi* – „mātu”) w słowach mogą okazać się tylko nieudanym, zniekształcającym przekazem tego, co należy do przedjęzykowych „komyszy”. Czy da się *przełożyć* rewolucję, przed-mowną i elektryczną, na język funkcji i instytucji społecznych, ale także na idiolekty jednostkowych ambicji i próżności? Czy nie jest już kresem i farsą rewolucji, gdy na barykady prowadzi na wpół obnażona kobieta mieniąca się „Wolnością”? To nie tylko wyobrażenie, które zawdzięczamy Delacroix. To także posunięcie wykonane przez Ażę usiłującą za wszelką cenę *przetłumaczyć* nieznaną scenariusz rewolucji tak, by mogła w nim objąć rolę główną.

*Nagle ocknęła się i zerwała. Wszak to ostatnia chwila,
aby działać! Jeżeli jutro rozruch się pocznie, a ona nie
stanie przed nim, jak anioł ognisty, ze strasliwym narzę-
dziem śmierci i z niszczenia w rękę!... (SZ, 257)*

Działanie przerywa stan *nieporuszenia*. Zwróćmy uwagę, że nie chodzi o *pracę*, długotrwały wysiłek wypracowujący mozolnie poszczególne stadia procesu zmiany; chodzi o *działanie*, szybki czyn prowadzący drogą na skróty do celu. Stawka jest niebagatelna: albo indywiduum zdobędzie się na *czyn*, albo przepadnie w mrokach historii bez śladu i znaczenia. *Ślad* jest tym, co się liczy, a powinien on być pozostawiony z należytyym ceremoniałem właściwym dla czynu apokaliptycznego: kto staje na czele, ten musi przedstawiać się jako „anioł ognisty” dzierżący w rękę instrumenty zniszczenia. W takiej aurze pojawi się – mimowolnie – Marek-Zwycięzca z karabinem jako ognistym piorunem pomsty na szernach. To już wystarczy, by „elektryczne napięcie buntu i walki” wygasło: przywództwo oznacza narzucenie scenariusza (osobistych i grupowych) interesów bezscenariuszowej rewolucji. Język



(haseł i czynów) prowadzi bunt i walkę kolicie na powrót tam, skąd rozpoczęło się jej elektryczne drżenie, z tym że moment osiągnięcia tego punktu oznacza stłumienie owego elektrycznego impulsu.

Ujmując rzecz po Nietzscheńsku, powiedzielibyśmy, że rewolucja dokonuje się w sferze przed-językowej reakcji na obowiązujący porządek spraw ludzkich, którą to reakcję Nietzsche nazywa niekiedy „wstrętem”, niekiedy zaś „obrzydzeniem”. Stan ów należy do sfery *pomiędzy* z definicji niesprzyjającej rewolucji wcielającej się w „rozruch” społeczny. Tuż przed końcem *Zaratustry* „stary czarownik” zwracając się do wszystkich „jakiegokolwiek godności i jakimikolwiek słowami je sobie nadajecie” (to właśnie usiłuje zrobić Aza chcąc stanąć na czele zrewoltowanego tłumu), określa ich jako cierpiących „na wielki wstręt” i sytuuje ich między martwym a nienarodzonym jeszcze bogiem: „[...] wam wszystkim, którzy na wielki wstręt cierpicie, którym stary Bóg umarł, a żaden nowy Bóg w kołysce i w powijkach jeszcze nie spoczywa – wam wszystkim skłonny jest zły mój duch i szatan mój czarnoksiężski” (*Zar*, 417). Gdy Aza zrywa się, spiesząc do objęcia roli zwiastuna zagłady, wykracza z tego *pomiędzy*, dążąc do ustanowienia sfery „nowego boga”, którego aniołem będzie ona sama. Koniec „wycofania się”, koniec „nieporuszenia”, koniec możliwości rewolucyjnego drżenia.

W baśni dramatycznej Żuławskiego *Gród słońca* natrafimy na postać Ucznia Jogi, który tak sformułuje to, co nazywamy tutaj zasadą *wycofania się*. Postaci nazwanej zniemiennie „Bohaterem” i domagającej się czynu, Uczeń Jogi przeciwstawi inny program:

Szkoda! Prawdę nagą
powiadam: jedna tylko na tym globie
potęga, która nigdy nie przemija –
to moc nad sobą! Mówię ci: rzuć berło,
miecz i ten diadem, jasną strojny perłą,
co twoje czoło owinał jak żmija,
i w las pójdz ze mną! Póki nad tłumami



władasz, swych czynów jesteś niewolnikiem i sławy swojej. Tam w pustkowiu dzikim ty będziesz wolny..., tam cię nie omami żaden mus!¹⁸⁷

Można zastanawiać się, czy eksodusowa wyprawa na Księżyc nie ma w gruncie rzeczy charakteru takiego *wycofania się*, paradoksalnie wykorzystując środki techniczne i naukowe wypracowane przez świat, z którego następuje wycofanie. Nie pomińmy również gwałtownego, dosłownie *wybuchowego* charakteru owego gestu odrzucenia świata wykonanego w imię jego najwyższych ambicji. We wprowadzającej części pierwszego tomu trylogii czytamy, że „podziwiać trzeba poświęcenie ludzi, którzy z narażeniem własnego życia wybrali się na ten glob w tym jedynie celu, aby powiększyć zasób ludzkiej wiedzy” (SG, 25), ale, jak wiemy, już w pierwszych zapiskach Koreckiego pojawi się uwaga, iż „ucieśliśmy od Ziemi” (SG, 38).

Sam moment rozpoczynający ową „ucieczkę” nosi wszelkie znamiona apokaliptyki. Co prawda, drugie zdanie pamiętnika Koreckiego mówi oszczędnie o „wybuchu potwornym” (SG, 31), ale tekst ziemskiego znalazcy tych notatek jest bardziej wymowny. Dowiemy się najpierw o „obszernym otworze” studni „z lanej stali”, z którego wystrzelony zostanie pocisk, a potem już, że „na drugi dzień na krótko przed wschodem słońca potworny huk wybuchu oznajmił światu na paręset kilometrów około, że podróż rozpoczęta” (SG, 18).

Jules Verne, do którego zresztą odwoła się znalazca pamiętnika Koreckiego

¹⁸⁷ J. Żuławski, *Gród słońca*, Lwów 1911, s. 100.



(SG, 17), nie szczędzi szczegółów nadających początkowi podróży na Księżyc cechy apokaliptycznego wstrząsu. Nie sposób opuścić Ziemi bezkarnie, jakby ów akt *wycofania się* był nie do pomyślenia bez niszczących konsekwencji. Z długich i nużących opisów Verne'a przytoczmy tylko kilka elementów. Najpierw, w momencie wystrzelenia pocisku rozlega się „przerażający, niesamowity, nadludzki huk”, „Ziemia uniosła się”, a „blask płomieni przez nie-dającą się obliczyć chwilę oświecił całą Florydę”. Potem trzęsienie ziemi spowoduje, że „Floryda czuła się wstrząśnięta aż do swoich wnętrzności”, „sztuczny huragan, sto razy szybszy od cyklonu, przeleciał jak trąba powietrzna przez przestworza”. Prąd powietrza zniszczył domy, „wyrwał drzewa z korzeniami w promieniu dwudziestu mil” i „przesunął składy pociągów aż do Tampy”, a „sztuczny sztorm rzucił się z niesłychaną gwałtownością na statki”¹⁸⁸. Zwróćmy uwagę na kilkakrotnie powtórzony przymiotnik *sztuczny*: w swym scjentystycznym entuzjazmie Verne niewątpliwie traktował go jako wyraz swoistego podziwu dla ludzkiej działalności zdolnej do przekształcania natury. To, co nauka zdolna jest osiągnąć, to nie tylko przekroczenie wszelkich dotychczasowych miar naturalnych (huragan silniejszy od cyklonu), ale zdolność do ich *sztucznego* wywoływania. W ten sposób świat staje się teatrem ludzkiej myśli, w którym natura gra rolę scenografii. Siła zdarzeń, do których zdolny jest człowiek jest tak *niepomiarowa*, że

¹⁸⁸ J. Verne, *Z Ziemi na Księżyc. Zwykła podróż w 97 godzin i 20 minut*, przeł. A. Zydorczak, Ruda Śląska 2013, s. 251–254.



przekracza również miary czasu. Blask płomieni wydobywających się z „kolumbiady” nie tylko ma niszczącą i oślepiającą moc, ale – co równie ważne – dokonuje się w swoistym *wybłysku* czasu, w osobliwym czasie-nie-czasie, który nie da się „obliczyć”. A nic nie było ważniejsze dla Verne’a niż obliczenia. Czwarty rozdział *Z Ziemi na Księżyc* zawiera wykładnię skomplikowanych wzorów obliczeniowych i nosi znamienity tytuł *Trochę algebry*.

Chciał ją objąć ramieniem, gdy nagle zachwiał się w tył pchnięty. Ihezał wyslizgnęła się z jego ręki; usłyszał tylko srebrzysty, szyderczy śmiech i trzask drzwi zamykanych. Był znowu sam.

[...]

Stanowienie nowych praw szło Markowi opornie [...]. W jednej chwili wszyscy stanęli przeciw niemu; ze zdumieniem spostrzegł, że wrogowie wyrastają zewsząd, tam nawet, gdzie najmniej się tego spodziewał (Z, 266)

Czy rewolucja mająca być wielką przemianą pojedna ciało jednostki z ciałem politycznym? Spytajmy inaczej: czy rewolucja ogarniająca *całe* ciało społeczne, demokratycznie zrównując jego organy, stawiająca opór słowom, da się pogodzić z namiętnościami i instynktami, które ciałem indywiduum rozporządzają wedle energii popędów? Czy rewolucja jako manifestacja równości i zrównania uzgadnia się w jakikolwiek sposób z namiętnościami, które z różnic (także różnicy płci) wyrastają i nimi się żywią? Dwie trudne do pokonania przeszkody stają na drodze rewolucji. Jedną jest język pomagający wygenerować ideologie, role, funkcje, instytucje, które w efekcie łatwo mogą uczynić rewolucję jej własną karykaturą. Druga to popędowa strona człowieka, podwójnie anarchiczna.



Łatwo pokonuje ograniczenia stawiane przez idee, które dążą do poddania popędów kontroli racjonalnie wyznaczonych celów; zdolna jest również do zachwiania pewnością, z którą *ego* rusza na językowy podbój bez-słownego terytorium rewolucji. Wiedział o tym dobrze Spinoza, który nie tylko sceptycznie oceniał szanse zbudowania porządku w oparciu o zasady rozumu („Kto myśli, że może doprowadzić masę lub tych, którzy gubią się w sprawach politycznych do tego, by żyli wedle wskazówek rozumu, ten mający o złym wieku poetów albo o jakiejś bajce”¹⁸⁹) i przyznawał, że „ludzie z konieczności podlegają afektom”¹⁹⁰, co więcej pisał wręcz o tym, że „popędliwość lub jakieś wzruszenia nienawiści” antagonizują ludzi, którzy „są z natury sobie wrogami”¹⁹¹, co w konsekwencji oznacza kapitulację etyki wobec namiętności („A chociaż wszyscy dobrze o tym wiedzą, że religia uczy przeciwnie, aby każdy kochał bliźniego jak siebie samego [...] to jednak przekonanie to jest bezsilne wobec afektów”¹⁹²).

Dlatego rewolucyjne „napięcie buntu i walki” staje się mroczną komedią (by nie rzec „farsą”) odgrywającą się na scenie publicznej (rewolucja staje się swym przeciwieństwem) i prywatnej (rewolucja okazuje się erotycznym porywem). Wybór czasownika nie jest bez znaczenia. *Odgrywać* zwraca uwagę na powtarzalność zjawiska powielającego dobrze znany schemat (rewolucja jest *odegraniem* starego numeru repertuarowego historii), ale również czyni aluzję do rewanżystowskiego charakteru zjawiska (podczas rewolucji klasy dotychczas upokorzone *odgrywają się* na hegemonach).

W obu przypadkach dochodzi do zdrady oryginalnego impulsu rewolucyjnego. We fragmencie opisującym rewolucyjny zapał Azy znajdziemy takie znamienne objaśnienie: „Nie wiedziała nawet zgoła, czy mówi to, co myśli i czuje naprawdę, czy też jeno straszną

¹⁸⁹ Spinoza, *Traktat polityczny*, s. 337.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 336.

¹⁹¹ Ibidem, s. 342.

¹⁹² Ibidem, s. 337.



jakaś komedię odgrywa, która ją samą porwała...” (SZ, 258). To, co ma przynieść radykalną przemianę zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej, jawi się jako żywioł znajdujący się poza kontrolą tak jednostki, jak i instytucji politycznych. „Porywa” on wszystko na swej drodze, a jego dynamika sięga w głąb emocjonalnej struktury podmiotu tak, iż to, co dotychczas uchodziło za ekspresję emocjonalnych relacji, teraz okazuje się „straszną jakąś komedią”. Zrywa on także dotychczasowe zręby porządku społecznego, nie po to wszak, by przekonstruować je na nowy sposób, lecz by zanurzyć je w bliżej nieokreślonym, niekontrolowanym przepływie zdarzeń.

Jak wybrnąć z sytuacji, w której z jednej strony społeczne realia, a z drugiej wymagania natury zamykają nas w zamkniętym kole powtarzającej się komedii? Nietzsche podpowiada, że pomocne może okazać się nawarstwianie kolejnych poziomów interpretacji zdarzenia. Oznacza to bowiem, że żadna wersja nie będzie *kanoniczna* i *ostateczna*, lecz następujące po sobie i nakładające się interpretacje pozwolą nam osiągnąć pewien stan przyzwolenia i zgody nie na to *jak było*, lecz na to *jak mogło być*. Niewykluczone, że tą drogą rewolucja przestanie być „zbyteczną farsą”: „Tak jak działo się to jeszcze niedawno, w całej jasności nowszych czasów, z rewolucją francuską, tą koszmarną – i z bliska oceniając – zbyteczną farsą (*überflüssige Posse*), którą jednak widzowie z całej Europy, szlachetni i marzycielscy, w oburzeniu czy zachwycie tak długo i tak namiętnie interpretowali z daleka, że interpretacja przesłoniła sam tekst, tak mogłoby się zdarzyć, że szlachetna potomność jeszcze raz mylnie zrozumie całą przeszłość i bodaj dopiero dzięki temu znośnym uczyni jej widok”¹⁹³.

– *Jak to? ... Ty pytasz! Ciebie chcę, ciebie! Czyżes nie
czuł moich pocałunków?
Wzruszył nieznacznie ramionami*

¹⁹³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 62.



– Czułem [...]. I dziwię się, że to [...] i mnie niegdyś przy-
jemność sprawiało (SZ, 259)

Propozycja Nyanatiloki: odrzucenie świata społecznego idzie w parze z odrzuceniem kobiety. W ostatnim zdaniu *Starej Ziemi*, zanim otworzymy Epilog, słyszymy śmiertelnie groźne echa: (1) deklaruje ono ostentacyjny brak zainteresowania wszystkim, co nie podlega woli indywiduum, (2) jednocześnie powierza owo indywiduum woli silniejszej od jego własnej, poddaje je wpływom dysponenta arcysilnej woli, który będzie teraz – jako „cudotwórca” – dyktował prawa i sprawował absolutną władzę nad jednostką, oraz (3) dyskryminacyjnie pozbawia niektóre jednostki prawa do duchowości (w tym wypadku są to „kobiety”, ale łatwo wyobrazić sobie w ich miejscu innych – np. Żydów czy imigrantów).

Owo ostatnie zdanie brzmi następująco: „– Cóż mnie to obchodzi? Wszak kobieta nie ma duszy...”. Warto jednak przytoczyć krótki poprzedzający akapit: „Jacek się nie opierał. Słyszał jeszcze za sobą, jak we śnie, krzyk Azy, wlokącej się po ziemi za nimi, słyszał słowa jej, którymi zaklinała cudotwórcę, aby jej nie odtrącał, grożąc, że nadeptana przezeń, wpadnie na dno zbrodni, występku, podłości... Spojrzał na mistrza: zdawało mu się, że usta jego się poruszyły, jakby mówił: – Cóż mnie to obchodzi? Wszak kobieta nie ma duszy...” (SZ, 261). Modelowa scena przejścia rządu dusz: indywiduum pretendujące do nadzwyczajnej wiedzy i mocy, innego wszelako rodzaju niż moce nauki i społecznego działania, dokumentuje swój kunszt („cudotwórca”), bezwzględnie manifestując swą przewagę (Aza „wlecze się” za nim po ziemi), pozostając delficko enigmatycznym w swych enuncjacjach (mówi coś, ale przekaz jest wątpliwy, nawet nie wiemy, czy faktycznie mówi). **Wyrozumowany schemat odejścia od rozumu, który w istocie, jak wiemy z lektury finału *Starej Ziemi*, pozostawia wszystko dotychczasowemu porządkowi rzeczy.**



To, że rozstajemy się z trylogią ucieczką przed dwoma siłami anarchizującymi, mogącymi rozkołysać obowiązujący stan rzeczy – erotyką i polityką, nie jest bez znaczenia. Każe nam to wrócić do końcowych fragmentów *Manifestu komunistycznego* z ich krytyką socjalistycznego konserwatyzmu, którego przedstawiciele „chcą warunków bytu nowoczesnego społeczeństwa bez nieuchronnie stąd wynikających walk i niebezpieczeństw. Chcą społeczeństwa obecnego bez rewolucjonizujących i rozkładających je czynników” (MK, 67), i którzy proponują swoje systemy będące „kieszonkowymi wydaniem nowej Jerozolimy” (MK, 71). To ci, którzy nie chcą, by „dzikie zwierzę” opuściło przeznaczony mu matecznik, a których Marks i Engels nazywają „socjalistycznymi burżua” (MK, 67). Ich postawa wprzęga myślenie jakby w dookolny ruch wokół cyrkowej areny historii. Jeśli „myślenie to nic innego, jak nieustanna zmiana myśli, które przychodzą nam do głowy”¹⁹⁴, „socjalistyczni burżua” proponują odtworzenie znanych figur myślenia, nie bacząc na Heglowskie ostrzeżenie o „farsowym” charakterze takich odtworzeń. Takim ponownym odegraniem myślowych scenariuszy jest ich propozycja: „Nic łatwiejszego niż nadać chrześcijańskiemu ascetyzmowi socjalistyczny pokost. Czyż chrześcijaństwo nie piorunowało również przeciw własności prywatnej, przeciw małżeństwu, przeciw państwu? Czyż nie zalecało na ich miejsce dobroczynności i żebractwa, celibatu i umartwienia ciała, życia klasztornego i kościoła?” (MK, 62).

Skoro przemiana nie może nastąpić tą drogą, powstaje pytanie o możliwość myślenia, które uniosłoby rewolucję, a nawet więcej – to pytanie o rewolucję jako tak poważne zaangażowanie się w świat, że aż wymuszające nowy rodzaj myślenia skoncentrowanego nie na podtrzymaniu stanu rzeczy, lecz na autentycznej przemianie. Propozycja Nyanatiloki, niestety, jest niezbyt pomocna. Owszem, silnie afirmuje potrzebę „innego” myślenia będącego korekturą kalkulacyjnego rozumu Zachodu, ale jednocześnie obwarowuje

¹⁹⁴ B. Groys, *The Communist Postscript*, s. 113.



to myślenie zasadą nieangażowania się w świat. Wschodni mędrzec fundujący mądrość na tym, „co w świadomości waszej śpi” (SZ, 232), również należy do tych, których „dzikie zwierzę” drzeмиące w legowisku społecznych stosunków nie interesuje. Jak sam powie, nie ma „innego obowiązku oprócz dbania o rozwój własny” (SZ, 191), a jedyną, ostrożnie zarysowaną możliwością wyjścia poza to zadanie (paradoksalne w gruncie rzeczy, wszak Nyanatiloka nie raz występuje przeciwko ego-logicznym konstrukcjom Zachodu, tymczasem przynajmniej początek jego projektu zakłada wyraźną obecność ego, wymagającego pracy i rekonstrukcji, to prawda, ale jednak mocno usadowionego w funkcji fundamentu) jest żal nad stratą, jaką ponoszą ludzie angażujący się w świat zewnętrzny. „Żal mi piękności przyćmionej i pochowanej mocy najwyższej” (SZ, 191), powie patrząc na śpiącego Jacka.

Słyszał jeszcze za sobą, jak we śnie, krzyk Azy, wlokącej się po ziemi za nimi, słyszał słowa jej, którymi zaklinała cudotwórcę, aby jej nie odtrącał, grożąc, że nadeptana przezeń, wpadnie na dno zbrodni, występku, podłości...
(SZ, 261)

Wcześniej Aza powtórzy jeszcze inny znaczący gest: pochyli się do nóg Nyanatiloki, a jej twarz dotknie jego stóp. To ruch o potrójnym znaczeniu – chęć zatrzymania przed odejściem tego, który ma dla niej nadzwyczajne znaczenie, złożenie hołdu i deklaracja posłuszeństwa („jak pies będę ci służyć”, SZ, 261), zatroskanie o własne życie, które bez bliskiego sąsiedztwa tego człowieka stanie się życiem grzesznym. Nie pierwszy to raz, kiedy kobieta powtarza gesty Marii z Magdali. Gdy pojawi się w Marsylii, by dołączyć do wyprawy, Marta „rzuca się do stóp O’Tamora tak szybko, że nie miał czasu się cofnąć” (SG, 45). Św. Łukasz w rozdziale 7, wersy od 36 do 50, opisuje taką scenę jako historię kobiety, który wyjawia swój grzech, stając nie na swoim miejscu, nie tam, gdzie



nakazywałyby surowe społeczne nakazy: jawnogrzesznica nie powinna zjawiać się na w domu cnotliwego faryzeusza. Zapewne nie była zaproszona: gdy Marta zjawi się w hallu marsylskiego hotelu, mężczyźni „wahali się jeszcze, czy ją przyjąć”, ale ona „wchodzi sama”. Niewiele o niej wiemy, ale nietrudno dostrzec atrybuty egzotycznej urody: jest hinduską pięknnością, na jej twarzy „rozlała się iście południowa, namiętna miłość”. Zapewne kryje się w tym ziarno erotycznej pokusy uwidocznionej w poddańczym geście. Wszak gdy O'Tamor każe jej przyjąć rolę Ewy, matki nowego pokolenia, idea grzechu staje się paląca. Aza w *Starej Ziemi* całuje stopy „ustami wonnymi” (czy nie słyszymy tu echa wonnych olejków, który kobieta namaszcza stopy Jezusa w Łukaszej opowieści?) okupując swą winę: przed chwilą cięła nożem prosto w serce tego, którego stopy zakrywa teraz swoimi „jasnymi włosami w gwałtownym ruchu rozwiązanymi” (SZ, 261). Marcie przeznaczono inną rolę: to ona ustanowi pamięć o Tomaszu jako o postaci niezwyklej, dzięki niej stanie się on rodzajem „bożyszczą”. I tu będzie dziedziczką kobiety z Magdali, wszak – zdaniem Ernesta Renana „silna wyobraźnia Maryi z Magdała odgrywała w tym wypadku rolę najwybitniejszą. Boska potęga miłości! Chwilo uroczysta, kiedy namiętność wizjonerki daje światu Boga zmartwychwstałego!”¹⁹⁵.

Czy chodzi o częsty w epoce Żuławskiego mizoginizm? Zapewne, ale także o coś więcej – o wyznanie winy („Daruj mi, daruj!”, zawodzi Aza u stóp Nyanatiloki), ale także o zwrócenie się w stronę fundamentu egzystencji, tam, gdzie człowiek wspiera się na ziemi, gdzie szuka oparcia dla swych nóg. Aza i Marta klęczą u stóp mężczyzny jakby chcąc osłabić jego punkt oparcia, zachwiać nim, przewrócić w sensie tyleż dosłownym, co moralnym. Gdy spojrzeć na to z perspektywy doświadczeń i praktyk religijnych, ów teatralny gest schylania się do stóp był tyleż wyznaniem winy, co ukazaniem siły (potrafię cię zmiękczyć, zmusić do ustępstw

¹⁹⁵ E. Renan, *Żywot Jezusa*, [cyt. za:] A. Dide, *Religie*, przekł. anonimowy, Paryż 1913, s. 77.



– zdaje się mówić suplikantka), zuchwałością ubraną w pokutną włosienicę. Moc gestu Marty musiała być wielka, skoro „Tomasz zbladł” (SG, 44) i „niezdolny był słowa wymówić” (SG, 46). Z dramatu Żuławskiego *Koniec Mesjasza* łatwo można wyczytać, że moc teologiczno-polityczna i wiążące się z nią pragnienie przemiany świata jest w niebezpieczeństwie nie tyle ze strony politycznych adwersarzy, co wewnętrznej dywersji namiętności. Sabbataj C’wi nie prosi Boga o moc, lecz o oddalenie pokusy uosobionej kobiecią fizycznością. Dariusz Trześniowski odczytuje to następująco: „Przede wszystkim bowiem największym zagrożeniem człowieka jest fizyczny, zmysłowy grzech. Mesjasz jest przekonany, że duchowa czystość i doskonałość, wolna od pokus ciała, pozwoliłaby zdobyć nawet władzę nad śmiercią. Kuszenie będące dziełem Boga (?), Szatana (?) czy może tylko Kobiety – wcielenia pierwotnych sił Natury – okazuje się jednak silniejsze niż wewnętrzny imperatyw czystości, strzeżonej przez samotność, włosienicę, flagelacje. Jedna noc małżeńskiej miłości przekształciła Sabbataja z potężnego Mesjasza w słabego, strachliwego człowieka, pragnącego jedynie ocalić własne życie”¹⁹⁶.

Obudziwszy się po owej nocy seksualnych doświadczeń Sabbataj woła: „Niech mi odda mą czystość, nieskalaną duszę moją! Niech zgębni ciało! (*wije się z jękiem po ziemi*)” (KM, 164). W odpowiedzi Sary słyszymy negację wszystkich teologiczno-politycznych celów Mesjasza: „Co ci teraz lud? Co ci sułtan? Przecież w twych żyłach krąży jeszcze ogień moich pocałunków, przecież twe oczy mgłą się jeszcze rozkoszą... [...]. Ja Cię nie opuszczę. Ja lepsza jestem, niż twój Bóg. On mękę ci dał, a ja ci dam szczęście, rozkosz... zawsze już...” (KM, 166).

¹⁹⁶ D. Trześniowski, *Jerzy Żuławski, modernistyczna lektura Biblii*, s. 34.



[...] czuję w mózgu, ohydą wstrętą żmiję, która mimo
 mej woli szepce: Jeśli on umrze, Marta dostanie się jed-
 nemu z was, może tobie... (SG, 120)

Giorgio Agamben umieszcza ideę miłości w bezpośrednim sąsiedztwie idei nauki¹⁹⁷. Pierwszy tom księżycowej trylogii Żuławskiego rozgrywa się między nauką a uczuciem; między pasją poznania a dziką żądzą przenikającą ciało dreszczem. Chodzi o bohaterstwo polegające na „powiększeniu zasobu ludzkiej wiedzy nieulegającymi wątpliwości wiadomościami” (SG, 25), ale także o „straszłą zwierzęcą namiętność” sprawiającą, że to, co stanowi instrument nauki, jasna i precyzyjna artykulacja i obiektywność spojrzenia, kruszą się, tracąc kontrolę nad ciałem. Za sprawą namiętności „przez kurczem ściśnięte szczęki z trudem dobywały się słowa, a ciałem wstrząsały raz po raz febryczne dreszcze” (SG, 208). Namiętność nie pozbawia nas myślenia, lecz nadaje mu inny bieg. Myśl nie jest już tym, co wzniosłe i bezinteresowne; nie jest *lotna*, zaczyna *pełzać*. Jej zwierzęcą metaforą nie jest sowa wylatująca o zmierzchu, kiedy jeszcze słabe światło pozwala dostrzec niebo; patronuje jej wąż, zwierzę należące do mroku i ziemi. Nie bez powodu mówi się krzywdzącym zwierzę stereotypem frazeologicznym o „zwierzęcej namiętności”; wąż – pisze Jünger – pełzający całym ciałem po ziemi jest „najdalszy od ludzkiej postawy. Dlatego ze wszystkich stworzeń jest najbardziej zwierzęciem. [...] Stąd nagła groza ogarniająca człowieka na jego widok”¹⁹⁸. Myśl przestaje teraz podlegać woli; nie proklamuje jasno swoich tez, lecz *szepcze*. Nie działa na otwartej scenie, lecz spiskuje. „Zdrowa” egzystencja zostaje zatruta jadem „żmii”. To początek konfliktu między Koreckim a Varadolem, konfliktu, który zatrjuje dalsze

¹⁹⁷ G. Agamben, *Idea prozy*, s. 57, 59.

¹⁹⁸ E. Jünger, *Wybór esejów o słowach i drzewach*, s. 79.



losy księżycowych wędrowców. W ten sposób odtwarza się historia upadku człowieka; niezmiennie „człowiekiem” tym jest mężczyzna. Upada on, powiedzmy od razu, wbrew swojej woli („Czuje, że wbrew woli zaczynam pragnąć śmierci Tomasza i nienawidzić Varadola”, SG, 121) w zatrute, *gadzie* myślenie, za sprawą kobiety. W tym chaosie, nagłym i nie do opanowania, ona sama zachowuje spokój, choć spokój to skojarzony ze śmiercią: „A ona siedzi spokojna, zapatrzona w twarz umierającego kochanka” (SG, 121).

Stąd ta głucha, zaciekła nienawiść pomiędzy nami
(SG, 136)

Odtwarza się scena upadku, w której kobieta zakłóca porządek męskiego świata. Bóg Ojciec znajduje licznych męskich kontynuatorów: ojców, braci, mężów. Relacje między Koreckim i Varadolem, drugim mężem Marty, nigdy nie będą już takie, jak przedtem, gdy byli tylko, i aż, towarzyszami męskiej awantury poznawczej. Pokusa i gadzia myśl przez nią zrodzona z jednej strony sprzyja (za sprawą instynktu rozrodczego) powstaniu społeczeństwa, z drugiej – sprawia, że związki tak ukształtowane są zatrute. Najpierw przez namiętność, której źródłem jest kobieta, a którą to żądzę kultura (zdaje się mówić Żuławski) uszlachetniła niezliczonymi filozoficznymi, religijnymi i artystycznymi systemami miłości. Odważnym gestem przypominającym późniejszy gest autora *Kultury jako źródła cierpień* Żuławski niszczy kunsztowne ornamenty, sprowadzając konstrukcję do jej podłoża: „Po co się łudzić, po co nazywać rzeczy pięknymi imionami! Jesteśmy obaj podli, bo ona jest między nami” (SG, 136). W fallokratycznym porządku świata to tyleż wyznaczenie bezwzględnej siły hegemonu, co – pomimo mizoginicznego skrzywienia – początek krytycznej analizy porządek ów nie tyle kwestionującej, co odsłaniającej jego brutalną naturę. To nie tylko konflikt i walka z drugim samcem („bijmy się o nią,



gryźmy, jak dwa wściekłe wilki o sukę”, SG, 137), ale również zarzut postawiony samemu sobie: „Dreszcz mnie przechodzi, ale nie odwracam się, nie chcę schwycić jednego z tych spojrzeń, w których widzę jak w zwierciadle, podłość własną” (SG, 137). Tak, kobieta jest siłą zagrażającą związkom, niezbędnym do podporządkowywania sobie świata, jakie mężczyźni ustanowili, nadając im charakter obowiązującego stanu rzeczy. Najkrócej mówiąc, z jednej strony jest kobieta i „dreszcz pożądania”, z drugiej – przyjaciel i „okropna ohyda... tego świętokradztwa wobec świeżej mogiły przyjaciela” (SG, 137). Męska przyjaźń ma sięgać nawet poza granice śmierci, ale to kobieta odsłoni czysto mitologiczną naturę takiego roszczenia. Za sprawą kobiety mężczyzna staje się lustrem („zwierciadłem”), w którym inny mężczyzna dostrzega to, co zwykle stara się ukryć za przesłonami porządku, ładu, piękna, a co okazuje się „podłością”. A to początek, który stwarza możliwość przemyślenia na nowo swej relacji ze światem. Budzi się poczucie fałszywej świadomości. Za sprawą kobiety.

*Strasзлиwa, bezdenna, bolesna litość zdjęła mnie nad tą
kobietą (SG, 207)*

Mężczyźni będą sprawowali władzę, a jej pragmatyka wymaga, by kobieta nie była niczym więcej jak przedmiotem ich uwagi i działania. To nie ona ma działać, to na nią się oddziałuje. Pytanie, jakie zadają sobie dwaj mężczyźni nie brzmi, „co zrobi ta kobieta?”, lecz „co my zrobimy z tą kobietą?” (SG, 140). Toczy się osobliwa gra spojrzeń. Jest pozornie władcze spojrzenie mężczyzny, pozornie, gdyż w momencie szczególnie istotnego wyboru zwłaszcza takiego, który zdecyduje o losie innego człowieka, rozbłyszną w tym spojrzeniu złe światła zaprzeczające etycznej wielkości hegemonu. We wzroku Varadola spoglądającego na Martę i Koreckiego nie ma poczucia władzy; był w nim „niepokój i podłe, psie niemal, błaganie



i groźba zarazem jakaś straszliwa” (SG, 140). Gdy Marta staje się przedmiotem wyboru, jej wzrok to spojrzenie „biednej szczutej, osaczonej i o litość błagającej łani” (SG, 205). Nie ma królewskich spojrzeń w pełni przekonanych o swej słuszności. Oczy wysyłają sygnał „psiego błagania” (ale nie zapominajmy, że to *niemal* psie spojrzenie, a więc zatrzymujemy się w egzystencjalnej głębi, zanim jeszcze cokolwiek przybierze znane nam zwierzęce czy ludzkie formy, tam, gdzie dopiero coś *prze* w stronę znanego nam świata), lub błagają o litość jak zaszczuta przez myśliwych sarna. O kobietę ciągnie się losy, a jeśli do tego nie dojdzie, to nie w przystępie szlachetności, tylko wygórowanej ambicji, która broni się przed uznaniem kobiecego wyboru. Wybór to zresztą wąty, ledwie sygnał, mgnienie oka dające, być może, do zrozumienia, w którą stronę nachylałoby się jej pragnienie (ów szczególnie, trudny do opisanie i zniesienia wzrok sarny, spoczywa na Koreckim, któremu wydaje się, że „wzrok jej zatrzymał się na chwilę na mnie” jako na przyszłym mężu, SG, 205); mężczyzna odmówi przyjęcia tego spojrzenia do wiadomości w geście wielkopańskiej pychy. „Bierz ją sobie – rzekłem i puściłem go”; los kobiety zależy nie od woli kobiety, lecz od miejsca, które kobieta zajmie w łańcuchu męskich wartości. Taką jest wielkoduszność wobec pokonanego przeciwnika, akt łaski, którego cenę zapłaci najpierw kobieta, a potem także ten, który wielkoduszność ową okazał.

Spełniłam wielką zbrodnię [...], bo nie dotrzymałam wiary mojemu zmarłemu mężowi i chętnie będę za to pokutować setki tysięcy lat w rozmaitych wcieleniach... Ale wy wiecie, że zrobiłam to jedynie dla jego syna, w którym on żyje dla mnie (SG, 237)

A jednak kobieta nie jest w tym świecie okrutnym, który dla Koreckiego jest „Wyspą Cmentarną” (SG, 222), pozbawiona mocy.



Aby spróbować (nie więcej niż *spróbować*, a efekt tego wysiłku jest niewiadomy) zrozumieć, na czym zasadza się znaczenie kobiety w fallokratycznym świecie męskich związków, trzeba sięgnąć do wczesnego etapu podróży księżycowej. Umierającemu Tomaszowi Marta szepcze coś do ucha, a sekret to podwójny, bowiem nie tylko nieprzeznaczony dla postronnych uszu, ale także przekazany w nieznanym języku, „po malabarsku”. Korecki zapisuje, że nie rozumiał słów, ale widział, że „wielkie wrażenie wywarły na Tomaszu”, którego twarz rozjaśnia się, potem smętnieje, a on płacząc „całuje włosy” kobiety (SG, 128). Niebawem okaże się, że tajemniczy komunikat należy połączyć z zapewnieniami „ty żył będziesz”, jakie Marta składa umierającemu. Talent obserwacji Koreckiego i Varadola musiał być bardzo skromny, skoro wszystko składa się w całość dopiero wtedy, gdy zobaczą Martę szyjącą „koszulkę dziecięcą” (SG, 141). Czas na próbę odpowiedzi o źródło znaczenia kobiety w świecie pierwszego tomu trylogii księżycowej: chodzi o zdolność płodzenia, o stałą (choć ograniczoną do pewnego wieku) gotowość do wychylenia w przyszłość, do traktowania teraźniejszości jako miejsca przechowywania i dojrzewania tego-co-nadchodzi. Jak dla Hegla, kobieta jest dla Żuławskiego patronką przyszłości; jest matką oddaną bez reszty synowi, będącym dla niej powtórzeniem figury męża. Stąd niemal nienaruszalna dziewiczość tej postaci. Gdy po dramatycznej scenie Piotr oznajmi jej, że ma być jej mężem, przyjmie to „całkiem obojętnie” (SG, 208). Dla Hegla „Kobiecość jest przyszłością w teraźniejszości, jest niedotykalnością w swej nagości, jest poza podmiotowością, poza bytem; trwa w dziewictwie”¹⁹⁹. Ale jeśli tak, wówczas to, co kobiecie określa się wobec i w stosunku do mężczyzny, i to mężczyzny zapisującego się od razu w porządku genealogicznym. To, co kobiecie stoi w relacji do męża i syna; charakterystyczne, że córki zajmują w tej genealogii miejsce zupełnie marginalne. Trwający w synu ojciec-mąż

¹⁹⁹ K. Gucałska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, s. 120.



jest przeznaczeniem kobiety, a płodzenie jest sposobem wypełniania się tego przeznaczenia. To, co zapowiedziane na początku wyprawy przez O'Tamora, który widzi w Marcie Ewę – matkę przyszłych pokoleń szczęśliwszych ludzi, sprawdza się później w formule, która z jednej strony akcentuje to, co kobiecie (płodzenie i macierzyństwo), z drugiej zaś neutralizuje kobiecość, umieszczając ją w abstrakcyjnej sferze politycznego projektu. Mówi Korecki, dowiedziawszy się o ciąży Marty: „To nie była już kobieta, o której posiadanie byłem niemal gotów przed chwilą walczyć z moim przyjacielem i jedynym współtowarzyszem na tym świecie, to była matka nowego pokolenia, zwyciężająca śmierć przez wielką tajemnicę życia i miłości” (SG, 141).

[...] a ja, pomny na chwilę słabości, staram się tym silniej, aby moja wola panowała zawsze nad tą resztą, która z nią razem tworzy duszę człowieczą (SG, 246)

Klasyczny dyskurs *posiadania* wycofuje się przed „tajemnicą życia i miłości”. Owa neutralizacja nie jest do końca skuteczna. Wszak Marta wciąż będzie budzić żądzę Koreckiego; jeszcze na koniec tej samej sceny pojawi się znów myśl, że „przyjdzie może znowu czas, kiedy...” (SG, 142). „Dostojeństwo” malujące się na twarzy ciężarnej Marty jedynie przytłumia chaos namiętności, która czeka na swój czas, by upomnieć się o ciało kobiety jako o przedmiot posiadania. Pokusa trudna do odparcia, jak widać choćby w epizodzie, w którym Korecki ratuje Martę przed skutkami wybuchu wulkanu: „Pierś miała odsłoniętą, bo cucąc ją rozerwałem suknię pod szyją. Dotknąłem czołem tej piersi [...]. Nagły pożar rozpalił się we mnie. Miałem tę kobietę, tak jeszcze piękną, a tak nade wszystko pożądaną i ukochaną, tuż przed sobą; wystarczyło wyciągnąć ręce, objąć ją, obsypać pocałunkami, zadusić w uściskach” (SG, 245). Poczyńmy trzy uwagi o tym fragmencie, w którym anarchiczne impulsy ciała



(seksualność) i natury (wybuch wulkanu) zderzają się z męskim porządkiem kontroli. Po pierwsze, mechanizmy tego porządku segmentyzują życie kobiety, wpisując jej ciało w surowe i nieubłagane rubryki czasu (Marta jest *jeszcze* piękna, co sugeruje, że zbliża się nieuchronnie moment, w którym „piękna” być przestanie, a tym samym utraci status erotycznie atrakcyjnego obiektu). Po drugie, ciało kobiece nie powinno dać się odsłaniać, jakby jego nagość mogła odegrać rolę zgoła odmienną od spodziewanej – kto widzi obnażoną kobietę, ten staje jak wryty, zaskoczony, skamieniały lub ogarnięty nagłym płomieniem. Dlatego potrzebny jest zasłaniający nagość pretekst-przesłona. W tym przypadku to potrzeba udzielenia pomocy, medyczno-etyczna konieczność wyższa: pierś jest odsłonięta, bowiem wymusiła to okoliczność. Zresztą wiemy, że nie ukazało się nic więcej niż owa pierś – suknia zostaje rozerwana tylko „pod szyją”. Po trzecie, w analizie tej sceny nie można pominąć, że to nie erogenne części ciała odgrywają tu główną funkcję, lecz *ręce*, podstawowe instrumenty produkcji i – w konsekwencji – konkwisty rzeczywistości. Kobieta jest *podręczna*, znajduje się *pod ręką*; Korecki ma ją „tuż przed sobą”. Mężczyzna *bierze sprawę we własne ręce*, i w ten sposób kobieta staje się nie więcej, niż *sprawą*, być może wciąż „pożądaną i ukochaną”, ale jednak *sprawą*, czyli tym, co trzeba *podjąć*, rozwiązać, uporządkować. Potencjalna *rozwiązłość* ciała staje się problemem *do rozwiązania*, a zatem w rezultacie utraci swe anarchiczne, alternatywne dla porządku *ratio*, moce. Ale właśnie *ratio* jest powodem, dla którego rzecz komplikuje się. Z jednej strony mamy sekwencję aktywności rąk (wyciągnąć ręce, objąć, zadusić), lecz z drugiej – piersi nie dotyka dłoń, lecz „czoło”. „Dotknąłem czołem tej piersi” – to powstrzymanie rąk, które wyhamowuje gwałtowność dotyku, domagającą się *objęcia*, a w ostatecznej konsekwencji nie *czułości*, lecz zadania bólu, nawet uśmiercenia („*zadusić* w uściskach”). Odpowiedzią na dotknięcie czołem są łzy „spływające z oczu” Marty, które Korecki „czuje na głowie” (SG, 245). Jeśli za tym spotkaniem stoją jakieś racje, to nie są to *racje ciała*. Kobieta zrezygnowała



z nich, gdyż powierzono jej rolę stwórczyni nowej genealogii, w której *czułość* musi ustąpić przed wpisanymi w ciało kobiety Ojcem i Synem. Męczyzna również – gdyż spoczywa na nim wymóg kontroli, który *racje ciała* może spełnić w logice mniej lub bardziej brutalnego posiadania lub im zaprzeczyć w geście męskiej woli.

Doświadczenie „tajemnicy życia i miłości” będzie musiało uznać wyższość i pierwszeństwo wezwania woli, która niechętnie tajemnicę tę zdradzi na rzecz „czekających ratunku”: Korecki cofnie się, choć musi do tego użyć wszystkich sił („Targnąłem się z całą mocą i odskoczyłem w tył”, SG, 246), i pójdzie szukać poszkodowanego w wybuchu wulkanu Piotra.

W tych godzinach czuwania, przy świetle płonącego na kamiennej posadzce ognia, czyn jego i to całe »zwycięstwo« w dziwnie ponurej stawały przed nim postaci. [...] zapatrzone w płonący ogień, usiłował snuć jakieś plany, przedrzeć myślą ten otaczający go mrok beznadziejny. Ale myśl, w jakąkolwiek stronę wysłana, grzęzła ciągle w jakiejś niemożebności zasadniczej, w niepodobieństwie wysnucia wniosku, mającego bodaj pozory sensu... (Z, 224)

Niemożebność, w której – niczym w bagnie lub wśród głazów księżycowej pustyni – grzęźnie myśl, uniemożliwiając przemianę. Myśl pracuje na jałowych obrotach (nie mogąc wysnuć wniosków), usiłując znaleźć miejsce oparcia, w którym tarcie byłoby początkiem nowego ruchu. Nagromadzenie opisów trudnych okoliczności unieruchamiających „wóz” księżycowych podróżników to metafora sytuacji, w jakiej znalazło się myślenie, tracąc zdolność kierowania się ku przemianie. A przemiana jest nieodzowna, jeśli człowiek ma przetrwać. Dobrze pamiętać o ostrzeżeniu Leszka Kołakowskiego, iż „przynajmniej dla części wielkich problemów ludzkości nie ma rozwiązań czysto technicznych czy organizacyjnych, że wymagają one tego, co Jan Chrzciciel nazwał metanoją, przemianą



duchową. A tej przemiany nie można z definicji wywołać w sposób techniczny. Polega ona na uznaniu, że korzenie zła są w nas, w każdym z nas, zanim wrosną w instytucje i doktryny”²⁰⁰.

„Mrok beznadziejny”, przez który usiłuje przebić się myśl pojawia się zawsze wtedy, gdy (1) indywiduum rezygnuje z niezależnej oceny sytuacji, zdając się na z góry napisany scenariusz, co zazwyczaj oznacza, że (2) czyni samego siebie uodpornionym na zło – to świat i jego urządzenia oraz ich funkcjonariusze są „źli”, natomiast mesjańską wiarę pokłada się w jakiejś jednostce, która nadejdzie jako uosobienie siły niosącej sanacyjne „dobro”. Tak zaczynają się księżycowe losy Marka-Zwycięzcy. Najpierw jest sceptyczna ostrożność nakazująca odrzucić przeznaczoną dla niego koleinę – „Tutaj, jak widzę, cała legenda urosła! I ja mam być teraz jak chiński bożek” (Z, 32) – potem już tylko podjęcie wynikającego z kolei losu zobowiązania: Marek jest dziedzicem wypadków sprzed, jak sam mówi, „sześciu- czy siedmuset lat” (Z, 32), kiedy to po śmierci Starego Człowieka spisano zasady kultu oczekiwania na mesjasza. Należy przyjąć rolę przygotowaną przed stuleciami, przystać na bycie tym-który-przyszedeł, chociaż *przyjście* to nastąpiło jedynie w sensie topograficznym (istotnie, Marek wylądował na Księżycu) i naukowo wytyczonym („matematycznie”, jak powie Marek, Z, 33). Jest więc *przyjściem* jedynie technicznym, pozbawionym mesjańskiej mocy. Przyjściem (mimo początkowych sukcesów i apologii) ostatecznie niejako *bez przyjścia*, dziwną formą nieobecnej obecności i nic dziwnego, że zakończonej unieważniającą wszystko śmiercią już nie „zbawiciela”, lecz „przestępcy”.

Niemożliwość więżąca myśl powstaje z tej podwójności: z jednej strony konieczność pełnego wczucia się w rolę, co wkrótce nakazuje brnięcie w kłamstwo, z drugiej – kontrskuteczność prawdy, która – wyjawiona – jeszcze pogorszyłaby sytuację. „Dzisiaj przed niechętnymi sobie muszę udawać silnego, przed przyjaciółmi

²⁰⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014, s. 25.



zapierać się muszę swego człowieczeństwa [...]” (Z, 274). Pozostają tylko „godziny czuwania”, w których jednostka zdaje sobie sprawę ze swego położenia, ale wtedy myśl „grzęźnie”, niezdolna do dalszego ruchu. To, co Żuławski pięknie nazywa „godzinami czuwania” oznaczać mogłoby nagły rozbłysk światła w ciemności, chwilowy dotyk twardego gruntu pod grzęznącymi w bagnie stopami. To moment, w którym zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy zdani na siebie, że żaden bunt i odmowa nie będą miały mocy zbudowania trwałego, *innego* porządku, a jednocześnie o tymże *innym* stanie spraw ludzkich nie możemy przestać myśleć. Wszak *czuwać* to nie tylko wyrwać się z drzemki przyzwyczajień i schematów; to również *wypatrywać* i *nasłuchiwać* tego, co może nadejść spoza kręgu domowego, spoza snów przyjętego porządku rzeczy. Ale tam, *na zewnątrz*, poza domowym gospodarstwem ojca, panuje zawsze ciemność; lecz to nie może nas zwolnić od zagłębienia się w nią. Adorno opisuje taki stan w swym esej *Doświadczenie metafizyczne*, metaforycznie przedstawiając go jako sytuację „górnika bez światła”, „to znaczy: bez nadrzędnego pojęcia negacji gwarantującej to, co pozytywne – trzeba przebijać się więc przez mrok, pograżać się w nim tak głęboko, jak to tylko możliwe”²⁰¹.

*Stoję na trupem starca O'Tamora i dziwię się, widząc,
że młodszy ode mnie, żywego. Lata przeszedł nad nim,
nie dotknąwszy go, tak jak wiatr lekki przechodzi nad
granitowymi skałami. Tu w tej pustce bezpowietrznej nie
ma zepsucia; starzec O'Tamor wygląda tak, jak w chwili,
gdyśmy go opuszczali [...]. A ja, który młodzieńcem
odszedłem od jego grobu, stoję teraz nad nim z siwą po
pas brodą i resztką siwych włosów na wytysiałej czaszce,
i z przerażeniem w gasnących oczach... (SG, 333)*

²⁰¹ Th. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3, s. 29.



Syn marnotrawny powraca do ojca, który wita go nie wystaw-
ną ucztą i pieśnią życia, ale milczącym krajobrazem śmierci. Dom
pozostaje nierealizowalną tęsknotą za domem, a jego substytuty,
przenośne, prowizoryczne konstrukcje, które wznosimy na krótki
czas, kryją w swym wnętrzu komorę śmierci. Tanato-architektura
domu (do tego pojęcia powrócimy niebawem) każe inaczej inter-
pretować biblijną opowieść. Trzy rzeczy uderzają w owym dziw-
nym *powrocie*, który miał przywrócić nas domowi, ukazuje jego
iluzoryczny charakter. Po pierwsze, pustkowie, z którym mamy
do czynienia, albo eliminuje powietrze, albo stawia wędrowców
w dramatycznej sytuacji panicznego lęku przed jego utratą. A brak
powietrza to cios nie tylko w życie fizyczne, ale i w jego metafizycz-
ne struktury, z których najważniejszą jest *duś* obrazowana jako
obłok lub tchnienie. Dom *bezpowietrzny* jest więc z konieczności
domem *bezduśnym*. A także i *bezmownym*, bezwzględnie i bezwa-
runkowo *uciszonym*. Nic nie czyni wrażenia większej obcości, jak
życie bujne w fizycznych przejawach i całkowicie bezgłośne; ży-
cie będące widmem życia, zjawą powracającą, by utorować drogę
śmierci. Przedstawiwszy osobliwe zwierzęta księżycowe Żuławski
dopisuje: „Ale co szczególna – wszystkie zwierzęta na Księżycu są
nieme. Brak tutaj tych niezliczonych głosów życia, które brzmią
wśród ziemskich łąk i lasów...” (SG, 178). Przylot na Księżyc jest
niczym przeprawa łodzią Charona na drugą stronę rzeki oddzie-
lającej żywych od umarłych. Nie bez powodu mówi się o *martwej*
ciszy. Pierwsze wrażenie to porażająca cisza paraliżująca mowę,
odebranie głosu zamieniające słowa w bezgłośnie poruszenia war-
gami: „Dotknęliśmy stopami księżycowego gruntu i w tej chwili
ogarnęła nas straszliwa głuś. Widziałem przez szklaną maskę na
twarzy, że Piotr porusza ustami, domyślałem się, że mówi, ale nie
słyszałem ani jednego słowa [...]. Zdawało mi się, że jestem już
rzeczywiście w świecie duchów” (SG, 36).

Po drugie, śmierć zadomowiona w tanato-architekturze
przybiera wszelkie pozory życia. O'Tamor, który zmarł będąc



niemłodym człowiekiem, zachowuje swoją postać nie podlegając *zepsuciu*. Śmierć w tym gospodarstwie nie poddaje się klasycznemu instrumentarium alegorycznych wyobrażeń: nie niszczy ciała, nie obnaża kości, nie obraca w proch miękkich tkanek. Dom jest piramidą, w której spoczywa życie zabalsamowane, a czas nie ma na nie wpływu. To życie żywe, życie *przedśmiertne* podlega zepsuciu. Syn marnotrawny powraca jako siwowłósy starzec do ojca, który zapewne wygląda teraz *młódziej* od niego. Wita go milczeniem w gospodarstwie życia, a jego spojrzenie nie wędruje ku wracającemu, aby gościnnie wprowadzić go w domowe progi, ale kieruje się w stronę innego *domu*. O'Tamor dobrowolnie porzucił ów dom, Ziemię, w geście marnotrawnej rozrzutności. Także ojciec okazuje się marnotrawnym synem. O'Tamor „patrzy nieustannie w błyszczącą Ziemię szeroko rozwartymi, martwymi oczyma” (SG, 333).

Życie poszukuje siebie, nie utrwała się w żadnej postaci, bowiem wszystkie one okazują się prowizoryczne i na swój sposób *błędne*. *Nie ma zepsucia* – czyli to, co myśleliśmy o życiu i śmierci do tej pory jest błędem, ale błędem niezbędnym do tego, by żyć. Selenonauci, wyrzuceni siłą nadzwyczajnej energii z Ziemi, doznają życia w formie istnienia *wyrzuconego* z przypisanych mu do tej pory trwałych kształtów i wyobrażeń. Ten rodzaj bycia właściwy jest człowiekowi nowoczesnemu, a Agata Bielik-Robson nazywa go byciem „errotycznym”, gdzie Erros oznacza życie, „które samo postrzega siebie jako szczęsną anomalię, wyjątek śmiało przeciwstawiony regule, pomyłkę urastającą do rangi zasady”. I dalej: „*Erros* to Błąd, który się umacnia, tworząc w Pustce, albo »na pustyni«, własną formę istnienia”²⁰².

Po trzecie, *dziwię się, widząc, że jest młodszy ode mnie, żywego*. *Lata przeszły nad nim, nie dotknąwszy go* – to zdanie każe znów zogniskować uwagę na kwestii daty. Historia, będąca sekwencjami wydarzeń zapisanych pod patronatem daty, wyrzuca poza swój

²⁰² A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, s. 39.



rejon wszystko, co pozbawione jest datowania. Jeszcze inaczej mówiąc: dzieje to dialog wydarzenia z datą, która je przywołuje na myśl, a także dialog daty owego wydarzenia z datą, w której wracam do niego myślą, poddając interpretacji. Historia to wędrówka między datami i odpowiadającym im wydarzeniami. Czytamy u Derridy: „Data wywołuje wiersz, ale to on mówi! I mówi o tym, co go wywołało, **do** daty, która go wywołuje; tym sposobem jest on powołany przez przyszłość **tej samej** daty, inaczej mówiąc, przez swój powrót do innej **daty**”²⁰³. Teraz dotykamy może najważniejszego. **Powrót, jedyny możliwy w nowoczesnej opowieści o synu marnotrawnym, jest powrotem nie do solidnej konstrukcji domu, lecz do innej daty, która patronuje temu powrotowi. Ciężar tego doświadczenia polega na tym, że pod tą nową datą znajdujemy coś zupełnie innego niż oczekiwaliśmy.** Korecki wraca do miejsca śmierci O’Tamora, która nastąpiła przed wielu laty, powraca do daty śmierci zapisanej jako „70 godzin 10 minut po przybyciu na Księżyc” (SG, 37), ale precyzja tej daty jest myląca. Zaznacza faktyczne wydarzenie, ale świadectwo tego wydarzenia zdaje się zaprzeczać stanowi rzeczy. O’Tamor jest martwy, lecz czas, który upłynął, nie tknął jego ciała: „żyje” w swej śmierci na obrzeżach czasu. Korecki żyje, lecz znajduje się już na obrzeżu śmierci: zmęczony, z długą siwą brodą (niczym wizerunek Urizena z mitologii Blake’a) jest „starszy” od martwego O’Tamora. Umiera w swym życiu – niepróżno ostatni zapis poprzedza nagłówek „W ostatnią godzinę” (SG, 333).

Od blisko stu godzin, to znaczy prawie cztery doby ziemskie, wleczeni się przez równinę, która zdaje się nie mieć końca! Jak okiem zasięgnąć – nie widać nic, żadnej wyniosłości, żadnego szczytu, na którym wzrok mógłby się zatrzymać. Straszliwa jednostajność krajobrazu

²⁰³ J. Derrida, *Szibboleth dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 11.



przytłacza nas i nuży. Odbywałem raz na Ziemi podróż przez Saharę, ale zaiste Sahara wydaje mi się pięknym, urozmaiconym krajem, wobec tej pustaci, jaka nas otacza! (SG, 94)

Problem daty nie opuszcza nas. Od samego początku stawia przed nami konieczność przekładu: aby zrozumieć, gdzie znajdują się podróżnicy, muszą informować nas o tym w dwóch językach czasowych – księżycowym i ziemskim. Wszak w czasie księżycowego „dnia” słońce „stoi na niebie prawie w tym samym miejscu, gdzie stało, nim zasnąłem” (SG, 95) i „włokąc się leniwie, zapomina nam znaczyć dni i godzin” (SG, 96). Datowanie musi więc być niejako *podwójne*, a tym samym jest rzeczą niełatwą. Trudność tę zwiększa otoczenie: jego monotonia nie pozwala na niczym daty *zakotwiczyć*; tam, gdzie nie ma nic, na czym „wzrok mógłby się zatrzymać”, również data łatwo ulatuje i znika. Data przywiązująca miejsce do pewnego czasu miejsce to *odróżnia*, nacechowuje, uwydatnia, łączy z naszymi przeżyciami, w efekcie – czyni czymś dostrzegalnym i odstającym od tła; „strasзлиwa jednostajność” otoczenia niszczy datę, ciągnąc ją na dno, gdzie panuje brak różnicy.

Lektura fragmentu pism Schopenhauera (filozofa, który obok Spinozy i Nietzschego był główną inspiracją myśli Żuławskiego²⁰⁴) podda nam jeszcze inną lekturę owego pejzażu i niemocy, jaką dotknęło datowanie. Rozważając „podwójność naszej istoty” Schopenhauer twierdzi, że jesteśmy tyleż fragmentem „całego przedmiotowego świata”, co – dzięki woli – stanowimy przedmiot szczególny, odmienny od innych. Dwoistość ta nie da się sprowadzić do jedności, bowiem możemy określić, kim jesteśmy, tylko w zależności od przedmiotów zewnętrznych i naszej woli. Dlatego ilekroć próbujemy wywikłać się z tej dwoistości wnikając w siebie i chcąc się „w pełni przemyśleć, kierując nasze poznanie do

²⁰⁴ Pisze o tym Beata Utkowska w szkicu „Społeczeństwo to absurd”. *Katastrofizm antyutopijny Jerzego Żuławskiego i Władysława Reymonta*, [w:] *Zasługi Jerzego Żuławskiego i jego rodu...*, s. 115.



wewnątrz, gubimy się w bezdennej pustce, znajdujemy, że jesteśmy jak pusta kula szklana, a z tej pustki dochodzi do nas głos, którego przyczyny nie można jednak w niej odnaleźć; i kiedy w ten sposób chcemy samych siebie uchwycić zostaje nam, o zgrozo! bezcielesne widmo”²⁰⁵.

*Świat dzisiaj podobny do zwierzęcia potwornego,
u którego brzuch się rozrósł, wielki nad potrzebę, kosztem
nóg i głowy (SZ, 88)*

Pustka jest motywem przewodnim topografii księżycowej. Jej surowy, spustoszony, skalisto-pustynny krajobraz w pierwszej części trylogii to figura nieznanego świata, który niejako ma być dopiero *stworzony*, by możliwe było powołanie do życia nowego, doskonalszego człowieka. Drugi tom ukazuje zamierzchłą kulturę, którą można podbić i zniszczyć, lecz której nie da się zrozumieć, podobnie jak sam akt podboju nie wydaje się służyć żadnej logicznej sprawie („zdobywcami są niby i w mieście wroga gospodarzą, a nie wiedzą nawet, co się wokół nich dzieje pod tym całunem mgły, całą kotlinę zaścielającym”, Z, 227). Tom ostatni niesie zapowiedź wynalazku technicznego o apokaliptycznej mocy, zdolnego – niby w akcie powrotu do początku – zamienić cały świat w księżycowe gruzowisko. Przez wszystkie te opowieści przewija się motyw kierujący nas w stronę myśli, że być może owo *spustoszenie*, jeżeli nawet nie ma charakteru terapeutyczno-sanacyjnego, to co najmniej jest przejawem krytycznego nastawienia wobec obowiązującego na Ziemi porządku. Gdy Jacek stwierdza, „to, co jest, jest ohydne” (SZ, 91) ujmuje ów krytycyzm w sposób radykalny, nachylając go w stronę Nietzscheańskiego „wstrętu”. Z tej perspektywy **spustoszenie pejzażu trzeba nazwać ogołoceniem, bowiem jego zadaniem jest obnażyć pustotę przyjętego sposobu urządzania świata.**

²⁰⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 426.



Trzeba więc przeciwstawić „pustkę”/„spustoszenie” *pustocie* kultury zarządzania rzeczywistością opartej na nadmiarowym wypełnianiu fizycznej i mentalnej przestrzeni. To dlatego świat jest „potwornym zwierzęciem”: istnieje w formie daleko zniekształconej, bulemicznej i w związku z tym ociążała i niemrawej.

Groteskowy świat jest tworem jakby wyjętym z płótna Boscha: nieproporcjonalnie rozdęty, przesycony obżarstwem brzuch, dominuje nad niewielką głową i zbyt wiotkimi nogami. Zapamiętajmy ten obraz, bowiem znajdziemy w nim zachętę, by znów ruszyć w stronę Nietzschego niestrudzenie przypominającego o lekkim, tanecznym kroku, niezbędnym dla przyszłości jako *przejścia* do nad-człowieka. Upomina filozof „ludzi wyższych”, by nie byli jak „posąg”, nie stali „osłupiali, oślepiali, kamienni niczym kolumna”. Ich zadaniem jest miłować „szybki bieg”, bowiem „choćby na ziemi istniały bagna i grzęzawiska smutku – kto lekkie ma nogi, po mule nawet przebiega prędko i tańczy po nim, jak na umieszczonym lodzie” (Zar, 412).

Nienowa to metafora: organizm państwa przeniesiony w organiczną strukturę ludzkiego ciała, jakby po to, by poprzez opowieść o więzach między poszczególnymi częściami ciała zbudować zasadniczą narrację o dobrze funkcjonującym państwie. Wszak nic nie jest nam bliższe od ciała. W pierwszym akcie *Koriolana* taka właśnie fundacyjna metafora okazuje się niezbędna dla zduszenia narastającego anarchicznego wrzenia ludu. Chodzi o rzecz niebagatelną: o możliwość sprawiedliwego porządku kładącego kres wyzyskowi. To, co słyszymy w głosie obywatela: „[...] co dzień kasują jakieś zbawienne prawo godzące w bogaczy, i co dzień uchwalają nowe, aby biedotę pognębić i utrzymać w ryzach!” (przeł. Stanisław



Barańczak), mogłoby znaleźć się w Marksowskim studium w pierwszym tomie *Kapitału*, gdzie na każdym kroku natrafiamy na krytykę pozornej troski o sprawy robotnicze. To, co w formule prawnej litery ma chronić robotnika, kieruje się przeciwko duchowi prawa: „Ustawa ta nie tylko chybia celu, o ile idzie o ochronę robotników, którą im rzekomo zapewnia... jest ona tak sformułowana, [...] zawiera tyle kruczków, że niemożliwością prawie jest ukaranie winnych”²⁰⁶.

Z jednej strony jest więc, mówi Szekspir, „poczucie krzywdy” (*disgrace* – a krzywda to wieloraka, bowiem obejmująca „nie-łaskę”, „nie-przyjaźń”, osamotnienie wobec losu), z drugiej – *a pretty tale*, „opowiadka”, mająca wykazać, że wszelkie buntownicze postawy zagrażają zdrowiu państwa, są bowiem „apetytami chorych, łaknących tego, co im szkodzi”. *Pretty tale* opowiada o rebelii „wszystkich części ciała” przeciw żołądkowi, zgarniającemu dla siebie wszystkie soki życiowe, o którym Obywatel mówi, że to „niski żarłok, ta kloaka ciała”. W odpowiedzi usłyszysz to, co jest sercem opowiadki reprezentującego władzę Meneniusza: żarłoczny żołądek syci się, by „zasilać życiem najtęższe mięśnie, najdrobniejsze żyłki”, co przełożone na sposób zarządzania państwem oznacza, że „zaczynnym organem”, jakim jest żołądek, jest „senat”, zaś niezadowoleni plebejusze są tylko „zbuntowanymi członkami”. Ich przywódca dowie się, że jest „paluchem stopy”. Epitet to dokuczliwy, gdyż nie odnosi się do tego rozumienia

²⁰⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 335.



stopy, o jakim mówił Nietzsche (stopa jako instrument tanecznego, lekkiego, podniebnego ruchu), lecz jedynie do tego, co „gruboskórne i tępe”, co działa jedynie na rzecz swoich własnych (jak najdosłowniej *przyziemnych*) interesów. „Jak kiepski ogar, chcesz prowadzić sforę, / By prędzej urwać swój ochłap”, ta kwestia Meneniusza mogłoby być odpowiedzią Jacka rzuconą Grabcowi i Łachciowi.

Nieproporcjonalnie rozdęty brzuch „zwierzęcia potwornego”, o którym pisze Żuławski, to nie tylko krytyka relacji społeczno-ekonomicznych, lecz także poważny sygnał dezintegrowania się spójnego dotąd ciała (fizycznego i politycznego). Proces ten nie umknął uwagi Nietzschego, który w pieśni *O zbawieniu* w II części *Zaratustry* kreśli wizerunek człowieka nowoczesnego, którego nazywa „kaleką na opak”. To ludzie, którym „brak wszystkiego, oprócz jednego członka, który jest w takich razach zwykle za wielki, [ludzie – T.S.] którzy niczym więcej już nie są, tylko wielkim okiem, wielkim pyskiem, wielkim brzuchem, zgoła czym bądź wielkim [...]” (Zar, 193).

Można ten obraz coraz bardziej zachłannego żołądka, tego cielesnego symbolu, jak powie Veblen, „klasy próżniaczkiej”, sytego ciała dobrze odżywionego wysiłkiem ludzi obracających maszynę żmudnej codziennej fabrycznej pracy przetłumaczyć na Marksowski język krytyki ponurej „monotonii niekończącej się męki pracy” i paradoksalnej sytuacji, iż to sama maszyna, będąca ułatwieniem „staje się środkiem tortury, gdyż wyzwala nie robotnika z pracy,



lecz pracę jego z treści”²⁰⁷. Można jednak odczytać *passus* Nietzschego ontologicznie – jako odkrycie, iż to radykalna fragmentaryzacja będzie procesem (de)formującym nowoczesny podmiot. Wystarczy przypomnieć niezrównanego Mikołaja Gogola z jego onirycznym, lecz nader realnym Petersburgiem, którego ulicami przechadza się nos wyzwolony z ciała, którego dotychczas był organem. Nos, za sprawą którego kwestionujemy uporządkowanie świata („Pan powinien znać swoje miejsce”²⁰⁸ – mówi asesor kolegiálny Kowalew, dotychczasowy „posiadacz” nosa do swego uniezależnionego organu), ale także – jakby w kontrze do „opowiastki” Meneniusza – podajemy w wątpliwość dotychczasowe zasady integralności i autonomii bycia, a tym samym natury więzów („Jestem sam przez się” odpowiada nos, gdy Kowalew oznajmi mu, że przecież jest „jego własnym nosem”²⁰⁹).

Ralph Waldo Emerson odnajdzie w rozplątaniu owych więzów, dezintegracji i pozornej autonomizacji bytów proces istotny dla nowoczesności. Reifikacja („Tak oto człowiek staje się przedmiotem, wielością przedmiotów”²¹⁰) poszczególnych funkcji człowieka uzależnionego od społecznego podziału pracy, to *signum temporis* nowoczesnego świata. Czytamy fragment Emersona niby zapowiedź Nietzscheańskich diagnoz: „Społeczeństwo jest takim stanem, którego członkowie zostali odcięci od

²⁰⁷ Ibidem, s. 474.

²⁰⁸ M. Gogol, *Nos*, przeł. J. Tuwim, [w:] Idem, *Utwory wybrane*, Warszawa 1951, t. 2, s. 121.

²⁰⁹ Ibidem, s. 122.

²¹⁰ R.W. Emerson, *Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2005, s. 52.



korzeni i w którym dumnie przechadza się wiele monstrów – palec, szyja, brzuch i łokieć, nigdy jednak sam człowiek”²¹¹. Swoją drogą zdumiewa ikonografia brzucha jako siedliska podejrzanych fermentów i grzesznych namiętności. Chemiczna i teologiczna metaforyka brzucha widzi w nim źródło wyziewów i grzechu, potworność zbliżającą człowieka do monstualnych stworzeń. Niezwykły asortyment takich inwektyw zgromadzi Szekspir w *Wesołych kumoszkach z Windsoru*. Pani Page powie o Falstaffie, że „bandzioch ma wypchany flakami” i nazwie swego nieudanego uwodziciela „rozdętą dynią”. Pani Ford przeniesie to wszystko na poziom powszechników („po grubasach będę się zawsze spodziewała najgorszego”), w czym pomoże jej biblijna metafora Lewiatana („Cóż to za sztorm wyrzucił na windsorskie brzegi tego wieloryba z brzuszylem mieszczącym w sobie setki beczek tranu?”²¹²). Nowoczesność jako skonstruowany przez człowieka labirynt, w którym on sam okazuje się Minotauem. Może lekkość, o którą tak zabiegał Nietzsche miała być szansą na to, by przejąć rolę Ikara, ale i jego losy były, jak wiemy, niełatwe. I one doprowadziły go do katastrofy.

*Stała tuż przed nim, drobnymi udami pod lekką szatą
kolan jego niemal dotykając. Wolnym ruchem palców
rozwiązała wstęgę pod szyją i rozchyliła barwną wonną*

²¹¹ Ibidem, s. 123.

²¹² W. Shakespeare, *Wesołe kumoszki z Windsoru*, przeł. S. Barańczak, Kraków 1998, s. 47.



tkaninę. Naga była pod zwierchnim odzieniem, jak poprzednio, jeno szal nieodmiennie szerokim zawojem opasywał jej biodra (Z, 266)

Jesteśmy więc wpoł drogi między „bezcieleśnym widmem”, a ociążałym „bańdziochem wypchanym flakami”. Ale przyjrząwszy się dokładniej, rozróżnimy cztery pojawienia się ciała. Pierwsze jest ciałem, które zostaje wyniesione na Księżyc, aby stworzyć swoją udoskonaloną wersję, a które przejdzie swoistą dewolucję stając się ciałem „skarłałym”. Drugie to ciało niemające wiele wspólnego z ludzkim, ciało monstrialno-demoniczne, a sposobem jego uobecnienia jest groteska. To ciało szerna. Trzecie ciało jest ciałem cierpiącym, dolorycznym, skręconym spazmami cierpienia, nawet agonii. Widzimy to już w scenie lądowania na srebrnym globie, a pierwsze tygodnie księżycowej podróży to długa, śmiertelna choroba Tomasza. Zwycięzcę zamyka scena okrutnej męki Marka. Wraz z czwartym ciałem przenosimy się do sfery erotyki, w której – inaczej niż w pozostałych wersjach uobecnionego ciała – jego nagłość przestrzega reguł gry z całym zbiorem przesłon.

[...] miejsce łagodnych światel ze śródmieścia zajmowały nieosłonięte lampy łukowe, wyglądające na wysokich masztach jak gwiazdy zawieszane na szubienicach. W jasnym, zimnym ich blasku cienie padały czarne od kominów fabrycznych, od przesuwających się rażno wagonów, od ludzi krążących. – Ogromne okna zabudowań, na drobne, od pyłu wiecznego mętne szybki podzielone, buchały żarem światła, jak czeluście pieców jakichś piekielnych (SZ, 161)

Ogołocenie, o którym mówiliśmy, to wynik industrializacji poddanej władzy nie tyle doskonalenia produkcji, co przede wszystkim chciwości. John Milton w oczywistym geście uczynił Mammona, „najniżej pochylonego z wszystkich duchów”



inicjatorem i patronem pozbawionej umiaru, a zatem „bezbożnej”, działalności przemysłowej: „On to pierwszy sprawił, / Że człowiek jego podszeptem popchnięty, / Splądrował głębie i ręką bezbożną / Rozdarł wnętrze swojej matki Ziemi, / Szukając skarbów tam ukrytych”²¹³. *Ogołocenie* jest więc świętokradczym czynem, gwałtownym aktem matkobójstwa motywowanym chciwością, negatywnym „natchnieniem”, jakie upadły anioły przekazały człowiekowi.

Konsekwencje tego aktu są uderzająco widoczne w społecznych podziałach i odpowiadającej im urbanistycznej organizacji przestrzeni: opuszczając eleganckie dzielnice śródmieścia „pełne sklepów błyszczących”, zanurzamy się w piekielny krąg, gdzie „gorączkowa wrzała robota. Drogi tu były i dziedzince przeważnie niebrukowane, lecz tylko okruczem i żużlem węgla na pewną wysokość pokryte” (SZ, 161).

Ostry rozdział śródmieścia od dzielnic robotniczych, ścisła segmentacja przestrzeni manifestująca obowiązujący porządek i jednocześnie rysująca granicę nieprzekraczalną, jakby rozpościerająca zasłonę czyniącą poszczególne części miasta niewidzialnymi dla siebie. Kiedy Engels szuka zasady urbanistycznej miasta przemysłowego, jakim jest Manchester, znajdzie ją właśnie w planowaniu opartym na czynieniu pewnych obszarów niewidocznymi: „Samo miasto zbudowane jest tak osobliwie, że można w nim mieszkać latami, wchodzić i wychodzić z niego codziennie, nie docierając nigdy do dzielnicy robotniczej ani nawet nie stykając się z robotnikami”, a to dzięki temu, że „okręgi robotnicze oddzielono jak najściślej od części miasta oddanych do dyspozycji klasy średniej”. Żuławski zauważył to

²¹³ J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1974, s. 26.



samo odnotowując gorzko, że „prze-
paść oddzielająca masy robotnicze od
reszty społeczeństwa wzrosła w ciągu
wieków tak dziwnie i niepojęcie, że tam,
»na wyżynach« cywilizowanego motłó-
chu nie wiadano prawie o ich istnie-
niu” (SZ, 163).

Wróćmy jednak do Engelsowego Man-
chesteru. Szerokie ulice okolone są „nie-
przerwanymi rzędami sklepów”, które
mają za zadanie „ukryć przed oczami
bogatych panów i dam o mocnym żołąd-
ku i słabych nerwach nędzę i brud, któ-
re stanowią dopełnienie ich bogactwa
i luksusu” (nawiasowo zwróćmy uwagę
na ten zestaw charakteryzujący nowo-
czesność: mocny żołądek i słabe ner-
wy). Chciwość nienasycona osłaniana
jest pozorami delikatności. Brutalną
niewrażliwość kompensują sentymen-
talne substytuty lub lekceważenie wagi
problemu. Pisze Engels: „[...] w Anglii
wojna społeczna została już wypowie-
dziana, [...] prowadzona jest otwarcie,
a mimo to angielska burżuazja nie opa-
miętała się wciąż jeszcze!”²¹⁴.

Trzymając w ręku plan dzielnicy, w któ-
ry zaopatruje czytelnika Engels, zapusz-
czamy się w boczne ulice: „Nie sposób
sobie wyobrazić bardziej bezładnej
i urągającej wszelkiemu rozsądnemu
budownictwu mieszaniny domów – cias-
noty, w jakiej się tłoczą”. Dalej natknie-
my się „na budynki na wpół lub całko-
wicie rozwalone [...], w domach rzadko
jest drewniana lub kamienna podłoga,
za to prawie zawsze rozbite, źle dopa-
sowane okna i drzwi, no i jakież brud!
– wszędzie kupy gruzu, odpadki i pa-
skudztwo”. Dopełnia obrazu lrk, „wąska,

²¹⁴ F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, s. 293.



czarna jak smoła, cuchnąca rzeka pełna brudu i odpadków”. Cały ten, Balzakowski zgoła, opis wieńczy konkluzja upewniająca, że ów apokaliptyczny pejzaż nie jest tylko dziełem upływu czasu, lecz „jest nowszego pochodzenia, należy do *epoki przemysłowej*”, a ukształtowany został w ten sposób z chciwości, aby „ledwie uwolniony z poddaństwa robotnik mógł być znowu użyty jako zwykły materiał, jako *rzecz*”²¹⁵.

Ogłoszenie, które – jak widzieliśmy, i musimy to powtarzać z całą stanowczością – nie ma nic wspólnego z *oczyszczeniem*, dotyczy także stanu ducha i jest odczuwane jeszcze dotkliwiej. Maskowane jest bowiem wszelkimi pozorami dobrostanu: „Dzisiaj mój szewc żyje tak samo jak ja, owszem – w większy może dostatek opływa, korzysta ze wszystkich urządzeń i udoskonaleń wraz ze mną, z tej samej opieki prawa i z ustaw tych samych, osobie jego społeczną wartość nadających – a tymczasem on nie wie nic, a ja wiem wszystko...” (SZ, 16). Bogactwo infrastruktury rzeczywistości nie zależy od *wiedzy*, czyli osobistego długotrwałego wysiłku; jest powszechnie dostępne jako element umeblowania świata. Nie ma mowy o równości ekonomicznej (są ludzie, którzy są w stanie zapłacić bająnskie sumy za bilet na koncert Azy, a mowa o kwocie mogącej zapewnić wielomiesięczne utrzymanie całej rodziny), choć możemy mówić o szerokiej dostępności środków i instrumentów do korzystania z życia („mój szewc żyje tak samo jak ja”). Co niepokoi w tym obrazie, to zerwanie związku między świadomością („duch ludzki”) a jakością życia. Dlatego Jacek może powiedzieć, że szewc „nie wie nic”, gdy on sam „wie wszystko”. Przypomina to cytowane diagnozy angielskich krytyków takich jak Trevelyan czy Masterman, a wcześniej Matthew Arnold, którzy także akcentowali kryzys „ducha ludzkiego” w społeczeństwie przemysłowym,

²¹⁵ Ibidem, s. 94–103.



jednocześnie diagnozując, że o zachowanie atrofii owego „ducha” dba kapitał inwestujący w „produkcyjny” sektor społeczeństwa. Trzeba koniecznie zauważyć szczególne przesunięcie znaczenia przymiotnika „produkcyjny”: oznacza on mniej faktyczną pracę wytwórczą, bardziej natomiast odnosi się do całej sieci przedsięwzięć mającej odwrócić uwagę od krytycznej refleksji nad ewentualną zmianą obowiązującego porządku i w ten sposób wesprzeć jego stabilność. „Produkcyjny” określa wszystko to, co niekoniecznie wytwarzając cokolwiek, podtrzymuje system władzy. W tym sensie „produkcyjny” oznacza w istocie *re-produkcyjny* i *konsumpcyjny* i odnosi się do ogółu czynności sprzyjających przepływowi kapitału. Opis sytuacji przedstawiony przez Żuławskiego mógłby stanowić fragment analiz Marksa: „Rządy były właścicielem jedynym, ale nie mniej dbałym o swoją kieszeń niż dawniej ludzie prywatni. [...] teatry, cyrki i sale zabaw kapały od złota – śpiewaków zaś i histrionów wszelkiego rodzaju płacono jak po wszystkie czasy sumami nieprawdopodobnymi. Tymi drogami pieniądź z kieszeni dostojników i »emerytów« wracał na powrót do kas państwowych” (SZ, 25).

„Cyrki, teatry i sale zabaw” – wszystko to miejsca wprowadzające w ruch przepływem pieniądza i jednocześnie ograniczające znaczenie i rozwój języka: widzowie niecierpliwie oczekują, aż ubóstwiana piosenkarka skończy śpiewać i rozpocznie swój zmysłowy taniec. Oznacza to osłabienie, jeśli nie zerwanie więzów między ludźmi i wprowadzenie w ich miejsce wymiany pieniężnej i warunków kontraktu. Nowoczesność dysponuje magiczno-diaboliczną siłą zamieniania wszystkiego, także języka, w pieniądź. „Nowoczesnością rządzi rozum działający i kalkulujący wedle ścisłych zasad logiki, którego stajemy się bezradnymi ofiarami”. „Bezradnymi”, bowiem krytyczna refleksja musiałaby podać w wątpliwość niepodważalność reguł rynku, zakłócić jego przekaz artykułowany w niemal matematycznie jasnym językiem, przy pomocy metafor, paradoksu, wieloznacznego dzieła sztuki. Wszystko to wymaga zagłębienia się



w językowy żywioł, wydobycia wielu zapomnianych lub utraconych znaczeń, jednym słowem – wymaga operowania w medium języka. Tymczasem „kapitalizm operuje w medium pieniądza, nie w medium języka, a zwłaszcza nie w medium języka racjonalnego”²¹⁶.

Dostrzegali to Engels i Marks: „burżuazja tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie więzy feudalne, które przywiązywały człowieka do jego »naturalnego zwierzchnika«, i nie pozostawiała między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu »zapłaty gotówką«” (MK, 37). Kiczowatość estetyki tego filozoficzno-ekonomicznego zamierzenia uderzała autorów *Manifestu*, którzy krytycznie przedstawiali stanowisko „prawdziwego”, mieszczańskiego socjalizmu niemieckiego jako „utkaną z pajęczyny spekulatywnych dociekań, haftowaną kwiatkami górnołotnego frazesu, przepojoną sentymentalną rosą rzewności – pretensjonalną szatę, którą socjaliści niemieccy spowili kilka swych kościstych »wieczystych prawd«”, a która to makatka „powiększyła jedynie zbyt ich towarów wśród tej publiczności” (MK, 66).

Już tylko dygresyjnie odnotujmy, że w 1756 roku Edmund Burke, który już niedługo opublikuje swój słynny esej o ideach wzniosłości i piękna, pisze list do młodego lorda Bolingbroke’a, w którym daje podobną diagnozę nowoczesnego społeczeństwa, dla którego znajduje miano „społeczeństwa politycznego” (*Political Society*). Polemizując z Hobbesem Burke dowodzi, że w tymże społeczeństwie, pomimo wszelkich udogodnień i prawnych zabezpieczeń, człowiek pozostaje całkowicie bezradny wobec przemocy kapitału. Pieniądz, wyzwolony spod wszelkich ograniczeń,

²¹⁶ B. Groys, *The Communist Postscript*, s. 22.



staje się bezwzględny władca, przed którym nic nie jest w stanie nas ochronić. Zacytujmy dłuższy fragment tekstu Burke'a: „Prawdą jest, że w stanie natury człowiek o większej mocy może mnie pokonać lub obrabować; aleć prawdą jest też, że mam pełną Wolność, by bronić się, lub też szukać ucieczki w zaskoczeniu lub przebiegłości, jako też w innych środkach, w których mogę być od niego bieglejszy. Lecz w społeczeństwie politycznym, człek bogaty może obrabować mnie w inny sposób, a ja nie będę mógł się obronić; bowiem pieniądź jest jedynym orężem, którym wolno nam walczyć. A gdybym szukał pomsty, cała moc tego społeczeństwa zjednoczy się, by mnie do reszty zrujnować”²¹⁷.

*O Ziemi, gwiazdo przejasna! radości mych oczu! światło
płonące nad pustyniami!*

*Ziemi! raju rozkoszny! klejnocie najprawdziwszy, szmaragdzie jasny, w lazur mórz oprawny, o kwiatów snopie!
kadzielnico przewonna! harfo ptaszcęcymi rozśpiewana
głosy!*

O Ziemi! Ziemi! ojczyzno moja! matko moja stracona!
(SG, 311)

Litania do Ziemi towarzyszy trudowi pielgrzymowania. Cała trylogia to wędrówka przez pustynię ze zmieniającymi się obrazami Ziemi Obiecanej. Najpierw będzie to Ziemia – ojczysta planeta, potem Ziemia, do której należy wrócić po wykonaniu zadania, jakim jest usunięcie zła w obowiązującym porządku rzeczy; wreszcie, w trzeciej części, doczekamy się obrazu gotującej się rewolucji, „trzęsienia ziemi, jakiego od stworzenia świata nikt podobno

²¹⁷ E. Burke, *A Vindication of Natural Society*, Indianapolis b.d., s. 82.



jeszcze nie widział”, po którym „będą tu tylko gruzy bez kształtu i kamienie” (SZ, 207).

Czego więc dotyczy tęsknota, o której tyle czytamy? Jest tęsknotą *ogromną*, co pozwala domniemywać, że nie chodzi tu o ten czy inny szczegół urządzenia świata. Korecki, otoczony wrogą naturą i skarłatymi ludźmi, tęskni za Ziemią; jego Ziemia Obiecana już *była*, nie jest *przed*, lecz *za* nim jako nieosiągalna przeszłość, do której nie sposób powrócić. Z lektury dalszych części wynika, że przedmiot nostalgii został mocno wyidealizowany, więc zapewne nie o samą Ziemię tu chodzi. Powiedzmy, że stawka jest poważniejsza, a jest nią jakość życia na Ziemi, to, czym owo życie ma być wobec wyczerpania jego dotychczasowych formuł. Zakłada to namysł nad samym żyjącym; czy będzie on jedynie odtwarzał dotychczas obowiązujące schematy, czy też będzie podmiotem *nowym*, tak jak sugerowałaby to radykalna nowość i odmienność miejsca, jakim jest Księżyc? **Mamy więc do czynienia z podmiotem szukającym, który próbuje się szukać, wędrując przez pustynię lub zmagając się z jej groźnym cieniem.** Nostalgiczna próba restytucji podmiotowości *sprzed upadku* nie powiedzie się. Zmienne sytuacje nomadycznej wędrówki w nowym otoczeniu nie pozwalają na skonstruowanie podwalin podmiotowości odpowiadającej nowej, skrajnie odmiennej sytuacji; wspomnienia przeszłości nie wystarczają, by w tej rzeczywistości się odnaleźć: „Księżyc jeszcze nam nic nie dał, żyjemy dotąd tą odrobiną Ziemi, którąśmy ze sobą zabrali” (SG, 97).

Tęsknota *ogromna* dotyczy zatem człowieka, *jakim mógłby być, a którym nie będzie*, bowiem inercja obowiązującego porządku rzeczy okaże się zbyt silna. Ale odwołanie się do przeszłości także zawodzi: nie sposób odtworzyć sensu dawnego, „ziemskiego” podmiotu w nowej, „księżycowej” rzeczywistości. Ciężar *teraz* jest przemożny. Ciężar ów, niczym Nietzscheański duch ciężkości, zatriumfuje nad tymi, którzy chcą „przesunąć wszystkich rubieży kamienie” (Zar, 271). Prawdziwym „Zwycięzcą” całej trylogii nie będzie ani Korecki, ani Marek, owi rzecznicy nauki i społecznej



przemiany, lecz cyniczny konformista Roda, który podstępny manewrem „uratuje porządek społeczny” (SZ, 270), przywróci ciężar na właściwe mu miejsce – barki człowieka. Pozostaje tylko litanijne wezwanie jako sposób radzenia sobie z ciężarem obowiązującego stanu rzeczy.

*Pocieszał ich tedy, tłumacząc, że odejść musi, bo dłuższy
pobyt tutaj nic już nie sprawi dobrego [...]. A przy tym
on zmęczony jest już strasznie i tęskni za domem swoim,
który jest na błyszczącej gwiazdce pond Wielka Pustyni...* (Z, 291)

Drugi rodzaj tęsknoty jest bardziej skomplikowany. Jego źródłem jest to, że – niezależnie od wszelkich ograniczeń – pozostajemy marzycielami przyszłości, którą obudowujemy pragnieniami, ambicjami i dążeniami, oraz, że perspektywa ta nieuchronnie zderza się z tym, co wymaga od nas uważnego kotwiczenia się w praktykach codzienności niewiele mających wspólnego z marzeniami. Zapytać zatem trzeba, czy Księżyc z dwóch pierwszych części trylogii jest miejscem upragnionym czy też przeklętym? Czy jest Ziemią Obiecaną, czy raczej niewolą pośród egipskich piasków? Czy zbliża człowieka do nieskończonej pracy poznającej myśli, czy może raczej boleśnie przypomina mu, że to skończoność jest jego naturalnym żywiołem? Czy mamy tu do czynienia z *arete* wiedzy i politycznej praktyki, czy raczej z *hybris* niepohamowanych dążeń poznawczych i politycznych?

Spróbujmy wspomóc się cytatem z Helmutha Plessnera: „Mia-
ra i ograniczenie to najwyższy poziom ludzkiego dążenia. Choć
człowieka nigdy nie opuszcza nieskończona tęsknota, gdyż on sam
jako umysł zakorzeniony jest w nieskończoności i dlatego nigdy nie
odstępuje go ukryta lub otwarta żaloba, nostalgia kogoś, kto zo-
stał wygnany do skończoności, to jednak przekonanie, że działanie
ma swoje granice, nadaje rezygnacji spokojny, a nawet pogodny



charakter. Życie zamyka się w kręgu, każda rzecz tkwi na swoim miejscu, a spojrzenie w królestwo przyrody ukazuje prawo umiarkowania. Rozdział jest konieczny po to, aby mogło zadziałać to, co łączy, tęsknota, aby cisza nie stała się martwa”²¹⁸.

Jeśli niemiecki filozof ma rację, to istotnie (1) tęsknota *ogromna* jest raną od zawsze niezabliźnioną w naszej egzystencjalnej kondycji, (2) rozdziela ona brutalnie skończone ludzkie istnienie od nieskończoności, w której człowiek chciałby się widzieć, natomiast (3) studium tęsknoty, jakie daje nam Żuławski nie osiąga owego spokojnego, greckiego rozwiązania, jakie podsuwa nam Plessner, mówiąc o umiarkowaniu i granicach działania lokujących zjawiska i rzeczy na właściwych im miejscach. Trylogia wiedzie nas w przeciwną stronę. W *Na srebrnym globie* i w *Zwycięzcy* nic nie pozostaje w granicach umiaru i bezpiecznych przyzwyczajęń: przyroda jest równie nieumiarkowana, Księżyc jest groźną pustynią, a ludzie, gdy już się na nim pojawią okażą się „skarłali”, szernowie to demoniczne czarne anioły. W *Starej Ziemi* „umiarkowanie” okaże się niczym innym, jak przejęciem doktryny o *nieumiarkowanym* pragnieniu zdobycia i zachowania władzy. **Nostalgia, którą bada Żuławski jest ogromna, bowiem w istocie jest tęsknotą za greckim ideałem umiaru, pobudzoną w otoczeniu, które wybujały nadmiar wytwarzania (wiedzy, terytoriów, przedmiotów) uczyniło swoją główną myślą i praktyką przewodnią.** Już niemal kończąc X, ostatnią, księgę *Państwa* Platon radzi, by nawet idąc do Hadesu zachować właściwy umiar, „aby i tam człowieka nie zbijały z tropu bogactwa i tym podobne zła, [...] ale [aby] umieć zawsze wybierać między tymi ostatecznościami życie pośrednie i unikać przesady z jednej i drugiej strony – już w tym życiu, ile możliwości, i w każdym życiu następnym. W ten sposób człowiek najpełniejsze szczęście osiąga”²¹⁹.

²¹⁸ H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 166.

²¹⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1994, t. 2, s. 221.



Tęsknota Koreckiego i Marka-Zwycięzcy jest nerwem, którym płyną impulsy przeciwne wobec tych kształtujących epokę. *Ogromna* nostalgia to sposób, w jaki jednostka próbuje uporać się z barbarzyństwem otaczającego świata stanowiącym ciemną materię historii. Przeżycie tej nostalgii odpowiada temu, co Walter Benjamin nazywał „głaskaniem historii pod włos”²²⁰. W przeciwieństwie do greckiego planu życia, nie da się tu postulować istnienia „właściwego miejsca” dla rzeczy i ludzi, bowiem wszystko jest tu od samego początku *nie na miejscu*. Nostalgia ta nie ma szans spełnienia: podróż „do domu” nie odbędzie się (może to najbardziej poruszająca scena w całej książce: oto Zwycięzca dowiaduje się, że jego pojazd zniknął, powrotu do domu nie będzie, a on „stał, jakby gromem zmiażdżony, niezdolny słowa przemówić”, Z, 291), a gdyby nawet do niej doszło, stan owego domu, jak przekonuje *Stara Ziemia*, jest godny pożałowania. **„Straszny świat” nie zostanie za nami; „straszny świat” otacza nas i jest w nas.**

Patrzcie – mówił – tam na prawo. Wszakże to są zwaliska bramy kamiennej. Widać oba filary, a w górze trzyma się jeszcze kawałek łuku... Albo tu, w głębi, czyż to nie jest wieża rozwalona do połowy? A tam, patrzcie, gmach jakiś obszerny, z niską kolumnadą na przodzie i dwiema ściętymi piramidami po bokach. Ręczę, że ten niby wawóz, zasypyany miejscami mnóstwem głazów, był niegdyś ulicą... Teraz to jest zwalone i martwe... Trupie miasto (SG, 102)

Tanato-architektura jest także archeo-anarchoteksturą. Nie może być inaczej, skoro sztuka budowania styka nas z podstawową materialnością świata; istnieje dzięki ciężarowi kamienia, odporności cegły, statycznym możliwościom drewna. Schopenhauer przypisuje architekturze „zamiar wyraźnego unaocznienia” idei

²²⁰ W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, s. 155.



„stanowiących najniższy szczebel przedmiotowości woli”²²¹. W architekturze odnajdujemy to, co w dziełach innych sztuk zakryte jest naśladownictwem: „Architektura tym różni się od sztuk plastycznych i od poezji, że daje nie naśladownictwa, lecz rzecz samą”²²², zaś owa „rzecz” pozwala nam nawiązać związek z „siłami, które zamieszkują w surowej masie kamiennej”²²³. Architektura jest sceną, na której spotykamy rzeczy ciągle jeszcze zakotwiczone w pierwotnej materialności, a wraz z tym odwołujące się do naszej – znów przywołuję frazę Schopenhauera – „potrzeby metafizycznej”.

Tanato-architektura Żuławskiego czyni to odwołanie palącym. Po pierwsze dlatego, że nie wiemy w ogóle, czy to, na co patrzymy jest w istocie dziełem sztuki budowlanej. Selenonauci nigdy nie rozstrzygną tej wątpliwości. Varadol mruknie, że skały są „podobne do zwalisk” (SG, 102), a po dziesiątkach lat, zmierzający ponownie na pustynię Korecki odwiedzi to miejsce i pozostawi zapis również nierozstrzygający niczego: „Byłem też na miejscu, gdzie ongi widzieliśmy Miasto Umarłych. Ale pustynia tam gładka, nie dojrzałem nic, ani skały, ni śladu...” (SG, 332). Po drugie, nawet gdyby skalne rumowisko istotnie było miastem, jest już tylko „zwaliskiem” czyli ruiną. Ruiny zaś, przynajmniej od czasów preromantyzmu (Constantin François Volney poświęcił im w 1791 roku obszerną medytację *Les ruines* będącą w istocie traktatem na temat natury człowieka, moralności i społeczeństwa), przyciągały uwagę, uzmysławiając tajemnicę czasu i próżność marzenia o wiecznej trwałości dzieł rąk ludzkich. Po trzecie wreszcie, tanato-archeo-anarchotektura dokumentuje schyłek marzeń o mieście jako miejscu szczególnego nasycenia życiem. Prowadząc nas w stronę czystej materialności rzeczy, odsłania dramaturgię sił tkwiących w kamieniu poddanym władzy nie człowieka, lecz czasu i bliżej nieznanej, tajemniczej (przed)historii. „Trupie miasto”

²²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 335.

²²² Ibidem, s. 338.

²²³ Ibidem, s. 335.



– to określenie dowodnie wycofuje architekturę z domeny *humanitas* będącej dziedzina ludzkiego życia i wprowadza ją w krąg Niesamowitego, owego wzniosłego *Unheimlich*, o którym pisał obszernie Freud. Krótką notę w dzienniku Koreckiego czytamy jak esencjonalny opis doświadczenia wzniosłości. „Przeszedł mnie dreszcz nieokreślony. Jakieś księżycowe Pompei czy Herkulanum, jeno nie z piasku wygrzebane, lecz raczej w piasek się rozsypujące – straszliwsze, większe, więcej trupie w tym opuszczeniu potwor- nym i w tym dziwnym świetle” (SG, 102).

*Jest w tym całym strasznym wypadku jakaś zagadka.
[...] co mogło Tomasza do tego stopnia wystraszyć? Bo
tam coś być lub coś się stać musiało! Jeśli kto, to właśnie
Tomasz [...] nie byłby się dał opanować trwodze bez po-
wodu. Ale co go przestraszyło? Co go tu w ogóle na tym
martwym świecie przestraszyć mogło? (SG, 106)*

Pytanie o źródło strasznego lęku pozostanie bez odpowiedzi. To znaczy, bez *zdecydowanej* odpowiedzi wskazującej na cokolwiek zewnętrznego, co mogło być powodem śmiertelnego w skutkach przestachu. Możemy wskazać dwie mające sugestie, jakby *widma* propozycji odpowiedzi. Pierwsza podsuwa myśl, że skoro wszystko w tym świecie jest martwe, zatem nie ma się czego lękać, bowiem strach wymaga życia. To, co żyje może lękać się tego, co żyje, jakby tylko to, co żyje, jako nieprzewidywalne, a zatem groźne, nieobliczalne w swym działaniu, mogło być *straszne*. Druga sugestia jest następująca: nawet „martwy świat” nie jest całkowicie pozbawiony życia, chociaż jest ono życiem szczególnym, przebijającym się przez śmierć i ze stanu śmierci powracającym. Selenonauci wędrują przez martwy świat, sami na granicy śmierci z powodu kurczących się zapasów powietrza, a gdy to niebezpieczeństwo zostanie usunięte, będą się czuli jak *widma* dawnych, ziemskich istot.



Śmierć była na początku; martwota jest sceną, od której wszystko się zaczyna, na której zaczynają pojawiać się kolejne zdarzenia. Gdy Mataret i Roda wylądują na Ziemi, wszystko „naokół było ciche, martwe, nieruchome” (SZ, 30), a ponieważ sen jest bratem śmierci, świat zasnuje mgła onirycznego pogranicza: „Przecierał oczy i zbierał myśli rozpierzchłe – niepewny, czy śni teraz, czy się też ze snu niepojętego zbudził?” (SZ, 31). Właśnie takie pogranicze jest matecznikiem lęku. Pogranicze miesza formy życia i śmierci, wyprowadza życie z martwoty, a temu, co żyje stawia przed oczami śmierć. Tu właśnie powstaje i władza „straszne”. Jak powie przerażony Roda „Na Ziemi wszystko jest straszne” (SZ, 35). Ponieważ kształty majaczące na pograniczu są niepewne i nieznane, zatem faktyczne źródło lęku musi pozostać niewiadome – „Chwilami lęk go ogarniał nerwowy, którego przyczyny sam zgoła nie znał” (SZ, 31).

Dalej dowiemy się, że przed śmiercią Tomasz wyznał, że w Trupim Mieście spotkał widma braci Remogner i O'Tamora. Niczym Odyseusz odwiedzający krainę umarłych, dowie się od nich o dalszych losach, ale to dziwne spotkanie pobudzi jeszcze dwa inne widma. Obydwa będą nawiedzać myśl i duszę Tomasza. Jedno jest widmem winy. Bracia Remogner powiedzą „Myśmy poszli za wami [...] i wyście śmierci naszej winni...” (SG, 130). Drugie to widmo konsekwencji wynikających z naruszenia miary: „I powiedzieli mi jeszcze, że nie opuszcza się Ziemi bezkarnie i nie zagląda się bezkarnie w tajemnice oku ludzkiemu zakryte” (SG, 130). Trzeba więc stwierdzić: człowiek boi się samego siebie. Coś, co było i coś, co stało się, to nic innego, jak ja sam, a widzę to, gdy zostaję nagłym wstrząsem wyrzucony z ram dotychczasowego świata. Powtarzamy odkrycie Edypa, a wraz z nim całej greckiej tragedii – człowiek jest (straszną) zagadką.



– Gdym wyszedł z wąwozu, musiałem się wspinać po różnych spiętrzonych kamieniach, podobnych do zrujnowanego bruku starego rzymskiego gościńca gdzieś w Szwajcarii lub we włoskim Apeninie... Nareszcie wydostałem się na miejsce równiejsze. Teraz miasto było przede mną jak na dłoni. Widziałem już wyraźnie ogromną bramę o połowie łuku i potężnych filarach, gdy wtem, wtem... Chwycił nas za ręce i wzniosł się nieco na pościeli. Oczy miał szeroko otworzone, twarz trupio blada stała się teraz zieloną (SG, 129).

Jeśli zważymy, że oświeceniowe projekcje dobrej przyszłości umieszczały nowego człowieka w przestrzeni, która przy pomocy nowoczesnych metod naukowo-inżynierskich konstruowała dla niego zgeometryzowane miejsce uporządkowanej rzeczywistości, wówczas książkowe „Miasto Umarłych” nabiera jeszcze donioślejszego znaczenia. Mówi o tym, że kontynuacja idealnej przestrzeni greckiej *polis*, w której już Arystoteles upatrywał właściwego miejsca dla człowieka, nie jest możliwa. Ruiny i zwaliska negujące wszelki ład geometryczny nie tylko kładą kres marzeniom o mieście idealnym; poświadczają także temu, że jeśli taki ład istniał, zniszczyła go nieznana apokaliptyczna siła, a skoro tak, zatem albo nie był ładem *idealnym*, bo przecież ten, dowodził Platon, jest wiecznotrwały i niezmienny, albo też w akcie zniszczenia przejawiały się moce innego ideału, groźniejszego i bezwzględniejszego. **Polis nagle odsłania znajdujące się w samym jego środku miasto znacznie starsze, swoiste *nekro-polis*; nie zstępując do niego rozumiemy miasto jedynie powierzchownie.** „Dziwne, umarłe miasto wyłonię w pośrodku żywego spod ziemi, spod trawników zielonych, pod którymi zapomniane spało przez stulecia” (*Veneri et Romae*, E, 146) – tak doświadcza Rzymu autor książkowej trylogii, a słowo *ruina* w kilku krótkich akapitach powtarza się wielokrotnie. Czasownik *wyłaniać* należy rozumieć w całej okazałości jego



życiodajnego blasku: aby mogły być należycie zrozumiane i przeżyte, świątynia musi wyłonić ruinę, trawa zrodzić omszały kamień. W ten sposób można próbować pokonać paraliżujące, złowróżbne przeciwieństwo życia i śmierci, utracić, być może, „nieszczęśliwą zdolność człowieczą odczuwania zmian, czasu, przestrzeni. Wszystko jednością jest i zakrzepłą na wieki chwilą... O Mithro!...” (*Tarantela*, E, 210). Oto źródło postawy Nyanatiloki; oto powód, dla którego trzeba krytycznie odnieść się do scjentystycznych obietnic wiedzy.

Sztuka i filozofia przełomu wieków z upodobaniem spoglądała ku Wschodowi poszukując w niej dróg przemiany korygującej to, co lata później, w maju 1935 roku w słynnym wykładzie wiedeńskim opublikowanym jako *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* Edmund Husserl nazwie „zbląkanym racjonalizmem”. W 1910 roku Lutosławski pisał, że „skupienie, życie ascetyczne, praca w odosobnieniu i ćwiczenia psychofizyczne będą mogły dokonać w każdym człowieku dobrej woli tej wielkiej przemiany, której Słowacki doznał pod wpływem Towiańskiego”. Ale ścieżka, którą kreśli dla adeptów „kuźnic narodowych” nie gubi z pola widzenia dokonań nauki Zachodu; chce, aby to, co nauka ta osiągnęła na scenie materii, „polska joga” (termin Lutosławskiego) praktykowała w sferze ducha. Trzeba zatem ujarzmić piorun duchowej inspiracji, tak jak Franklin uczynił to w sferze fizyki. Rola Indii jest tu niebagatelna, ale „dotąd przez europejską naukę zbadana nie jest”, a badanie to ma sprawić, że jaźń „przypomni sobie swe przeszłe istnienia”, a zatem niejako, jak Nyanatiloka, postawi się ponad rygorami chronologicznie odmierzanego



czasu. Ciekawe, że Lutosławski stale splątuje z sobą psychiczne eksploracje jaźni z fizycznymi urządzeniami mającymi je wspomóc. Myśli o aparaturze, która stwarzałaby klimatyczne warunki zbliżone do panujących w Himalajach, bowiem to właśnie dzięki szczególnemu powietrzu „na południowym stoku gór Himalajskich mogła powstać joga indyjska, przeobrażająca jednostki i zapewniająca im niezmałcony niczym spokój [...]”. To spokój Nyanatiloki; spokój, którego źródła można by odtworzyć w „kuźnicy pierwszorzędnej założonej w Tatrach”²²⁴ (patrz epizod tatrzański w *Starej Ziemi*).

Nie ma więc *nowego człowieka* i nie ma geometrycznej struktury mającej być jego habitatem – to koniec modernizacyjnych projektów mających uczynić nowoczesne życie bardziej znośnym. Te dwa wspomniane marzenia zazwyczaj towarzyszyły sobie. Pod ich dyktando „w pierwszych latach XIX wieku chciał modernizować niedoskonałą współczesność autor *Podróży do Kalopei* [Wojciech Gutkowski – T.S.], marzący o wychowaniu »nowego człowieka« – zracjonalizowanego człowieka miasta, gwarantującego tej swoistej utopii postępu trwanie i przetrwanie”²²⁵, zaś projekty takich siedzib „nieprzypadkowo odznaczały się niemal rygorystycznym łaodem architektonicznym, a nawet swoistym zgeometryzowaniem”²²⁶.

Kiedy w 1910 roku Żuławski opublikuje esej będący zapisem wędrowki po Prowansji odnajdziemy w nich niemal identyczny *passus* odnoszący się do zrujnowanego miasta dawnej siedziby możnego rodu des Baux. Najpierw to samo zawieszenie sądu, niepewność dotycząca tego, co znajduje się w polu widzenia, wstrząs

²²⁴ Zob. W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona*, s. 243–251.

²²⁵ M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830*, Kraków 2018, s. 67.

²²⁶ Ibidem, s. 74.



tak wielki, że jedyna droga (nie wiadomo, czy skuteczna, wszak przysłówki *niewypowiedzianie* odgrywa znaczącą rolę w tym fragmencie) nazwania go wiedzie przez nawiązanie do krainy umarłych: „[...] błdziłem okiem po tych wzgórzach, smutnych niewypowiedzianie i tak dziwnie podobnych upiorną białością skały do sterzających piszczeli umarłego kraju” (*Miasta umarte*, E, 330). Nic nie jest tu zdecydowane. Nawet podobieństwo jest *dziwne*, a więc nie tyle upodabnia, co odróżnia akcentując to, co odbiega od spodziewanego wyglądu. To, na co patrzymy, *nie ustaje się* w jednej postaci, ale oscyluje, krąży między jednym a drugim biegunem. W samym podobieństwie narasta rozpodobnienie. Zresztą w sercu tego ruchu kryje się znieruchomienie, a przepływ i zmiana, choć uderzające, krzepną i ścinają się w szklistą materię. To wniosek medytacji Jacka, bohatera *Starej Ziemi*, tego, który przestudiowałszy dzieje, i komentując ułatwiający życie postęp nauki, „wie nadto, że to, co się porusza, stoi zarazem, a to, co stoi, porusza się, bo ruch wszelki i spoczynek są względne” (SZ, 21). Ruch jest *dziwnie* podobny do bezruchu; spoczynek *dziwnie* przypomina ruch. Przypomnijmy, że przymiotnik *dziwny* jest jednym z podstawowych określeń reakcji na to, co wzniosłe.

Niezbędne jest przywołanie śmierci jako czynnika wstrzymującego tę oscylację, ale i on okazuje się nie do końca skuteczny. Żuławski, walcząc z porywami zimnego mistrała, spogląda na wzgórze nieco wyższe od innych, które „odznaczało się osobiwie fantastycznymi kształtami swoich skał u szczytu. Wyglądało to tak, jakby mury jakieś obronne, na wpół zwalone baszty i domy – здавало mi się nawet, że widzę coś podobnego do bramy – wyobrażenia snadź rysowała mi już okna na tych niby zwaliskach” (E, 330). Oto bogata armatura wyobraźni unieważniania pewność – nie ma tu żadnego *jest*, które opatrywałoby przedmiot zwartym zarysem. Zamiast tego zostajemy ze światem, który *wygląda jakby*, przedstawia się jako *coś podobnego do*, gdzie nic nie osiąga zdecydowanej formy, lecz zadowala się byciem *na wpół*. A nad wszystkim



sprawuje pieczę wyobraźnia, która jest siłą nie wyznaczającą granic, a kształty jakimi operuje są *fantastyczne*.

A skoro tak, zatem ten świat jest zdecydowanie hybrydyczny: to świat *na wpół* żywy, *na wpół* umarły. Trupie Miasto na Księżycu stwarza swoisty model postrzegania przestrzeni w świecie poddanym zasadzie oscylacji: „Po obu stronach jak gdyby trupy domów, jakby nowej jakiejś Pompei, jeno w popiołach nie zachowane, lecz, owszem, wiatrom szerokim dane na pastwę” (E, 333). Selenopolis²²⁷ jest marzeniem, które pogrzebało samo siebie.

I wszystko jest tak, jak było. I mimo dobrobyt, mimo wiedzę, mimo wolność i prawa niby doskonałe – tak samo dzisiaj, jak i przed wiekami, płytko jest na Ziemi, i ciemno, i duszno coraz bardziej w tym życiu, u którego kresu czeka Śmierć, z jednaką zawsze zakrytą, niepojętą twarzą (SZ, 27)

Wzniosłość, jak wiemy z lektury *Raju utraconego* Milтона, jest także sposobem opisywania i doświadczania upadku. Szatan strącony przez Najwyższego „runął płonący / W bezdenną zgubę żaru i ruiny”, gdzie spojrzę „widzi obszar pusty i posępny” i rozpoczyna nowe życie wśród wszelkich oznak martwoty, pośród „Obszarów smutku i cieni bolesnych, / Gdzie wypoczynek i spokój przenigdy / Mieszkać nie będą, nie przyjdzie nadzieja, / Która do wszystkich przychodzi”²²⁸. Nić przewijająca się przez trylogię księżycową tka obraz następujący: niewątpliwy wzrost i postęp osiągnięty wysiłkiem i możliwościami nauki i pracy („Zrównano prawa bezwzględnie i godność podniesiono człowieczą, dano wszystkim dobrobyt

²²⁷ Miano „Selenopolu” nadaje anonimowy autor *Filozofa podróżnego do kraju mieszkańców ziemi nieznanego* z roku 1792 idealnemu miastu umieszczonemu na Księżycu. Zob. M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych...*, s. 74.

²²⁸ J. Milton, *Raj utracony*, s. 10.



i oświatę dla wszystkich”, SZ, 24) zakłócił porządek własnego ideału za sprawą atrofii ducha i woli paralizującej twórcze działanie sił różnicujących. Dzieje nowoczesnego świata to historia zaniku różnicy, *pomimo* rozszerzających się społecznych przedziałów. Może więc lepiej mówić o *zacieraniu* różnicy, działaniu mającym na celu wygaszenie jej subwersywnego charakteru. Jak mówi Jacek „te granice niewyraźne, o których utrzymanie z góry, zniesienie z dołu – ongi walczono, wyraźniejszymi się stały, szerszymi i trudniejszymi do przebycia z chwilą, kiedy w zasadzie istnieniu ich zaprzeczono” (SZ, 27).

W innym miejscu Żuławski dostrzeże negatywne *uwspólnotowanie* człowieka, na mocy którego jednostka zostaje niejako *przejęta* przez wspólnotę narzucającą indywiduum zbiorową tożsamość i anulującą wszelkie mechanizmy oporu. **Negatywna wspólnotowość jest pseudowspólnotą schematów akceptujących i utrwalających status quo.** W pochodzącym z 1901 roku tekście zatytułowanym *Zagadnienie* czytamy: „Coraz większa część treści umysłu ludzkiego stawała się wspólną i dominującą kosztem indywidualności ludzkiej, to jest tego, co każdy człowiek w swym umyśle posiadał na własność wyłączną. Ta idea, zaledwie się zrodziła, od razu zaczęła się wcielać, to znaczy stosunki między ludźmi od razu zaczęły się wedle niej kształtować. Człowiek był coraz mniej sobą, coraz więcej członkiem społeczeństwa, a następnie, gdy społeczeństwa poczęły się zlewać, członkiem ludzkości” (*Zagadnienie*, E, 93). Jednostka – społeczeństwo – ludzkość: nietrudno w tej triadzie dopatrzeć się czegoś, co dzisiaj zapewne nazwalibyśmy globalizowaniem się wzoru podmiotowości.

Władze Stanów Zjednoczonych Europy, przyzwyczajone od dawna z pobłażliwym lekceważeniem patrzeć na wszelkie »rozmuchy« i »niepokoje«, nie pociągające już od wieków żadnych skutków poważnych za sobą, i teraz



*przez długi czas w niczym nie przeszkadzały Łachciowi. W ostatnich tygodniach dopiero zaczęto nań zwracać baczniejszą uwagę. Zbyt powszechnie go słuchano i na-
zbyt wiele wpływu zyskiwał – to zaś, z czym do ludu przy-
chodził, zgoła dla rządu miłe nie było (SZ, 183)*

Spór „dołu” z „górami” nie zanikł zatem, lecz został ukryty za retoryką, legislatywą, polityczną manipulacją, nawet „pobłażliwym lekceważeniem”, po to, by stworzyć projekt ujednoliconego społeczeństwa ludzi szczęśliwych, którzy zaznali zadekretowanej *zmiany na dobre*. W tym określeniu chodzi nie tylko o naturę samej zmiany, która ma być wyłącznie *dobra*, ale przede wszystkim o narzucenie przekonania o jej nieodwracalnym i trwałym charakterze: zmiana zachodzi *na dobre*, to znaczy nie podlega odwołaniu. Jest zmianą niezmienną. Nie bez powodu Marks i Engels mówią o „szalbierczych upiększeniach ekonomistów” (MK 63) ukrywających za stylistyczną fasadą prawdziwy stan rzeczy.

Szczęście *dobrej zmiany na dobre*, operując na poziomie materialnych świadczeń i udogodnień nie jest w stanie odnieść się do „pustego miejsca” w duszy indywiduum, które to puste miejsce generuje wir pochłaniający wszystko, a nieznający nasycenia. Stawiając na nasycenie materialne, postęp *dobrej zmiany na dobre* całkowicie ignoruje to, co nienasycone, usiłuje je zasypać, zasklepić, ale ono powraca z „zakrytą twarzą”. Zadając sobie pytanie o „osobiste szczęście człowieka”, Jacek zauważa, że „nauka, wiedza, ni mądrość żadna nie wytrzebią z głębi pragnień nierozumnych, śmiesznych a pożerających jak ogień, gdy wielce rozgorze” (SZ, 27). Na tym właśnie polega „płytkość” życia – usiłuje się stłumić „nienasycone” nadprodukcją (Marks mówi o „epidemii nadprodukcji”, MK, 41) mającą na widoku maksymalne, nadwyżkowe nasycenie. A jednak nienasycone, niepoprawne w swej upartości, powraca jako *widmo*, „z niezmiennie zakrytą twarzą” (SZ, 19), przyglądając się nam przez szczeliny między splotami materii.



Na pytanie, co widzi owo *widmo*, Żuławski odpowiada – płycizną nowoczesnego życia, jego „ciemność” i „duchotę”: „W treści swych małych dusz tłum stał się mimo różnic mowy, dochodów, władzy tak rozpaczliwie do siebie podobny!” (SZ, 26). Paradoksalna formuła nowoczesności, a właściwie dalekiej ponowoczesności (Jacek czyta książkę napisaną w XX wieku, „a ileż to stuleci przeszło od tego czasu”, SZ, 17): społeczeństwo osuwa się w szczególny stan, w którym „mimo różnic mowy, dochodów, władzy” panuje osobliwe wszech-podobieństwo, którego istotą jest bezradność, bezsilność i bezwładność, wobec tego, co staje obok nas z „zakrytą twarzą”. To *coś* (*coś*, co było lub *coś*, co się stać musiało), wobec czego jesteśmy – pomimo całej wiedzy i umiejętności – *bez-myślni*.

W *Manifestie komunistycznym* Marks i Engels także rozpoczynają od oceny rewolucyjnych osiągnięć mieszczańskiej kultury kapitalistycznej (nad)produkcji. „Ujarzmienie sił przyrody, rozpowszechnienie maszyn, zastosowanie chemii w przemyśle i rolnictwie, żegluga parowa, koleje żelazne, telegrafy elektryczne, przysposobienie pod uprawę całych części świata, uszlusowanie rzek, całe jakby spod ziemi wyczarowane rzesze ludności” (MK, 40) – to tylko niektóre z niekwestionowanych, wielkich sukcesów burżuazyjnego porządku. W rozmyślaniach Jacka pojawiają się „miliony maszyn, ludziom służące”, które „wymagają ze swej strony do obsługi całej rzeszy robotników czujnych, umiejętnych” (SZ, 26). Autorzy *Manifestu*, podobnie jak potem bohater Żuławskiego, dostrzegają niwelowanie różnicy jako naczelny proces kształtujący oblicze świata. Ich zdaniem „przez eksploatację rynku światowego burżuazja nadała produkcji i spożyciu wszystkich krajów charakter kosmopolityczny, [...] usunęła spod nóg przemysłu podstawę narodową” (MK, 38).

Prawo obowiązujące w sferze produkcji wiąże także sferę duchową, owocując „płytkością, ciemnością i duchotą”, które znamy z medytacji Jacka. Czytamy w *Manifestie*, że „wytwory duchowe poszczególnych narodów stają się wspólnym dobrem” (MK, 39), co



wprowadza element nadziei. Skoro „Jednostronność i ograniczoność narodowa staje się rzeczą coraz bardziej niemożliwą” i z wielu literatur narodowych i regionalnych „powstaje jedna literatura światowa” (MK, 39), zatem może ona stanowić zasób idei, które obróćą się przeciwko kształtującym ją dotychczas warunkom życia. Burżuazja, zmuszana do nieustannej walki o rozszerzenie stanu posiadania, „zmuszona jest odwoływać się do proletariatu”, „sama zatem przekazuje proletariatowi pierwiastki własnego wykształcenia, tj. broń przeciwko sobie samej” (MK, 45).

Kapitalizm strukturyzuje świat wokół sfetyszyzowanego Przedmiotu, któremu nadaje status idola i mnoży jego obrazy, „stwarza sobie świat na obraz i podobieństwo swoje” (MK, 39). Podobnie Jacek, dochodzący do wniosku, że „niegdyś narody były świętością, z najserdeczniejszej krwi ulepioną – dzisiaj wyrodziły się z wolna w rodzaj strojów odmiennych, nie mających głębszego znaczenia” (SZ, 26). Konfekcyjno-krawiecka metafora wyznacza szczególne podobieństwo z myślą Marksa. Od niej rozpoczyna swój tekst o przewrocie państwowym Napoleona III. **To, co uniemożliwia, a w każdym razie utrudnia, dokonanie „zmiany w sobie samych i w tym, co ich [ludzi] otacza”, to trwożliwe przywoływanie duchów przeszłości, „ciążących jak zmora” nad dniem obecnym i nakładających na nich ochronne maski i stroje, neutralizujące możliwość zachowań, które zdolne byłyby „stworzyć coś, czego jeszcze nigdy nie było”.** W serii przebrań dokonującej się, zdaniem Marksa, w garderobie historii najpierw jest Luter przywdziewający „maskę apostoła Pawła”, następnie rewolucja lat 1789–1814 udrapuje się w rzymską togę, który to zużyty już mocno strój założy rewolucja roku 1848²²⁹.

Wygląda więc na to, że skoro historia jest ciągiem, w którym pojawiają się aktorzy noszący te same kostiumy i odgrywający sceny, których ambicją jest upodobnić się maksymalnie do odegranych

²²⁹ K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, przekł. anonimowy, Warszawa 1948, s. 13–14.



już sztuk, przeto dzieje to sekwencja powtórzeń. Nie powtarzają się one jednak, jak chciał Marks, jako farsa, lecz – powtarzając się – pogłębiają proces zrywania społecznych więzi i wywołują rodzaj egzystencjalnego przygnębienia. Przywołajmy odpowiedni fragment: „A więc właściwie wszystko jest, jak było! Jenó, że te granice niewyraźne, o których utrzymanie z góry, zniesienie z dołu – ongi walczono, wyraźniejszymi się stały, szerszymi i trudniejszymi do przebycia, z chwilą, kiedy w zasadzie istnieniu ich zaprzeczono. Ustało obustronne parcie na zewnątrz i siłą faktów warstwy poczęły skupiać się i zasklepiać, cofając się mimo woli i wiedzy coraz bardziej od siebie”. To w wymiarze społecznym; gdy zaś przychodzi do rozpatrzenia efektów tej sytuacji na poziomie ludzkiego indywiduum (gdzie chodzi o „osobiste szczęście człowieka”) okaże się, że zawiodły wszelkie mechanizmy mające służyć poprawie ludzkiego losu. Czytamy: „I wszystko jest tak, jak było. I mimo dobrobyt, mimo wiedzę, mimo wolność i prawa niby doskonałe – tak samo dzisiaj, jak przed wiekami, płytko jest na Ziemi i ciemno, i duszno coraz bardziej w tym życiu [...]” (SG, 27).

I oto pewnego dnia zrozumiano nareszcie w sposób jakiś prosty i niewątpliwy, że nie ma o co walczyć właściwie – i zaczęto się dziwić, po co tyle krwi z taką rozlano zapamiętałością? Ludy Europy po kilkudziesięciu wiekach historycznego rozwoju dojrzały do zjednoczenia i zjednoczyły się na zasadzie jedności narodowych, jak największej zażywających swobody (SZ, 24)

Manifest komunistyczny mówi o „ujednoliceniu” i „centralizacji politycznej” mieszczańskiego porządku produkcji, taktycznych zabiegach niezbędnych w walce będącej powołaniem burżuazji. Wszak, jak czytamy, „burżuazja znajduje się w ciągłej walce: w początku przeciwko arystokracji, później przeciw częściom



samej burżuazji, których interesy wpadają w sprzeczność z postępem przemysłu”²³⁰. Nie ma więc mowy o tym, by „nie było o co walczyć”, co było marzeniem wszystkich utopistycznych projektów. Wedle Marksa zdziwienie może budzić nie to, że zaprzestano walki, lecz to, że tempo jej zaostrzania się nie jest szybsze. Dynamika jednoczenia się proletariatusy korzysta z napięć wewnątrz społeczeństwa mieszczańskiego, a docelowo ma doprowadzić do ostatecznej, mesjańskiej fazy, w której „cele ich [proletariatusy – T.S.] mogą być osiągnięte jedynie przez obalenie przemocą całego dotychczasowego ustroju społecznego” (MK, 71).

Drogi Marksa i Żuławskiego rozchodzą się w tym miejscu. Z *Manifestu* wynika jednoznacznie nadzieja radykalnej zmiany porządku; trylogia księżycowa wykazuje głęboki w tym względzie sceptycyzm. Co prawda, znów natrafimy na wspólny punkt wyjścia, jakim jest przekonanie o eksteryterialności robotników, tworzących jakby osobny „naród”, lecz wydziedziczonych z tradycji miejsca rodzinnego. Marks i Engels twierdza, że „robotnicy nie mają ojczyzny” (MK, 55), Żuławski rozszerzy ten sąd o przyczyny i konsekwencje: „Nie mają ojczyzny, koniecznością pracy z miejsca na miejsce przerzucani, język sobie nawet wyrobili oddzielny, międzynarodowy, w dziwny sposób ze strzępów różnych języków sklejonny” (SZ, 26). Ale różnice między autorami stają się coraz wyraźniejsze. *Manifest* wyraża mesjańską nadzieję na rewolucyjny *eschaton*, czyn ostateczny, wszystko odmieniający. Trylogia odmawia nam tej nadziei. Głównie dlatego, że w przeciwieństwie do rzeczywistości, której dotyczyły diagnozy Marksa i Engelsa, w tej opisywanej przez Żuławskiego **brak już podstawowego kapitału rewolucyjnego, jakim jest gniew**. Idąc krok dalej: brak także tych, którzy kapitałem tym mogliby rozporządzać; robotnicy świata *Starej Ziemi* pozostają *bez-myślni* nie tylko dlatego, że nie są w stanie odczuwać metafizycznego niepokoju, który powraca do nas „z zakrytą twarzą”, lecz także dlatego, że ich *bez-myślność* jest wspólnym mianownikiem

²³⁰ Ibidem, s. 45.



łączącym ich ze społeczeństwem. Służąc „nielitościwej dziwostworze”, jaką jest maszyna, niczym Charlie Chaplin w *Dzisiejszych czasach*, nie myślą „o niczym więcej, jak że w danej chwili trzeba pewien guzik pocisnąć lub dźwignię przerzucić”, a umysł ich „tępieje we wszystkich innych [kierunkach – T.S.], robiąc ich z wolna obojętnymi na to, co dzieje się poza fabryką, warsztatem i kołem ich najbliższej rodziny” (SZ, 26).

*Nie pomogą tu najpiękniejsze i nawet szczere słowa
o równości, o prawie powszechnym do życia i dobrobytu,
o nieistnieniu warstw uciśnionych! Zresztą – oni nawet
nie są uciśnieni wcale* (SZ, 26)

Zmiana nie może nie uwzględniać języka. Można nawet twierdzić, że nieprzyległość słowa i rzeczywistości powodująca istnienie jakby dwóch odrębnych światów jest zaczynem polityki. Styl uprawiania polityki jest stylem posługiwania się mową. Tonacja głosu ustanawia tonację życia politycznego. Marek-Zwycięzca, niedawno przybyły na Księżyc, „mówił twardym, rozkazującym tonem, do którego przywykł już nadspodziewanie w tym krótkim, wśród księżycowych ludzi spędzonym, czasie” (Z, 74). Niekiedy tonację wzmacnia choreografia gestów pozwalająca niejako *ucieleśnić* władzę, sprowadzić ją z piedestału abstrakcyjnych, rozumowych zasad do materii ciała i jego poruszeń, mających w określony sposób poruszyć innymi ciałami: „– A teraz wynoś mi się stąd, pókiś cały! – krzyknął Marek uderzając nogą o posadzkę, aż się mury świątyni zatrzęsły. – Jam tu jest panem dzisiaj nie przez ciebie, ale przez to, żem tak chciał! Czy zrozumiałeś?!” (Z, 91).

Władza jawi się jako wynik woli indywiduum, wspartej i utrwalanej przez tonację i choreografię. Władzę tę będzie można utrzymać tak długo, jak długo słowa zachowają znaczenie niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują ich użytkownicy. Nawet najpiękniejsze



słowa wypowiedziane w dobrej wierze będą skuteczne jedynie pod tym warunkiem, że ich niepodważalny sens (nikt nie będzie kwestionował znaczenia i wagi pojęcia „równość”) będzie kreował swego rodzaju nad-rzeczywistość, w której prawda słów będzie dalej funkcjonalna. Tak funkcjonalna, że przesłoni obraz rzeczywistości zaprzeczającej owemu sensowi. Zresztą dopowiedzmy: struktura społeczna i kulturowa jest tak zawiła i tak odległa od kategorii, w które próbuje się ją ująć, że właściwie kategorie te okazują się dla owej rzeczywistości niewystarczające. Robotnicy należą do „warstwy uciśnionej”, ale nie tylko zdają się nie zajmować sprawą własnego położenia, ale w istocie samo pojęcie bycia *uciśnionym* okazuje się nieprzydatne.

Studium polityki musi uwzględniać studium języka. Krytycznie analizując postępowanie Ludwika Napoleona, Marks opatrzył takim komentarzem długi cytat z orędzia władcy do Zgromadzenia Narodowego: „Pocziwy, obłudnie umiarkowany, cnotliwie banalny język burżuazji wyjawia swój najgłębszy sens w ustach samowładcy [...]. [Natomiast – T.S.] burgrabiowie partii porządku nie łudzili się ani przez chwilę co do tego, ile ufać można temu wylewowi szczerości”²³¹. Język wymusza więc dwie lektury: jedna odnosi wypowiedź do bieżącego wydarzenia, a mówiący chce wywołać taki efekt, by słuchacz traktował słowa jako pomost, po którym przechodzimy na brzeg rzeczywistej sytuacji i działania; druga podminowuje ów językowy pomost, ukazując „nieszczerość” języka. To paradoks będący istotą dyskursu politycznego. Jak pisze Boris Groys: „Nigdy nie da się wyeliminować mrocznej przestrzeni paradoksu leżącej pod logiczną i spójną strukturą wypowiedzi”²³². **Marek-Zwycięzca przemawia władczo jak wybawiciel, ale w tę rolę wciela się tylko pozornie z własnej woli; wpisuje się przecież w prastarą opowieść, mit przygotowany przed wiekami, w którym jego rola jest już napisana. Jest władcą i sługą równocześnie,**

²³¹ Ibidem, s. 79.

²³² B. Groys, *The Communist Postscript*, s. 11.



królem i pariasem, walczy o dobro księżycowego ludu, ale jego myśli krążą wokół powabnego ciała Ihezal. „Paradoks nie jest miejscem, w którym ujawnia się logiczna struktura języka, jest natomiast ciemną substancją migotliwej mowy, co do której słuchacze niechybnie żywią podejrzenia, że kryje w sobie ukryte wpływy partykularnych interesów, skrytych manipulacji i niewyznanych namiętności”²³³.

Teraz musimy wrócić do robotników, którzy, jak już wiemy, nie mają ojczyzny, co oznacza, że pozbawieni są ojczystego języka. Ich mowa jest dziełem organizatorów produkcji („konieczności pracy”), nie ma również swego macierzystego terytorium – robotnicy „z miejsca na miejsce przierzucani” lokalizują swą mowę tylko o tyle, o ile jest im niezbędna przy pracy, natomiast język ten nie nosi śladów żadnego emocjonalnego przywiązania. Mowa robotników ilustruje kolejną fazę babelicznego rozpadu: nie tylko dziedziczy generalne rozpierzchnięcie się mowy ludzkiej na poszczególne języki, ale także jest efektem dalszego rozkruszania się dyskursów, które w zależności od rodzaju produkcji formują specyficzne sposoby porozumiewania się. Język proletariatu (choć Żuławski mówi raczej o „czerni międzynarodowej”, SZ, 26) jest *strzępiasty*, to znaczy fragmentaryczny, mający nierówne, potargane brzegi, na których trudno bezpiecznie wylądować. To język oderwanych słów o szczególnej składni, skoro same słowa pochodzą z różnych języków i dialektów, prowizorycznie *pozlepiany* raczej niż systemowo *poskładany*, a zatem mowa to nieskładna i *nieskładniowa*. Posługują się nią ci, którzy nie myślą o niczym więcej, jak tylko o tym, że „w danej chwili trzeba pewien guzik pocisnąć lub dźwignię przerzucić”. To mowa ludzi, którzy, mimo pozorów dobrobytu i powodzenia, są *strzępami* człowieka. Swą frustrację mogą tylko wyrzucić z siebie w milczeniu i dostosowaniu się do obowiązującego porządku rzeczy, bowiem język ich nie jest w stanie unieść kapiatału gniewu i buntu mogących prowadzić do zmiany. Szkoda sobie

²³³ Ibidem, s. 10.



strzepić język, gdy sama mowa jest już tylko *strzepem*. Dlatego rewolucja wymagająca zwerbalizowanych celów, utopistycznych programów opisanych wyrazistymi kategoriami, nie jest możliwa w świecie mowy zlepionej ze strzepów.

– Właśnie o to chodzi – rzucił Grabiec popędliwie – aby od
pospolitości zbawić świat.

Starzec zaśmiał się.

– Złudzenia! Jam to właśnie chciał uczynić i zbawić
przynajmniej najlepszych, zawiązując przed pół wiekiem
to bractwo; w arce z drzewa cedrowego zbawić chciałem
myślących od powszechnego potopu, a widzę, że sami
statek rąbiecie... (SZ, 235)

Aż trzykrotnie mówi się o zbawieniu w tej wymianie zdań między sędziwym mędrce a młodym rewolucjonistą. Obydwie strony dialogu mają swój plan zbawczy; w obu programach odgrywa zbawienie rolę pierwszorzędną. Mądrość i wiedza (jedna strona) oraz przemoc i polityka (strona druga) mają zbawienie wypisane na swych sztandarach. Obydwie strony wiedzą, że zbawczy akt będzie wymagał apokalipsy, ale będzie ona różna w obu przypadkach. Dla Grabca sam czyn rewolucyjny będzie apokalipsą oczyszczającą świat z „pospolitości”. Tutaj apokalipsa ma naturę twórczą; ma być źródłem nowego porządku zrodzonego na zgłiszczach starego świata. Tu ma skończyć się świat „pracy” i zacząć świat „czynu”. To zaś oznacza wyswobodzenie indywiduum spod władzy hegemonicznej zbiorowości. W tym sensie rewolucja jest *demoniczna*. Grabiec, jak szatan z innego ważnego tekstu Żuławskiego, staje po stronie „świadomej indywidualności, która już zanika”, zastępowana przez abstrakcyjną „Ludzkość”: „Większa część duszy nie jest już wasza. Nie jesteście zdolni do czynu, umiecie tylko *pracować* – gdyż ludzkość w was nie chce, abyście byli samodzielni, to jej szkodzi” (*Zagadnienie*, E, 99). Apokalipsa byłaby więc uderzeniem w „ludzkość”



po to, by (1) wyzwolić „indywidualność”, (2) odzyskać utratą część duszy, czyli odrzucić monotonię industrialnej produkcji, (3) a wraz z tym odzyskać samodzielność.

W istocie to program, jaki dla nowoczesności sporządził w swym głośnym eseju Kant, definiując Oświecenie jako odzyskanie przez człowieka pełnoletności manifestującej się niezawistym myśleniem. Podobnie Mesjasz Sabbataj C’wi ogłasza w 1648 roku zniesienie restrykcyjnych zakazów jako dowód osiągnięcia przez człowieka wieku dojrzałego, niewymagającego tego rodzaju negatywnej pedagogiki: „Dopóki dziećmi byliście, mówi przez usta moje Pan, przykazywałem wam, jak ojciec dzieciom i dawałem ograniczenia, abyście snadź zanadto w moc swą nie podufali! Ale oto dojrzelście w mężów i nakazy są zbyteczne – a za grzechy wasze i ojców, i dziadów waszych sowitą już wziąłem zapłatę” (KM, 33).

Apokaliptyczny *ton* Grabca sygnalizuje, że dokonała się apokalipsa apokalipsy i przemiana nie jest możliwa. Świat powróci w stare koleiny, chociaż być może powiewać będą nad nim inne sztandary. Podobnie Sabbataj C’wi zawiedzie oczekiwania swych wyznawców oczekujących, iż pognębi przeciwników ludu; gdy namiętność weźmie górę nad bożym powołaniem, pozostanie mu oznajmić „Ja nie jestem mesjaszem” (KM, 188). Powrót do człowieczeństwa („Ale teraz już nie jesteś mesjaszem. Widzisz sam, że nie jesteś. Tak lepiej. Jesteś człowiekiem, będziesz szczęśliwy”, KM, 166) oznacza śmierć z rąk własnych zwolenników, ale właśnie ten moment najgłębszego upadku w nierozproszoną żadnym blaskiem ciemność („Odstępca parszywy! Zaprzaniec! Zdrajca!” wykrzykuje Żyd z Amsterdamu nad leżącym mesjaszem, KM, 196) potwierdza słuszność niewykonalnej mesjańskiej misji. „Tak jest! On jest mesjaszem! Wszak napisano u Izajasza proroka: Policzon będzie między zbrodniarzy, a grzechy mnóstwa nań spadną i z przestępcami będzie obcował!” (KM, 196).

Podobnie słuszna i niewykonalna jest rewolucyjna misja Grabca. „Mnóstwo” wymusi powrót do obowiązującego porządku, bowiem „mnóstwo”, w przeciwieństwie do robotników Marksa czy



„wielości” Negriego i Hardta, wierzy w przyszłość jedynie w tym stopniu, w jakim jest ona zdolna wyrównać rachunki i niesprawiedliwości teraźniejszości. Autorzy *Imperium* w pierwszym rozdziale swego obszernego dzieła przedstawiają „wielość” (*multitude*) jako nowych bohaterów walki i nowy rodzaj podmiotowości, który nie tyle zwraca się *przeciwko* imperialnemu systemowi, nie jest siłą czysto negatywną, lecz konstruuje własny program wyzwolenia pracy i otwarcia możliwości kształcenia silnych osobowości. „Wielość” to siła krytyczna, lecz nie destruktywna; negująca, lecz równocześnie postulująca własny program. Tymczasem, jak wiemy, rewolucjoniści Żuławskiego starają się jedynie o odwrócenie ról w ramach obowiązującego porządku, nawet za cenę, a może nawet *przede wszystkim*, za cenę zdrady własnych ideałów. Tak formułuje to podskarbi samego mesjasza: „Ja wierzę w naszego Boga moc, ale... pomyślcie! Czy nie lepiej, czy nie bezpieczniej byłoby, gdyby Mesjasz, niech imię jego będzie pochwalone!, przyjął był ofiarowane miejsce przy sułtana boku? Wszystko by się już zakończyło i mógłby wtedy dla nas...” (KM, 127).

Jak wynika z rozmowy lorda Tedwena z rewolucjonistą Grabcem w VIII rozdziale drugiej części *Starej Ziemi*, to, co nadchodzi, jest wyłącznie destrukcyjne, a zadaniem mędrca nie jest powoływanie do istnienia nowego porządku, lecz obrona i zachowanie ocalałych resztek starego. Mędrzec zbiera szczątki starego ładu, starając się je scalić. *Ton* apokaliptyczny jest tu równie wyczuwalny, chociaż jego vibracja jest głębsza niż ta, która przenikała dyskurs Grabca. W *tonie* Grabca słyszymy zapowiedź początku życia nowego, samodzielnego i samowładnego („wam daję królestwo wasze własne; nieśmiertelność rasy wielkich utwierdzam!”), SZ, 233), tymczasem *ton* mowy Tedwena każe słuchać czegoś przedczasowego, wyznacza początek, który wykracza daleko poza przyjęte znaczenia tego słowa, co zapisuje słynny *początek* Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo” (SZ, 148). *Ton* apokaliptyczny Tedwena każe nam



słyszeć „coś ogromnego, coś niewyrażonego, co z rozumem ludzkim zgodzić się nie chce, a w ludzkich duszach trwa i w tęsknotach, i w pragnieniach” (SZ, 150). Znow apokalipsa nie będąca *końcem* wszystkiego, znow koniec, „który się zaczyna”²³⁴, apokalipsa, która, krusząc roszczenia rozumu, wynosi na plan pierwszy afekty („tęsknoty”, „pragnienia”).

W obu przypadkach, Grabca i Tedwena, mówię *ton*, chcąc zaznaczyć właśnie to pęknięcie pomiędzy deklaracją zawartą w słowach, a wielorakimi możliwościami ich odczytania oraz koniecznością ukrytą w logice bycia, którą, zapewne idąc śladami Spinozy, śledzi Żuławski. *Ton* apokaliptyczny podważa więc niszczącą energię samej apokalipsy; jest *tonem* sceptyka pobrmiewającym w obietnicach dyskursu. „To, co znaczy *ton* i co *ton* ma zamiar powiedzieć, nie jest z definicji tym samym, co mówi sam dyskurs i każde z nich może w każdym momencie zaprzeczać, skierować na manowce lub wykoleić to drugie”²³⁵. ***Ton wymaga od nas czuwania, aby usłyszawszy to, co dyskurs nam obiecuje, nie pozwolić się owym obietnicom porwać, uprowadzić i wyprowadzić w pole, w które, być może, wyprowadzić nas nie chcą, lecz na którym wszyscy nieuchronnie się znajdziemy.***

A przecież znam to bezdroże i widziałem już te góry, rysujące się na horyzoncie dokoła. Jechałem już wtedy przed laty, przed długimi laty! Ale wtenczas dążyliśmy ku życiu, a teraz... (SG, 327)

Czym jest to *pole* i gdzie się znajduje? Szatan powie człowiekowi: „Oszukano świadomość i haniebnie wyprowadzono was w pole” (*Zagadnienie*, E, 96). Podpowiada nam księga św. Jana, że to pole

²³⁴ J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie przyjętym niedawno w filozofii*, przeł. I. Boruszkowska, M. Koza, [w:] Idem, *O Apokalipsie*, Kraków 2018, s. 91.

²³⁵ Ibidem, s. 89.



śmierci. Nieprzypadkowo ostatni koń pojawiający się w epifanii św. Jana po otwarciu czwartej pieczęci jest wierzchowcem, którego dosiada Śmierć: „I ujrzałem: oto koń trupio blady, a imię siedzącego na nim Śmierć, i Otchłań mu towarzyszyła. I dano im władzę nad czwartą częścią ziemi, by zabijali mieczem i głodem, i morem, i przez dzikie zwierzęta” (Ap 6, 8). Trupio blady koń przemierza ziemię, a ten, kto na nim kłusuje szerzy śmierć – tak przedstawić można by główny zarys dziejów. Nie tylko Ziemi. Dlatego tak istotna jest scena, w której Tomasz Woodbell, stając na progu domniemanego „trupiego miasta”, nie jest w stanie sprostać sytuacji, a ucieczkę przepłaci zdrowiem i życiem.



Il. 5. Stefan Żechowski, ilustracja do *Na srebrnym globie* Jerzego Żuławskiego (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956)



Nie jest także bez znaczenia, że pozostali uczestnicy wyprawy, a więc i czytelnik, nigdy nie otrzymają informacji wystarczających do objaśnienia tego zdarzenia. Ale też apokalipsa znajduje się poza wszelkim *objaśnieniem*; rozświeśla wszystko niszczącym płomieniem, ale on sam nie może zostać *objaśniony*. W tym sensie apokalipsa jednoczy światło i mrok, zniszczenie i tworzenie, śmierć i życie. Dlatego nie może dokonać się w ludzkim świecie, który zjawiska te trzyma na odległość, ideologizuje i ustawia w dychotomicznym napięciu. Jest jeszcze inna przeszkoda stojąca na drodze apokalipsy: zespala ona śmierć i życie, przeplata jedno z drugim, kończąc zapoczątkowuje, natomiast obowiązujący porządek rzeczy trywializuje śmierć, usuwa ją z horyzontu życia i nie czyni z niej egzystencjalnego wyzwania.

W takim stanie rzeczy apokalipsa to Otchłań, która nie ma charakteru ostatecznego, lecz stanowi ośrodek codziennych praktyk i pracy, *l'abisso dolorosa* Dantego przeniesiona w sam środek naszego życia. W tym pochodzie przez Otchłań uczestniczą *jeszcze* żywi, lecz ich życie zostało już zabarwione śmiercią podszywającą się pod życie. Nie chodzi tu już o rozważanie śmiertelności właściwej skończonym bytom, ale – tak rozumiem filozofię Żuławskiego – przede wszystkim o śmierć, której pozwoliliśmy zagospodarować krąg poznania i sferę społeczną. W pierwszym przypadku oznacza to ograniczenie wiedzy do horyzontu działania rozumu kalkulacyjnego. Nieprzypadkowo to właśnie zawężenie Nyanatiloka wytknie mędrcom Zachodu: „Przyszedłem wam mówić o tym wszystkim, co w świadomości waszej śpi [...], o dusz nieśmiertelności, o wiedzy nieprzemijającej, o tym, co wartość nadaje życiu jedyną” (SZ, 232). W sferze publicznej śmierć gospodaruje jako organizator nowoczesnych form produkcji sprawiających, że „człowiek spada już i spadnie wkrótce zupełnie do roli bezwolnego kółka w wielkiej maszynie”, a poszczególni ludzie będą „szczęśliwi jako kółka maszyny, lecz nie jako samodzielne byty” (*Zagadnienie*, E, 98). Człowiek „spada”, mówi Żuławski, co wpisuje się nas w pejzaż apokalipsy,



w którym włada Otchłań. W ten sposób życie nowoczesne jest przebraną w szaty życia śmiercią. Śmierci nie przeżywa się jako egzystencjalnego wyzwania, jako radykalnego Innego nawiedzającego moje istnienie; została ona zneutralizowana, niejako „udomowiona”, uszinkowana przez strukturę praktyk społecznych.

Można wyrwać się z tej Otchłani, chociaż zapewne nieodzwolna w tym celu jest możliwość wielkiej przemiany. Jednak apokalipsa jako warunek przemiany nie wydarzy się; dokonała się nim nastąpiła, załamała pod własnym ciężarem, a raczej pod ciężarem specyficznych metod organizacji życia i pracy skutkujących szczególnymi sposobami fabrykacji człowieka, oraz pod ciężarem dążenia do jednostronnych, kategoriycznych rozstrzygnięć, które zapisywały kolejne rewolucje dziejami eksterminacji. Rewolucja nie jest możliwa – będzie mnożyć liczbę ofiar, lecz nie będzie w stanie stworzyć nowego życia. *Frankenstein* Mary Shelley i trylogia Żuławskiego to książki o konieczności i niemożliwości rewolucji jako wielkiej *przemiany*. Powiemy o nich to, co mówi Ewa Łukaszuk o powieściach José Saramago: głoszą „daremność doczesnych rewolucji”, po których „następuje *recycling* starych symboli”²³⁶. Ale nie oznacza to rezygnacji z namysłu nad kształtem porządku rzeczy: „Wyłania się konieczność pogłębionego odczytania religijnej alegorii. [...] Niezbędne jest przeprowadzenie fuzji myślenia religijnego i politycznego, gdyż same ideologie polityczne okazały się niezdolne do wywołania innej niż dotychczasowe rewolucji. Saramago [a także Żuławski – T.S.] śni o jeszcze głębszym przewrocie niż tylko ten, który zmieniłby obowiązujące układy, przechylił szalę na korzyść dotychczas pokrzywdzonych. Marzy o Apokalipsie i *apokatastasis* – przywróceniu pierwotnej równości, jaka mogła istnieć tylko w świecie sprzed produkcji i sprzed własności”²³⁷.

Nic bliższego zamiarom Zwycięzcy, który przystępując do zakładania nowych osad na ziemi wyzwolonej spod władzy szernów,

²³⁶ E. Łukaszuk, *Pokusa pustyni. Nomadyzm jako wyjście z kryzysu współczesności w pisarstwie José Saramago*, Kraków 2005, s. 201.

²³⁷ Ibidem, s. 204.



zdaje sobie sprawę z unikalności sytuacji, w której może stanąć *u początku czegoś radykalnie odmiennego i nowego*. Racjonalność porządku własności indywidualnej współgra teraz z irracjonalnością („dziwnym się żołnierzom wydał ten rozkaz”, Z, 235) wspól-własności i dobra wspólnego: „Zwycięzca zostawił tym ludziom wolność podzielenia się ziemią do woli, zastrzegając tylko, że pewne obszary mają być zawsze własnością gromadzką, nigdy zaś osobistą” (Z, 235).

Marzenie o doskonalszym kształcie rzeczywistości oraz pokusa ucieczki, gdy okazuje się, że marzenia te są próżne – oto dwa nurty ożywiające trylogię. Dialektyka ludzkiego losu polega na napięciu między pragnieniem zmiany i dwoma sposobami radzenia sobie z niemożnością jej przeprowadzenia. Jednym jest podtrzymanie obowiązującego *status quo* poprzez dokonanie niezbędnych propagandowych zabiegów przedstawiających reaktywację przeszłości jako spełnienie wizji nowego porządku. To droga polityków, na której gubi się powagę bycia na rzecz utrzymania władzy. Przypomnijmy zawsze aktualne twierdzenie Nietzschego, iż „polityka pożera wszelką powagę w stosunku do rzeczywiście duchowych spraw”²³⁸. Drugi sposób obejmuje rozmaite warianty wycofania się lub, by rzec wprost, ucieczki. To ścieżka mędrców lub uczonych. Jacek, wynalazca i polihistor ze *Starej Ziemi*, chce wraz z Azą „odlecieć precz od tego życia, od stosunków, które duszą, od społeczeństwa, co przytłacza, i od groźących walk, wyrwać ją [Azę – T.S.] przeszłości, która tu w dole – na Ziemi – pozostanie, jak rzecz nie istniejąca, i nowy rozpocząć los...” (SZ, 252). Zakłęte koło dziejów: stan spraw ludzkich i ziemskich nie zna *przyszłości* pojmowanej jako rozpoczęcie czegoś radykalnie nowego. Przyszłość w tym stanie rzeczy jest nie więcej niż odtwarzaniem minionego czasu.

²³⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 63.



Warto, choćby tylko w przestrzeni dygresji, poświęcić chwilę rozważaniom Aleksandra Hercena, który – komentując francuskie krwawe wydarzenia 1848 roku – diagnozuje ideową pustkę mieszczańskich form życia, co pociąga za sobą zwątpienie o możliwości przemiany: „Nie znajduję w dziejach podobnie dławiącej epoki; dawniej też była walka, też były cierpienia, ale istniała nadto możliwość jakiejś pozytywnej zmiany, można było zginąć – ale przynajmniej z wiarą, my zaś nie mamy za co umierać ani też po co żyć...”²³⁹. To, że „pozytywna zmiana” jest niemożliwa, wynika z braku odwagi do porzucenia starych form życia i poddania ich gruntownej krytyce. Z braku takiego działania wynika to, że stare formy życia utrzymują się w nowym przebraniu. Gdy rewolucjonści zachowują się tak, „jak gdyby wystarczyło zabić Ludwika XVI, aby przestała istnieć monarchia”²⁴⁰, otwierają szeroko drzwi przed takim samym terrorem, który wkrótce pozbawi życia ich samych. Jak pisze Hercen: „Nie będzie wolności na świecie, dopóki dziedzina religii, dziedzina polityki nie stanie się prostą, ludzką sprawą podlegająca krytyce i negacji”²⁴¹, co w prostszej wersji sprowadzi się do pouczenia, że „przechodząc ze starego świata do nowego, nic nie można wziąć ze sobą”²⁴². Gdy Jules Verne ubiera pasażerów swego księżycowego pocisku w mieszczańskie surduty i zaopatruje w solidne sprzęty

²³⁹ A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, s. 550.

²⁴⁰ Ibidem, s. 558.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Ibidem, s. 557.



codziennego użytku stanowi zabawny, lecz wymowny przykład owego przywiązania do dawnego świata, które ma na myśli Hercen.

To, że poszukiwanie nowych form życia nie może przebiegać na skróty, poprzez przejście gotowych już i istniejących modeli społecznych i ekonomicznych, jest stałym *memento* w myśli Hercena. Tak, jak opisana w dzienniku Koreckiego ekspedycja na Księżyc powieli jedynie utarte schematy, a mikrospołeczność Księżyczan podda się dobrze znanemu terrorowi („Widzę przede wszystkim tyraństwo Toma”, SG, 267), tak i postrewolucyjne konstrukty polityczne okazują się rozczarującym powtórzeniem dotychczasowych wzorców. Dlatego, przestrzega Hercen, „ucieczka do Ameryki” nie jest rozwiązaniem, bowiem „Stany Północne – to tylko najnowsze, schludne wydanie tego samego feudalno-chrześcijańskiego tekstu, w dodatku w z grubsza ciosanym angielskim przekładzie [...]”²⁴³.

Dlatego jeszcze jeden ciężar sprawia, że myśl o nowym łądzie wewnętrznego spokoju uwalniającym spod władzy nerwowego pośpiechu organizującego świat jest myślą aporetyczną. Chodzi o ciężar wspomnień, od których nie można się uwolnić, by zacząć *od nowa*. Aby *początek* stał się możliwy, musiałby zainicjować go *nowy*, prze(od)mieniony podmiot. Tylko taka jednostka mogłaby dać *początek początkowi*. „Uciec przed sobą, przed wspomnieniami, przed życiem – o-o! uciec chciałem i chcę, na darmo, na darmo! Nie opuszczają mnie!” (KS, 37). Wspomnienia, zamykając świat w ramach przeszłości, zabarwiają przyszłość szczególnym kolorem. Oto na czym polega wspomniana przed chwilą aporia:

²⁴³ Ibidem, s. 588.



z jednej strony jest niepokój tego, kto za wszelką cenę chciałby zostać człowiekiem *spokojnym* (i tu niepokój jest iście kainową skazą), z drugiej – niepokój podmiotu dążącego do poznania świata i poszerzenia wiedzy (niepokój jako spełnienie ludzkiego powołania do niezależnej myśli). To demoniczny niepokój, odcisnięty ślad szatańskiej cnoty nieposłuszeństwa i odwagi. Napotkany o zmierzchu demon, którego człowiek kusi obietnicą spokoju i spoczynku, odbierze tę pokusę jako zamach na istotę jego sprawczości: „Idę wzbogacać ducha ludzkiego i uczyć go wszelkiej ciekawości i rozwiązywania wszelkich zagadek, choćby w nich było cierpienie. Idę uczyć wiecznego niepokoju i ruchu, ażeby świat snadź w ciszy nie zastygał” (KS, 7).

Jestem przekonany w głębi duszy, że to wszystko było złudzeniem, podobnie jak owo miasto mam dziś za złudzenie wywołane dziwnym ugrupowaniem skał, a jakoś nie śmiałem mu tego powiedzieć. A zresztą... bo ja wiem?

Są dziwne zagadki i tajemnice. Na ten glob zastygły przyszli już ludzie i przyszła Śmierć, może z ludźmi i ich nieodłączną towarzyszką, Śmiercią, przyszło i to Coś nieznane, które od wieków urąga na Ziemi wszelkiej wiedzy, wszelkim badaniom i dociekaniom? (SG, 130)

Trupy domów w prowansalskim mieście-widmie nie są „martwe”. Píše Żuławski, że „kilka rodzin pasterskich tuli się w nim [zrujnowanym mieście – T.S.] wraz ze swymi trzodami” (*Miasta umarłe*, E, 331). Gdy na Księżycu Korecki widzi coś, co przypomina gmach „ze ściętymi piramidami po bokach”, podejmuje trop, którego już nie porzucimy. Umarłe Miasta interesują Żuławskiego, bowiem w swej wędrówce (faktycznej ziemskiej i fikcyjnej księżycowej) docieka obecności życia i jego istoty. Miasta, jeśli mają coś znaczyć, jeśli mają być formą nowoczesnego życia, muszą być *piramidalne*, to znaczy muszą stanowić szczególną formę



niedomowego i nieudomawiającego domowienia się. Możemy wykorzystać argumenty Hegla, który w piramidzie widzi (1) „łupinę kryjącą w sobie jądro ducha, który rozstał się z ciałem”, a zatem całe znaczenie tej budowli „skupia się na martwej jednostce”²⁴⁴ oraz (2) przejściową formę domostwa nieosiągającą jeszcze formy domu: „Chociaż piramida zaczyna już w pewnej mierze okazywać cechy właściwe domowi, to jednak nie dominuje w niej wszędzie, tak jak w domu właściwym, forma prostokąta, lecz ma jeszcze pewne nie podporządkowane samej tylko celowości znaczenie dla siebie i dlatego zamyka się bezpośrednio w sobie samej zaczynając od podstawy i wznosząc się stopniowo do wierzchołka”²⁴⁵.

Tanato-archeo-anarchotektura skupia się na martwej jednostce, ale nie tylko po to, by upamiętniać ciało, które przeminęło, lecz by skupić się na „jądrze ducha”, *który jest tym, co przyciąga i przyzywa*. Jeden z selenonautów, Tomasz Woodbell, odpowie na to wezwanie, gdy jego towarzysz pozostanie nie tyle obojętny, co wręcz wrogi, wobec takiego gestu: „Piotr zaklął pod wąsem i powiedział, że trzeba być skończonym wariatem, aby tracić czas i narażać się przez wyjście z wozu na straszliwy mróz dla urojenia [...]” (SG, 104). **Duch przyzywający nas przez śmierć wyprowadza nas z domu, zmusza do podjęcia ryzyka, czyni z nas wariatów.** Tomasz powoli zmierza do trupiego miasta, by nagle rzucić się do panicznej ucieczki („nagle zawróciwszy się, począł biec w szalonych susach w stronę wozu”, SG, 104). Także Hegel analizując piramidy i odkrycia archeologów zauważył, że istotą konstrukcji tej budowli jest zmuszenie śmiałków do długiej wędrówki meandrycznymi korytarzami, zanim natrafią na komorę grobową. Jak widać z dziennika Koreckiego, jądro ducha przyzywające człowieka z trupiego miasta, z budynków jak groby, nie należy do porządku kalkulacyjnego rozumu; jego domeną jest *nagłość* („nagle zawróciwszy się”), która „pozostaje poza kontrolą człowieka” i – podobnie jak erotyzm

²⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Estetyka*, przeł. A. Landman, Warszawa 1966, t. 2, s. 361.

²⁴⁵ Ibidem, s. 363.



– „jawi się jako tryb komplementarny wobec filozofowania, a zarazem jako doświadczenie niepodzielne, prywatne, niedające się wynieść na agorę”²⁴⁶.

Może poszukiwania astronomów zaczynają się od niewłaściwego pytania? Może mamy uparcie i nieprzerwanie wysyłać sygnały szukające nie życia, lecz śmierci? Oczywiście, śmierć i życie to bliźniacza para, ale biologia uczy, że w większości gatunków nadprodukcja nowych pokoleń jest tak wielka, że śmierć jest – statystycznie rzecz ujmując – panem tej sceny. „Ponoć gdyby jednej, pozbawionej partnera mszycy pozwolić się rozmnażać w spokoju przez rok, jej potomstwo byłoby tak liczne, że chociaż dorosłe mszyce mierzą zaledwie dwa milimetry, ich połączone ciała ciągnęłyby się w przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat świetlnych”²⁴⁷. Przeżyje zaledwie kilka. Śmierć zarządza wielką maszyną życia, jakby raz uruchomionej produkcji nie można już było zatrzymać. Zasadą tego zarządzania jest internalizacja śmierci; jest w nas, wyjada nas od środka niczym zdradliwy, niewidoczny wirus. Zniekształca to, co jeszcze do niedawna wabiło swym kształtem; brzydotą kazi to, co piękne. Sprawia, że stajemy się nie do poznania. Jak umierająca Marta: „Twarz jej się wyciągła i pobladła, usta, niegdyś tak pełne, purpurowe i ponętne, zachodziły już bladą barwą śmierci” (SG, 253).

Śmierć jako bakteria niezbędna do życia i ostatecznie życie pokonująca:

²⁴⁶ E. Łukaszyk, *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*, Warszawa 2018, s. 38.

²⁴⁷ A. Dillard, *Pielgrzym nad Tinker Creek*, przeł. M. Świerkocki, Kraków 2010, s. 248.



może to wyróżnia naszą planetę spośród wszystkich innych. „Pomyślcie tylko: ze wszystkich czystych, pięknych zakątków Układu Słonecznego tylko nasza planeta jest skażona, bo tylko na Ziemi występuje śmierć. Muszę przyznać, że morze to zbiornik śmierci, a ląd – splamiony krwią kamienny ołtarz. My, żywe istoty, jesteśmy rozbitkami, kurczowo trzymającymi się wyrzucanych za burtę śmieci i żywiącymi się nimi. Jesteśmy uciekinierami”²⁴⁸.

Trójkątna forma piramidy nakłuwa swym szczytem prostokąt znamionujący dom, i tym gestem ranienia wprowadza do niego element niepokoju. Wyłom w murze domostwa czyni go wietrznym, otwartym na przeciągi, a przez to również na wezwanie „jądra ducha”. Nie jest to przemożny głos Śmierci, tej „nieodłącznej towarzyszki człowieka”; w tym wezwaniu słyhać także inne brzmienia, inny *timbre*, inne ziarno głosu, przebijające się z głębokiego tła. Słyhać to *Coś nieznane, które od wieków urąga na Ziemi wszelkiej wiedzy, wszelkim badaniom i dociekaniom*, a zatem, co nas przyzywa, to nie samo „jądro ducha”, ale *tajemnica* spoczywająca i rezonująca w jego wnętrzu. Duch jest pudłem rezonansowym owej tajemnicy. Tajemnica jest „niepodzielna” – „Po co wam to wiedzieć”, mówi Tomasz relacjonując po wielu dniach zajście w ruinach domniemanego miasta, „Dość, że ja to słyszałem”. Nie można jej także dopasować w pełni do żadnej kategorii emocjonalnej reakcji. Budzi strach, to prawda („ze strachu zamieniłem się w bryłę lodu”, SG, 129), ale przecież i szczególną euforię – „O, radość, radość”, relacjonuje Tomasz.

Radość i paraliżujący lęk, ciekawość żądająca efektu poznawczego i puste ręce, z którymi zostajemy po tym doświadczeniu – ale nie może być inaczej, bowiem *Coś* nie należy do porządku

²⁴⁸ Ibidem, s. 258.



komunikowalnej wiedzy, nie da się stematyzować, poddać specjalistycznym oględzinom. Jeśli faktycznie Tomasz Woodbell, nieustraszony selenonauta, widział zmarłych w Trupim Mieście i słuchał ich wypowiedzi, to na płaszczyźnie poznawczej nie mieli oni właściwie nic do powiedzenia. Ich niedokończony przekaz „ale i wy...”, w domyśle „pomrzecie”, nie jest odkrywczy, by nie rzec – razi banalnością. Właściwa myśl kryje się w bezgłośnym spojrzeniu, którego nie jest w stanie udźwignąć żadne słowo żadnej filozofii. Za duchami braci Remogner stoi O'Tamor „błady, biały, wyschnięty”, „nic nie mówił, tylko był smutny i patrzył na mnie jakby z litością... Krzyknąłem z przerażenia i zbierając całą siłę woli, oderwałem zlodowaciałe nogi od gruntu i zacząłem uciekać” (SG, 130).

Powstaje pytanie, czy całe wyprawy na Księżyc nie da się odczytać jako swego rodzaju podróży do krainy zmarłych. Tę zawsze umieszczano na dalekich, właściwie nieosiągalnych, peryferiach świata, pod zmierzchającym niebem bez słonecznego blasku i wśród mgieł niepozwalających na dokładne rozpoznanie kształtów. To tam wędruje Odyseusz rozpaczliwie szukając drogi do domu. Dopływa „do samych oceanu krańcy”, a gdzie tubylcy „w mgle i ciemnicy brodzą ustawicznej”. W tych „ciemnych przestworach” Odys musi najpierw dać odpór tłumowi wrzeszczących i złaknionych ofiarniczej krwi barana widm, by rozmawiać z tymi, którzy mogą dać mu dalsze wskazówki podróży. Kraina zmarłych jest widmowa, ale rozbrzmiewa w niej mowa zastępująca z konieczności wszelkie inne formy kontaktu. Gdy zapragnie uścisnąć matkę („nie brońże mi rozkoszy uścisku!”), ta pozbawi go złudzeń. Świat zmarłych jest światem bez dotyku, bowiem „Kiedy ciała i kości



z sobą nic nie sprzęga; / Wszystko strawi
płomieni niszcząca potęga, / Odkąd
z białymi kośćmi życie się rozbrata,
/ A dusza, jak sen lekka, w otchłanie
ulata”²⁴⁹.

Bezglębne spojrzenie Woodbella – to
wszystko, co pozostaje temu, co zstąpił
do świata zmarłych. Cała potęga opo-
wieści kruszeje; pozostaje domysł...
ale i wy... „wy”, którzy pozostajecie
„w dziwnym przygnębieniu” (SG, 130).

Coś przejawia się w nieopisanym smutku i w spojrzeniu pa-
trzącym „jakby z litością”, ale musimy zaakcentować owo *jakby*,
bo „litość” to jedynie dalekie sąsiedztwo tego, co spojrzenie owo
wyraża, a na co nie mamy nazwy, choć wiążemy się z tym, gdy od-
powiadamy na wezwanie „jądra ducha”.

*Uciekliśmy od Ziemi, ale śmierć, wielka władczyni ziem-
skich plemion przebyła wraz z nami te przestrzenie i oto
przypomniała się zaraz na wstępie, że jest przy nas – nie-
litosna, zwycięska jak zawsze (SG, 38)*

To już wiemy: selenonauci są uciekinierami. Czasownik *ucie-
kliśmy* nadaje ton przywołanej wypowiedzi, przepisując niejako
historię człowieka. Nie ma mowy o *wygnaniu*, chociaż Ziemia, jak
widzieliśmy, wydaje się selenonautom odległym rajem. *Ucieczka*
z raju oznacza, że to nie Bóg i jego archanioł gniewnym gestem
i płomienistym mieczem kładą kres zamieszkowaniu ludzi w Ede-
nie, lecz że to ludzka decyzja, postanowienie będące wynikiem
długiego procesu rozwoju. Przed czym zatem ucieka człowiek?
Najpierw przed samym sobą i wspomnianym przed chwilą *rozwo-
jem*. Skoro na Księżycu ma powstać nowy rodzaj człowieka, trudno

²⁴⁹ Homer, *Odyseja*, przeł. J. Paszkowski, Kraków b.d., s. 129–134.



o wyraz głębszego rozczarowania tym, czym człowiek okazywał się dotychczas w swej ziemskiej historii. Dzieje ludzkości były tak nie-szczęsne, tak wypełnione śmiercią, że, po drugie, ucieczka jawi się jako próba, jeśli nie obalenia władztwa śmierci, to przynajmniej odsunięcia jej na dalszy plan.

Poniekąd ten rodzaj otuchy wlewał archanioł Michał w duszę Adama w Miltonowskim eposie: „Śmierć, co miała spaść za twój występki, / Na swój czas czekać będzie przez dni mnogie, / Które ci łaską są ofiarowane, / Byś pokutował i jeden uczynek / Nędzny wieloma dobrymi nadrobił; / A może wówczas Pan udobruchany / Całkiem cię wyrwie z rąk drapieżnych Śmierci”²⁵⁰. „Łaska” dotyczy podwójnego odsunięcia śmierci: czyn Adama był tak występny, że zasługiwał na śmierć natychmiastową, łaska zawiesza tę karę oraz, co więcej, stwarza perspektywę – odległą i trudną – ostatecznego wydobycia się spod władzy śmierci.

W trylogii ucieczka z Ziemi to gest uprzedzający surową boską jurysdykcję i – jak się okazuje – naiwna próba ocalenia życia przed śmiercią. „Uczuliśmy jej obecność i bliskość, i wszechwładztwo tak żywo, jak nigdy tam na Ziemi” (SG, 38). Odczuć żywo bliskość śmierci i to wtedy, gdy – zdawało się – opuściliśmy jej terytorium. Odczuć bliskość śmierci żywo: nie chodzi tu o banalne przypomnienie śmiertelnego charakteru ludzkiego losu, lecz o coś znacznie bardziej istotnego i żywego – o odzyskanie tanatycznych źródeł życia. Życie bez śmierci nie byłoby żywe. Trylogia opowiada historię kary za marzenie o wymknięciu się śmierci, ucieczce przed nią, ucieczce sankcjonowanej projektem naukowym. Trudności z oznaczeniem czasu, na które natrafiamy tak często, to jeszcze inny przejaw efektów takiej ucieczki do nieskończoności drogą na skróty: wszak egzystencja dokonuje się w czasie, a podmiot jest współbieżny z czasem, który przeżywa i którego jest świadkiem.

²⁵⁰ J. Milton, *Raj utracony*, s. 282.



Była chwila, kiedym już myślał wyrzec się ostatniego szczęścia, umiłowanego zamiaru przesłania wieści o sobie wam, ziemscy bracia moi, aby pozostać wśród księżycowego pokolenia, poznać owe dziwne, potworne narody, mieszkające za morzem, o których istnieniu dowiedziałem się dopiero teraz, przypadkiem, po kilkudziesięcioletnim tu pobycie [...]. Ale krótko trwało to wahanie. [...] Co mnie to obchodzi? Stary jestem, i nie wiem, czy mi życia stanie, aby odbyć daleką, śmiertelną podróż na bezpowietrzną pustynię – mamże je marnować teraz dla głupiej ilości lub głupszej jeszcze ciekawości? (SG, 330)

To ostatnia próba obrony godności: czy opowiedzieć się po stronie owego Coś przemawiającego do nas głosem uchodzącego życia upominającego się o siebie, o *ostatnią podróż*, o ostatnie tchnienie, będące własną decyzją jednostki, czy też wziąć stronę ludu, który domaga się poświęcenia w jego imieniu i w jego obronie. Ale także w imieniu nauki, której duszą jest ciekawość, teraz oceniona jako *głupia*, a która miała być instrumentem uwznioślenia prowadzącym do szczęśliwości. Że projekt zaprowadzenia szczęśliwości nie powiódł się, o tym traktuje cała trylogia Żuławskiego. O ludzie księżycowym powie Korecki, iż jest dalekim i słabym cieniem odległych i mocarnych antenatów. Z jednej strony to „skarłałe” potomstwo pierwszych selenonautów; z drugiej – monstrualne stworzenia „mieszkające jak krety w jamach dokoła rozwalonych miast, w których snadź niegdyś panowali dumnie ich przodkowie” (SG, 330). Wybór jest następujący: samodzielne i własnowolne spojrzenie w otchłań ostatniej podróży na „pustynię bezpowietrzną” lub służba sprawie ludu osłabłego i niezdolnego do takich decyzji. Samo serce Nietzscheańskiej historiografii i polityki stawiającej nas wobec dostojeństwa lub pospolitości: „Potężne epoki, dostojne kultury widzą we współcierpieniu, w »miłości bliźniego«, w niedostatecznym zważaniu człowieka na samego siebie



coś, co zasługuje na pogardę”. Stąd surowy osąd nowoczesności: „[...] my zaś, ludzie nowocześni, z naszą lękliwą troską o siebie, z naszą miłością bliźniego, z naszymi cnotami, takimi jak pracowitość, bezpretensjonalność, praworządność, naukowość – gromadzący, ekonomiczni, machinalni – [jesteśmy – T.S.] słabą epoką”²⁵¹.

Filozofia Żuławskiego wymyka się takiej dialektyce: dostrzega ją, od niej rozpoczyna swe myślenie, ale nie pozwala sobie na komfort opowiedzenia się po jednej ze stron, jak to czyni Nietzsche. Sytuacja, w jakiej zamyka się ludzki los jest trudniejsza niż wynikałoby z lektury pism autora *Zaratustry*. Człowiek nie może bowiem bez reszty opuścić jednego bieguna dychotomii, lokując się bez wahania i wątpliwości, triumfując, na drugim. Teraz długa podróż na bezpowietrzną pustynię nabiera innego znaczenia: jest podróżą po ostatnie tchnienie, ale nie wynika z radykalnego odrzucenia, bez „litości i ciekawości”, społeczeństwa, z którego podróżujący odchodzi. Właśnie *odchodzi*, lecz nie *porzuca* lub *wyrzeka się*. Zostawia za sobą wszelkie dotychczasowe nadzieje i w tym sensie podróż jego jest bez-nadziejną, lecz właśnie ta bez-nadziejność sprawia, że nabiera ona głębokiego sensu. To doświadczenie Montaigne’owskie, który tak mówi o podróży życia: „Nie podejmuję jej ani żeby z niej wrócić, ani by jej dokonać: podejmuję jeno, aby się nieco przetrząsnąć, skoro mi to miłe: wędruję, by wędrować. Uganiać się za jakimś urzędem albo za zajęciem to nie jest gonitwa: ci gonią, którzy gonią do mety i aby ćwiczyć się w biegu. Mój cel podróży da się przykrawać na wszelki sposób: nie zasadza się na wielkich nadziejach; każdy dzień jest dla siebie kresem: i podróż mojego życia toczy się tak samo”²⁵².

Tym, co odróżnia *odejście* od *porzucenia*/*odrzucenia* jest *obietnica*. Gdy przedstawiciel księżycowego ludu suplikuje: „Przyrzeknij nam tylko – zawołał – jeśli inaczej już być nie może, przyrzeknij

²⁵¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 95.

²⁵² M. de Montaigne, *O próżności*, [w:] Idem, *Próby*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1985, t. 3, s. 205.



nam, że powrócisz do nas z tej pustyni, dokąd zmierzasz! Będziemy cię oczekiwali i myśl o tobie będzie nas krzepiła w walkach, które stoczyć nam wypadnie” (SG, 331), Korecki zanotuje – „Zawahałem się”. Właśnie z tym *wahaniem* nie mógłby pogodzić się Nietzsche, którego myśl niepróżno wojuje „młotem”. *Wahanie* otwiera drogę *przrzeczeniu* będącego formą *obietnicy*. „Jeśli sił i życia stanie, powrócę” – to ustępstwo na rzecz „litości i współcierpienia”, obietnica stanowiąca samo serce religii.

*Straszną przebyłem drogę, dążąc ku wam, o bracia moi!
Kamienne przerażenie mnie chwyta, gdy pomyślę o tej
samotności bezdennej i o przeprawach onych przez góry,
rozpadliny, pustynie rozległe i martwe. Płynąłem przez
morza ciemności sam i piekła ogniste mam jeszcze przed
sobą, żary oślepiające i mrozy Nielitościwe. I pustkę...
pustkę... (SG, 331)*

Abraham i Mojżesz to figury wędrowców spełniających wolę Boga. Szukają miejsca *obiecane*go i żyją wedle tejże *obietnicy*. Charakterystyczne, że trudno myśleć *obietnicę* nie zakładając tego, że będzie ona trudną *próbą*. Mojżesz jest przewodnikiem, lecz sam ziemi obiecanej nie ujrzy. Trzeba wierzyć *obietnicy*, wierzyć w *obietnicę*, aby móc przewodzić i pokonywać wszelkie trudności nie tylko wędrówki, ale także niezadowolenia tych, którym się przewodzi. Oczekują oni rychłego spełnienia *obietnicy*, co oznacza, że chcą, by przestała ona być *obietnicą*. Ziszczone przrzeczenie staje się częścią rzeczywistości; przestaje mieć moc przewodzenia, przestaje motywować dążenia do, nabiera natomiast ciężaru, który pragnie osadzić się na miejscu. Lud wędrujący zmierza do celu, a cel ten musi być osiągalny, inaczej lud wypowie posłuszeństwo. Praktyka religii polega na przekładaniu *obietnicy* na język rzeczywistości faktów; to zadanie kasty kapłańskiej. Ale już samo użycie słowa *przekład* zakłada, że *obietnica* i świat to wciąż dwa różne



języki, dwa sposoby porozumiewania się. Dla Mojżesza „ziemią jest tylko pustynia – brak ojczyzny. [...] [Bowie – T.S.] Na pustyni, i tylko na pustyni, można spotkać Boga-przewodnika”²⁵³.

Opowieść biblijna jest kanoniczna: mówi o bogu Exodusu i nieodzowności podjęcia przez człowieka zadania wyjścia z dotychczasowego ładu podsuwającego wygodne sposoby rozumienia świata. Zadanie to moglibyśmy nazwać egzodycznym, a jego przestrzennym i duchowym symbolem jest pustynia. Ta, którą przemierza stary Korecki nie traci nic ze swej grozy. Jest tak samo „strasзлиwa” jak ta, która więziła stopy Mojżesza; takie same są „kamienne przeżalenie” i „morza ciemności”. Tylko samotność jest niezrównanie bardziej obezwładniająca, nieporównanie bardziej dramatyczna niż ta będąca udziałem Mojżesza. Żuławski opisze ją jako „bezdenną”, wzmocni wszechobecną „pustką”, nada walor nagłości, której nie sposób się oprzeć (w jednym z esejów mówi o „nagłej żądzy samotności”, *E*, 191). Bezdenność splecie się z „piekłami ognistymi” i „mrozami nielitościwymi”, bowiem wszystko to jest opisem Otchłani, Dantejskiej scenerii mąk, w których dopełnia się boża sprawiedliwość. Jedna fundamentalna rzecz każe nie utożsamiać z sobą tych dwóch obrazów: Otchłani Żuławskiego jest otchłanią po śmierci Boga. Stąd jej bezdenność; wszak Bóg i jego miłosierdzie sprawiedliwe objęcia były „dnem”, na które ostatecznie opadał pełen niepokoju wędrowiec, o ile zachował wiarę w *Obietnicę*. Piekło ma swoje czeluście, ale i one kończą się tam, gdzie więzi się Judasza.

Zmienia się obraz pustyni. Dalej jest „strasзлиwa”, ale staje się jedyną drogą nie tyle do Boga i jego Ziemi Obiecanej, co do człowieka i jego Ziemi Utraconej. Korecki, traktowany przez swych wyznawców już jako bóg, podejmie niewyobrażalny trud, by iść

²⁵³ V. Vitiello, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*. Warszawa 1999, s. 166.



„do braci”. Jeżeli „migracja, błędzenie po pustyni, zgoda na wygnanie, to jedyny sposób, w jaki człowiek może komunikować się z Bogiem, z kreacją Boga”²⁵⁴, to akcent przesuwają się wyraźnie, jeśli nie wyłącznie, na ostatni człon. Ostatnim obowiązkiem człowieka, z którego nie wolno mu zrezygnować jest wyruszenie w drogę w stronę „ziemskich braci”. Na tej drodze człowiek odpowiada na wołanie nie Boga, lecz człowieka. Nie boski głos jest mu przewodnikiem, lecz ludzkie wezwanie. Zmierzający w stronę ostatniego tchnienia Korecki śni trzy sny: pierwszy przypomina mu o pozostawionym ludzie i grożących mu niebezpieczeństwach, drugi stawia przed oczami zmarłych towarzyszy wyprawy, ale dopiero trzeci jest snem proroczym, wytyczającym kierunek. Ten trzeci sen jest snem o Ziemi, która przyzywa: „Aż wreszcie śniło mi się, że mnie wołano ze Ziemi – i to był jedyny głos, któremu odpowiedziała cała moja istota” (SG, 333).

Droga przez pustynię jest drogą do braterstwa. Nie chodzi już o mesjanistyczne oczekiwanie. Przeciwnie – teraz człowiek nie czeka, lecz rusza w drogę, *wyprawia się* tam, gdzie będzie mógł odpowiedzieć na wezwanie braci, chociaż jego przekaz pozostanie już bez odpowiedzi. To podwójna negacja czekania: nie czekamy na przyjsście, lecz podejmujemy działanie, nie czekamy także na rezultat owego działania. Obowiązek odpowiedzi na wezwanie *braci*, jest obowiązkiem nagłym, spełnianym wbrew wszystkiemu; musimy *mimo wszystko* odpowiedzieć na wołanie „ze Ziemi”. Tylko tak uratujemy to, co pozostało nam z godności bycia człowiekiem. Tylko tak, rezygnując z boskich prerogatyw, abdykując ze stanowiska idola, wycofując się z nadmiernie wygórowanych celów, które rzekomo dla nas przygotowano, a których osiągnięcia od nas się *oczekuje* – tylko tak pozostaniemy człowiekiem.

²⁵⁴ Ibidem, s. 174.



– *Broń nas, Stary Człowieku, broń!* – zakrzyknęli równocześnie obaj posłowie. – *Źle się nam dzieje bez ciebie i nieszczęścia na nas spadają! Te potwory drapieżne przebędą teraz niewątpliwie morze, kiedy się już dowiedziały o naszym istnieniu, i będą walczyć z nami, gnębić nas, trapić! A jest ich więcej! Znacznie więcej niż nas!*
(SG, 330)

A jednak owa aura boskości, podsycana nadzieją, że sprzyja nam instancja wszechmocna i opiekuńcza pozostaje przy tym i po tym, który wyrusza w drogę; to, co zostaje jest czymś na kształt czystego boskiego osadu odsączonego od chaotycznej mieszaniny, jaką jest życie, mieszaniny z nieuchronną dozą substancji śmiertelnych. Ten-który-odchodzi nie znika bez śladu, a ten ślad ma zaświadczyć, że ten-który-odchodzi będzie tym-samym-który-przyjdzie. Aby powstała taka konstrukcja, potrzebne są dwa akty językowe. Jednym jest suplikacja, drugim – przyrzeczenie. Pierwszy zaznacza niepodważalną hierarchię: proszący zanoszą wezwania i modły w geście pełnym pokory. Ten, kto prosi jest *supplex*, czyli „klęczącym”, a ów gest nie tylko udośćwiera pozycję proszącego, ale także stawia go w sytuacji kogoś, kto gotowy przyjąć jest karę, gdyby suplikacja okazała się zbyt śmiała. *Supplicatio* oznacza „błaganie”, ale również „stracenie”, „karę śmierci”, a co najmniej „cierpienie”. Owa kara może spotkać suplikującego natychmiast z ręki Boga lub później; odwołana w czasie dokona się w wyniku rozwoju wypadków (jeśli błaganie Księżyczan okaże się nieskuteczne, wytracą ich najazdy krwiożerczych przeciwników). Stawka jest więc wysoka, a działanie ryzykowne i niebezpieczne: wszak idzie o to, by nagiąć do siebie instancję wszechmocną, by spleść jej życzliwe dla nas wyroki z naszymi losami (wszystko to drzemie w średnioangielskim czasowniku *plien* oznaczającym ugniatać wosk, fałdowanie materiału, splatanie nici).



Odpowiedzią na suplikację może być *obietnica*, która wynika z dwóch okoliczności. Pierwszą jest *wahanie* adresata błagalnej prośby („Zawahałem się”, mówi Korecki), do którego dociera teraz, że jego decyzja nie jest tak ostateczna i niewzruszona, jak mniemał. Siły poza nim samym odgrywają znaczącą rolę modyfikującą jego poczynania. Wszechmoc wyraźnie traci część swej niezależności. Pojawiają się w niej teraz fałdy i zmarszczki, zarysowania, pęknięcia i szczeliny. Jeśli uznać „wszechmocnego” za Boga, wówczas okaże się, że ludzkie suplikacje powodujące jego wahanie podważają jego doskonałość; szata Boga okazuje szwy i fastrygi. Druga okoliczność to dramatyczna różnica między suplikantem a adresatem błagania: nie ma najmniejszej wątpliwości, że błagający uznaje swoją bezgraniczną słabość i bezradność będącą jej konsekwencją („Źle nam się dzieje bez ciebie!”) i żąda obrony nawet, gdy niebezpieczeństwo zostało wywołane jego własnymi działaniami (szernowie dowiedzieli się o istnieniu ludzkich osad, gdy nadmiernie ciekawi osadnicy przepławili się przez morze do ich siedzib). Innymi słowy, suplikujący domaga się obrony przed złem, które sam sprowadził na siebie. Adresat suplikacji ma więc naprawiać nie tyle błędy, co skutki nierozważnych, jak się okazuje, decyzji podjętych przez suplikującego. Oczekuje się, że ta nadzwyczajna interwencja pozwoli na pokonanie nawet wysoce niesprzyjających okoliczności (Stary Człowiek ma zwyciężyć pomimo wyraźnej i niesprzyjającej różnicy sił).

Wyciągamy z tego następujący wniosek: **Bóg i instancje, które kreujemy na podobieństwo Boga, jeśli mają być podatne na ludzkie oddziaływanie, muszą okazać się niedoskonałe. Inaczej ich dialog z ludźmi i ludzką historią byłby niemożliwy.** *Wahanie*, *prokrastynacja* i pojawiająca się wraz z nimi *obietnica* to obrona boskiego istnienia: dzięki nim Bóg może kontynuować wędrówkę, może odejść, nie podejmując interwencji, ale jednocześnie odejście to nieostateczne, odejście do odwołania, z obietnicą przyjscia, którą zostawia śmiertelnym jako znak, że ich błagania dotarły do jego



ucha, zraniły jego ciało, przeniknęły przez system ochronny, pozostawiając ślad na boskim ciele. *Obietnica* wysłowiona ma charakter *komisywny*, wyraża angażowanie się wypowiadającego w to, co mówi, dowodzi, że porzucił obojętność, że podjął się obrony („broń nas, Stary Człowieku!”), choć jej termin i warunki są nieokreślone. Oznacza to otwarcie nieograniczonego stanu wojny z siłami, które „trapią” i „gnębią” i których liczebność każe powątpiewać o zwycięstwie.

*Włosy już siwe od dawna, od jak dawna? – A bo ja wiem?
Tam na Ziemi musiało już upłynąć lat kilkadziesiąt od czasu,
kiedym trupami nappełniał pierwsze groby na Wyspie
Cmentarnej. Przybyło już tych grobów dzisiaj (SG, 273)*

Tomasz Woodbell doświadcza podróży na Księżyc jako intensyfikującego się spotkania ze śmiercią. *Na srebrnym globie* to właściwie rodzaj katabazy. Najpierw obrażenia doznane podczas nieszczęśliwego lądowania, potem słabnące ciało zmagające się z chorobą, nie do końca wyjaśniony epizod w tajemniczym „mieście”, zmarli dopominający się o niego („– Oni nie chcą, abym żył”, SG, 125), wreszcie śmierć – wszystko to wzmacnia podstawową dychotomię: z jednej strony żyzna i życiodajna Ziemia, z drugiej, martwy i śmierciodajny Księżyc. Śmierć nie opuszcza Koreckiego. Po latach napisze: „Ale nocą wracam na Ziemię i rozmawiam ze zmarłymi” (SG, 258). Inne noce zakłócają goście, zmarli nawiedzają senne wyobrażenia – „Czasami znowu przychodzą do mnie zmarli towarzysze” (SG, 258). Niewiele lat później T.S. Eliot rozpocznie swój słynny poemat od pieśni zatytułowanej, paradoksalnie, *Grzebanie umarłych*; ziemia przyjmuje tu ludzkie ciało w akcie mrocznego siewu przedłużającego władanie śmierci. „Ten trup, którego zasadziłeś zeszłego roku w ogrodzie, / Czy zaczął już kiełkować? W tym roku czy nie będzie kwitł? / Przymrozek nie



zaszkodził? Dobrą ma kwaterę?”²⁵⁵. Ironia rozrywa ochronny kokon retoryki wzniosłego patriotyzmu usprawiedliwiającego śmierć jako zasiewną ofiarę nowego życia narodu. Już I wojna światowa dostarczy licznych przykładów takiej heroizacji śmierci jako życiodajnej ofiary, którą będzie starała się legitymizować barbarzyństwo. Posłuchajmy choćby Ruperta Brooke’a:

Gdybym miał kiedyś umrzeć – pomyśl czasem o mnie,
że gdzieś tam, na obczyźnie, jest obcy szmat pola,
co zawsze będzie Anglią... i że tam, najskromniej,
bogaty proch bogata skryła w sobie rola²⁵⁶.

Heroizacja tego typu miała ponownie „zaczarować” świat duchowej pustki zadowolonego z siebie mieszczaństwa. Wielu będzie próbowało legitymizować wojnę jako odpowiedź na wyjaławiającą wiarę w technikę, przemysł i kult ekonomicznego wzrostu, jako bohaterowski wysiłek sanacyjny, zmaganie w imię przywrócenia zagubionej duchowości. Żuławski byłby daleki od takiej postawy, ale dzisiaj możemy odczytywać jego trylogię jako szczególną mieszaninę odczarowania i zaczarowania: to *odczarowana* (by wrócić do słynnego pojęcia Maxa Webera) przez oświeceniową konstrukcję racjonalności rzeczywistość wysłała – dzięki wysiłkom nauki, królowej odczarowanego świata – ludzi na Księżyc, ale teraz efekty owego odczarowania zanegowały świat, który skonstruowały. Nie ma nic prócz martwoty i osaczenia przez śmierć.

Z perspektywy apokalipsy, która miała niebawem przeorać Europę, kamieniste pustynie Księżyca, w których pod warstwami kamieni spoczywają kolejne zwłoki uczestników wyprawy, zapowiadają błotniste pola Flandrii, które historyk odczytuje jako odpowiedź rzuconą przez odczarowany świat tym, którzy ponownie chcieli go zaczarować ideologicznym wezwaniami do wojennej

²⁵⁵ T.S. Eliot, *Ziemia jałowa*, przeł. C. Miłosz, [w:] Idem, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 105.

²⁵⁶ R. Brooke, *Żołnierz*, przeł. W. Lewik, [w:] *Poeci języka angielskiego*, wybór i oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1974, t. 3, s. 233.



przemocy ubranymi w metafory „żywnej” śmierci poniesionej na polu walki (będącym jednocześnie polem *chwały*) i uwznioślonej metaforami w rodzaju *dulce et decorum*²⁵⁷. Czarodziejska formuła okazała się trucizną.

Takie mnie straszne ogarnia zniechęcenie. Zabrałem się dzisiaj do porządkowania zapylonej od dawna biblioteki mojej i papierów i przyszła mi nagle ochota spalić to wszystko i ten pamiętnik także. Nie spaliłem. [...] Niech tak zostaną. Gdy umrę – zapewne nikt ich już nie poruszy
(SG, 272)

Wspominaliśmy, że trylogia księżycowa jest wędrówką po oświeceniowej bibliotece, która w coraz większym stopniu staje się labiryntem: nie daje już inspiracji, pozwala jedynie przetrwać, przypominając dawne opowieści. Wreszcie stanie się ruiną biblioteki, bowiem tam, gdzie wkrađa się chaos, gdzie ginie ład katalogów, nie sposób już niczego odnaleźć, a wkrótce nikt nie będzie już odczuwał potrzeby poszukiwania. Biblioteka to gmach nie tylko zrujnowany, gdzie „papiery leżą w bezładzie”, ale – co gorsza – zapomniane. Zacierają się granice między domem mądrości a domostwem śmierci; biblioteka jest grobowcem, którego już nikt nie odwiedza. Pamiętajmy, że myśl oświeceniowa torowała sobie drogę kultem „wielkich ludzi”, a nie są nimi już królowie czy święci, lecz „pisarze, którzy sprawują coś w rodzaju świeckiej władzy duchowej nad umysłami”²⁵⁸. Ich dzieła nie tylko zapełniają w karnym orydyku półki bibliotek, ale sami autorzy, wielcy mężowie, wyznaczają porządek społecznej przemiany. Czynią to nawet po śmierci: wyspa w Ermenonville, gdzie znalazł się grobowiec

²⁵⁷ S. Cole, *Enchantment, Disenchantment, War, Literature*, „Publications of Modern Language Association”, October 2009, vol. 124, nr 5, s. 1640.

²⁵⁸ B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel*, s. 206.



Jana Jakuba Rousseau, to miejsce pielgrzymek oświeceniowych intelektualistów. Zapomniana biblioteka, zapomniany grobowiec wielkiego mędrca – nic nie mogło być bardziej przeciwne duchowi oświecenia.

Po wielu latach Korecki napisze, że wraz z nowymi pokoleniami rozsiadającymi się wzdłuż wybrzeża morskiego, na Księżycu „posuwa się »cywilizacja«” i opatrzy ten rzeczownik cudzysłowem. Bo też w jego przekonaniu cywilizacja polegająca jedynie na tym, że ludzie „wznoszą domki, kuźnie, zagrody dla psów” (SG, 292), jest nieodporna na wszelkie pokusy i nadużycia, także na pokusy autorytaryzmu. „Tyraństwo Toma” (SG, 267) pozostaje w ścisłym związku z tym, że ma on „do książek niewiele ochoty” (SG, 231), że pragmatyka i skuteczność działania oraz pośpiech nie pozwalają na zadawanie Eliotowskich *overwhelming questions*: „Po co? Dokąd? Skąd?”, które Nietzsche nazywa metaforycznie „najstraszniejszymi urwiskami”²⁵⁹.

Zwycięzca rozpoczyna się od lektury świętych ksiąg, których „ciężkie foliały” spoczywają na marmurowym stole lub pieczołowicie przechowywane są w „bogato rzeźbionych i złotem nabitych skrzyniach” (Z, 8). Gdy rewolucja mesjanistyczna uruchomi nowe mechanizmy społeczne, księgi ustąpią miejsca walorom ekonomicznym. Skarbiec zostanie opróżniony decyzją nowego arcykapłana legitymizującego swą władzę bogactwem, a władza ta nie wymaga już legitymizacji „mądrościowej”. Proroctwo zostaje zastąpione brutalną walką o władzę; mesjasz, ten-który-przyszedł, jest tylko jednym z jej uczestników, i to wcale nie najsilniejszym. „W opróżnionym skarbcu leżały jeno księgi, niegdyś święte, zwalone bezładnie na stos obok usuniętego pod ścianę stołu malachitowego” (SG, 109). W *Starej Ziemi* lord Tedwen, mędrzec i erudyta, klasyczny oświeceniowy *philosophe*, wznosi przed słuchaczami „piramidę przedziwną, o podstawie jak świat szerokiej” (SZ, 223),

²⁵⁹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 36.



„labirynt dziwu od plazmy [...] aż do przemian w mózgu” (SZ, 224) po to, by w końcu ukorzyć się przed wiarą, ostatnią możliwą reakcją wobec przejmującego „Nie wiemy!” (SZ, 226) i złożyć akt ostatecznej abdykacji mędrca wobec rewolucji. Gdy rewolucjonista Grabiec pragnie ocalić status intelektualisty („Byłeś niegdyś władcą, od wieków najpotężniejszym – zechciej nim stać się jeszcze i teraz”, SZ, 225) jako przewodnika większości („ogromna większość poczęła się kupić wokół niego [Grabca – T.S.]”, SZ, 236), mędrzec odpowie w jedyny możliwy sposób – zniszczeniem rejestru tych, którzy wiedzą, a gest ten odpowiada symbolicznemu zburzeniu ładu bibliotek: wobec narastającej przemocy rewolucyjnego czynu lord Tedwen „wziąwszy oburącz księgę złotą, w której zapisane były imiona wszystkich członków braci wiedzą wiedzących, rozdarł ją przed oczyma zgromadzonych” (SZ, 236).

Żadna konsolidacja bibliotecznego ładu nie obroni nas przez inwazją barbarzyństwa; nie uczyni tego także możliwość wycofania się ze świata poprzez zgłoszenie wobec niego swoistego *désintéressement*. To mocne stanowisko Nyanatiloki: „Jacek chciał wystąpić, lecz poczuł, że chwyta go i na miejscu z dala od obu obozów zatrzymuje ręka Nyanatiloki” (SZ, 236). *Demos* gotuje się, by upomnieć się o swoje prawa, co będzie skutkowało gruntowaną zmianą stanu rzeczy. Jednak żądanie to zostanie sprawnie przechwycone przez przedstawicieli owego porządku nie po to, by go zmienić, lecz by go zakonserwować. Chytrzy kapłani przejmą władzę w *Zwycięzcy*, rząd obroni *status quo* w *Starej Ziemi*. Jak wyrokuje z goryczą Nietzsche: „stany wykształcone i państwa porywa wspaniale pogardliwa gospodarka pieniężna. Nigdy świat nie był więcej światem, nigdy nie był uboższy w miłość i dobroć. [...] Wszystko służy nadchodzącemu barbarzyństwu, wraz z terażniejszą sztuką i nauką”²⁶⁰.

²⁶⁰ Ibidem, s. 144.



Patrząc na tutejsze życie, zajmujące tak niestęchanie małą część powierzchni całego globu, na rośliny niby wspaniałe i bujne, ale o wiele mniej od ziemskich żywotne, na zwierzęta dziwaczne, ale skarłate i niedołężne, nie mogę się oprzeć wrażeniu, że patrzę na przepych zachodzącego słońca. Tu życie już się przestało rozwijać, jest dojrzałe, przejrzałe nawet i czekające końca. I oto przyroda, pracując tutaj od wieków bez porównania więcej niż na Ziemi [...], nie zdołała wypracować sobie rozumnej istoty, a jeśli nawet wypracowała, to czas jej minął bezpowrotnie (SG, 199)

Przywołajmy raz jeszcze owo *Coś nieznane*, które od wieków urąga na Ziemi wszelkiej wiedzy, wszelkim badaniom i dociekaniom (SG, 130), ujawniające swoją obecność w świecie, który w coraz większym stopniu powierza się technice. Jej logika ogniskuje się w pojęciu *postępu*, zatem w niepowstrzymanym ruchu do przodu. Ruch to jednokierunkowy, bowiem *postęp* ocenia sam siebie, nawiązując do tego, co *było*, co zostało pokonane i pozostawione za plecami maszerujących. *Prostolinijność* postępu (zasada utrzymująca, że „dzisiaj jest lepiej niż wczoraj”) nie zakłada możliwości cofnięcia się lub spowolnienia tempa ruchu, nie dopuszcza nie tyle zwątpienia, co myśli, która zatrzymałaby się na tym, co – choć zostawione w tyle – mogło być wartościowe i godne zachowania. Badacze ruszają w stronę Księżyca przygotowani przez postępujące dokonania wiedzy, a ich spojrzenie kieruje się wyłącznie w przyszłość – chcą powołać do życia *nową, lepszą* ludzkość. Stawką jest zatem *lepsze życie*, życie pełniejsze, z którego eliminowałoby się kolejne wady i niedoskonałości. Drogą do tego miałyby być naukowe badanie, gromadzenie danych oraz matematyczne obliczenie prowadzące w konsekwencji do radykalnego zerwania z życiem dotychczasowym. Odległość Księżyca od Ziemi to przestrzenny wyraz owego zerwania, ale – jak widzieliśmy – ma ono także wymiar



czasowy: miary czasu księżycowego odbiegają od ziemskich. Nowe życie w nowej przestrzeni i nowym czasie: ta niezwykła obietnica ma jeden mankament – nie można jej dotrzymać. Życie w nowej przestrzeni i nowym czasie okazuje się *skarłate*, a jego charakter zaprzecza samej naturze naukowego poznania służącego *prostolinijnemu* postępowi: życie „przestało się rozwijać”. Miało być *nowe*, jest „przejrzałe”, nie wyznacza *początku*, lecz *koniec* – to życie „czekające końca”, choć akcent trzeba położyć zdecydowanie na owym *czekaniu* zamrażającym wszystko w fazach larwalnych. Życie rodzące się jest już w pewnym sensie życiem przeżytym, skończonym nim się zaczęło, i przypomina w tym obraz egzystencji z dramatów Samuela Becketta, w których życie przechodzi z fazy „niewiele już zostało do opowiedzenia” do stadium „nic już nie zostało do opowiedzenia”²⁶¹, a jednak wciąż oczekujemy następnych epizodów opowieści.

Dzieje wyprawy, to (właściwie od momentu niefortunnego lądowania) pogłębiająca się krytyka tego zdecydowanego cięcia wywołanego nieopanowanym pragnieniem *ulepszania*. Pragnienie to ma niebezpieczną skłonność do oferowania rzekomo pewnych metod ameliacji. Nie chodzi tu przy tym o krytyczną ocenę wiedzy jako takiej, ale o zachwianie przekonaniem o niczym niezmałconej *prostolinijności* wiedzy. Nadaje ono dociekaniom naukowym walor niepodważalnej moralnej racji. Prostolinijność postępu przeradza się w prostolinijność moralną: wiara w postęp nauki automatycznie oznacza wiarę w dobro, które polega już to na pominięciu doświadczeń przeszłości będących jedynie etapem na drodze ku „światlanej przyszłości”, już to na wykorzystaniu jej dla doraźnych celów na tejże drodze. Tak powstaje to, co Pierre Legendre nazywa trafnie „sojuszem Nauki i Szczęścia”²⁶².

To, że czas „rozumnej istoty” „minął bezpowrotnie” rozbrzmiewa niczym mocny sygnał ostrzegawczy, skoro to właśnie

²⁶¹ S. Beckett, *Impromptu »Ohio«*, [w:] Idem, *Dramaty*, przeł. A. Libera, Wrocław 1995, s. 328, 330.

²⁶² P. Legendre, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, s. 19.



rozumność człowieka wiedzie go w stronę rzeczywistości, w której może okazać się, że czas *rozumności* minął. „Nas obłęd już napada” (SG, 73), a myśl chlubiąca się do tej pory spójnością i logicznym sekwencjonowaniem przeradza się w niepowiązane wybliski: „Mózg mam zamrożony, niepodatny, jakby był maszyną z lodu. Przez myśl przesuwają mi się na przemian luźne obrazy i jakieś rozpaczliwe błyski, których nie mogę w żaden sposób powiązać ze sobą” (SG, 73).

Żuławski rozważa więc rozumność, jej niepodważalne osiągnięcia, ale i możliwe manowce i bezdroża. Zdaje się mówić, że formuły matematyczne i inżynierskie zdolności nie wystarczą, bowiem ich *prostolinijność* ignoruje wszelkie możliwe i prawdopodobne odejścia od głównego szlaku, te zaś wymagają nie tyle matematyki, co wrażliwości i zamyślenia. Stawką nie jest odrzucenie kapitału wiedzy, lecz spowodowanie, by można ją było dostrzec jako *kapitał* właśnie, a więc zasób środków mogących służyć rozmaitym zastosowaniom i w związku z tym obarczony szczególną odpowiedzialnością, wymagającą nieustannego namysłu. Obawy Żuławskiego okazują się aktualne w dzisiejszym świecie, w którym namysł taki jest traktowany jako „defensywna” strata czasu i „oderwanie od rzeczywistości”: „Problemem jest też – mówiąc brutalnie – oderwanie od rzeczywistości. Komisja Europejska wydała w kontekście AI białą księgę. Została ona napisana przez europejskich biurokratów, zamawiających wybrane fragmenty tekstu u zachodnioeuropejskich badaczy akademickich. Jej tonacja jest defensywna – wskazuje ona na zagrożenia i szanse związane z AI. Jeden z największych rozdziałów



jest poświęcony problemowi zagadnień etycznych związanych ze sztuczną inteligencją. Jest to wprawdzie wątek istotny, ale – z całym szacunkiem – jednak w tym kontekście drugorzędny”²⁶³.

Z lektury Żuławskiego wynika, że to właśnie niedomyślana (to znaczy odrzucająca konieczność rozpatrzenia nauk płynących z minionych zdarzeń i traktująca tego rodzaju refleksję jako „drugorzędną”) wiara w *prostolinijność* postępu skazuje człowieka na to, że nie tyle tworzy *nowy świat*, co *zapomina* o starym i *wyobcowuje się* z niego. Przypomnijmy, że Nietzsche zdecydowanie oponował przeciwko tym, którzy krytyczną refleksję nad kulturą chcieli zastąpić zwykłym konformizmem. Konsekwencją takiego przystosowania się jest narastający autorytaryzm władzy. „Powszechna gorączka i rosnąca siła przyspieszenia” łącząca się z „zaniem wszelkiej kontemplacji i prostoty” prowadzi w konsekwencji do tego, że „prawie wszystko na ziemi określa ją jeszcze tylko najnieokrzesalsze i najzłośliwsze siły, egoizm zarabkujących i wojskowych despotów. Państwo w rękach tych ostatnich, zarówno jak egoizm zarabkujących, usiłuje zorganizować wszystko na nowo na podstawie siebie i być pętem i uciskiem dla wszystkich owych sił wrogich: to znaczy pragnie, by ludzie oddawali mu taką samą cześć bałwochwalczą, jaką oddawali kościołowi”²⁶⁴.

²⁶³ M. Orłowski, *Globalny wyścig o zachowanie podmiotowości*. Tekst zamieszczony na stronie internetowej *Idee dla Polski. Obywatelski Thinkletter*; www.kongresobywatelski.pl/idee-dla-polski-kategoria/globalny-wyscig-o-zachowanie-podmiotowosci/ (dostęp: 11.01.2019).

²⁶⁴ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 145.



Dla rozrywki i aby w tej pustce nie oszaleć, opowiadamy sobie rozliczne a długie, czasem dziecinne historie albo czytamy zabrane ze Ziemi książki. Mamy trochę dzieł przyrodniczych, obszerną historię cywilizacji, kilku najznakomitszych poetów i Biblię. Biblię zwłaszcza czytujemy często. Zazwyczaj Woodbell rozkłada księgę i dźwięcznym, wyraźnym głosem odczytuje rozdziały z Genesis lub Ewangelie (SG, 95)

Pustka krajobrazu porównywalna z tą, jakiej musiał doświadczać w swej drugiej podróży Guliwer spoglądając na rozległe pola krainy olbrzymów („Tak to wszystko strasznie wygląda. Teatr dla olbrzymów, dla potwornych, kościotrupich olbrzymów. Nie zdziwiłbym się wcale, gdyby te stoki zasnuły się nagle tłumem ogromnych kościotrupów [...]. Dreszcz mnie przechodzi”, SG, 74). To także – jak widzimy – spustoszenie umysłu, nagle „zmrożonego”, pozbawionego ciągłości myśli, zagrożonego szaleństwem. Można w tej sytuacji sięgnąć po znane środki naukowe, które pozwolą zlokalizować położenie w pustynnym bezkresie. Te jednak, po pierwsze, mogą być zawodne (cała wyprawa jest dowodnym przykładem *nieobliczalności* obliczeń), oraz, po drugie, nie tylko rezultaty mogą być błędne, ale same dane wyjściowe mogą okazać się skażone błędem. Nawet poprawne rozumowania nie uwzględniają nigdy wszystkich mogących wchodzić w grę, a często nieznanych jeszcze, czynników. Stwierdziwszy katastrofalny błąd w lokalizacji położenia księżycowej kapsuły i zapytywany przez Koreckiego, czy się nie myli, Varadol odpowiada: „Tym razem nie mylę się, niestety. I tamte pomiary były dokładne, zapomniałem tylko, że wówczas Ziemia nie mogła się znajdować w zenicie ponad środkiem księżycowej tarczy. [...] Otóż ja zapomniałem wziąć poprawki z tego jej wychylenia od zenitu i dlatego oznaczyłem według jej położenia fałszywie długość i szerokość księżycowego punktu, w którym robiłem pomiary. Teraz możemy za to wszyscy zapłacić życiem” (SG, 55).



W tej sytuacji, gdy procedury naukowe wydają się niepewne pozostaje jeszcze lektura. **Opowieść ma moc ratującą.** Dzieje się tak, być może, z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że opowieść polega na nie tylko na łączeniu faktów, ale także na tym, że sposób ich zespalania budzi nasze zainteresowanie, przykuwa uwagę. Opowiadanie przyciąga nas nie tylko tym, o czym opowiada, ale również tym, *jak* to czyni. W świecie, w którym ścisły łańcuch myśli często kruszy się i pęka, umiejętność ponownego zespalania przychodzi nam na ratunek. Po drugie, opowieść *stwarza* siebie; każda z nich jest genezyjska, wyłania się z milczenia, tworząc zręby odrębnego świata. Dlatego biblijna *Genesis* jest tak istotną lekturą dla zamkniętych w kapsule selenonautów. Tam, na podwójnej pustyni, na pustyni Księżycy i pustyni radykalnego oderwania od Ziemi i tego wszystkiego, co z Ziemią związane, na pustyni, która każe zamilknąć rozgadany głos zachodniej *episteme*, gdzie człowiek przestał znaczyć cokolwiek, *Genesis* opowiada o tym, „jak Bóg stworzył Ziemię dla człowieka, aby po niej chodził, i Księżyc, aby Ziemia miała swe światło nocne, jak kazał nocy następować po dniu, jak wygnał Adama z kwitnącego raju w kraj pusty i nieurodzajny...” (SG, 95). W *Starej Ziemi* biblijna opowieść o tajemnicy Wcielenia zawarta w formule „A Słowo stało się Ciałem” pojawi się wtedy, gdy „mądrość ludzka, w najwewnętrzniejsze tajnie istnienia się wdzierając, uderzyła znowu o mur niewidoczny, a wyczuwalny, stanęła znowu twarzą w twarz wobec jednej i tej samej wiecznie się powtarzającej zagadki, wobec tego Nic, które zarazem jest wszystkim” (SZ, 225).

*Niekiedy doznaję uczucia, jak gdybym spał na jawie.
Widzę Martę, Tomasza, psy, Piotra, piec – i nie wiem zupełnie, co to znaczy, nie wiem, kto ja jestem, skąd się tu wzięłem, po co... Istotnie, po co? Chciałem się nad tym zastanowić, przypomnieć sobie, ale nie mogę. Musiała*



*być jakaś przyczyna, dla której opuściłem z tymi ludźmi
Ziemie... Nie pamiętam. Nuży mnie myślenie* (SG, 73)

Nic. *Pustka* dotyczy tego, z czym dociekania naukowe nie będą w stanie się uporać. Późny Nietzsche nazwie ów stan „pustynią”: „Pustynia rośnie: biada, w kim się zjawi...”²⁶⁵. Ani ekonomiczny porządek bogacenia się i gromadzenia dóbr oraz skoligacona z nim kultura artystyczna („Ten pieniądź, / którym cały świat płaci / – sławę, / przez rękawiczki biorę pieniądź ten, / ze wstrętem depcę stopą swą”²⁶⁶), ani naukowy sceptycyzm (mówi Nietzsche, że „chmurna, wilgotna i melancholijna stara Europa” jest „sceptyczniejsza od wszystkich żoneczek”²⁶⁷) nie podsuwają remedium na ów osobliwy stan ducha. Gdy dookoła wszystko pustynnieje, gdy odchodzą znajome kształty przedmiotów, gdy nagle wydaje się nam, że *spadliśmy tu z Księżyca*, wtedy odsłaniają się Eliotowskie „przemożne” pytania. Listę tych pytań odnajdziemy w tym samym fragmencie. Wszystkie przekłuwają urojenia ziemskiej władzy i ustalonego przez kalkulacyjny rozum porządku rzeczy: trzeba *spaść z Księżyca* w ciemną dolinę, w której „świat zaczyna w głowie wirować” (SG, 61). Tak jak *Pieć* Dantego jest lekcją na temat ludzkiej nieprawości, ale także litościwym pochyleniem się nad namiętnościami grzeszników, tak i wyprawa opisana przez Żuławskiego każe nam stanąć na krawędzi piekielnej otchłani. „[...] pod czarnym, niemigotliwymi gwiazdami usianym niebie szło ogniste bezpromienne słońce, coraz bliższe Ziemi, która lśniła trupim blaskiem, wygięta w ostry, wąski sierp, zawieszony nad tym padołem jakby znak śmierci. Mimo woli zaszumiały mi w głowie słowa Danta: *Vero è che in su la proda mi trovai / Della valle d'abisso dolorosa*” (SG, 60).

Doświadczenie piekielne pozbawia nas znanego świata i związanych z nim przyzwyczajęń: gwiazdy NIE migocą, słońce NIE ma

²⁶⁵ F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1904, s. 8.

²⁶⁶ Ibidem, s. 29.

²⁶⁷ Ibidem, s. 10.



promieni, Ziemia NIE ma życia, słowa NIE niosą znaczenia, które możemy poddać analizie, lecz *szumią*. „Cnotliwe wycie, o dziewczęta lube, więcej znaczy, niżli / europejski zapal, europejska żarliwość”²⁶⁸. Wobec tego doświadczenia pamięć okazuje się bezradna. Wprowadza ono bowiem w materię czasu bolesny punkt zapalny: mogę przypominać sobie kształty minionej rzeczywistości (w przypadku bohaterów Żuławskiego – Ziemi), ale nie mogę uprzytomnić sobie powodu, dla których rzeczywistość ową porzuciłem. Tak otwiera się rana, „nieskończonej żalości dolina” między tym-co-było a tym-co-jest. Ciągłość zostaje przerwana, rozcięta, lecz powody tego stanu rzeczy pozostają ukryte. Nie można ich pamiętać, nie poddają się władzy pamięci, a może raczej *nie chcemy* o nich pamiętać, bowiem są one immanentną częścią procesu formującego życie: dotychczas, w tym-co-było „na Ziemi”, znaczenie i sens pokrywały się z sobą. Wiedziałem, co czynię i wiedziałem także, że ma to swój sens; *po co?* nie było pytaniem zbyt trudnym lub tak uderzało swoją oczywistością, że nie wymagało większej uwagi. Pytanie to wibruje w całej opowieści Żuławskiego podsuwając myśl, że *bezinteresowność* nauki w dociekaniu prawdy może nadać jej *znaczenie*, ale nie może ustanowić jej *sensu*. Stąd *po co?* jest korekturą nadmiernej pewności siebie, która wcześniej czy później zaczyna trapić naukę. Trzeba stanąć twarzą w twarz z tym pytaniem, by tej pewności siebie uniknąć. Wobec królewskiego traktatu nauki konieczne są pustynne bezdroża pytania *po co?* i naszej w jego obliczu bezradności: „Nie umiałem mu odpowiedzieć, po cośmy tu przyszli, tak jak od dawna nie umiem już odpowiedzieć sam sobie, po co w ogóle przyszliśmy na Księżyc...” (SG, 219).

Przewalono go tedy na piersi, usiłując ująć każdą dłoń z osobna. Lewą spod zranionego skrzydła, szybko wzięto

²⁶⁸ Ibidem, s. 13.



na powrozy, ale do prawej [...] trudno się było dostać. [...] Jeret rozkazał czterem co najcięższym chłopom klękając na plecach obalonego, a sam z pomocą dwóch jeszcze junaków począł mu wyłamywać zdrowe prawe skrzydło [...] Tedy po trzech ludzi chwyciło za każdą linę, do przegubów dłoni twardo przywiązaną i [...] pociągnięto go ku przodowi dachu, skąd widać było plac, mrowiem ludu zaległy. [...] Szern nie jęknął nawet. Rozkrzyżowany w powietrzu na przodzie świątyni, z bezwładnie obwisłymi skrzydłami i wygiętymi w tył rękoma, patrzył tylko czworgiem swych dzikich oczu w tłum z niesłychaną nawiścią i wzdargą (Z, 70)

Scena wymyślnego okrucieństwa będącego odwetem za lata okrutnych rządów. Przemoc za przemoc, brutalność za brutalność. Nie wystarczy proste zadanie śmierci kończące cierpienia; przeciwnie – chodzi o przedłużanie bólu w przemysłnej formie, bowiem nic nie działa tak skutecznie, jak widok cierpień tego, którego mamy za winnego naszych niedoli. Niemal rówieśny Żuławskiemu Marian Zdziechowski pisał, że „do określeń człowieka dodać możemy, że jest on zwierzęciem, które od wszystkich innych zwierząt wyróżnia się okrucieństwem”. I dalej dodawał, że okrucieństwo „to instynkt wyrafinowany psucia i zniszczenia, bo przedmiotem jego jest życie, chcemy, żeby istota, której się życie zabiera, jak najdłużej i najboleśniej to czuła”²⁶⁹. Jest też męka wystawiona widok publiczny momentem szyderczej próby dla cierpiącego i jego zwolenników. Przechodnie przypatrujący się krzyżom na Golgocie radzi byliby sprawdzić, czy Bóg zstąpi z nieba, by uwolnić Chrystusa.

Męka jest bezsłowna; jej mową jest jęk, krzyk albo milczenie. Jezusowe „Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34) łamie tę regułę i kto wie, czy to właśnie te słowa nie układają się w przewodnią ideę chrześcijaństwa, którą setki lat później

²⁶⁹ M. Zdziechowski, *O okrucieństwie*, Kraków 1993, s. 10.



Szekspirowski Prospero zamknął w przekonaniu, że wobec okrucieństw historii jedynym ruchem godnym człowieka jest opowiedzieć się po stronie „rozumu szlachetnego” przeciwko „ślepej furii”. Szlachetny rozum znajduje w *Burzy* subtelną artykulację poetyckiego języka; szern nie reprezentuje owego rozumu, a więc i jego głos jest „ohydny i nieprawdopodobny, tym straszniejszy, że ludzki, a wychodzący z gęby potwora, w niczym do człowieka niepodobnego” (Z, 110). Szern, w drobiazgowym opisie wyposażony we wszelkie atrybuty demonicznego upadłego anioła, przypomina – jak mówiliśmy – Miltonowskiego Szatana, który „swe skrzydła szerokie rozpostarł / Jak żagle”²⁷⁰, a po upadku, zamknięty w czeluściach otchłani, inauguruje politykę odrzucenia zwycięskiego „tyrana”, „bowiem lepiej / Być władcą w piekle niż sługą w Niebiosach”²⁷¹. Szern jest tym, co jest absolutnie *inne*, a jednak owa inność zachowuje elementy *ludzkości*.

Powiedzmy inaczej – szern i człowiek spotykają się tam, gdzie człowieka zaskakuje *inność*, podsuwając myśl, że nie zna on siebie do końca, a to, że spotkanie odbywa się w otchłannych czeluściach świątynnego skarbcza, „w mrocznej głębi” (Z, 108) jest podwójnie znaczące. Po pierwsze dlatego, że w modelu przestrzennym ludzkiego „ja”, jaki zaproponował Freud, podziemie niewątpliwie każe nam myśleć o podświadomości; ale drugi powód jest równie ważki – przepastne kazamaty znajdują się pod *świątynią*, a to z kolei kieruje nas ku sferze *sacrum*. Ten splot nie może ująć naszej uwagi; łączą się w nim nici świętego, podświadomego i nie-ludzko-ludzkiego. To zaś pozwala suponować, że mamy do czynienia z powrotem tego, co religijne, i co nagle rozbłyskuje w ciemności, rozmywając kontury ludzkiego i nie-ludzkiego. Wiemy, że w pierwszej części trylogii Korecki staje się przedmiotem szczególnej czci, a zrodzeni na Księżycu ludzie mniemają, że jest „nadprzyrodzoną istotą, władnącą tym księżycowym światem” i wokół tego mniemania narasta „jakiś

²⁷⁰ J. Milton, *Raj utracony*, s. 56.

²⁷¹ Ibidem, s. 15.



mit, jakaś nowa fantastyczna religia” (SG, 279). Marek, przybysz z Ziemi, traktowany jest, jeśli nie jako bóg, to co najmniej boski wysłannik, którego obowiązkiem jest „wypełnić to, co sobie tęsknota nasza krwawa wyśniła od wieków” (Z, 60). Dalszy bieg jego losów mógłby posłużyć jako fragment Freudowskiego odczytania *Złotej gałęzi* Frazera: „pierwsi królowie plemion latynoskich byli cudzoziemcami, którzy odgrywali rolę bóstw, i byli uroczystie ofiarowywani w określone święta”²⁷². W gruncie rzeczy Carl Schmitt ma rację twierdząc, że kategorie, którymi posługujemy się modelując życie społeczne mają głęboko religijne podłoże²⁷³.

– Oby nie było wtedy za późno!... Ale jeżeli tak chcesz koniecznie, posłuchaj przynajmniej jednej rady mojej [...]. Gdy przybędziesz do miasta przy Ciepłych Stawach, stań się panem od razu. Nim zaczniesz działać cokolwiek, naucz ludzi, aby cię czcili i bali się ciebie. Wyniszcz nieprzyjaciół swoich [...]; tych nawet zniszcz, którzy ci sprzyjają, lecz oczy tłumy mogliby ku sobie obrócić. [...] i spraw, aby nie było człowieka, który by się nie lękał śmierci, patrząc na ciebie. A potem otocz się strażą i rozkazuj, nie pytając o wolę niczyją. Wtedy jedynie będziesz mógł ludzi zbawiać (Z, 259)

Powrót tego, co religijne jest więc powrotem tego, co polityczne. Zbawienie dokonać się może jedynie za sprawą woli Księcia, nawet wbrew woli tych, którzy mają zostać zbawieni. Gramatyka zbawczej misji nie ma charakteru rozpytywania czy suplikacji; nie należy także do porządku modlitwy. Zbawienie musi przemawiać w trybie rozkazującym, eliminując wszelki sprzeciw. By tak

²⁷² Z. Freud, *Totem i tabu*, [w:] Idem, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 136.

²⁷³ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski. Warszawa 2008.



się stało niezbędne jest pozbycie się wszelkiej *inności*; sprowadzenie świata do jednego szablonu, upodobnienie wszelkiego życia do obowiązującego zbawczego schematu, jak rzekłby René Girard – powszechny mimetyzm – pod tymi warunkami może dokonać się zbawienie. Wyniszczenie *inności*, a nawet *inności* potencjalnej – oto tryb postępowania oświeconego władcy-zbawiciela.

O ile Zbawca ma wypełnić swoją misję, musi być uczniem Machiavellego: ma wzbudzać lęk, bowiem ten jest niezawodny, podczas gdy miłość jest kapryśna i zmienna. Nie znaczy to, że religijne inspiracje działania tracą na znaczeniu; dokonuje się natomiast ich przełożenie na język polityki, a w tym momencie świątynia pustoszeje. Działanie polityczne wydiera tajemnice świątyni, a energię owej mrocznej, nocnej, wielkiej tajemnicy przenosi pasami transmisyjnymi retoryki i działania w dzienną sferę dziejów. Tak doświadcza tego Zwycięzca już po pierwszym triumfie w bitwie z szernami: „Pusta świątynia wydała mu się czymś wielkim i tajemniczym – jakąś żywą istotą, której naraz serce i treść bytu wydarto; nieledwie olbrzymią maszyną, która w ruchu była przez wieki całe, a teraz nagle stanęła za jego przybyciem” (Z, 82). Paradoxs dziejowej misji Zbawcy polega na tym, że wypełniając tajemnicę proroctwa, niszczy to, co stanowiło jej istotę. Wypełniając Obietnicę, wymazuje jej pismo, pustoszy jej świątynię. „Patrzył na znaki złote i napisy, z dziwnie poplątanych liter złożone, i myślał, że miały one znaczenie, a teraz stały się nieme i głuche, z chwilą gdy on tu wszedł i zapowiedź – może wielką? – którą one głosiły, zwrócił mimo woli na siebie” (Z, 82).

Ten, kto podejmuje takie dzieło, nigdy nie będzie miał pewności, czy jest prawowitym Wybawicielem, czy tylko nędznym uzurpatorem. Wie, że musiał dokonać tłumaczenia: przełożył tajemnicze „znaki złote i napisy” na militarną dyscyplinę i jej bitewną gorączkę oraz na politykę i jej zmienne układy; *rozplątał* „poplątane litery”, bowiem tylko tak mogły stać się siłą zmieniającą okoliczności losu. Ale, jak w każdym akcie translacji, tłumacz



nie może być pewny, czy dokonał właściwych wyborów, tak i Wybawiciel pozostaje w niepewności: „Rankiem jeszcze sądził, że on jest – nie wiedząc o tym – tym przyobiecany nędznemu księżycowemu ludowi wybawicielem, a teraz gotów by prawie uwierzyć, że wdarł się w miejsce, które istotnie do kogoś należało, że przywłaszczył sobie lekkomyślnie czyjeś tajemnicze i wielkie prawo – i oto każdy napis zagadkowy i złoty z tych ścian patrzy na niego złowieszczo a groźnie, jak na samozwańca...” (Z, 82).

Dwa skromne, wtrącone określenia, których nie możemy pominąć. Cały ten historyczny i jednostkowy dramat dzieje się „mimo woli”, a Wybawiciel podejmuje swe zadanie „nie wiedząc o tym”. Gdy „wiemy”, jest już za późno; już nie można się wycofać, wielka maszyna dziejów pracuje pełną parą, przechwyciwszy energię „świątyni-maszyny”. Skoro podjęliśmy zadanie *mimowolnie*, skoro wydarzenia zaczęły swój okrutny taniec, nie pozostaje nic innego, jak tylko zwieliokrotnić, natężyć *wolę*. Dlatego Księżę Machiavellego nie stroni od okrucieństwa – to najskuteczniejszy i najbardziej wymowny sposób okazywania silnej woli, chociaż początki działania Księcia toną w mrokach *mimowolności*. Na oświetlonej scenie nie ma już wyboru; musi odegrać twardą i bezwzględną rolę. Nie dziwi więc, że Zwycięzca „mówił twardym, rozkazującym tonem, do którego już przywykł nadspodziewanie” (Z, 74). Tylko w ten sposób legitymizuje się Księżę: „Jam tu jest panem dzisiaj nie przez ciebie – woła Marek do kapłana Elema – ale przez to, że tak chciałem! Czy zrozumiałeś?!” (Z, 91).

Powtarzano słowa Markowe, tłumacząc je na różne sposoby, rozprawiono o zaginionym kapłanie Malahudzie i o nowej władzy Elema, a nade wszystko podawano sobie z ust do ust wiadomość o zamierzonej wyprawie do kraju szernów i dziwiono się temu przedsięwzięciu, jako czemuś niesłychanemu, o czym dotychczas nie śmiałyby nikt nawet zamarzyć...



– W broń palną szeregi swoje uzbroi – powtarza-
no – w strasliwą broń, którą sam raził szernów uciekają-
cych przed oczyma naszymi! (Z, 99)

Polityka od-nowy rozpoczyna się od słów, które odróżniają się od tych wypowiedzianych dotychczas tym, że pobudzają *śmiałość*. Oznacza to, że rzeczywistość ma być kształtowana zdolnością i siłą *marzenia*. Trzeba mieć odwagę „zamarzyć”, a konkretna forma tego marzenia, dokładniej – propozycja nadająca mu kształt nie eliminuje możliwych sporów, lecz staje się wobec nich nadrzędna. Słowa mogą być „tłumaczone” na różne sposoby, lecz, by można było mówić o zdecydowanym zwrocie w trybie prowadzenia spraw wspólnych, niezbędne jest *coś*, co jest „niesłychane”. Oczywistym jest, że owo *coś* musi być jakąś wizją przyszłości odmiennej od tej, którą można przewidzieć jako zwykłą kontynuację ustalonego porządku rzeczy. Chodzi o przyszłość niełatwą do pomyślenia, będącą czymś w rodzaju generalnego utopistycznego zamierzenia dotychczas nieopisanego; przedsięwzięcia nie tylko *niepojętego*, ale przede wszystkich nigdy dotąd *niepodjętego*. W tym przypadku chodzi o zadanie emancypacyjne, wyzwolenie się spod dominacji wrogiej siły, a zatem o wolność, a właściwie o dwie jej odmiany. Jak ujmie to sam Zwycięzca: „kiedy już będziecie wolni od wroga, który was gnębił, i wolni od zła, co mieszka między wami – wtedy zostawię was samych” (Z, 99). Trzeba więc uwolnić się od wroga, a następnie zostać uwolnionym od tego, który poprowadził do zwycięstwa nad wrogiem.

Projekt Zwycięzcy jest zamierzeniem wojennym, w całym tego słowa znaczeniu – *mobilizacyjnym*. Droga idei ma towarzyszyć drodze zbrojnego konfliktu, a tu szczególne znaczenie przypada nauce i technice. Rozpowszechnienie idei współbieżnie z rozpowszechnieniem zbrojeń. Te zaś pozostają w ścisłym związku ze stopniem, w jaki kontrolujemy świat natury. Nieprzypadkowo broń i skutki jej działania opisywane są tak, jakby były udoskonalonymi



substytutami zjawisk natury. Księżyczenie nie wątpią, że Zwycięzca rozda „zapas piorunów między wojowników” (Z, 101), a „pioruny” te umożliwią „wytracenie” znienawidzonych szernów. Wraz ze zbrojeniem wolność nieuchronnie ukazuje się w perspektywie nie tylko zbrojnego konfliktu, ale konieczności eksterminacji przeciwnika.

Zygmunt Freud w XXXV wykładzie na temat psychoanalizy czyni z tego dylematu jedną z naczelných trudności oświeceniowej filozofii postępu. Powołując się na przykłady techniki lotniczej (Blériot przelatujący nad Kanałem La Manche, zeppelin nad Londynem) i nautycznej (okręty podwodne) Freud jest przekonany, że „ludzie zawsze wykorzystywali najnowsze instrumenty władzy nad siłami Natury na rzecz instynktów agresywnych i kierowali owe instrumenty wzajemnie przeciwko sobie”²⁷⁴. Ruch taki ma charakter wewnętrznie sprzeczny z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że rozpowszechnienie uzbrojenia zmieni rzeczywistość społeczną i ekonomiczną (Księżyczenie zdobędą nowe tereny należące dotychczas do szernów, będą musieli je zasiedlić, ucywilizować i bronić) i wyłoni ludzi, których nowy porządek całkowicie zadowolony, pozbawiając woli działania na rzecz dalszej zmiany. Nieskończony, otwarty zasięg poszukiwania naukowego zmierzającego do opanowania Natury napotyka na polityczną kontr-tendencję do utrzymania obowiązującego stanu posiadania. W ten sposób wyjściowa wola mocy człowieka faustycznego zatracą się w poczuciu osiągniętego bezpieczeństwa, a poszukiwanie nowych instrumentów zostaje zahamowane. Po drugie, dalej istnieć będą jednak siły zainteresowane zmianą i poszukujące nowych instrumentów umożliwiających jej dokonanie. Ruch ten będzie sprzyjał wyłonieniu „ludzi czynu, niezachwianych w swych przekonaniach, niepoddających się żadnym wątpliwościom, ludzi nieczułych na odczucia i cierpienia innych, o ile zechcą oni stanąć na drodze do ich celów”²⁷⁵.

²⁷⁴ S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, przekł. ang. J. Strachey, New York and London 1961, s. 219.

²⁷⁵ Ibidem, s. 224.



Dzieje Zwycięzcy znajdują się w samym sercu tych oświeceniowych i post-oświeceniowych aporii. Polityczny, społeczny, ekonomiczny postęp daje się przeprowadzić jedynie dzięki nauce i technice, te zaś ujawniają swój ambiwalentny charakter. Służą przemianie, lecz łatwo zostają użyte do celów hamujących przemianę oraz stają się legitymacją dla pokus władzy absolutnej. „Jam tu jest panem dzisiaj nie przez ciebie, ale przez to, że tak chciałem!” (Z, 91), woła Zwycięzca; „woła mocy podporządkowuje sobie rozum, przyjmuje go na służbę, rozkazuje sama sobie”²⁷⁶, w małym stopniu korzystając z jego porad.

*Wszystko jest podłe, wstrętne i złe! Najmędrsi nawet nie
umieją zachować spokoju i chciwe ręce wyciągają po
niepewną władzę... Dosyć już tego, doprawdy, dość!
Powinienem wrócić do domu i położyć rękę na małej
dźwigni mojej maszyny i unicestwić ten świat, niewart
już niczego innego... (SZ, 252)*

Spór o to, kto ma być panem toczy się we wszystkich trzech tomach trylogii. Rozpoczyna się od Toma i jego „tyraństwa” (SG, 267), po którym władzę przejmuje „Jan, najstarszy syn Róży i Toma” (SG, 271) wedle zasad rządzących społecznością pierwotnej hordy. W Zwycięzcy sytuacja jest bardziej skomplikowana; mamy do czynienia już ze społeczeństwem uporządkowanym wedle pewnych zasad i przekonań, wewnątrznie zróżnicowanym, którego racjonalność zasadza się na a-racjonalnej mesjanistycznej wierze w nadejście wybawiciela: „gdyby nie wiara w ciebie, gdyby nie ufność, że przyjdiesz naprawdę, życie by tutaj było niemożliwe” (Z, 34). Teologiczny impuls wykreowany w pierwszym tomie trylogii, w drugim święci swój triumf. Najpierw w dobrej wierze jako zapowiedź przemiany jednostki i społeczeństwa, finalnie

²⁷⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 291.



– w złej wierze, jako narzędzie paraliżujące przemianę, niszczące jej orędownika – wybawiciela, lecz aby ów akt odwołania przemiany i utwierdzenia niewzruszalności *status quo* mógł być skuteczny, niezbędne jest ustanowienie kolejnego mitu mesjańskiego. Podstawowym elementem ubezpieczającym i konserwującym obowiązujący porządek rzeczy jest zapowiedź przyścia tego, który porządek ów ma zmienić, przy czym czas owego nadejścia musi pozostać stosownie nieokreślony. Wybawiciel zginie po to, by mógł przekonać wszystkich o swej mocy i zarazem zapowiedzieć swój powrót w nieznanym czasie. Gdy Marek skona przywiązany do pala przez swych niedawnych zwolenników i wyznawców, rychło pojawi się opowieść o „jasnym wozie”, który zatrzymał się nad mogiłą Zwycięzcy, ten zaś „wyszedł spod gładów, którymi go przywalono, młody i jasny, bez śladu jakiejkolwiek rany na świetlistym ciele” (Z, 329).

Komentarz jest pouczeniem ustanawiającym konfraternię wyznawców: „Nie martwcie się tedy, bracia moi, i nie frasujcie, gdyż owszem, weselić się wam należy, iż on srogą śmiercią swoją prawdę przypieczętował i dobrej sprawie życia swego dał ostatnie świadectwo [...]. A kiedy czasy się dopełnią, przyjdzie znowu w jasności [...]”. Przyszłość księżycowego społeczeństwa uwarunkowana jest pamięcią o wydarzeniu, które już się dokonało i powiodło się paradoksalnie dlatego, że skończyło się klęską (przemiana nie zaszła) i w związku z tym może zostać zapowiedziane ponownie. Jak pisze Derrida: „Nie ma żadnej przyszłości bez jakiejś pamięci i jakiejś mesjanicznej obietnicy w sensie mesjaniczności starszej niż wszelka religia niż wszelki mesjanizm. Nie ma dyskursu lub zwrócenia się do innego bez możliwości elementarnej obietnicy. Wiarołomstwo i niedotrzymana obietnica wymagają *tej samej* możliwości”²⁷⁷.

W *Starej Ziemi* walka toczy się już w sposób jawny, a społeczeństwem wstrząsają rewolucyjne dreszcze. Na pytanie „kto ma

²⁷⁷ J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła »religii« w obrębie samego rozumu*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Religia*, s. 69.



być panem?” Żuławski odpowiada: ten, niestety, kto potrafi *podporządkować* wszelkie okoliczności swojej sprawie, szczególnie te, które wydają się utrudniać lub wręcz uniemożliwiać realizację jego planów. Co więcej, owa *sprawa*, będąca w istocie niczym innym jak siecią jednostkowych niepohamowanych ambicji, musi zostać przedstawiona jako sprawa *powszechna*, wręcz o *życiowym* dla wszystkich znaczeniu. Roda, przebiegły ideolog księżycowy, który doskonale opanował gry polityczne Ziemian, wykrada śmiercionośną maszynę z laboratorium uczonego i potrafi wykorzystać jej niszczący potencjał nawet wtedy, gdy okazuje się, że maszynie w istocie brak apokaliptycznych mocy. Paradoxs polityki: apokalipsa dokonuje się bez apokalipsy, apokalipsa jest dobrze skonstruowaną opowieścią o apokalipsie, bowiem to (dez)informacja jest główną siłą rażenia. Jak wyznaje Roda: „Wszak o tym, że maszyna jest bezużyteczna, nie wiedział i nie wie nikt prócz rządu i mnie. Słyszeli zaś wszyscy z dawna, że Jacek straszliwą broń posiada... Wystarczyło, gdy się wieść rozeszła, że ten zabójczy aparat jest w rękach władzy...” (SZ, 272).

To istotny argument na rzecz tezy o miałkiej banalności nowoczesnej epoki i naszych bezradnych prób jej uwznioślenia, będących niczym innym, jak wykorzystywaniem tejże banalności dla własnych interesów. Nietzsche tak właśnie formułuje zarzut wobec mieszczańskiej kultury Zachodu: „Teraz wydarzenia zyskują »wielkość« dopiero przez echo – poprzez echo gazet”²⁷⁸. Wydarzenie jest swym własnym „echem”, odbiciem powracającym i wielokrotnionym w społecznym obiegu (dez)informacji. Echo jako powtórzenie będące w istocie odrzuceniem, niejako pozbyciem się niechcianego balastu, znajdzie swoją gastrologiczno-gastronomiczną metaforę. *Pieśń o nowym bożku* definiuje „ludzi zbytecznych” jako tych, którzy „chorzy są zawsze; rzygają żółcią i zwą to gazetą. Pożerają się wzajemnie, a strawić się nawet nie zdołają”

²⁷⁸ F. Nietzsche, *Nachlass 1881–1886*, [cyt. za:] M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 52.



(Zar, 62). Obraz żołądka przypomina mrocznokarnawałowy wizerunek świata na opak, w którym to szatan zajmuje się dziełem karykaturalnego tworzenia wykorzystującego wszelkie elementy odrzucone jako zbędne czy niepożądane. Nie bez przyczyny, jak widać, Józef Wittlin zwał drukujący gazetę linotyp „straszliwym szatanem Europy”²⁷⁹.

– *Panami są ludzie – mówiła Ihezał cofając nieco pochodnie – do nich należy Księżyc i wszelki twór na nim żyjący. Od morza aż po krańce pustyni, nad którą świeci Ziemia, gwiazda błogosławiona; na morzu i za morzem, w krajach, które jeszcze nie są poznane... Głos jej się załamał i zgąśł.* (Z, 250)

Władza człowieka polega na projektowaniu władzy nieograniczonej. Aby mogła skutecznie działać w konkretnym miejscu *ograniczając* z konieczności wolność, niezbędne jest przekonanie, że domena władztwa nie zna ograniczeń. By cieszyć się pełnią władzy w danym miejscu, należy ukazać, że jest ona fragmentem nieskończonego pasma władzy prawomocnie ustanowionej, nieznającej granic i obejmującej nawet terytoria jeszcze nie znajdujące się na mapie. Stąd nieodzowny mariaż władzy i wiedzy; wszak to wiedza i jej osiągnięcia otwierały drogę do krajów jeszcze nieznanych, a władza legitymizowała i sankcjonowała instytucje nauki. Projekt cywilizacyjny polega na przechodzeniu od tego, czego się nie wie, do tego, co się wie, przy czym towarzyszy temu jak cięń projekt polityczny, a wraz z nim przeświadczenie, że nawet w strefie tego, czego nie wiem, już sprawuję władzę. Taka jest moja *techne* jako człowieka. *Techne* wiedzy i władzy.

Tak rozpoczyna Ihezał, córka starego arcykapłana, swą rozmowę z szernem. Ale nie możemy nie zauważyć, że poznawczo-polityczna

²⁷⁹ J. Wittlin, *Gazeta*, [w:] Idem, *Poezje*, Warszawa 1978, s. 106.



techne jest okrutna w działaniu. Być *panem* to być gotowym do bycia okrutnym. Kobieta najpierw sztyletem rani czoło więźnia, potem „patrzyła na potwora w krwawym blasku smolnych świec, aż wreszcie wyjęła je z wolna z ręki trzymających i podsunęła je pod rozpostarte czarne skrzydła. Szern zwinął się z bólu – sklep napełniała woń spalenizny” (Z, 250). Stoją naprzeciwko siebie: człowiek z wszelkimi atrybutami władzo-wiedzy wzmocnionej tradycjami religijnymi (Ihezał jest wnuczką arcykapłana) oraz ten *drugi*, radykalnie *inny*. Z jednej strony kształtne ludzkie ciało o pięknej linii, z drugiej ledwie bezforemny „kłąb zwiniętego potwornego ciała”, z którego „błyszczało czworo straszliwych, krwawych oczu” (Z, 251). Człowiek przedstawia swoją władzę, a wraz z nią domyślenie – piękno i dobro, klasyczne pojęcia władzę legitymizujące. Także mowę, bo bez niej władzo-wiedza byłaby bezsilna. Więzień milczy i jest *potworny*, ma „straszliwe oczy” i „rogowe zaciśnięte wargi”. Piękna i bestia, niewinna dziewczyna i Sinobrody, dobro i zło. Wszystkiemu zaś patronuje przekonanie o tym, że ziemię, także tę jeszcze nieznaną, należy czynić sobie poddaną. Powrót religijnego myślenia, lecz – pytamy za filozofem: „Jak można, chcąc zdać sprawę z owego »powrotu tego, co religijne«, pretendować do nowego Oświecenia, bez zastosowania przynajmniej pewnej logiki nieświadomości? A przynajmniej bez zastanowienia się nad nią i nad pytaniem o radykalne zło, o reakcję na zło radykalne, która znajduje się w centrum myśli Freudowskiej?”²⁸⁰.

Logika nieświadomości, o której mówi Derrida prowadzi nas w stronę instynktu i pożądania. Ihezał, na początku swej wizyty w lochu, przedstawicielka racjonalnego świata cywilizacji i dominującego superego, w finale stanie się już tylko niestawiającą oporu ofiarą żądzy. Najpierw pojawi się fizyczna słabość („uczula nagle, że siły ją opuszczają”), ciało upomni się o swoje prawa i zechce wyzwolić się z rygoru ceremoniałów („zaczęły jej ciążyć drogocenne szaty”), artykułowana mowa przejdzie w „straszliwy, obłąkany

²⁸⁰ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, s. 80.



krzyk”, wreszcie – zahipnotyzowana spojrzeniem czworga oczu – stanie się posłuszną wykonawczynią poleceń szerna, by w końcu przyjąć biernie jego seksualną agresję („uczula, że jakaś straszliwa czarna masa na nią się zwala [...]. Uczula ręce straszliwe, ślizgające się po jej bokach i szukające wśród sztywnych fałdów szat ciała żywego”).

A w głębi, tam, gdzie nad płytą z polerowanej lawy błyszczał tajemniczo złoty znak Przyjścia, poniżej złotego napisu, którego dziwne, odwieczne litery spletały się w słowa wielkiej Obietnicy: ON PRZYJDZIE – z rozkrzyżowanymi w łańcuchach rękoma przykuty był potężny niegdyś wielkorządca, szern Awij, jeniec dziś niemocny, jakby świadectwo, że czas się dopełnił i przyszedł zaprawdę na Księżyc zwycięzca... Skrzydła za nim obwiste. Do ściany przygniecione, krwawiły jeszcze mimo opatrunku – krwawiła też szeroka rana na szyi, z której ściekająca po pierśi posoka utworzyła kałużę u nóg pokonanego... (Z, 109)

Cała seria przesunięć zapowiada przewartościowanie porządku rzeczywistości. Najpierw Zwycięzca zejdzie pod ziemię, a ruch ten dwuznacznie nawiązuje tyleż do jaskini Platona, co do pieczary, w której mieszka Zaratustra, a która jest „wielka i głęboka, posiada też i wiele wnęk, najskrytszy tam dla się znajdzie kryjówkę” (Zar, 372). Zanurzyć się w mrokach podziemia, to zejść z widoku świata, zejść ludziom z oczu, ale także stracić z pola widzenia świat, czyli utracić kontakt z tym, co *jest* i co poznajemy jako *widoczne* właśnie. Gdy Zwycięzca otworzył miedziane kute drzwi i „zapaliwszy kaganek, począł schodzić w dół”, odtwarzamy w myśli wędrówkę Zaratustry po tym, gdy usłyszawszy „wołanie w potrzebie” „doskoczył do jaskini”, gdzie znalazł niezwykle towarzystwo: „[...] siedzieli tam społem ci wszyscy, których za dnia spotkał: król po prawej, król z lewej strony, stary wiła, papież, dobrowolny



żebrak, cień sumienny z ducha, smutny wróżbiarz i osieł. Najszpetniejszy człowiek zaś wsadził sobie na głowę koronę i zarzucił na siebie dwa płaszcze purpurowe [...]. W pośrodku tego chmurnego towarzystwa stał orzeł Zaratustry, napuszony i niespokojny, [...] mądry wąż zwiślał mu na szyi” (*Zar*, 390). Szern skupia w sobie wszystkie te postaci; jest wszystkim tym, co „mijamy za dnia”, ale również wszystkim tym, przed czym należy się bronić. Innymi słowy – szern to suma naszych przygód z losem w mnogości jego przebrań.

Następnie Obietnica dopełni się w wersji odwróconej. Pod znakiem Przyjścia, gdzie powinno się ostatecznie spełnić mesjańskie przyrzeczenie, dokonuje się *przyjście* w spotworniałej postaci. Dokonuje się głęboka transformacja ukrzyżowania, jednej z najbardziej poruszających scen w dziejach człowieka, sceny zespalającej okrucieństwo ze zbawieniem wynikającym z miłości. Widzimy tego-który-przyszedł, ale ten zamiast ramion rozłożonych w geście wolności obejmującej wyzwalać świat, ma skrzydła przykute łańcuchami do ściany. Zwycięzca pokonany, poraniony i ociekający krwią – zapowiedź losu Marka wpisana w Chrystusową opowieść o triumfie bezsilnych. Czas się dopełnia jako przeciwieństwo tego, czego oczekiwano w wielkiej Obietnicy Przyjścia. William Butler Yeats kilka lat po Żuławskim przedstawi taką opowieść o Obietnicy wywróconej na nice w wierszu o *Drugim przyjściu*, w którym przez piaski pustyni pełźnie w stronę Betlejem, by się tam narodzić, „Kształt o lwim cielsku i człowieczej głowie / Z okiem jak słońce pustym, bezlitosnym, / Dźwiga powolne łapy, a wokoło krążą / Pustynnych ptaków rozdrażnione cienie”²⁸¹.

Czy szern jest „złem radykalnym”? Sądzę taki zdawałyby się potwierdzać atrybuty uwznioślające scenę aurą śmierci („potwór na pozór martwy”), złowieszczej tajemniczości („cień wychylał się spoza niego nagłymi rzutami”), czy narastającą grozą („Mimowolny

²⁸¹ W.B. Yeats, *Drugie przyjście*, przeł. S. Barańczak, [w:] Idem, *Poezje wybrane*, Warszawa 1987, s. 99.



lęk począł Marka ogarniać”, Z, 110). Dalszy bieg rozmowy skłania nas w innym kierunku: szern nazywa Marka „klocem” i „psem” i przewiduje jego klęskę („Ty sam na Ziemię nie wrócisz. Zdechnieś tutaj”, Z, 111), wreszcie obrzuca spojrzeniem „z bezbrzeżną pogardą”; sam, jak wiemy, należy do plemienia tych, którzy nie znają dobra i zła. Może więc słuszniej nazwać go **radykałną próbą**, jakiej poddawane jest to, czemu kultura nadało miano *dobra*. Wszystkie tworzące *dobro* i *dobru* służące pojęcia (sprawiedliwość, miłość, lojalność etc.), które utwierdzały nas w przekonaniu wyższego celu naszej egzystencji, teraz nie tyle kruszą się, co okazują tarczą, za którą chroniliśmy się przed naporem losu, starając się tą drogą zmniejszyć dramaturgię i ciężar tej próby. Po „dwudziestu pięciu latach pracy, której owocem kilka dzieł treści naukowej, tom poezji, powieści” (KS, 151), wybitny pisarz dowodzący swych racji zwykle „tonem nieskończonej wyższości” dochodzi do wniosku, że nie rozumie słów komentowanej książki (a nieprzypadkowo chodzi o *Zaratusztrę* Nietzschego), a właściwie – „rozumieć nie chce, broni się nieświadomie ze wszystkich sił przeciw ich zrozumieniu, gdyż to by go wytrąciło z utartej roli, w którą z takim trudem błędne i gorące myśli swe wcisnął...” (KS, 157).

Narastająca słabość Ihezal dowodzi złudności jej wyjściowej tezy, iż „panami są ludzie”: „Nigdy jeszcze nie czuła się tak bezsilna, jak teraz kiedy przyszła właśnie dumnemu potworowi moc swoją i wspaniałość okazać” (Z, 251). Stąd wniosek końcowy jest przeciwieństwem tezy początkowej: „Panami są szernowie, zła ani dobra nie znający, panami są w więzach nawet, w ranach i pokonaniu”. To znamienne zdanie; szernowie lokują się nie tyle Nietzscheańsko *poza* dobrem i złem, co chronologicznie *przed* tymi kategoriami. Być *poza* oznacza decyzję wyjścia na zewnątrz tego, co poznaliśmy i co postanowiliśmy z tych czy innych względów opuścić. Gdy umiejscawiamy się *przed* czymś, wpisujemy się w czas, w którym owo coś było jeszcze nieznanne. Status *pana* odnosi się więc



w tym przypadku najpierw do uczestnictwa w *nagim, przed-pojęciowym, przed-ideowym* życiu, a dopiero potem do miejsca w hierarchii społecznych ról.

Teraz ja będę w końcu zwycięzcą, bo ty jesteś głupi. Jak wszyscy ludzie (Z, 111)

Wszyscy ludzie są głupi. Co pozwala szernowi na sformułowanie tak radykalnego wniosku? Mówiąc krótko: szern, z perspektywy przed-pojęciowego istnienia, patrzy na dzieje jak na serię zrad wynikających z niestałości i zaślepienia. Zaślepionym jest ten, kto działa w przeświadczeniu jedynie słusznej sprawy, a w związku z tym wierzy, że racje stojące za podejmowanymi działaniami są tak mocne, że muszą ukazać cel zamierzeń jako jedyny pożądany i niekwestionowalny. A zatem dla wszystkich oczywisty. Tutaj „głupota” okazuje się nie tyle wiara w prawdę, co przekonanie, że prawda ta ma być jedyna, bowiem skutkiem takiego przeświadczenia jest zdrada, czyli zachowanie tych, którzy z różnych powodów sądzą, że prawda jest inna.

Ale jest i inny rodzaj „głupoty”, być może z tej poprzedniej wyrastający. To moment, w którym – najczęściej boleśnie i groźnie – przekonujemy się o błędności naszych przekonań i wynikających z nich przeświadczenia o niezachwianym powodzeniu misji. Waga tego punktu polega na tym, że nie oznacza to wcale porzucenia zaczętego przedsięwzięcia. Przeciwnie – pozostajemy przy nim, licząc się już nie ze zwycięstwem, lecz nieuchronnie nadciągającą klęską. Okrutna śmierć Zwycięzcy z rąk niedawnych wyznawców jest przykładem tego rodzaju „głupoty” (mądrej głupoty – dopowiedzmy) będącej znakiem **człowieka, który próbuje** dokonać przemiany, a dokładniej – który **próbuje nie zrezygnować z próbowania**. To ten rodzaj dobrej „głupoty” zmieniającej świat i nieustannie ponoszącej



porażki, który prześwieca przez liczne opisy głupoty przebranej za roztropność. „Jeśli by ktoś spróbował aktorom grającym na scenie pozrywać maski i pokazać widzom prawdziwe i własne ich twarze, to czy by nie zniweczył całego przedstawienia [...]? Bo wtedy od razu wszystko nabrałoby innego wyglądu: pokazałoby się, że osoba, która przed chwilą występowała jako kobieta, jest mężczyzną, że tej, która grała młodzieńca, niedaleko do siwizny, że niedawny król jest jakimś nędznym Nikim, a niedawny bóg od razu okazałby się karłowatym człowieczkiem”²⁸². Stąd konkluzja Erazma głosząca, że usunięcie iluzji jest końcem teatru, bowiem „życie ludzkie czymże jest innym jak nie jakąś komedią, w której każdy występuje w innej masce [...]”²⁸³. Owa „komedia” jest skuteczna tak długo, dopóki – jak twierdzi sam Erazm – ktoś nie *spróbuje* zerwać masek. Dopóki to się nie wydarzy, człowiek pozostaje *głupim* komediantem nie do końca świadomym swojej roli i osoby reżysera.

Próba, o której mówimy, następuje w momencie, gdy zrywając maskę, niweczmy spektakl, którego nie stworzyliśmy, lecz w którym *zgodziliśmy się* zagrać główną rolę. Dostrzegamy wówczas, iż była to *rola*, ale nie wycofujemy się ze sceny; przeciwnie – uczestniczymy dalej w okrutnej komedii jako jedyny jej uczestnik *bez maski* i świadomy masek, jakie noszą wszyscy inni. Erazm przypisałby to *głupocie* Chrystusowej dążności do przemiany porządku świata: „Nikt bardziej nie wydaje się być obranym z rozumu, jak ci, których całkowicie ogarnął żar chrześcijańskiej pobożności: tak oni rozdają całe swoje mienie, przebaczą krzywdy, pozwalają, by ich oszukiwano, nie robią różnicy między przyjaciółmi a wrogami [...] i w ogóle życiem pogardzają, a śmierci jedynie pragną, krótko mówiąc zdają się być niedostępni dla wszelkiego zdrowego rozsądku [...]”²⁸⁴. To *casus* Zwyczajcy z ostatnich chwil jego życia,

²⁸² Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1953, s. 55.

²⁸³ Ibidem, s. 56.

²⁸⁴ Ibidem, s. 159.



kiedy wleczony przez tłum, zakończy życie na miejscu kaźni, nie wyrzekając się swej misji. Wie to, czego nie wiedzą wykonawcy wyroku, że poczucie *tragikomiczności* naszych decyzji podejmowanych w okolicznościach ustanawianych przez los i historię jest tym, co możemy przeciwstawić cynizmowi i konformizmowi tych, którzy fabrykują porządek świata.

Przybywając tu z Ziemi, o! ludu księżycowy, nie wiedziałem nawet, że jestem tak hojny! Dałem wam życie moje i śmierć wam moją daję! Stałem się naprawdę Zwycięzcą przez was oczekiwanym, a dzień dzisiejszy jest naprawdę koroną mego triumfu! Po śmierci nikt mnie już w duszach waszych zwalczyć nie zdoła! (Z, 326)

To pożegnalna, przedśmiertna mowa Zwycięzcy do wrogiego tłumu. Dopatrujemy się w niej manifestu szczególnej głupoty będącej głupotą *człowieka próbującego*, zdzierającego maski, pod którymi widzi „tylko twarze grube, niecierpliwie odpowiedzi jego oczekujące a zaciekle” (Z, 286). To również głupota tego, który nie porzuca swego zadania *pomimo* tego, że nie powiodło się, lecz właśnie *dlatego*, że skończyło się klęską. „Dałem wam życie moje i śmierć wam moją daję” (Z, 325), powie wrogiemu tłumowi. Taka jest „głupia” mądrość *tragikomiczności*.

Jest więc głupota marna polegająca na nierozpoznaniu swej własnej twarzy ukrytej za maską, i *głupota* zdartej maski i twarzy gotowej na przyjęcie razów i ostrych kamieni. Pierwsza prowadzi do ślepego posłuszeństwa i jest chorobą woli przechwyconej przez kogoś innego. Może oznaczać nie więcej, jak konformistyczny wybór dobrze wytyczonych szlaków uczęszczanych przez wszystkich, ale może także być podporządkowaniem się groźnym siłom „przewodnim” i w konsekwencji bezwolnym działaniem pod ich dyktando. To przypadek Ihezał, której ciało zostaje „przejęte” przez



szerna tak, iż staje się ono jakby jego wyodrębnionym, zewnętrznym, protetycznym organem. W ostatnim spotkaniu z Markiem-Zwycięzcą (dodajmy, Zwycięzcą już *przegranym*, człowiekiem bez przyszłości, oraz z odciętą możliwością powrotu do przeszłości – za chwilę dowie się, że pojazd, którym miał wrócić na Ziemię został uprowadzony, i stanie „jakby gromem rażony, niezdolny słowa przemówić”, Z, 291) będzie już tylko bezwolnym narzędziem woli swego „przewodnika”: „Z zastygłą maską na twarzy, jakby pod przemocą obcej woli rozwarła mechanicznie drżącymi rękoma szatę na piersi” (Z, 290). „Przewodnia siła” obejmuje władzę nie tylko nad kalkulacyjnym rozumem, ale przede wszystkim nad sferą emocji; ciało i jego pragnienia zespajają teraz indywiduum z instancją prowadzącą – człowiek *głupieje*, a jego skryte namiętności zostają, bez jego wiedzy i zgody, wprzęgnięte w sprawę politycznego sporu. Człowiek jest teraz czynny o tyle, o ile jego opór został pokonany, o ile przestał *próbować* stawiać czoła, o ile zaniechał wszelkiej *próby*.

Drugi rodzaj głupoty jest odmienny i wynika z rozumienia życia jako próbowania, jest głupotą *człowieka próbującego*, człowieka *tragikomicznego*. Czytając pisma Nietzschego, Heidegger przedstawi go jako należącego do tych, którzy „muszą przechodzić drogi i wytaczać szlaki, wiedząc, że nie mają prawdy. Z tej wiedzy nie wynika jednak w żadnym razie, że swoje pojęcia postrzegają oni jedynie jako liczmany i że w dowolny sposób mogą je wymieniać [...]. Nowi myśliciele muszą być próbującymi, tj. muszą sam byt ze względu na jego bycie i jego prawdę poddawać próbie i wystawiać na pokusę”²⁸⁵. W pieśni *O duchu ciężkości* Zaratustra poleci sobie jako filozofa, który „nie na jednej tylko drabinie wspiął się na swą wyżynę” (Zar, 275), a wielość owych „drabin” zakłada nieuchronność *próbowania*. Wyznaje Zaratustra: „I niechętnie o drogi pytałem – przeciwiało się to zawsze smakowi memu! Chętniej zapytywałem drogi same i doświadczałem ich. Doświadczaniem

²⁸⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 32.



i pytaniem (*Ein Versuchen und Fragen*) było wszelkie me chadzanie (*mein Gehen*); i zaprawdę, nauczyć się też trzeba odpowiadać na pytania takie! Lecz takim jest – mój smak: ni zły, ni dobry to smak, lecz mój własny, czego się nie wstydzę i z czym się nawet nie taję” (*Zar*, 275).

Pierwszy rodzaj głupoty jest specyficzną formułą *uczłowieczenia* za pośrednictwem matrycy, której kształt przyjmuje indywiduum. Operacja ta sprawia, że jednostka oddaje się całkowicie sprawie swego „pana”, akceptując status niewolnika i nie dążąc, nawet deklaratywnie, do odzyskania wolności. Krótka rzecz ujmując – indywiduum nie służy wolnemu życiu, lecz *panu*, sycąc *jego* życie i wypełniając *jego* polecenia. Życie ustępuje tu woli i żądanom władcy, którego dyktatura zyskuje niekwestionowany priorytet. Druga odmiana głupoty jest niezachwianym opowiadaniem się za *życiem*, które teraz *uczłowieczone* zostaje na inny sposób: jako odwrotność tego, co uchodziło za życie pojmowane jako niewolnicze dostosowanie się do obowiązującego porządku. W istocie wizja ta jest tak odmienna, iż zasługuje na miano *odczłowieczenia* i nic dziwnego, że da się ją związać z misją nadczłowieka. „Odwrotnością uczłowieczenia, czyli uczłowieczenia poprzez nadczłowieka, jest »odczłowieczenie«. Uwalnia ono byt od stanowień wartości dotychczasowego człowieka. Dzięki temu odczłowieczeniu byt pokazuje się »nagi« jako mocowanie się i przewalczanie form panowania woli mocy, tj. chaosu”²⁸⁶. Taki przekaz możemy odczytać w ostatniej rozmowie Zwycięzcy z uczniami: odchodzi wierząc, że służy *życiu* (uczniowie „są ziarnem, które pozostawił tutaj na zasiew”), które odsłoniło się jako zmaganie sprzecznych sił („uspokoją się tymczasem namiętności i niechęć możliwych przeciw niemu minie”, *Z*, 291).

²⁸⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 297.



Różni różne męki doradzali, tak że niepodobna było się porozumieć. Tymczasem gawieź, długim oczekiwaniem znecierpliwiona, zaczęła miotać na niego kamieniami, początkowo jeno dla rozrywki, a potem w coraz większym zapamiętaniu, aby go utłuc (Z, 305)

„Gawieź” niecierpliwi się „oczekiwaniem”, nie może bowiem znieść czasu niczym niewypełnionego. „Gawieź” nie jest więc religijna (choć zwykle gorliwie deklaruje kościelną przynależność), bowiem nie znosi ani *pustki*, ani *samotności*, a wszelkiego rodzaju wędrówka przez pustynię jest jej nienawistna. Domaga się bowiem „gawieź” zajęcia i rozrywki, w której lubi się narkotycznie „zapamiętywać”; jej przestrzeń nie może być pusta, nawet jeśli zapełnią ją martwym ciałem Boga. „Gawieź” to tłum tych, których już spotkaliśmy. Narastanie, napieranie zewsząd „gawieży” stanowi jeden z motywów trylogii Żuławskiego; coraz więcej „twarzy grubych”, „podburzonych i zapamiętałych” (Z, 286), twarzy, w których jarzą się „oczy płonące zaciekle, nieubłaganą nienawiścią do wszystkiego, co było i jest – po prostu dlatego tylko, że jest i że było” (SZ, 209). Twarze, które nie są już świadectwem jednostkowego bytu, lecz, przejęte przez sztucznie wzbudzone afekty, wtapiają indywiduum w jedną falującą masę. Rewolucjonista Grabiec nie bez powodu nazywa tę masę „morzem”, które „trzeba rozkołysać, rozwichrzyć, wzdać i zalać nim świat” (SZ, 162). To właśnie zanik jednostkowej twarzy, zatarcie jej konturów, które uczyniło z niej anonimowe widmo, winne jest niepowodzenia rewolucji. Może z tego względu rewolucja jest trudna do pomyślenia i przeprowadzenia: **pragnie obalić istniejący ład zmieniający ludzi w anonimowe elementy systemu produkcji, przywrócić im twarz, ale gdy przystępuje do działania, odkrywa, że może to uczynić jedynie zamieniając jedną widmową reprezentację anonimowej twarzy bez wyrazu na drugą.** Bertrand Russell, rówieśnik



Żuławskiego, widział w przesądzie i narastającym schematyzmie główne zagrożenie nowoczesnego świata. Jak pisał, „zbytnie zamiłowanie do szematyzmu, które rozwinąć się może zarówno wśród biurokracji, jak i w gromadzie ludzkiej w ogóle” owocuje tym, że powstanie społeczeństwo, „w którym wszystkie ważne stanowiska zajęte będą przez ludzi cieszących się – na skutek swej głupoty – sympatią gromady”. To społeczeństwo „sprzedajnych polityków, nauczycieli nieuków, policjantów niemogących schwytać złoczyńców i sędziów skazujących niewinnych ludzi”²⁸⁷.

Przywrócić twarz oznaczałoby rezygnację z zastępującej ją maski ustanowionej w imię „gromady”; kto ma *twarz*, przestaje być „manekinem”, a takimi stają robotnicy zatrudnieni przy fabrycznych taśmach. Oto opis tego, co następuje po skończeniu pracy: „przeciągali wolno i leniwie mięśnie znużone, jakby z kateptycznego snu jakiegoś zbudzeni, [...], stawali się ludźmi na powrót. Przy maszynach niestrudzonych stały już nowe manekiny” (SZ, 161). Dramat rewolucyjnych niepowodzeń polega na niemożności trwałego przywrócenia *tworzy*, trwałego *uczłowieczenia*. Uczłowieczenie to jest możliwe tylko w przerwach w pracy.

Krótkie opowiadanie Gogola stanowi dobre objaśnienie tej sytuacji. „Biednemu synowi pustyni przyśnił się sen”, pierwsze zdanie tekstu, odpowiada sytuacji Koreckiego, któremu w wędrówce do ostatniego tchnienia śni się Ziemia. Bohaterowi Gogola śni się lot ponad planetą ukazujący „wielkie Morze Śródziemne [na które – T.S.] z trzech stron patrzą: pałace brzegi Afryki ze smukłymi palmami, syryjskie nagie pustynie i gęsto zaludnione, zryte przez morze wybrzeże Europy”²⁸⁸. Życie, które śni się synowi pustyni przemawia trzema głosami. Pierwszy to głos Egiptu legitymizujący życie wysublimowanym kultem śmierci: „Śmierć, śmierć panuje nad światem i człowiekiem. [...] Wznosź ciągle wyżej

²⁸⁷ B. Russell, *Wychowanie a ustrój społeczny*, przeł. J. Hosiassonówna, Warszawa 1933, s. 274–275.

²⁸⁸ N. Gogol, *Życie*, przeł. J. Chmielewski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 47–48.



piramidę biedny człowiecze, żeby choć trochę przedłużyć swe biedne bytowanie”. Rozpoznajemy echo tego głosu w wypowiedziach Koreckiego o tym, że śmierć idzie za człowiekiem, tropiąc go nawet na Księżycu. Drugim głosem przemawia Grecja, rzecznik życia „stworzonego dla rozkoszy” i przyjemności; takie tony słyszymy w niespełnionych erotycznych marzeniach Koreckiego o Marcie, Zwycięzcy o Ihezał, Jacka o Azie. Trzeci dobiega nas głos Rzymu domagający się odwagi oraz sławy i radzący człowiekowi: „dziki i srogi, zajmuj coraz to nowe obszary świata – a w końcu zawojujesz niebo”. Ten rzymski *timbre* słyszymy w trylogii sławiącej (niebezkrytycznie) naukę i śmiałość w jej stosowaniu.

Jest wreszcie cichy głos czwarty dochodzący nas ze Wschodu, gdzie „kamienista ziemia, pogardzany naród”. Nieodległe skojarzenie wiedzie nas w pobliże wypraw selenonautów przez kamienne pustkowia Księżyca i wojenne wyprawy Marka-Zwycięzcy do zamorskiej krainy szernów. Głos, który teraz słyszymy nie odbija się ani od piramid, ani od portyków greckich świątyń, ani od marmurowych pałaców rzymskich patrycjuszy. „W drewnianym żłobie leży niemowlę; pochyla się nad nim niepokalana matka [...]. Wyssoko ponad nim gwiazda na niebie, oblewająca cały świat cudownym światłem”. Jeśli pamiętamy, że wyprawa na Księżyc miała być początkiem odrodzenia ludzkości, pustynny krajobraz srebrnego globu okaże się scenerią nieudanych narodzin odnowiciela-zbawiciela. W szkicu Gogola świat nasłuchuje cichego wołania z Betlejem i zmienia swoją postać. Egipt „spłaszczyl nieco swe piramidy”, Grecja „niespokojnie patrzyła”, Rzym „opuścił wzrok”; Żuławski pozostawia postać świata bez najmniejszej zmiany, a nawet wyostreza jego dotychczasowe cechy. Nikt nie słyszy wołania płynącego z pustyni; nikt nie porzuci ojca i matki, by ruszyć za Mistrzem. Dzieje księżycowej ekspedycji dopełniają się w postaci nieudanego zbawiciela (takim nieudanym zbawicielem jest i Korecki, i Marek-Zwycięzca); twarz tej wybitnej jednostki otaczają oblicza „grube i zacięte”. Wielu mistrzów skomponowało swe



plótna przedstawiające ukrzyżowanie wokół tego kontrastu twarzy Zbawiciela i złowrogich fizjonomii jego oprawców. A Wasilij Rozanow w komentarzu do szkicu Gogola powie bez ogródek: „morda” zwycięża „twarz” – oto najkrótsze streszczenie ludzkich dziejów.

Czytamy w tym samym komentarzu, iż historia nowożytnego świata to dzieje deformacji mesjanistycznej obietnicy. Pisze Rozanow, iż „Ktoś inny wyszedł z ubogiego żłóbka”, poprzedzając to uwagą, iż „wkradł się jakiś podstęp”, sugerując działanie bliżej nieokreślonej siły zniekształcającej oryginalny zamysł dziejów. Historia jest więc teraz zbiorem mniej lub bardziej bezładnych halsów statku niezdolnego do utrzymania wytyczonego kursu i dotarcia do portu przeznaczenia. W tej sytuacji rozbicie jest nieuchronne, Książę protagonistów Żuławskiego jest wyspą, na której lądują rozbitekowie, aczkolwiek nie wiemy, kto odgrywa rolę Prospera. Dalszy tok komentarza Rozanowa usprawiedliwia analogię z arcyszuką Szekspira. Słynny ze swej naiwności okrzyk Mirandy podziwiającej „nowy wspaniały świat” i jego świetnych ludzi, gdy stoją przed nią marni kombinatorzy i oszuści²⁸⁹, to nic innego jak przenicowanie ludzkiej twarzy, odsłonięcie jej zakrytej dotąd strony. Czytelnicy lub widzowie *Burzy* wiedzą to, czego nie wie wychowana na odludnej wyspie Miranda: człowiek maskuje swoje intencje, zasłania prawdziwe motywy, uprawia grę pozorów mającą doprowadzić go do upragnionego celu. Gdy maskę ową zedrzyć, dokonuje się przenicowanie twarzy. Tak pisze o nim Rozanow: „I wywrócono twarz ludzką na nice... I ukazała się wszystkim MORDA”²⁹⁰. Historia Jezusa to zakończone nieuchronną klęską zmaganie się z narastającą presją MORD: „I gdzie się nie obrócił, widział coraz więcej i więcej, gęściej i gęściej tych jednakowych MORD. I czym

²⁸⁹ Przypomnijmy wiekopomną kwestię Mirandy, „O, co za widok! Tyle cudnych istot! / Piękna jest ludzkość! O, nowy, wspaniały / Świat, w którym żyją tacy ludzie”, co spotyka się z przytomną repliką Prospera, „Nowy dla ciebie...” W. Shakespeare, *Burza*, przeł. S. Barańczak, Kraków 1999, s. 123.

²⁹⁰ W. Rozanow, *Apokaliptyka literatury rosyjskiej*, przeł. I. Kania, „Kronos” 2014, nr 1, s. 138.



więcej się modlił, nieszczęsny, (Do kogo – nie wiadomo...), tym więcej spotykał te same MORDY. Potem zwariował”. Triumf MORDY nad twarzą – to także historia Zwycięzcy kończącego życie pośród twarzy „grubych” i „zaciętych”. Alonzo, Sebastian, Trinkulo u Szekspira, to odpowiedniki „Cziczikowów, Sobakiewiczów, Pluszkinów” Gogola/Rozanowa, oraz Sewina, Elema i Rody z kart Żuławskiego.

– Trzeba mieć skrzydła...

Mówiąc to, patrzył w twarz Markowi. A on milczał przez czas niejaki, jeno brwi mu się nad oczyma powoli w jeden twardy łuk ściągały, aż wyrzekł wreszcie stanowczo:

– Więc będziemy mieli skrzydła. Wola nasza skrzydłami nam będzie (Z, 163)

Aby zdobyć niedostępne górskie miasto szernów potrzebne są „skrzydła”. Wiemy, że sami szernowie są skrzydłatymi istotami, ale Zwycięzcy nie chodzi o nadrobienie braków w liczebności armii aeronautycznymi zdolnościami. Stawką jest *wola*; to ona zdoła pokonać przeciwności, będzie „skrzydłami”. Wola jest postawą budowaną na dwóch cechach. Pierwszą jest okazanie mocy („Marek zrozumiał, że przede wszystkim musi okazać szernom moc swą nieodpartą”, Z, 163), drugą – gotowość do działania wychodzącego poza schematy racjonalnie ugruntowanej przewidywalności („Na wszelki sposób uczuł Marek, że stoi wobec problemu, który samym myśleniem nie da się rozwiązać. Trzeba będzie próbować, szukać, zdobywać”, Z, 164). Krótko mówiąc – wola, dodająca skrzydeł, to gotowość do *próbowania*. Wola *szuka*, niekoniecznie znajduje, *zdobywa*, lecz niekoniecznie triumfuje. Wola jest zwycięstwem w porażce i porażką w zwycięstwie.

Wiara, że życie jest wartością sprzed i ponad wszystkie wartości dramatycznie odróżnia szernów od Zwycięzcy, który uznaje, że życie, które żyje jedynie po to, by podtrzymać samo siebie, by



utrzymać się przy życiu, nie jest warte życia. W tym znaczeniu Marek może być „Zwycięzcą”, ponosząc klęskę. Zwycięży, lecz nie będzie „panem”. Szernowie przeciwnie – będą „panami” „nawet w więzach, nawet w ranach i pokonaniu” (Z, 251). Lecz nie mają w sobie tragicznej dynamiki *próbowania*. Jak pisze Nietzsche, ludzie „wypróbowują, czy są przeznaczeni do niezależności”²⁹¹, szernowie są o tym przekonani, nie odczuwają potrzeby *próbowania* i dlatego ich niezależność jest pozorna. Ich los nigdy nie będzie losem *tragicznym*. Są nie tyle *poza* dobrem i złem, co *przed* nimi; dobro i zło nie tyczą się ich, tak jak nie tyczą się pogody czy ruchów morza. Ludzie albo pozostają zahipnotyzowani ugruntowanymi pojęciami dobra i zła, lub zmagają się z nimi w ciężkich *próbach*; dla nich „Jądra dobra i zła w oczach rozpekają się”²⁹².

Dalszy bieg wydarzeń zapłacz jeszcze jeden supeł. Po śmierci Zwycięzcy, przepowiedzianej zresztą przez szerna, to nie „panowie” przejmą władzę nad światem, lecz sterowany przez rządzących tłum. Czy zatem Żuławski potrzebuje szernów, by wykazać złudzenia związane z Nietzscheańskim projektem „zwierzęcia przywódczego”? Czy szernowie to „nowi panowie ziemi [, którzy – T.S.] winni zastąpić Boga masom, które stały się niewierzące? Mają oni, jak Napoleon, stać się panami ludu, a zarazem – całkiem przekonani o swojej wartości – wybijać się ponad niego, być jednocześnie prawodawcami i tyranami. Masy pracujące mają pod ich przewodnictwem uczyć się odczuwać ducha żołnierskiego oraz wykonywać to, co im nakazane”²⁹³. Gorzki triumf Zwycięzcy polega na tym, że postawi on przeszkodę na drodze „panów” („Chociaż ja zginę, wasze panowanie jest już skończone, bom ja je złamał rękoma, i nigdy już człowiek najlichszy nawet szernom służyć nie będzie!”, Z, 324), nie zdołał jednak dokonać zamierzonej przemiany

²⁹¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 64.

²⁹² T. Tranströmer, *Morza Bałtyckie*, przeł. M. Wasilewska-Chmura, [w:] Idem, *Wiersze i proza 1954–2004*, Kraków 2012, s. 212.

²⁹³ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 318.



i Nietzscheańskie „zwierzę stadne” dokona z nim brutalnego porachunku. Nie „panowie”, lecz motłoch przejmuje władzę, rezygnując z wolności i przemiany, w zamian za opowieść o domniemanej własnej wielkości oraz mesjańską obietnicę, która przyrzeknie im powrót tego, kto znów *spróbuje* wyswobodzić ich z niewolniczego posłuszeństwa.

Zwycięzca kończy się proklamacją swego stanu wyjątkowego, w którym prawo zostaje zawieszone, a jego rolę przejmuje wola. Ucieleśnia się on w tłumnie zgromadzonym księżycowym ludzie, ale jest on tylko *bezwolnym* manekinem poruszającym przez sprawujących władzę. Znamienna przemowa pomocnika arcykapłana do tłumu na temat domniemanych przewin Marka-Zwycięzcy nie pozostawia cienia wątpliwości: „Pamiętajcie, że chciał on może dobrego i że sąd może by go nawet uniewinnił, gdybyście zechcieli pozostawić zwykły bieg sprawiedliwości. [...] Wy jednak chcecie inaczej i niechaj się stanie wola wasza. O tym tylko nigdy nie zapominajcie, że nie my w tej chwili sądzimy człowieka, zwanego Zwycięzcą, ale wy sami!” (Z, 304). Sprawiedliwość nie ma już „zwykłego biegu”, idzie bocznym kursem, stając się oficjalnie sprawiedliwością *obok* sprawiedliwości, dziełem nie prawa, lecz woli osiągniętej w tej chwili *wyjątkowej* takie natężenie, że powołane do sądenia organy muszą się cofnąć. Sprawiedliwość chwili wyjątkowej, tak majestatyczna, że ugnie się przed nią, zachowując pełen szacunku dystans, nawet najwyższa władza. Nie „my”, lecz „wy sami” sądzicie. **Sekret rządzenia będzie polegał na dyskretnej, niewidzialnej skuteczności, z jaką „my” władzy przesyci sobą, a w konsekwencji usunie i zastąpi, „wy” ludowego tłumu.**

Przeszedł wasz Zwycięzca nad morzem i przez kraj przeszedł nizinny [...]: do gór przyszedł wyniosłych i stanął przed nimi bezradny! Nie pomoże broń piorunowa i słupy żelazne, ogniem bijące: stanął Zwycięzca sławiony przed



wyniosłymi górami, kędy są miasta szernów na cyplach skał! [...] Pogląda w górę jak pies, któremu ptak ścigany uciekł na gałąź wysokiego drzewa. Oto jest moc waszego Zwycięzcy, oto jest jego potęga! Skrzydła szernów szerokie wyniosą ich dziś, jako przed wiekami, na szczyty skał, do domów niedostępnych, kędy szczydzić mogą z napastników i dumy ich nieposkromionej! (Z, 150)

„Dziś, jako przed wiekami” – podobnie jak biblijne „jak zawsze, tak i teraz” zawiesza bieg codziennego czasu wprowadzając nadzwyczajną porę, w której nie dotyczą nas wątpliwości i wahania, jakich doznajemy w trakcie dziejów. Zawirowania historii ustępują przed dojmującym poczuciem trwania, które jest tak intensywne, że zaciera rozróżnienie między życiem i śmiercią. Według św. Pawła wiara w Chrystusa ucieleśnia się w ograniczonej czasowo materii życia człowieka, jednocześnie przeprowadzając go na drugą stronę czasu i życia. Jak czytamy: „zgodnie z gorącym oczekiwaniem i nadzieją moją, że w niczym nie doznam zawodu. Lecz jak zawsze, tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 20–21). Pragnienie pokonania czasu, wejścia w wieczność, zakończenia historii – to fundacyjne marzenia skrytalizowane w doświadczeniu religijnym. Aby pragnienie to mogło się spełnić, niezbędna jest instancja zdolna położyć kres czasowi, apokaliptyczna siła końcowego zniszczenia i radykalnej, niewyobrażalnej przemiany, wobec świata z konieczności zewnętrzna. Dlatego szernowie mogą być jedynie uzurpatorami: należąc do świata i utożsamiając swoje istnienie z powszechnym *życiem*, nie mogą poza nie wykroczyć, pozostają związani jego biegiem i prawami. Mogą jedynie proklamować swoją władzę nad ziemskim królestwem, ale w istocie nie są w stanie sięgnąć poza nie. Mniemając, iż „nie ma zła, ani dobra”, że jest „jeno moc jedna”, określają się jako najwyższe owej mocy wcieleń: „jeno moc jest jedna, w najwyższym tworze świata, w szernie wszystkomyślącym zawarta!” (Z, 150).



Wpadają tym samym w pułapkę próżnych ambicji i „dumy nieposkromionej”, jaką wytknęli ludziom. Kto pragnie ograniczyć moc życia i zamknąć ją w sobie, stać się jej wyłącznym przedstawicielem i ustanawiać prawa w tegoż życia imieniu, ustawia się na pozycji pana i władcy losów innych, których życie może modyfikować, a nawet wygasić. Określenie „wszystkomyśłący”, jakim obdarza się szern ma charakter wybitnie polityczny: „wszystkomyśłący”, czyli taki, którego myśl nie tylko zamyka w sobie wszystkie tematy, lecz również owo *wszystko*, co jest do pomyślenia ustanawia i wyznacza. „Wszystkomyśłący” wytycza horyzont możliwych i dopuszczalnych myśli, a *wszystko*, o jakim mowa, to granica bezpieczeństwa władzy. Cokolwiek się w owym *wszystko* nie mieści, jest groźne, bowiem ma charakter widmowy: nie należy do *wszystkiego*, zatem zjawia się niczym zombie nosząc w sobie jedynie pozory życia.

[...] *trzeba tylko żyć i innym kazać pracować na siebie!*
(Z, 151)

Prawda, że *przedczas* życia szernów, ich niemal *geologicznie długie trwanie* poza miarami czasu dostępnego ludzkiemu życiu, koliduje z sekwencyjnością czasu przeznaczanego człowiekowi. A-historia wdziera się w historię, rozrywa jej materię, rani, przerywa ciągłość, tworzy luki. Szernowie przeszli *wcześniej* (choć nie sposób określić „kiedy”, znajdujemy się bowiem poza skutecznością dostępnego nam horyzontu czasowego) ciąg dziejów, jakie przypadły człowiekowi. Niejako *przerobiwszy* już wypadki historii ludzkiej („przeszliśmy już dawno przez to wszystko”, Z, 151), patrzą na dzieje człowieka jako na ciąg wydarzeń „niepotrzebnych” („jaki ciężar wiedzy odrzuciliśmy już z dawna jako rzecz niepotrzebną”, Z, 151), który to rewizjonizm prowadzi do przywłaszczenia sobie przywileju *czystego życia*, istnienia niezamąconego ani



poznawczym, ani technicznym pragnieniem zmiany. Jednak już samo sformułowanie owej tezy (przedczasowość pogardza czasem, a-historia kpi z historii, jako domeny rzeczy niepotrzebnych i przeszkadzających życiu) w sposób jawny wskazuje na jej aporetyczny charakter: *czyste życie* jest możliwe jedynie za cenę ustanowienia ostrego podziału społecznego, w którym tak pojętego życia pozbawieni będą pracować na rzecz elit *czystego życia*. Posłuchajmy: „Przeszliśmy już dawno przez to wszystko, my, szernowie, i już nawet zapomnieć zdążyli, doszedłszy do tej mądrości dojrzałej, że trzeba tylko żyć i innym kazać pracować na siebie!” (Z, 151). „Tyłko żyć” można za sprawą bezwzględnej przemocy (jej obraz otrzymamy na początku *Zwycięzcy*) i – jak wnioskujemy – to nie życie jest *czyste*, lecz przemoc. Nie ma ona charakteru symbolicznego, nie chce wnikać w sposób myślenia i reagowania poddanych, lecz ma charakter jawnie represywno-nakazowy (trzeba *kazać*).

Teraz przydaje się formuła „wszystkomyślności”. Jest ona także rodzajem łaski wobec tych, którzy pracują. Zaciera się w tej formie rozróżnienie między rozkazem a łaskawym pozwoleniem: pozwala się im pracować, by mogli istnieć. Ich wyczerpujący trud wycieńcza ich, z wolna pozbawia życia, ale najpierw życie to im łaskawie umożliwia. Rozkaz pracy wpisuje ich w szeregi *wszystkiego*, a tym samym wyciąga z widmowego świata zombie (nie)żyjących poza tym, co jest możliwe do pomyślenia.

Dlatego szern nie jest rzecznikiem zmiany: „przeszedł” już historię jako sekwencję zmian, a te okazały się „niepotrzebne”. „Dziś, jako przed wiekami” chce wznieść się na skrzydłach, ale nie po to, by wieszczyć apokaliptyczny kres historii, lecz by ją zatrzymać w przedczasie *czystej przemocy*. A czyni to dlatego, by podtrzymać swoje *czyste życie*, na które pracują inni. Przedczas szerna jest zatem powrotem do historii i wysiłkiem zmierzającym do jej zamrożenia w momencie, w którym praca staje się równocześnie zaprzeczeniem (to inni mają czynić wysiłki, które zostaną uznane za „niepotrzebne”) i afirmacją (bo tylko praca jednych pozwala nie



pracować drugim) *czystego życia*. Jego czarne skrzydła nie rzucają apokaliptycznego cienia kresu wszystkiego; przeciwnie – chcą kontynuacji tego, co jest. Nic dziwnego, że na ostatnich stronach ewangelicznej opowieści o Marku-Zwycięzcy zobaczymy powrót szerna: „A tejże chwili, kiedy skonał Zwycięzca, szern się pokazał z rozpiętymi czarnymi skrzydłami na dachu świątyni, a podleciawszy krzywym lotem z niesłychaną zuchwałością w pośrodku ludu, usiadł na szczycie słupa, kędy było ciało” (Z, 329). „Pośrodku ludu”, „z niesłychaną zuchwałością”, zapowiadając swoją obecnością nadchodzącą falę przemocy („służyć nam będzie plemię człowieka”, Z, 151) – oto formuła władzy w imieniu *życia czystego*.

Mówiono o strasznych wypadkach [...]. Ludzie ginęli niespodziewanie, zwłaszcza jeśli oddalili się samotnie od mieszkań, ale trafiło się także, że znajdowano w domach wybitą całą rodzinę. Wszyscy mieli na sobie sine znamiona od dotknięcia szernowskich rąk zabójczych (Z, 275)

Szernowie *przerobili* już historię i to w podwójnym sensie tego czasownika. Przeszli jej ścieżki, doświadczyli wydarzeń, uznając je za gorzkie rozczarowanie rzeczami „niepotrzebnymi”. *Przerobili* dzieje, jak uczniowie przerabiają materiał zadany przez nauczyciela, a teraz oczekują materiału nowego. Wraz z tym znaczeniem *przerobienia* nieuchronnie pojawia się kwestia czegoś *nowego*, co dopiero nastąpi i co znów będzie wymagało *przerobienia*. Ale jest i drugi sens tej czynności. Dzieje zostają *przerobione* na coś, co dziejami już nie jest; historia zostaje *przerobiona* na coś innego, dopasowana do *nowego* kształtu i potrzeb. Tak czy inaczej, w obu przypadkach mamy do czynienia ze sferą nowości, której oczekujemy lub którą sami wytwarzamy, dopasowując materiał do jej wymogów.

Ale, jak widzieliśmy, szernowie nie takie wyciągają wnioski z *przerobionej* lekcji. Nie chcą wędrować w stronę nieznanych nowości;



pragną zarządzać łaodem ustanowionym raz na zawsze, dbając jedynie o to, by istnieli ci, których praca ma podtrzymywać ich *czyste życie*. Ich program uznaje cielesność jako główny żywioł bycia. Sami istnieją według ciała i potrzebują ciał innych, aby ich własne mogły żyć. Nie chcą w żaden sposób być stworzeniem nowym, od-nowionym, przemienionym; przeciwnie – pragną pozostać takimi, jakimi są, i w tym celu powołują do życia inne, mające im służyć, ciała. Rzeczywistość układa się wedle porządku wykorzystania, a nawet – wyzyskania, ciał. Temu podporządkowana jest szczególna seksualność, dla celów której posługują się rękami; rozkosz cielesna jest nie więcej niż przyjemność wytwarzania, ciało jest najdosłowniej rozumianą *manu-fakturą*, ręko-dziełem, by nie rzec – ręko-czynem. Szernowie dotykają kobiet, a wynikiem owego lubieżnego dotyku jest „morzec”, mieszaniec, subaltern, kaliban, mający służyć sprawie swego pana (nawiasem mówiąc, to on, nieczysty mieszaniec, pogardzany wyrzutek, okaże się „wierny jak pies” *Zwycięzcy*, Z, 327).

Szernowie *czynią* więc, lecz po to, aby utrwalić obowiązujący porządek rzeczy. Ich dziełem jest to, co powołają do fizycznego życia, stworzenie nowe, lecz w istocie powieli ono najstarszy z możliwych schematów: utwardza relację pan – niewolnik, bez możliwości najmniejszej modyfikacji. Są więc rewolucjoniści w *Starej Ziemi* i szernowie w *Zwycięzcy* zaprzeczeniem tej nadziei, którą zapisał św. Paweł w liście do Koryntian, nadziei na istnienie *przemienione*, prawdziwe *nowe*, nie skupione wyłącznie na „starym” ciele. „Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił na posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 16–20).



Ja jestem moc! Nie boże królestwo na mgłach wam przynoszę, nie o nieśmiertelności dusz ja wam chcę prawić, ale wam daję królestwo wasze własne: nieśmiertelność rasy wielkich utwierdzam! (SZ, 233)

Można twierdzić, że szernowie opowiadają się nie tyle po stronie czystego życia, co czystej *polityki*. Czy pomyłką byłoby twierdzić, że kto przedstawia się jako wcielenie *czystego życia* w istocie zawsze materializuje to życie jako *czystą politykę*, i że w konsekwencji mamy do czynienia nie tyle z *ucieleśnieniem* życia jako idei dobra, co z *polityką* jako praktykami *wcielonego zła*?

Przemoc, jaką stosują, nie jest niczym przesłonięta. Nie mówią o prawach i zasadach, nie przemawiają na rzecz dobra republiki i ludu. Przeciwnie – mówią wyłącznie w imieniu własnym i swej przeszłości. Wszystko już przeszliśmy, skonstatowawszy daremność owych minionych zdarzeń, i teraz właśnie ta daremność legitymizuje naszą władzę. System władzy wynika z pomyłek minionego czasu. Ma stanowić nie tyle ich korekturę, co wyznaczać terytorium nie podlegające już żadnym zmianom, obszar władzy idealnej, zatrzymanej w wiecznym *stasis*. Czarne skrzydła nie unoszą szernów ku czarnemu słońcu apokalipsy, temu epicentrum boskiej przemocy. Nie są zwiastunami niczyjej innej przemocy prócz własnej. Nie pozostają w służbie mesjasza mającego zakończyć historię; chcą historię własnymi siłami, które utożsamiają z siłami *czystego życia*, zatrzymać, lecz nie unicestwić. Nie są więc aniołami lektur mesjanistycznych i wyobrażeń „stwarzanych wciąż na nowo aniołów, czarnych aniołów, które podnoszą głos w obliczu Boga, po czym ulegają zagładzie i rozplývają się w niebycie”²⁹⁴, aniołów obwieszczających nastanie apokalipsy.

Grabiec, ideolog i rewolucjonista z ostatniego tomu trylogii Żuławskiego, podobnie jak szernowie, nie anonsuje królestwa

²⁹⁴ P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, s. 257.



niebieskiego. Polityka należy do Ziemi i ziemskich ciał dotyczy i za ich sprawą jest prowadzona. Nie chodzi wszak o „nieśmiertelność duszy”, lecz o „królestwo” właśnie, a zatem o system zorganizowania ciał i panowania nad ciałami. Jak w przypadku szernów, chodzi o planowane zapomnienie, czy może raczej od-pamiętanie, o zbawienie polegające na odrzuceniu przeszłości: „Jeden czyn nas może jeszcze zbawić! Wyrwać z zakłętego koła naszej wiedzy! Uwolnić od ciężaru naszej mądrości!” (SZ, 234). Grabiec to czarny anioł rewolucji; dodajmy – anioł przesadnie, grzesznie ambitny, skoro przypisuje sobie prawo do utwierdzania „nieśmiertelności rasy” i do obdarowania innych „królestwem”. W chwili, gdy przyjmuje rolę boskiej instancji skupiającej *wszystko* w swym ręku i mającej w zanadrzu plany zniszczenia całego dotychczasowego ładu, czyli podejmuje się roli mesjasza, Grabiec skazuje się na porażkę.

Nagła noc ogarnęła jej głowę, żar w ustach i krtani, ból – jakiś potworny, nieludzki, straszliwy ból, który skręca jej mięśnie i wnętrzości, ból tak ohydny, że aż do dzikiej rozkoszy podobny... Upadła bez przytomności (Z, 252)

Monstrualność szerna jest potwornością życia niepodporządkowanego zaprogramowanej grze idei. Światło i jego duchowe i intelektualne pochodne tak mocno rozkrzewione przez Kartezjusza i oświeceniowych *philosophes* ustępują miejsca przed ciemnością („nagła noc ogarnęła jej głowę”). To rozpoznanie Freudowskie; wiedeński mistrz psychoanalizy docierał z zadziwiającą precyzją do miejsc, w których kulturowa maszyna fabrykująca idee „powstałe z potrzeby uczynienia bezradności człowieka bardziej znośną” zatrzymuje się ze zgrzytem. „Bez trudu można zauważyć, że te idee chronią człowieka z dwóch stron. Przeciw niebezpieczeństwom natury i losu oraz przeciw złu samego społeczeństwa ludzkiego. Oto czemu się to równa. Życie na tym świecie służy wyższemu celowi. To prawda, że niełatwo jest odgadnąć naturę tego



celu, ale z pewnością zakłada on doskonalenie egzystencji ludzkiej. Przypuszczalnie duchową część człowieka, duszę, która z biegiem czasu tak powoli i niechętnie uniezależniała się od ciała, należy uważać za przedmiot tego uwznioślenia”²⁹⁵.

Stąd nieprzypadkowo widzimy skręcające się z bólu ciało; gdy dusza niknie z pola egzystencji, pozostaje tylko ciało i nic nie może już stanąć między nim a cierpieniem. Ból Ihezał jest bólem *nagim*, radykalnym w swej bezwzględnej bezpośredniości. Nic nie oddziela ciała od cierpienia, nic nie służy jako tarcza ani najłżejsza nawet przesłona. Życie manifestuje się jako *straszliwy ból* deformujący dramatycznie dotychczasowe struktury ciała; teraz mięśnie i wnętrzności są *skręcone* tak, iż ciało przybiera kształt sinusoidy dotykającej ekstremalnych, liminalnych stanów egzystencji. Ból jest „ohydny” i podobny do „dzikiej rozkoszy”, i to zespojenie wstrętu i przyjemności powinno dać nam do myślenia.

„Ohyda” nie zajmuje miejsca „rozkoszy”, lecz staje się coraz bardziej do niej „podobna”. To właśnie to upodobnienie doprowadzające na próg utożsamienia wstrętu ze skrajną przyjemnością, a tym samym pokonujące granicę do tej pory nieprzekraczalną między pięknem i brzydotą, dobrem i złem, powoduje utratę przytomności. Wraz z unieważnieniem twardo ustanowionej granicy między członami dychotomii gaśnie światło rozumu, abdykują prawa świadomości. Ihezał porusza się wolno, „jak gdyby sennie” (Z, 252), a gdy zobaczymy ją znowu, będzie już należała do innego świata, w którym erotyczna pokusa i związana z nią nadzieja („Naga była pod zwierchnim odzieniem [...], jeno szal szerokim zawojem opasywał jej biodra”, Z, 266) zbiega się z szyderstwem niespełnienia: „Nagle Marek poczuł, że ona bierze twarz jego w dłonie i ciśnie do swojej piersi. Odurzająca woń go ogarnęła, przymknął oczy [...] czując jednocześnie, jak ostre jej paznokcie zagłębiały mu się w skórę poza uszami. Chciał ją objąć ramieniem, gdy nagle zachwiał się w tył pchnięty. Ihezał wyslizgnęła się z jego ręki; usłyszał tylko szyderczy,

²⁹⁵ Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] Idem, *Człowiek, religia, kultura*, s. 162.



srebrzysty śmiech i trzask drzwi zamykanych. Był znowu sam” (Z, 266). Odurzenie, przymglone spojrzenie, puste ręce, z których wymknął się pożądany przedmiot – wszystko to figury oscylujące między erotyką a epistemologią. Ich źródłem jest pragnienie osiągnięcia celu (osoby, której pożądamy, lub też poznania jakiegoś zjawiska), wynikiem ostatecznym rozczarowanie (syndrom pustych rąk).

Przyjrzyjmy się teraz dygresyjnie kilku wątkom, które Żuławski splótł w pochodzącym z roku 1906 dramacie *La Bestia*. Po pierwsze, problem formy władzy zostaje silnie związany z relacją między jednostką a zbiorowością. Trwa poszukiwanie formuły, która rozluźniłaby konieczne obostrzenia, jakie związanie takie narzuca jednostce. Aluica, żona weneckiego doży, ujmuje wyjściowy dylemat krytycznie, stwierdzając, że „dwóch panów ma każdy nad sobą”, co – jak twierdzi Lucia, jej dama dworu – dotyczy także Wenecji: „A doża w Wenecji/ ilu ich [panów – T.S.] słucha? Ilu członków w Radzie / Wielkiej zasiada!”²⁹⁶. Pytanie tyczy się więc wolności władzy i tego, czy wolność owa daje się pogodzić z wolnością jednostki/obywatela, czy też jedynie uprawnia władzę do czynienia wedle własnego upodobania.

Po drugie, stawką nie jest poszukiwanie platformy do ewentualnych negocjacji, lecz legitymizacja zdobywczo-despotycznej pragmatyki władzy. Władza nie jest kwestią rozmowy i umowy, lecz ekspansywnego działania. Wspomniana dwórka mówi o „cudnym Wschodzie”, a cudowność ta polega na możliwości siłowego zdobywania władzy. Wschód

²⁹⁶ J. Żuławski, *La Bestia. Dramat w pięciu aktach osnuty na tle dziejów weneckich w XIV wieku*, Lwów 1906, s. 10. Dalsze cytaty z tego dramatu lokalizuję podaniem w nawiasie numeru strony.



jest obszarem, „gdzie się włada jeszcze, / jeśli się umie zdobyć sobie królestwo!”. Okcydentalizacja władzy polega na jej *rozcieńczeniu* będącym wynikiem prymatu dyskursu nad władczym czynem dyskurs przekreślającym. Nic dziwnego, że Aluica, zamyślając się, marzy o tym, że „są jeszcze przecie / – we Włoszech nawet – prawdziwe książęta i... księżne...”. Wyrażna jest sugestia, że polityka nie stanowi wyłącznie męskiej domeny (nie tylko „książęta”, ale również „księżne”), ale jednocześnie – paradoksalnie – uwolnienie kobiety otwiera jej co prawda drogę do swobodnego działania, ale nie wyzwala jej z kręgu dotychczasowego fallokratycznego ładu. Lucia chciałaby powrócić na orientalne wyspy, aby – lekceważąc prawo oraz etyczne nakazy – „deptać po karkach mych rzeźników, śnieżne / ciała niewolnic moich krwią rumienić”, ale jednocześnie nadal pozostaje we władzy Ojca-Pantokratora. Sadystycznie praktykuje swą wolność, czekając „rychło jakie księżę wschodnie / czołem o rękę mą ojcu uderzy...” (10). Po trzecie, nie jest obojętne, że to właśnie kobiety rozprawiają o politycznych urządzeniach władzy, bowiem rychło okaże się, że władza i erotyka stanowią, jeśli nie uzupełnienie, to wzajemne przedłużenie. Gdy stary małżonek Aluici, powołując się na prawny system obowiązujący w republice, stwierdza „ja kazać tutaj nic nie mogę, – / nie jestem panem Wenecji...” (30), owo „nie mogę” nabiera w uchu młodej żony wydźwięku seksualnego: prawo ogranicza władzę doży, starość poddaje w wątpliwość seksualną sprawność. Gdy zamach na republikę nie powiedzie się, a Doża wycofa się z planów zdobycia



udzielnej władzy, Aluica wyraźnie odniesie się do własnego życia jako podwójnie niespełnionego. Brakło w nim „ognia” seksualności i „ognia” władzy. „Wzięłeś mnie młodą – z żywym ogniem w żyłach, / każdy nerw we mnie chciał kochania, / pieszczot, rozkoszy, a ty – stary – jeno / rozbudzić we mnie umiałeś, co spało / i uświadomić pożądanie szczęścia, / nie gasząc zgoła pragnień! Żebyś chociaż / zadowolenie dał innej tęsknocie – / żebyś dał władzę! – Ale ty jej także / cień tylko oczom moim pokazałeś, / przedsmak, co wzmaga głód nienasycony!” (235).

Czy mamy przyjąć za dobrą monetę to, co Żuławski mówi w komentarzu towarzyszącym sztuce, a co jest wyznaniem mizogina? Przyznając, iż Aluica jako postać historyczna doczekała się wielu różnych artystycznych interpretacji, sam zdecydował, by przedstawić ją tak, by obnażyć „kobiece samolubstwo i kłamstwo kobiece bezwzględne”, a melancholijne piękno weneckich kanałów i podupadłych pałaców podsuwało jego wyobraźni „jakąś przedziwną, złotą postać kobiecą – złą, bo niestety takie tylko bywają piękne – i namiętą i żądną królowania... a godną mimo wszystko, aby ludzie dla niej marli” (247). Czy jednak za tymi modernistycznymi schematami nie kryje się pewien projekt krytyki politycznych urządzeń świata, które spłaszczwszy własne ideały doprowadziły do sytuacji, w której człowiek jest nie sprawcą, lecz przedmiotem działania sił, których nie kontroluje, a które autoryzuje jako upoważnione do zarządzania jego życiem. Aluica nie chce być *fabrykowana* przez system weneckiej republiki; jej plan spełnia na niczym, bowiem wypowiadając posłuszeństwo



republice, posługuje się tymi samymi, co ona, praktykami. Nie jest jak Salome, która pragnie *wytańczyć* (a taniec jest aktywnością ciała radykalnie różną od politycznych intryg) swoją odrazę do obowiązującego porządku rzeczy; Aluica w swych metodach dąży do tego, by być bardziej *męska* niż otaczający ją mężczyźni, których słabość budzi jej odrazę. Aza w *Starej Ziemi* to kolejne wcielenie Aluici, chociaż jej erotyczno-polityczna retoryka zbliża ją w słowie do tańczącego, nagiego ciała Salome. Aza, przypomnijmy szczególnie tu arcyważny – diwa estradowa i tancerka, chce przechwycić śmiertelnie groźny wynalazek Jacka jako zabezpieczenie własnej przyszłości w zrewolucjonizowanym świecie. „Zgodziła się więc na podejście Jacka, na »wyrwanie mu żądła«, jak myślała, którego zresztą on, »niedołężny«, nigdy by sam nie użył” (SZ, 181).



Il. 6. Aubrey Beardsley, Ilustracja do *Salome* Oscara Wilde’a (1893)



Może nie tylko o nieudolność męskiego ładu chodzi, lecz o radykalną krytykę stanu świata i próbę znalezienie alternatywy. Próbę rozpaczliwą, którą mogłaby uwiarygodnić Wilde'owska Salome. Dla Żuławskiego bohaterka Wilde'a nie jest (jak dla Kasprowicza) „piękną i wyuzdaną kapłanką Astarty”, ani (jak u Klingera) „marmurową niszczycielką”. Salome to znak sprzeciwu wobec świata oddanego żądzy posiadania (w znaczeniu ekonomicznym i erotycznym). „Żyje wśród brudu, jak lilia na bagnisku; przyzwyczaiła się już doń może zewnętrznie, ale w pewnych chwilach czuje, że ją to wszystko dusi i dławi” (*Z Monachium*, E, 243), a jej taniec to choreografia „uwstrętnionej rozkoszy”²⁹⁷: „Salome ucieka przed tym nieświadomym wstrętem, jakim ją całe to brudne otoczenie napełnia” (E, 244). Wstręt jest „nieświadomy”, ale dzięki temu może być alternatywą dla racjonalnego porządku rządów. Taniec Salome to choreografia polityczności opartej nie na stabilności urzędów służących utrzymaniu władzy i zarządzaniu życiem jednostek, lecz na *dążeniu*, którego cel jest dwojaki. Najpierw chodzi o namiętność (Salome do Jokanaana, czy, jak go nazywa w swoim eseju Żuławski – Johannana; Aluici do młodych Wenecjan), ale namiętność ta – w przypadku Salome – służy przede wszystkim odwrotowi, tanecznemu odejściu od aktualnej „brudnej” rzeczywistości spraw ludzkich. *Odejście* to nie przyniesie efektu przemiany: jest aktem czystego sprzeciwu wobec *brudu* porządku świata. To,

²⁹⁷ O uwstrętnionej rozkoszy u Freuda pisze Winfried Menninghaus w książce *Wstręt. Teoria i historia*, przeł. G. Sowiński. Kraków 2009, s. 280–285.



co pozostaje, to (taneczna) celebacja utraty, niepowetowanej i nienaprawialnej – Salome całuje głowę proroka przyniesioną jej na srebrnej tacy. Ihezał bierze w dłonie twarz Zwycięzcy. I oto otrzymujemy – komentuje Żuławski – „tryumf pozorny – ostateczny pogrom całego żywota. Ta martwa głowa – to wszystko, co osiągnąć była zdolna za piękność swą i miłość, za pogwałcone dziewictwo i wstyd swój pokazany” (E, 268).

Z drugiej strony hamaku siedzi Marta. Od stu godzin prawie się nie odzywa. [...] Nie umiem sobie wyobrazić większej boleści. Nie płacze, nie narzeka, owszem, jest spokojna, ale w tym spokoju, w tych zaciśniętych ustach i suchych, szeroko otwartych oczach jest coś strasznego, co łamie po prostu serce patrzącym na to. [...] Pragnęlibyśmy ją pocieszyć, dodać jej otuchy i nadziei, a doprawdy, że nie śmiemy się do niej ani zbliżyć, ani odezwać [...], nie istniejemy dla niej zgoła (SG, 107)

Można się zastanawiać, czy Marta nie doznaje także „uwstrętnionej rozkoszy” i czy nie jest to siostrzany węzeł wiążący ją z Salome. Jak judzka księżniczka wy-tańcza się z *brudnej* rzeczywistości, tak Marta wy-milcza się z mikrospołeczności, w której trwają spory dotyczące wyboru kierunku podróży księżycowego wehikułu i sposobów przetrwania. Salome cierpi, bowiem za sprawą uczucia do Jokanaana wie, że otacza ją świat pozbawiony intensywności życia. Mogłaby rzucić w twarz króla oskarżycielskie słowa, jakie Psyche kieruje do króla Blaksa, iż jest „mocarzem ginącego świata, który trupieszkuje pod twoją władzą” (EP, 246); Blaks w „ciemnopurpurowej szacie” i „czarnym płaszczu” oraz „wysokiej asyryjskiej tiarze na głowie” (EP, 242) jako żywo przypomina Heroda.



Salome mogłaby powiedzieć, za Hofmannsthalem, iż „Te rzeczy są płaskie, / Mętne i martwe. A życie – zapachu / Nie ma ni blasku. Zmęczyło mnie, panie”²⁹⁸. Mogłaby tak powiedzieć, lecz wątpi już w słowa; dlatego zawiera się tańcowi i ciału. Ten taniec jest odpowiednikiem zgoła *niehumanicznego* bezruchu Marty; ciało tego, kto nie porusza się od „prawie stu godzin” nabiera szczególnego dramatycznego wyrazu, jakby zastygło w ostatniej tanecznej figurze życia. Marta i Salome, siostry nie tyle w nieszczęściu, co w poczuciu nienaprawialnej straty, znajdują się nie tylko poza naszą wyobraźnią, ale także poza pociechą, poza nadzieją, a co za tym idzie – poza mową. Wobec tak głębokiej utraty, otwierającej niezabliźnialną ranę w tkance życia, utraty będącej wstrząsem, od którego pęka powierzchnia ziemi pod naszymi stopami (Herod więzi Jokanaana w głębokiej cysternie, selenonauci chronią się w ratującej życie rozpadlinie), przestajemy mówić, więcej – przestajemy istnieć. Niejako znikamy.

Nie chodzi o fizyczną nieobecność, o proste unicestwienie czy wymazanie z pola widzenia. Sednem rzeczy jest gotowość do zajęcia własnego stanowiska, uprawomocnienie własnych pragnień („rozpaczliwym tańcem kupuje Salome nie tylko głowę proroka, lecz nadto *prawo* żądania jej. I *obowiązek* niejako”, *E*, 268) poprzez usunięcie ciężącej nad nimi presji ustalonego biegu wydarzeń. W tym sensie rację ma Lévinas, że milczenie kobiety to „mowa pogrążająca się w dwuznaczności milczenia, które nie wypowiada sensu, lecz obnaża się”²⁹⁹, lecz poza tym Marta/Salome nie pozwala odcisnąć na sobie negatywnego piętna, jakim obdarza kobietę wybitny filozof³⁰⁰. Stawką owego milczenia/nagości nie jest jedynie

²⁹⁸ H. von Hofmannsthal, *Psyche*, [w:] Idem, *Liryka*, przeł. L. Lewin, Warszawa 1984, s. 62.

²⁹⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 318.

³⁰⁰ Ciekawą prezentację i polemikę z poglądami Lévinasa na temat kobiet daje Katarzyna Gućalska w książce *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, s. 108–132.



erotyczna pokusa; znacznie ważniejsza jest **gotowość do wypowiedzenia kontraktu**. Marta/Salome tak czyni. Córka Herodiady – tańcząc swą namiętność wobec „płaskiego świata bez blasku”, Marta – wypowiadając po latach układ wiążący ją z dwoma mężczyznami po śmierci męża. Osiągnąwszy cel (urodzenie syna-pogrobowca oraz córek mających stanowić zaczątek przyszłej społeczności) Marta może powiedzieć: „Ale teraz wszystko skończone. Odzyskuję na powrót swobodę. Nie pytam się, czy wy... czy ty, Piotrze, zechcesz mi ją dać: ja ją sobie biorę sama, nie jestem już twoją żoną...” (SG, 237).

Biorę sobie wolność sama – niewątpliwie dzielna deklaracja niezawisłości, odważne ustanowienie świata wspólnego dla mężczyzny i kobiety, dotąd będącej niejako lokatorem porządku zagospodarowanego męskimi priorytetami i podporządkowanej jego prawom. Zdanie godne podziwu, pokonujące dotychczasowe ograniczenia i bariery: „Tak mi się zdało, że to jedno zdanie zaciera i niweczy wszystko smutne”, komentuje Korecki, ale *podziw* nie otwiera możliwości konstruowania nowego porządku. Najpierw dlatego, że czai się w nim cień restytucji starego prawa w nowym wcieleniu (w Koreckim, od dawna zakochanym w Marcie, być może jej nowa wolność budzi nadzieję, że to on będzie ważnym elementem tej wolności), a po wtóre – wolność odzyskana okazuje się uwolnieniem braku, jego rozkwitem, wybujałością straty. Wolność, tak pojęta, nie jest zapowiedzią początku, lecz zmierzchu: „Ale oczy i uśmiech jej mówiły teraz, że bierze ją sobie nie jak skrzydła, które są prawem lotu, lecz jak całun, który jest prawem do spokoju, że jest ta swoboda dla niej nie brzaskiem zapowiadającym dzień, ale zmierzchem, który przynosi odpocznienie...” (SG, 238).

Ale teraz wszystko skończone. Odzyskuję na powrót swobodę. Nie pytam się, czy wy... czy ty, Piotrze, zechcesz mi ją dać: ja ją sobie biorę sama, nie jestem już twoją żoną...
(SG, 237)



Żadne z nich, ani mężczyzna, ani kobieta, nie należy w pełni do siebie. Nie jest *swoje*. Choć to kobieta odczuwa tę nieswojość jako zaprogramowany, uwewnętrzniony przymus. Gdy Ada, jedna z córek, wyzna buntowniczo, że nie należy do Toma, mówiąc „ja jestem *swoja*” (SG, 249), Marta replikuje „Niepodobna być *swoją*, niepodobna” (SG, 249). Znamienne jest reakcją Koreckiego, który słysząc słowa Ady zaczyna się „głośno śmiać”, a śmiech ten jest wyrazem nieswojości wynikającej z poczucia całkowitego podporządkowania się regulacjom ustalonego porządku rzeczy. Porządek ów wymaga *swojości* i *swojskości*, przy czym obydwie kategorie są ściśle zdefiniowane według zasad fallokratycznego ładu. Dlatego śmiech jest reakcją tego, który ład ów zaprowadza i nadzoruje. Reakcja Marty jest inna: „zabłyśły w jej oczach łzy”, które są tyleż wyrazem straty *prawdziwie własnego* życia, co poczucia bezradności i niemożliwości zmiany. Kobieta-córka, już wyraźnie postawiona w drugim szeregu po synach, nie powinna nawet uświadamiać sobie możliwego buntu. Dlatego wyznanie „niepodobna być *swoją*” „szeptała raczej do siebie”, aby nie zakłócać procesu przystosowywania się dziewczynki do panujących zasad gry społecznej.

A jednak kobieta „bierze sobie wolność”. Nie tylko chodzi o sam suchy komunikat zaskakujący swą rzeczowością, lecz przede wszystkim o to, że *de-tonuje* on wszystkie poprzednie dyskursy. Poraża nie tylko treść tej wypowiedzi, ale jej *ton*. Oto reakcja dwóch mężczyzn: „Byliśmy tak zaskoczeni i słowami, i niespodziewanym tonem tego, co powiedziała, że siedzieliśmy przez pewien czas w milczeniu nie umiając znaleźć odpowiedzi” (SG, 238). Kobieta oznajmia coś w ten sposób, że pozbawia słuchających możliwości reakcji. Wielomowne *ratio* dyskursu społecznego niemiej i cichnie. To, co pada z ust Marty nie jest pytaniem, jest deklaracją innego porządku świata, w którym jednostka *bierze* sobie wolność. Obdarza się nią, nie czekając na przyzwolenia ani na procedury, które mogłyby wolność jej przyznać. W dalszym biegu wydarzeń w tej scenie konflikt dwóch porządków świata staje



się jeszcze wyraźniejszy. Gdy Marta podejmie wysiłek wyjaśnienia swego postępowania, Piotrowi pozostaje tylko śmiech, „straszny, spazmatyczny śmiech”, którym się „wybucha” niczym kataklizmową erupcją niszczącą wszystko na swojej drodze. Taka jest właśnie reakcja Piotra: „cha! cha! cha! chcesz swobody? dobra myśl! może nowego wyboru? cha! cha! cha!” (SG, 239).

To jeden rodzaj odzewu, odwołujący się do panującego porządku i radykalnie oponujący przeciwko jakiegokolwiek zmianie. Drugi odzew jest bardziej skomplikowany. Korecki odczytuje wypowiedź Marty jako deklarację zwrócenia się ku przyszłości, w której możliwe będzie inne życie, życie odzyskanej i sobie nadanej wolności. „Tak mi się zdało, że to jedno zdanie zaciera i niweczy wszystko smutne, co przeszło, w piersiach poczułem jakąś pełnię, jakiś napływ krwi, raźniej w żyłach tętniącej...” (SG, 238). Oto manifest kobiety jako istoty wyzwolonej ku i dla przyszłości, przyszłości nie Ojca i Syna, lecz *przyszłości siebie*. Stąd poczucie raźniej krążącej krwi i radości, doświadczenie w świecie wędrowców księżycowych nadzwyczaj rzadkie. Ale sens tego „jednego zdania” okazuje się inny; nie de-tonuje *status quo*, lecz przewrotnie tonuje i tonizuje. Zaraz okaże się, że wolność nie jest „skrzydłami, które są prawem lotu”, lecz „całunem, który jest prawem spokoju”, a więc Marta „bierze sobie wolność”, to prawda, lecz nie po to, by zbudować nową przyszłość, lecz by odpocząć po wysiłkach przeszłości. Wolność nie jest dla niej „brzaskiem zapowiadającym dzień, ale zmierzchem, który przynosi odpocznienie...” (SG, 238). Kobieta bierze sobie wolność paradoksalnie nie w imię poczęcia i narodzin, lecz w imię śmierci.

Nękała ją jakaś choroba, której nawet nie umieliśmy nazwać. Widzieliśmy tylko nadzwyczajny upadek sił, który w połączeniu z powracającą wciąż gorączką nie wróżył nic dobrego. Zresztą co znaczą wszystkie lekarskie



nazwania! Ja wiem, co to za choroba, znam ją aż nadto dobrze: nazywa się – życie! Budzi człowieka z nieświadomości, pieści się z nim, igra, a wśród igraszek targa go i szarpie, morduje, tłoczy, aż wreszcie zmoże go i zniwieczy. Z tą chorobą wszyscy się rodzimy i nie masz na nią – lekarstwa – krom śmierci (SG, 252)

Po śmierci Tomasza Marta staje się przedmiotem rywalizacji dwóch pozostałych przy życiu mężczyzn – Koreckiego i Piotra, którym przygląda się syn Marty – Tom. W brutalnej scenie wyboru, będącej w istocie sceną zawieszonego morderstwa (każdy z losujących ukrywa w kieszeni pistolet i jedynym pytaniem jest wybór celu: „wybierałem błędnym wzrokiem, kogo mam zabić: Piotra, Martę, siebie czy Toma, któregośmy zrobili nieświadomym narzędziem tortury dla niej”, SG, 207) kryje się zaczyn wstrętu. Odraza skierowana jest ku samemu sobie, a powstaje, kiedy sobie uświadamiamy, jak łatwo ześlizgujemy się w strefę, od której zawsze pragnęliśmy się oddalić, a którą nieprecyzyjnie i niesprawiedliwie nazywamy zwykle strefą tego, co zwierzęce.

Wydobywamy się z tego wstrętu, starając się odzyskać dystans do momentu próby. Ale jest to moment tyleż ratujący, co zwodniczy. „Wreszcie po tym niesłychanym naprężeniu nerwów wszystko się we mnie rozprzęgło. Została tylko obojętność i... duma” (SG, 207). „Duma”, ów atrybut uwznioślonego i uwznioślającego człowieczeństwa nie leży u podstaw działania; przeciwnie – jest tym, co „zostaje”, a co było jedynie drobnym, wcześniej niezauważalnym detałem wielkiej sceny, co więcej – duchowy pierwiastek ujawnia się dopiero wtedy, gdy wygaśnie namiętność. Nie *duma i uprzedzenie*, lecz *duma i obojętność*, a ponieważ z przytoczonego zdania wynika, że odzyskanie dumy dokonuje się przy *rozprzęgnięciu się* człowieka, a zatem wtedy, gdy utraci on cel i kierunek, popadając w stan obojętnej i – co ważne – bezwolnej statyczności, swego rodzaju anabiozę, zatem wszelkie przejawy namiętności muszą ponownie wzbudzić wstręt. Wobec „zwierzęcej namiętności” Piotra,



którego ciałem „wstrząsały raz po raz febryczne dreszcze”, Korecki może jedynie czuć „wstręt nieopisany” (SG, 208).

Odraza wynika również z asymetrii między trudami szaleństwa namiętności i osiągniętym celem. To wstręt będący reakcją na sytuację, w której mamy do czynienia z nie-spełnionym spełnieniem. Jeszcze inaczej mówiąc: **gdy namiętność napotyka na zimną racjonalną refleksję, zwycięstwo namiętności okaże się klęską, spełnieniem niespełnionym.** Okazuje się bowiem, że w takiej sytuacji namiętność staje się swoim własnym cieniem, racjonalnie wykreowaną potrzebą. Mimo całego afektu i oddania nie jesteśmy dla drugiej osoby celem, lecz jedynie obmyślonym racjonalnie narzędziem: Marta akceptuje Piotra wyłącznie jako przyszłego ojca córek, żon dla pierworodnego Toma. Po latach, gdy widma zmarłych współtowarzyszy zaczną nawiedzać sny Koreckiego, duch Piotra opowie mu o swojej „dzikiej i namiętnej miłości do Marty która go tak pożarła, jak ogień garstkę wiórów pożera, o losie swym strasznym, który mu nie dał ani jednej chwili szczęścia, a kazał natomiast przez lata całe widzieć wstręt i pogardę w oczach pożądanej i posiadanej kobiety i milczeć, i tłumić w sobie wszystką miłość i wszystek ból” (SG, 258).

Teraz możemy postąpić jeszcze krok dalej: „duma” towarzyszy „obojętności” będącej wynikiem pokonania lub wyrzeczenia się dotychczasowych pożądań, a wstręt to reakcja na to, że życie tego właśnie od nas wymaga. Aby dało się żyć, życie żąda od nas *dobrowolnej* rezygnacji z wybujałych ambicji *woli*. Postawa Koreckiego akceptującego koleje wydarzeń i rezygnującego z ukochanej kobiety, każe nam myśleć o efekcie, jaki chciał osiągnąć Nietzsche w swej filozofii dionizyjskości, która – rozpoczynając od negacji – pragnie osiągnąć punkt, w którym będzie mogła dotrzeć do dionizyjskiego „tak” świata, „tak” w jego zjawiskowej postaci.

Wstręt byłby więc rodzajem wirusa tkwiącego w samej egzystencji, przy czym wirus ów jest jednocześnie chorobą i terapią. Chorobą, bowiem sprawia, że życie wydaje się nam niespełnione, kalekie; terapią, gdyż tylko uznając swoje kalectwo możemy



przetrwać wśród innych. Życie, jakiego doświadcza człowiek, jest rodzajem *wcielenia* nadającego formę bezkształtnemu przepływowi, który nazwalibyśmy *egzystencją*, a może trafniej – *byciem*. Życie człowieka jest zatem chorobą bycia; życie *wcielone* w człowieka od razu zarażone jest chorobą i tylko tak można je zaakceptować. Jedynie w ten sposób możemy powiedzieć naszemu życiu „tak”. Wybudzając się z nieświadomości *bycia*, ludzkie indywiduum zostaje wydane na pastwę choroby i jej fluktuacji. To, co Grecy nazywali losem z jego wznosami i upadkami, jest niczym innym, jak *byciem*, z którym igra i szarpie się choroba zwana życiem. Człowiek wędrując na Księżyc zawlókł tam ułomne ludzkie (nie)zdrowie, a skarłate formy życia ludzkiego na Księżycu są widocznym dowodem triumfującej choroby.

W tymże czasie, kiedy Zwycięstwa był od szerna nagabywany, zebrali się starsi ludu w pałacu arcykapłańskim i radzili razem z Elemem, co by z ujętym począć (Z, 324)

Koniec opowieści o Zwycięzcy wpisuje jego losy w dzieje Chrystusa. Umiera haniebną śmiercią przygotowaną przez establishment władzy, „a nie było zbrodni ani winy, której by na jasną głowę jego nie rzucano” (Z, 325). Jest „nagabywany” przez szerna, a kuszenie to niemal dosłownie powtarza pociągające oferty, jakie Szatan składał Chrystusowi na pustyni.

I rzecz najbardziej przynębiająca: prawo, nie przestając być prawem i nie wyrzekając się swych związków z etycznymi postawami człowieka (takimi jak litość czy miłosierdzie), a nawet wręcz przyznając im wyższość, abdykuje, oddając moc decyzji „motłochowi” nie obznajomionemu z prawem i nie zważającemu na etyczne cnoty. **Regulowane bezprawie staje się elementem prawa jako narzędzia uprawiania polityki.** W przejrzystym świetle decyzji politycznych kryje się ciemne jądło. Blask wykorzystuje mrok.



Gdyby Żuławski napisał operę, byłaby alternatywą dla *Zaczarowanego fletu*; Królowa Nocy wzięłaby górę nad Sarastrem, Tanatos zwyciężyłby Erosa. Marek-Zwycięzca, niczym Sarastro, jest kapłanem słońca, oświecenia i zmiany w porządku rzeczy z oświeconego spojrzenia wynikającej. Wszelka zmiana zależy więc od charakteru spojrzenia i nie bez powodu William Blake projektował proces oczyszczania wrót postrzegania. *Przejrzanie na oczy*, to sanacja wzroku i myślenia, otwarcie drzwi (*doors of perception*) do tej pory zamkniętych na głucho, a właściwiej będzie rzec – na ślepo. Liczne w XVIII wieku traktaty zajmujące się medycznymi lub filozoficznymi aspektami przywracania wzroku dowodzą, jak wielką wagę przywiązywano do tego, by „słońca blask rozproszył nocy mrok”, jak śpiewa chór Kapłanów w dwudziestej scenie Mozartowskiego singspielu³⁰¹. Tymczasem noc ogarnia nie tylko głowę Ihezał w *Zwycięzcy* i Azy w *Starej Ziemi* – tych Królowych Nocy Żuławskiego; przede wszystkim jest noc żywiołem, który polityka wprzęga do rydwanu „dobra” i „jasności”. Jednoznaczność decyzji prawa, ich *światlista* aura, niszcząca kryjące się w mroku podszepty przebiegłej zdrady, spieszy z zabiegami legitymizującymi działanie *nocy*.

Jak śpiewa Sarastro w swej ostatniej kwestii: „Tak w słońca promieniach rozprasza się noc, / Zniszczona podstępem zdobyta jej moc!”³⁰². Noc najpierw dąży do tego, by podstępnie przejąć dziedzinę światła, lecz gdy jej zabiegi zostaną ujawnione, nie gubią się, lecz zostają przejęte w interesie dnia. *Widzący*, przedstawiający się jako ci, którzy *przejrzeli na oczy*, zarządzają światem tak, by wykorzystać w pełni wszelkie korzyści płynące nie tylko ze światła, lecz również, a może nawet przede wszystkim, z ciemności. Blask nie eliminuje mroku, przeciwnie – wciąga go na własną służbę. Niepróżno mówi się o *utrzymywaniu w ciemności*. W interesie *widzących* jest fabrykacja społecznej rzeczywistości w ten sposób,

³⁰¹ E. Schikaneder, *Czarodziejski flet*, s. 336.

³⁰² Ibidem, s. 349.



by jej główny trzon stanowili *ślepi*, którym wydaje się, że widzą. Oznacza to, że pragmatyka spojrzenia władzy, choć stroi się we wszystkie atrybuty świetlistości i blasku, czyni to po to, by świetlistość tę utrzymać w granicach pozwalających na istnienie ciemnego centrum, które nie znosi blasku.

Oto swoista wampiryczność władzy: lubi się przedstawiać jako oświecona, przemawia na rzecz światła i czystego spojrzenia, lecz jej celem jest (1) stałe limitowanie blasku i sprowadzanie go do poziomu półcienia oraz (2) wychowanie obywatela, dla którego właśnie półcień, swoiste *chiaroscuro* zarządzania, rozbłyśnie pełnym blaskiem rozumu, światłem oślepiającym, sprawiającym, że oczy trzeba będzie przysłonić dłońmi. Gdyby nie udało owego *chiaroscuro* utrzymać, ślepcy, czyli obywatele, nie tylko *przejrzeliby na oczy*, ale *przejrzeliby* fabrykacyjne zabiegi menedżerstwa.

[...] *wiedział już od chwili, gdy zoczył owo równanie magiczne na tablicy wypisane, że mądrość ludzka w najwewnętrzniejsze tajnie istnienia się wdzierając, uderzyła tu znowu o mur niewidoczny, a wyczuwalny, stanęła znowu twarzą w twarz wobec jednej i tej samej, wiecznie się powtarzającej zagadki, wobec tego Nic, które zarazem jest wszystkim* (SZ, 225)

Badając istnienie, dociekając *bycia*, napotykamy nieuchronnie na nieprzekraczalną granicę; oddziela ona to, co stanowi żywioł nauki – przedmioty i zjawiska, od tego, co kategoriom nauki nie jest dostępne. Krócej: momentem krytycznym naukowego myślenia jest linia dzieląca *coś* od *nic*, a ponieważ owo „*nic*” jest niejako *puste*, pozbawione rozpoznawalnych kształtów, przeto zrozumiałym będzie jego typograficzne wyróżnienie. Sfera *coś*, w której królują przedmioty, tematy, definicje i wzory, zderza się z domeną *Nic*, gdzie nie ma niczego rozpoznawalnego, nawet więcej – gdzie nie ma niczego do zobaczenia. Dramaturgię tego spotkania, a ściślej



mówiąc – zderzenia, dobrze nazywa fraza *twarzą w twarz*, w sposób konieczny odwołująca się do spojrzenia. „Twarzą w twarz”, czyli „oko w oko”; to niemal pojedynek dwóch spojrzeń. Ale w sytuacji, o której mówi Żuławski trudno mówić o pojedynku; spojrzenie jest jednostronne, nieodwzajemnione, bez-zwrotne. Nasuwa to podejrzenie, że spekularność naszej wiedzy musi w którymś momencie ustąpić przed spojrzeniem zamglonym, pustym, może nawet *ślepy*m.

Ostrożniejsza wersja tego sądu brzmiałaby: należy zachować daleko idącą powściągliwość wobec pewności, z jaką widzący przedstawiają swoje opinie i twierdzenia, ustanawiając w ten sposób obowiązujący porządek rzeczy. Samo Oświecenie podzielało w tym względzie nasze wątpliwości. Diderot wyznaje, że mniej miałby zaufania „do osoby, która widzi po raz pierwszy w życiu, niż do odkryć ślepego filozofa, który pozostając w mroku, należycie zgłębiłby zagadnienie i mówiąc językiem przenośnym, wypatrzyłby sobie oczy, by dowiedzieć się tym lepiej, jak odbywa się proces widzenia”³⁰³. **Istnieje zatem swoisty ślepy punkt, który może powstrzymać wiedzę przed niebezpieczną pokusą wszechwiedzy i jej pokłosiem – wszechwładzą.** Im bardziej zagłębialiśmy się w badanie „najwewnętrzniejszych tajni istnienia”, tym niezbędniejsze okazuje się zawieszenie spojrzenia, przymknięcie powiek, załzawienia oka.

Od pierwszych stron trylogia księżycowa jest krytyką zadufanego spojrzenia wiedzy, które próbuje się ratować nostalgicznym zwróceniem oka ku Ziemi. Pożądliwość dominacji i ekspansji kryje się w spojrzeniu wiedzy skierowanym niestrudzenie w przód; gdy w marszu naprzód natrafiamy na przeszkodę, budzi się retroaktywne pragnienie powrotu po własnych śladach. Dodajmy – powrotu niemożliwego. W końcowych partiach dziennika Korecki tak dzieli swoje losy na Księżycu: „Życie moje rozłamało się na dwie wielkie części, z których jedna była pragnieniem rzeczy nieznanых,

³⁰³ D. Diderot, *List o ślepcach dla użytku tych, co widzą*, [w:] Idem, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Rogoziński, J. Hartwig, Warszawa 1953, s. 220.



a druga tęsknotą za straconymi. A obie były smutne i nad wyraz bolesne...” (SG, 326). Te dwie części opowiadają także historię dwóch różnych spojrzeń. Pierwsze to spojrzenie uczzonego zagłębiającego się w terytoria nieoznaczone na żadnej mapie i ufającego, iż jego spojrzenie posiada moc *chwytania* zjawisk i rzeczy. Drugie to domena melancholijnego oka kierującego się ku temu, co zostało utracone już na początku tej spekulacyjnej i spektakularnej podróży. Jeśli pierwsze spojrzenie ma charakter zawłaszczający i kolonizujący, drugie chciałoby cofnąć ten proces, ale nie jest w stanie; sprawy poznania zaszły zbyt daleko i emancypacja podbitych terytoriów i przedmiotów nie jest już możliwa. Kaliban zostanie uwolniony od okrutnej obecności Prospera i jego kolonizującego wzroku, ale pozostaną z nim gorzkie doświadczenia i dzieje życia jako serii bolesnych rozczarowań.

Pora spytać, czy zatem nie trzeba było moderować ambicji kolonizującego wzroku, załzawiać oko, zacierać jasne i pozornie pewne projekty i obrazy przyszłości znajdujące się na końcu owego spojrzenia? Pojawiające się kilkakrotnie w zapiskach Koreckiego pytanie „po co?” potwierdza potrzebę takiej indagacji. W dopisku do *Listu o ślepcach* Diderot tak ujmie kwestię skomplikowanych relacji chłodnego i bezwzględnego spojrzenia nauki i żywiołowego, afektywnego poznania i działania właściwego ślepecie: „Pomoc oczu odbierała pewnemu mężczyźnie, obdarzonemu normalnym wzrokiem, pewność ręki; przy goleniu odsuwał zwierciadło i stawał przed nagą ścianą. Ślepy, który nie dostrzega niebezpieczeństwa, staje się tym bardziej nieustraszony, i nie wątpię, że szedłby pewniejszym niż my krokiem po wąskich i elastycznych deskach tworzących most nad przepaścią. Mało jest osób, którym widok głębi, nie zaciemniłby wzroku”³⁰⁴. Zaciemniony wzrok jest tym, co pozostaje wobec „wiecznie powtarzającej się zagadki” Nic; ale także, zaciemniony w porę, otrzeźwi przed wybujałymi ambicjami wiedzy. Królowa Nocy może powstrzymać autorytarne zapędy Sarastra.

³⁰⁴ Ibidem, s. 242.



*Widzimy takie cuda, jakich jeszcze od stworzenia świata
żaden człowiek nie widział, i spostrzegamy sami ze zdzi-
wieniem, że jest nam to dość obojętne, gdyż nie mamy
komu opowiedzieć tego, co widzimy! (SG, 96)*

Zerwaniu sekwencyjności czasu, który teraz – uwolniony od ludzkich przyzwyczajzeń i chronometrycznych znaków demarkacyjnych – operuje inną skalą (chodzi nie tylko o inną długość dnia i nocy, ale również o konfrontację uczestników wyprawy z otchłaniami czasu geologicznego) odpowiada zerwanie ciągłości znaczenia i sensu. To jakby koniec historii takiej, jak ją rozumiemy potocznie, to znaczy jako *rachuby* czasu. To, co umożliwia liczenie godzin i dni, to różnice między zachodzącymi w nich zdarzeniami. Usuńmy tę różnicę, wyprasujmy materię zdarzeń w jedno wielkie gładkie pasmo materiału, a mierzenie czasu utraci sens. Właśnie dlatego od samego początku księżycowej kroniki mamy do czynienia z zakłóceniem owej rachuby. „Zdaje mi się, że straciłem rachubę czasu”, czytamy w dzienniku Koreckiego. A dalej następuje objaśnienie: „Tak ciężko liczyć dnie, podobne do siebie jak krople wody, dnie, którym mój stary ziemski zegar nie może wydążyć – i ustaje w biegu...” (SG, 273). Jak pisze Paweł Jasienica: „Bez zegara nie ma historii”³⁰⁵, nie ma znaczenia i sensu – „[...] lecz my – po co my żyjemy?” (SG, 96). Służba dla dobra nauki nie będzie tu żadną odpowiedzią. Wszak „Teraz widzę, że poznanie samo nie zadowala człowieka, jeśli nie ma sposobu utrwalić go i innym przekazać. Widzimy takie cuda, jakich jeszcze od stworzenia świata żaden człowiek nie widział, i spostrzegamy sami ze zdziwieniem, że jest nam to dość obojętne, gdyż nie mamy komu opowiedzieć tego, co widzimy! Z tego też powodu – mimo woli – nie badamy wielu rzeczy, które byśmy badać mogli i powinni...” (SG, 96).

³⁰⁵ P. Jasienica, *Rozważania o wojnie domowej*, Kraków 1989, s. 49.



Badanie naukowe nie jest samo w sobie *racją*. Racjonalność, pojmowana zwykle jako myślenie spełniające wymogi precyzyjnie zdefiniowanych kategorii, niesprzeczne wewnętrzne oraz dobrze uargumentowane³⁰⁶, teraz zdradza jeszcze inny wymiar, który – być może – jest jej istotną *racją*. Wymaga ona spełnienia dwóch warunków: (1) musi być działaniem podmiotu zadającego pytania własnej podmiotowości, podmiotu niedokończonego, *niepewnego* siebie, podmiotu, który nie unika pytania *po co?*, a zatem podmiotu, który doświadczył *pustyni* lub *srebrnego globu*; (2) podmiot ów musi egzystować *dla*, nie może być zamkniętą w sobie monadą, lecz musi wiązać się z innymi podmiotami. Istnieje gorszy scenariusz niż ten dobrze znany z Księgi Genesis. Jego bohaterem (dodajmy – *jedynym* bohaterem) jest Adam wędrujący po rajskim ogrodzie, który nie różni się niczym od pustyni. Jest jeszcze trzeci warunek, który niczym tympanon zwieńcza dwa poprzednie: jest nim język, nie tylko jako instrument precyzyjnego i logicznego przekazywania wiedzy („mamy komu *opowiedzieć*”), ale przede wszystkim jako żywioł energetyzujący bycie. Gdy mam *komu opowiedzieć*, wówczas świat nie jest mi *obojętny*. Myśl ożywia się, przestaje *nużyć*. Ty ożywia *ja*.

Na Ziemi śmiano by się z takiej miłości; ja, gdy dzisiaj o tym myślę, jestem tylko smutny, bo widzę, że nic dla niej nie zdołał uczynić, choć zrobiłem największe, na jakie mnie było stać poświęcenie. A wszakże, jeśli żyję, jej to jedynie mam do zawdzięczenia (SG, 161)

Winniśmy rozpatrzyć jeszcze jedną konsekwencję owego zerwania sekwencyjności czasu. Gdy zostajemy wyrzuceni poza nasz horyzont minut, godzin i lat, wszystko może się zdarzyć, a zdarzenia

³⁰⁶ Korzystam z uwag zawartych w wykładzie, jaki prof. Ryszard Kleszcz wygłosił na Uniwersytecie Łódzkim 16 września 2019 roku.



te będą tym bardziej porażające, im bardziej uświadomimy sobie, że to my sami jesteśmy ich sprawcami. Gdy zaktywizujemy różne nurty czasu, moment ich kolizji stworzy wir, któremu nie będziemy w stanie stawić czoła. Przystaję wtedy być panem stworzonej przeze mnie rzeczywistości, która okazuje się demoniczna. Tak jest we *Frankensteinie*, gdzie owładnięty mocami nauki adept lepi przyszłe, doskonalsze życie ze szczątków *minionego*, poddanego władzy grobowego rozkładu. W *Parku jurajskim* od-tworzone z reliktywów zamierzchłej pra-przeszłości okazy zwierząt wypowiadają posłuszeństwo swym uczonym (s)twórcom, szerząc zniszczenie. Tworzenie wirów czasu nie ma nic wspólnego z *tworzeniem* ani *stwarzaniem*; jest czystym *od-twarzaniem*, a więc niejako paradoksalnie, od wewnątrz zaprzecza twórczym ambicjom nauki.

Demon wyłaniający się z czasowego wiru opisanego przez Żuławskiego jest innego rodzaju. To widmo straconego, zmarnowanego życia. Gdy *chronos* zostaje rozkołysany ponad miarę, gdy w dramatycznym sensie możemy wykrzyknąć z Hamletem, że *czas wypadł z ram* lub mocniej, po Leśmianowsku zawołać, że *nie ma już czasu*, wówczas niczego nie będziemy w stanie uczynić *we właściwej chwili*. Teraz nawet wspomniany już *żywiół niespiesznego wyczekiwania na stosowny moment* traci sens; wszak nie ma już „stosownego momentu” – gdy chwieje się *chronos*, wraz z nim ginie *kairos*, chwila odpowiednia dla wykonania naszych zamierzeń. Tym samym to, o czym poruszająco mówi kaznodzieja Salomona, przestaje już obowiązywać. „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem. Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu [...]” (Koh 3, 1–4). Tyle Kohelet. Natomiast w trylogii księżycowej nic *nie trafia w czas*, wyczekiwanie jest lepsze niż osiąganie celu, ale i ono niesie w sobie klęskę niespełnienia – wszak *kairos*, właściwa chwila, nie nadejdzie nigdy. *Na srebrnym globie* biegnie przeciwko Faustowi, który niezależnie



od ciemnej nocy zwątpienia, na końcu dogoni *kairosa*, uciekającego przed nim przez całe życie, odnajdzie chwilę i będzie chciał, *by trwała*. Tego doświadczenia nie znajdziemy w tekście Żuławskiego. Ihezał okaże się złym demonem Zwycięzcy. Miłość Koreckiego do Marty to studium bliskości rozdzieranej wciąż odnawiającym się oddaleniem. Ona uratuje jego, on poświęci się dla niej; nie po to, aby byli razem, ale by rozdzielić się na zawsze.

Czego nas nauczyła wyprawa na Księżyc, którą odbyliśmy wraz z Żuławskim? O czym myśleliśmy w jej trakcie? Co zajmowało naszą uwagę w długie, mroźne noce? Nie wracając do poszczególnych miejsc lektury, zapytajmy, czy dałoby się znaleźć ich wspólny mianownik, punkt solarny będący mocny źródłem energii.

Zaryzykujmy: **węzłem, który splata wiele nici trylogii jest życie uwolnione od przewodnictwa, którego doświadczeniem źródłowym jest brak i utrata, życie na skrajnym horyzoncie oczekiwań i nadziei i zawsze bliskie katastrofy. To wizja życia zawieszonego nad przepaścią.**

Od samego początku wyprawy kruszą się i znikają postacie nie tyle przywódców (tych bowiem bywa w nadmiarze, często samowolnych i samozwańczych), co *przewodników*. Ginie O'Tamor, siła sprawcza wyprawy, umiera Tomasz Woodbell, Zwycięzca zginie męczeńską śmiercią, Jacek zdecyduje się porzucić swe badania i zniknąć z zachodniego świata. Epitaforium, jakie Korecki wygłasza po śmierci O'Tamora nie pozostawia wątpliwości: „Żegnaj, martwy przyjacielu, ojciec nasz drogi i niedobry, któryś nas wywiódł z Ziemi i opuścił na wstępie do nowego życia! Oto krzyż, zatknięty na twojej mogile, jest jakby sztandarem,

świadczącym, że Śmierć zwycięska, przybywszy z nami, wzięła już ten kraj w posiadanie” (SG, 41).

Podróż, która miała być spełnieniem marzeń nauki rozpoczyna się od *braku*; śmierć Ojca leży u początku i jest to cios zdradliwy, zadany podstępnie przez *Śmierć*. Fakt, że Żuławski zapisuje Śmierć z dużej litery nie tylko nadaje jej szczególną wagę, ale wręcz ustanawia ją jako prawdziwego, choć ukrytego niejako pod pokładem, uczestnika wyprawy. Śmierć jest nie tylko ósmym, nieznanym pasażerem Nostromo; jest jego kapitanem i sternikiem. To Śmierć w istocie kieruje wyprawą, a O'Tamor, lub ktokolwiek inny, jest tylko jej delegatem i pełnomocnikiem. Ten pełnomocnik nie tylko *prowadzi*, ale *wyprowadza* w znaczeniu „wywodzi” (jak Mojżesz wywiódł, wyprowadził swój lud z niewoli egipskiej), przy czym owo wywodzenie jest podstępnym *wyprowadzeniem w pole*. Od tej chwili wielkie zamierzenie legitymizowane przez państwa Zachodu (wyprawa w przestrzeń kosmiczną), mające stanowić rewolucyjny krok w dziejach ich kolonizatorskiej ekspansji (wzięcie „w posiadanie”), zaczyna chwiać się i rozpadać się. (1) To nie ludzie wysłani na Księżyc biorą go „w posiadanie”, lecz sami zostają skolonizowani przez Śmierć (pozostaje kwestią otwartą, jak dalece ten aspekt moglibyśmy potraktować jako krytykę motywowanej *hybris* kolonialnej ekspansywności Zachodu); (2) statek księżycowy staje się w istocie statkiem pirackim, wszak to Śmierć wywiesiła na nim swój „sztandar”, a zatem nikt i nic, żadna administracyjna ani polityczna siła,



nie kontroluje już tego wehikułu. Dramat wyprawy zaczyna się od nieumiejętności (lub niemożliwości) rozpoznania, kto jest jej faktycznym przewodnikiem.

Trylogia Żuławskiego jest więc tekstem stoickim: uczy, jak Montaigne, że prawdziwym powołaniem człowieka myślącego jest nauka umierania. Początek eseju *O pewnej wypowiedzi Cezara* daje nam jasne pouczenie, będące także wykładnią losu selenonautów, których wyprawa rozpoczyna się od katastrofy, a dalsze dzieje to historia zmierzchu kolejnych złudzeń. „Gdybyśmy zadali sobie kiedy fatygę zagłębić się w swoje wnętrze, i gdybyśmy czas obracany na sążenie drugich i poznawanie rzeczy będących poza nami zużyli na sondowanie siebie samych, ujrzelibyśmy snadnie, jak cała ta nasza budowla utworzona jest ze słabych i ułomnych części. Czyż to nie jest osobliwy znak niedoskonałości, iż nie możemy umocować naszego niezadowolenia w żadnej rzeczy i że nawet pragnieniem i wyobraźnią nie jest w naszej możliwości wybrać, co nam potrzeba?”¹. Księżycowe dzieje i ich ziemska kontynuacja to historia człowieka zmagającego się z samym sobą. Bez większej przesady możemy posłużyć się biblijną metaforą „zejścia do otchłani”. Dlatego rozpoczęliśmy naszą próbę od *Boskiej komedii*, która opisuje dzieje zejścia poety do Piekła. To studium jednostkowych ludzkich przewinień i ambicji, ale także obraz piekła wczesno-nowoczesnego świata. A epoka to

¹ M. de Montaigne, *O pewnej wypowiedzi Cezara*, [w:] Idem, *Próby*, t. 1, s. 393.



antychrystyczna: „jej błąd, jej zło nie sytuuje się w przestrzeni etycznej, lecz polega na małpowaniu Boga, na naśladowaniu jego zbawczej mocy za pomocą środków czysto ludzkich”².

Inna metafora zakończy nasze próby. Czerpiemy ją z Wergiliusza, który opowiada historię wydarzeń prowadzących do założenia Rzymu jako dzieje niebezpiecznej morskiej podróży o niewiadomym celu. Eneasz ucieka ze zrujnowanej Troi będącej już tylko kamienną pustynią, ale nie zna swego przeznaczenia. Dowie się czegoś o nim dopiero, gdy po pokonaniu wielu przeszkód zejdzie do Podziemi wylądowawszy w Cumae. Ta obligatoryjna konsultacja ze zmarłymi (znamy ją także z *Odysei*, a *Boska komedia* jest właściwie w całości temu poświęcona), podobnie jak uparte interwencje bogów w bieg wydarzeń, każą myśleć, że przeznaczenia ludzkiej, arcy-ludzkiej historii są w niewielkiej części dostępne spojrzeniom i decyzjom śmiertelnych, a konsekwencje ich decyzji i działań są w znacznym stopniu nieprzewidywalne. Ale z historii Eneasa płynie jeszcze jeden wniosek: jej niewrażliwym punktem jest utrata przewodnika. Dla naszych prób niezwykle istotna jest nieco zapomniana postać Wergiliuszowej epopei – sternik Palinurus, o którym Wergiliusz powie, że to „mistrz swego rzemiosła”, pilny obserwator gwiazd i ruchów morza. Bogowie pozbywają się sternika z pokładu, aby móc kierować kursem trojańskiej eskadry, co wcale nie oznacza gwarancji bezpiecznej żeglugi.

² S. Quinzio, *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008, s. 89.



Lecz bożek gałąź, w nurtach Lety umoczoną
Stygijską, sen niosącą, nad skrońmi sternika
Z lekka wstrząśnie i oczy mu senne zamyka.
Ledwo pierwszy sen z nagle owdładnął mu ciało,
Z częścią rufy zerwane, ze sterem, zuchwałą
Pchnął go dłonią i stracił we fali toń ciemną
Na głowę, krzyczącego na druhów daremno.
Sam lotnym skrzydłem wzbił się ku niebios wyżynie³.

Świat nowoczesny porusza się nie kierowany przez „mistrza swego rzemiosła”, lecz – gnany wolą skłóconych bogów – nawiguje po niebezpiecznych przybrzeżnych wodach bez pewnej ręki trzymającej ster. Krótki tekst Franza Kafki doskonale opisuje to doświadczenie: ciemną nocą „postawny mężczyzna” odsuwa od sterowego koła prawowitego sternika, który „upadając, całkiem je wyrwał”. Próby odzyskania władania nad statkiem są bezowocne. Marynarze co prawda potwierdzają, iż sternik prawowicie pełnił są funkcję, ale nie podejmują żadnego działania. Jak czytamy, obojętnie „z powrotem zeszli po schodach. Co za naród! Czy oni w ogóle myślą, czy tylko włączą się bez sensu po świecie?”⁴. To ostatnie pytanie (o wybitnie retorycznym charakterze) skrótowo, lecz przenikliwie, diagnozuje sytuację człowieka (po)nowoczesnego.

Gdy mówimy o żegludze i morskiej podróży, nieuchronnie, acz niepostrzeżenie przybliżamy się do chwili, gdy będziemy musieli mówić o katastrofie. Bogowie, którzy pozbawili nas sternika okazują się poróżnionymi i zawistnymi idolami. Zwycięzca, ów mimowolny i niechętny boski

³ Wirgiliusz, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, Wrocław 2004, s. 87.

⁴ F. Kafka, *Prozy utajone*, przeł. Ł. Musiał, Warszawa 2019, s. 276.



„zbawiciel” powoli staje się bożkiem, którego z satysfakcją obalą rozczarowani wyznawcy; Korecki z niechęcią patrzy, jak skarłały księżycowy ludek zaczyna otaczać go bałwochwalczą czcią: „Ona [Ada – T.S.] stworzyła księżycowemu ludowi nową, bałwochwalczą i fantastyczną wiarę i teraz – gdy nagle zbudziła się w niej wątpliwość w to, co sama głosiła, przyszła do mnie, aby usłyszeć z ust mych potwierdzenie, bo – oni wierzą we mnie!” (SG, 283).

Katastrofa, o której mówimy jest więc nie tyle demaskacją bożków i ich fałszywych uroszczeń, co naszych własnych wysiłków, by owym idolom nadać boski status. W tym sensie byłaby doświadczeniem ozdrowiającym; ale, by tak się stało, musi dojść do załamania i rozbicia. Naczynia rozpryskują się, sternik wypada za burtę, nawet (na co żali się w VI pieśni *Eneidy*) nie doczekując się pochówku. „Bóg zostaje zdemaskowany jako bożek, jego kapłan jako służący bożkom [to zakończenie *Zwycięzcy* i *Starej Ziemi* – T.S.]. Powtarza się to z biegiem czasu. Niepowodzenie szczególnie widać w losie fałszywych proroków, pobitych wodzów [nawet gdy formalnie »zwycięzcy«, jak Marek, zostają »pobici« przez swych własnych zwolenników – T.S.]. A koniec końców zawodzi każdy. Katastrofa okrętu nie zostaje zaoszczędzona żadnemu”⁵.

Doświadczenie rozbitka jest doświadczeniem *par excellence* nowoczesnym. Brzegi znanego dotychczas świata okazują się niebezpieczne,

⁵ E. Jünger, *Wybór esejów o słowach i drzewach*, s. 320.



a praktykowane na nich modele i style przeżycia (wytrwała przemysłność Robinsona Crusoe czy Cyrusa Smitha, dzielnego inżyniera i uczonego, bohatera *Tajemniczej wyspy* Verne'a) okazują się niewystarczające i zawodne. Stąd konieczność przemyslenia oświeceniowych zaleceń i wyciągnięcia wniosków z realizacji niektórych wynikających z nich projektów. Katastrofa i poczucie porażki jako źródło nowej energii. Norman O. Brown, przywołując frazę George'a Oppena mówiącą o „jaskrawym świetle morskiej katastrofy” (*the bright light of shipwreck*) oraz Petroniuszowy wers *si recte calculum ponas, ubique naufragium est* („zważywszy wszystko, wszędzie jeno szczątki morskiego rozbicia”), pisze: „Gdzie spojrzelibyśmy widzimy morską katastrofę, i dopiero wtedy możemy ruszyć naprzód. Idziemy dalej, bowiem nie mamy innego wyjścia. To kwestia życia przeciwstawiającego się śmierci”⁶. To sytuacja księżycowych rozbitek Żuławskiego, którzy podejmują swoją podróż, mimo strat i cierpień, w ten sposób ratując co się da z dotychczasowych wyobrażeń i tworząc nową, inną historię. Tak jak mówi o tym Brown: „Wszyscy staramy się przeżyć najlepiej, jak potrafimy; zawsze już doznawszy losu rozbitek; budujemy z byle czego tratwę; przebudowujemy świadomość naszej historycznej tożsamości; opowiadamy już inną opowieść”⁷.

⁶ N.O. Brown, *Apocalypse – and/or –Metamorphosis*, s. 163.

⁷ Ibidem, s. 176.



Księżyc zatłuczony meteorytami, cały w kratkach, z dziobatą twarzą zagląda tu, wychyla się zza ramion Ziemi od dobrych czterech miliardów lat, przybliża i oddala, wrysowany w swoją orbitę. Wydaje się, że jest z nami, Ziemianami, jak kot – jest, ale nieco z boku i po swojemu. Bez powietrza, strupiała jego kula, wypiekana Słońcem za dnia (127 stopni) i mrożona w nocy (–173 stopnie), oddalona od nas mniej więcej o 384 400 kilometrów, uwidacznia się w bezchmurzu nieba, niebywale i nieskończenie działając na wyobraźnię, poezję i wycie wilków. To srebrne lustro Słońca, wzruszająco odbijające czyjś dzień, o dniu w mrokach przypomina, zasłania się jego cieniem i odkrywa.

Urszula Zajączkowska, *Patyki, badyle*,
Warszawa 2019, s. 104.

Indeks

- A**dorno Theodor 21, 76, 104, 115, 165, 242
Agamben Giorgio 54, 233
Arendt Hannah 128, 129, 180, 191
Argonne Noël Bonawentura d' 100
Arnold Matthew 145, 256
Arystoteles 66, 267
Augustyn św. 114
- B**acon Francis 101
Baczko Bronisław 18, 307
Balzac (Balzak) Honoré de 256
Baran Bogdan 81, 89, 208
Barańczak Stanisław 31, 170, 249, 252, 331, 341
Barnum Phineas Taylor 182
Bataille Georges 97
Baudelaire Charles 79
Beardsley Aubrey 356
Beckett Samuel 311
Belloc Hillaire 145
Benjamin Walter 62, 63, 89, 156, 197, 212, 218, 219, 263
Berent Waclaw 136
Bergerac Cyrano de 216, 217
Bergson Henri 36, 133, 136
Berman Marshall 64, 163
Bielawski Krzysztof 37
Bielawski Maciej 378
Bielik-Robson Agata 48, 49, 118, 129, 244
Blake William 24, 70, 245, 366
- Blériot Louis 324
Blumenberg Hans 93
Bogucki Zygmunt 163
Boltanski Luc 181
Boruszkowska Iwona 284
Bosch Hieronymus 129, 194, 195, 248
Boyé Edward 51
Brach-Czaina Jolanta 27, 73, 192
Brandwajn Rachmiel 100
Brault Pascale-Anne 108
Bray R.A. 186
Breiter Emil 186
Bronfen Elisabeth 74
Bronzino Agnolo 31
Brooke Rupert 306
Brown Norman O. 70, 83, 207, 381
Brzozowski Stanisław 184
Burke Edmund 258, 259
Burton Robert 94, 95
- C**amus Albert 105, 120, 131
Carlyle Thomas 41, 141, 143, 144, 155, 191
Carroll Lewis 61
Cassirer Ernst 81, 82
Cervantes de Saavedra Miguel 51
Chaplin Charlie 43, 278
Chiapello Ève 181
Chmaj Ludwik 66
Chmielewski Jacek 339
Chmielowski Piotr 60
Claudius Mathias 161

Cole Sarah 307
Coleman B.I. 146
Condorcet Antoine Nicolas 100
Cuvier Georges 62

Dali Salvator 63
Dante Alighieri 13, 14, 15, 286, 301, 316
Darwin Charles 137
Debord Guy 148
Delacroix Eugène 221
Demarco Amanda 47
Derrida Jacques 21, 107, 108, 169, 170, 245, 284, 301, 326, 329
Descartes René, zob. Kartezjusz
Dickens Charles 144
Dide August 231
Diderot Denis 368, 369
Dillard Annie 293
Długosz Aleksander 153
Dolar Mladen 201
Donis Giacomo 107
Dudzińska-Facca Anna 101
Dürer Albrecht 83
Dwulit Agnieszka 179
Dybel Paweł 187, 350
Dziadek Adam 245

Eliot George 145
Eliot Thomas Stearns 29, 65, 145, 168, 179, 305, 306, 308, 316
Emerson Ralph Waldo 251
Engels Friedrich (Fryderyk) 64, 150, 153, 165, 229, 254, 255, 258, 273, 274, 277
Erazm z Rotterdamu 334

Falkowski Mateusz 320
Ferraris Maurizio 107, 301
Filipczuk Michał 251
Flaubert Gustave 55
Foley Michael 36
Fontenelle Bernard de 5
Ford Thomas 186, 252
Freud Zygmunt 146, 265, 319, 320, 324, 329, 351, 357
Furmańczyk Wiesław 46

Garewicz Jan 161
Gaskell Elizabeth 144
Gąsior-Niemiec Anna 55
Géricault Théodore 103
Girard René 321
Gissing George 145
Gniazdowski Andrzej 90
Godman Stanley 69
Godyń Mieczysław 128, 180, 191
Gogol Nikołaj (Mikołaj) 251, 339, 340, 341, 342
Gordon Peter E. 81
Górniak-Morgan Ewa 54
Graczyk Piotr 21, 90, 242
Gromadzki Stanisław 343
Groys Boris 186, 229, 258, 279
Grzybowska Ryszarda 18, 125
Guczalska Katarzyna 237, 359
Gutkowski Wojciech 269
Guze Joanna 120

Halpern-Mysłicki Ignacy 52
Hardt Michael 283
Hartwig Julia 368
Hassner Pierre 201
Hedeman Oskar 97
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 70, 202, 229, 237, 292, 343



Heidegger Martin 77, 78, 81, 82, 85,
90, 325, 327, 336
Heine Heinrich 189, 190
Heraklit 189
Herbich Piotr 181
Hercen Aleksander 289, 290
Hobbes Thomas 166, 258, 320
Hofmannsthal Hugo von 359
Holbach Paul-Henri 45
Hölderlin Friedrich 172
Homer 66, 296
Hosiassonówna Janina 339
Husserl Edmund 268
Huysmans Joris-Karl 123

Iwazskiewicz Jarosław 170, 216

Jakóbczyk Jan 79
Jakubowski August Antoni 126
James William 36
Jasienica Paweł 370
Jaskuła Zdzisław 136
Jazdźewski Konstanty 150
Jędrkiewicz Edwin 334
Johns J. 146
Johnson Samuel 46
Jordan Thomas 146
Jünger Ernst 185, 208, 233, 380
Juszczak Wiesław 24

Kafka Franz 31, 34, 379
Kania Ireneusz 341
Kant Immanuel 17, 40, 59, 60, 62, 89,
141, 147, 282
Kartezjusz (Descartes René) 66, 70,
211, 213, 351
Karyłowski Tadeusz 379
Kasprowicz Jan 357

Kasprzysiak Stanisław 84
Kearney Richard 172
Kemble Fanny 64
Kępiński Antoni 93, 94, 99
Kierkegaard Søren 69, 215, 216
Klee Paul 218
Kleszcz Ryszard 371
Klinger Max 357
Kłosińska Krystyna 28
Kołakowski Leszek 53, 240, 241
Kowalska Małgorzata 359
Koza Michał 284
Królak Sławomir 201
Krzeczowski Henryk 306
Krzemień-Ojak (Krzemieniowa)
Krystyna 76, 104, 115
Kubińska Olga 84
Kubiński Wojciech 84
Kuciak Agnieszka 13
Kuligowski Paweł 66, 67
Kunicki Wojciech 185
Kwaterko Mateusz 148

Lamarck Jean-Baptiste de 62
Landman Adam 62, 292
Las Casas Bartolomé de 193
Legendre Pierre 179, 202, 208, 209,
311
Lem Stanisław 23, 121
Lenin, właśc. Władimir Ilicz Uli-
now 157, 158, 159, 160
Leśmian Bolesław 372
Lévinas Emmanuel 77, 78, 359
Lewik Włodzimierz 306
Lewin Leopold 359
Lewis Matthew Gregory 194
Libera Antoni 311
Lisiecka Sława 136



Lovecraft Howard Phillips 18, 21, 30,
125, 126
Löwith Karl 343
Luter Martin 275
Lutosławski Wincenty 182, 184, 268,
269
Lyell Charles 137

Ławski Jarosław 126
Łoch Eugenia 51, 108
Łukasiewicz Małgorzata 113
Łukaszyk Ewa 287, 293, 301

Machiavelli Niccolo 321, 322
Madej Wojciech 180
Malczewski Jacek 79
Marks Karl (Karol) 21, 22, 43, 64,
123, 149, 150, 163, 169, 229,
249, 250, 257, 258, 273, 274,
275, 276, 277, 279, 282
Masterman Charles 145, 186, 256
Menninghaus Winfried 357
Merecki Jarosław 262
Miciński Bolesław 66, 67
Mickiewicz Adam 5
Milton John 24, 253, 254, 271, 297,
319
Miłosz Czesław 306
Montaigne Michel de 299, 377
Mozart Wolfgang Amadeusz 74, 75,
155, 201, 366
Mrówczyński Piotr 326
Musiał Łukasz 315, 379

Naas Michael 108
Napoleon III (Ludwik Bonaparte)
183, 275, 279, 343
Negri Antonio 283

Nietzsche Friedrich 5, 17, 21, 37, 51,
77, 78, 90, 93, 101, 104, 113, 136,
146, 151, 153, 163, 164, 173, 174,
177, 178, 222, 227, 246–248,
250–252, 260, 288, 298–300,
308, 309, 313, 316, 325, 327, 332,
336, 337, 343, 344, 364

Noras Andrzej 40
Norwood Marvin 201
Nowacki Jerzy 163
Nowakowski Józef 108

Ochab Maryna 201
Odynec Antoni Edward 5
Oppen George 381
Orłowski Mariusz 313
Ortega y Gasset José 204

Paszkowski Józef 170, 296
Paweł św. 345, 349
Pawlus Tomasz 7
Petroniusz 381
Picard Max 68, 69
Piwiński Leon 109
Platon 66, 73, 142, 262, 267, 330
Plessner Helmuth 261, 262
Poe Edgar Allan 23
Pospisil Michał 149
Prokopiuk Jerzy 320
Przybyszewski Stanisław 51, 53, 119
Puchalski Lucjan 74

Quinzio Sergio 378

Renan Ernest 231
Rogała Stanisław 220
Rogoziński Julian 217, 368
Rossi Paolo 101



Rothenberg David 32
 Rousseau Jean Jacques (Jan Jakub) 308
 Rozanow Wasilij 341, 342
 Różewicz Tadeusz 5
 Różycki Ludomir 119
 Rudziński Witold 119
 Russell Bertrand 338, 339
 Rymkiewicz Wawrzyniec 90

Sabataj Cwi (Sabbataj C'wi) 232, 282
 Sachs Jonathan 62
 Sadlik Magdalena 51
 Sadowski Witold 201
 Saramago José 287
 Savignio Alberto 84, 97, 139, 199
 Shakespeare William, zob. Szekspir William
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 148
 Schick Irvin Cemil 55
 Schikaneder Emanuel 74, 75, 201, 366
 Schivelbusch Wolfgang 64
 Schmitt Carl 320
 Schopenhauer Artur 161, 246, 247, 264
 Shelley Mary 287
 Shelley Percy Bysshe 5
 Sikorski Janusz 62
 Sinko Zofia 194
 Sito Jerzy S. 306
 Skarga Barbara 72, 134
 Skrodzka Stanisława 46
 Słomczyński Maciej 170, 254
 Słowacki Juliusz 268
 Smyła Marzena 7
 Sokrates 97
 Solski Ludwik 118
 Sommer Piotr 56

Sorel Georges 185, 186
 Sowińska Iwona 46
 Sowiński Grzegorz 174, 227, 357
 Spinoza Baruch 47, 52, 53, 87, 101, 104, 107–109, 110, 111, 124, 128, 133, 140–143, 147, 150, 151, 187, 213, 220, 226, 246, 284
 Staff Leopold 78
 Stankiewicz-Kopeć Monika 269, 271
 Steiner George 84
 Steinweg Marcus 47, 51, 56, 57
 Strachey James 324
 Strzelecki Adolf 41
 Suchodolski Bogdan 100
 Swift Jonathan 22, 31, 32
 Szafranowska Katarzyna 156
 Szaniawski Klemens 45
 Szekspir (Shakespeare) William 21, 31, 127, 140, 171, 249, 252, 319, 341, 342
 Szurek Jacek 119
 Szuster Marcin 163
 Szymanowski Karol 119

Świerkocki Maciej 293
 Święcicka Helena 119

Tawney Richard Henry 145
 Terdiman Richard 55
 Tetmajer-Przerwa Kazimierz 79
 Thomson James 165
 Towiański Andrzej 268
 Tranströmmer Tomas 343
 Trevelyan George Macaulay 145, 186, 256
 Trześniowski Dariusz 51, 196, 197, 232
 Tuwim Julian 251



Utkowska Beata 246

Vattimo Gianni 156, 301

Veblen Thorstein 123, 250

Verne Jules 223, 224, 225, 289, 381

Vitiello Vincenzo 301

Volney Constantin François de 264

Wachtel Wilhelm 96

Walicka Joanna 289

Ward Graham 172

Wasilewska-Chmura Magdalena 343

Weber Max 200, 201, 306

Wells Herbert George 43, 44, 45

Wergiliusz 378

Wermiński Feliks 44

Werner Mateusz 90

Wespazjan, cesarz rzymski 189

Wiener Martin J. 146

Wilde Oscar 356, 357

Williams Raymond 146, 160

Witkacy, właśc. Stanisław Ignacy

Witkiewicz 149

Wittlin Józef 328

Witwicki Władysław 262

Wodziński Cezary 85, 90, 177, 178

Wróbel Szymon 187, 350

Wudarska Kinga 64

Wujek Jakub 94

Wyrzykowski Stanisław 316

Yeats William Butler 331

Zajączkowska Urszula 382

Załuśki Tomasz 21

Zańko Dorota 241

Zatorski Tadeusz 93, 190

Zdziechowski Marian 318

Ziółkowski Jarosław 31

Zydorczak Andrzej 224

Żechowski Stefan 121, 285

Żeleński-Boy Tadeusz 299

Žižek Slavoj 201

Żuławski Juliusz 306