

Michał Januszkiewicz

Od egzystencjalizmu do mistyki : o prozie Edwarda Stachury

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 85/4, 96-115

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ

OD EGZYSTENCJALIZMU DO MISTYKI

O PROZIE EDWARDA STACHURY

Miejsce Edwarda Stachury (1937–1979) w powojennej literaturze polskiej nie wydaje się dziś jeszcze jasno określone: to twórca przez wielu badaczy albo pomijany¹, albo dość jednostronnie interpretowany. Nazwisko Stachury pojawia się zwykle wśród młodych kontestatorów – Hłaski, Bursy czy Wojaczka, a narosła wokół autora *Siekierzady* legenda i swoista moda powodują, że biografia przesłania literaturę, którą tworzył.

Głównym tematem i celem niniejszej pracy jest próba ponownej lektury tej tak niejednorodnej twórczości (od wczesnych przeliryzowanych tekstów po ostatnie, charakteryzujące się ascetycznością formy) autora *Jednego dnia*. W pisarstwie tym dostrzec należy niezwykle konsekwentną ewolucję wiodącą, moim zdaniem, od egzystencjalizmu do mistyki.

„Życiopisarska”² wędrówka Stachury rozpoczyna się od literackiej analizy własnego postępowania określonego przez bunt, poczucie odrębności i wyobcowania, egzystencjalnego lęku i odrazy do zautomatyzowanego życia cywilizacyjnego. Bohater Stachury daje jednocześnie wyraz afirmacji człowieka i natury oraz wartości etycznych, których sam jest nosicielem. Konsekwencją jego postawy staje się doświadczenie *unio mistica*, w którym ustają bunt i emocje, podmiotowo-przedmiotowe pojmowanie świata³. Stan, o którym mowa, w dużym stopniu inspirowany był religiami i filozofiami Dalekiego Wschodu – szczególnie buddyzmem *zen* i taoizmem, lecz także i nauką hinduskiego mędrca Jiddu Krishnamurtiego⁴. Istnieją na to liczne dowody

¹ Zob. W. Maciąg, *Nasz wiek XX. Przewodnie idee literatury polskiej*. Wrocław 1992.

² „Życiopisanie” to termin wprowadzony przez H. Berezę: *Życiopisanie*. W: E. Stachura, *Poezja i proza*. Wstęp K. Rutkowski. Wyd. 3. T. 5. Warszawa 1987.

³ Przypadek Stachury nie jest tu wyjątkiem. O analogicznych ewolucjach duchowych piszą szeroko m.in. C. Wilson (*Outsider*. Przełożyła M. Traczewska. Przedmowę i posłowie tłumaczyli B. Moderska, T. Zysk. Poznań 1992) czy H. Hesse w swych esejach pt. *Moja wiara* (Wybrał i opatrzył posłowiem S. Unseld. Tłumaczył R. Reszke. Warszawa 1993).

⁴ Problem wpływów J. Krishnamurtiego rozwija J. Brach-Czaina (*Stachura – możliwość innej postaci istnienia*. W: *Etos nowej sztuki*. Warszawa 1984). Nie sposób jednak zgodzić się z autorką, uznającą za wpływy nauk Krishnamurtiego te elementy, które właściwe są dla buddyzmu *zen* (np. wyrzeczenie się siebie, odrzucenie sądów wartościujących, konieczność sprostanania cierpieniu). Trafność spostrzeżeń Brach-Czainy ogranicza się jedynie do kwestii autoanalizy jako podstawowej drogi prowadzącej do przebudzenia duchowego. W tym sensie można by zwrócić uwagę na paralele pomiędzy myślą Stachury a myślą chrześcijańskiego mistyka Anthony'ego de Mello (1931–1987), którego nauk pisarz nie mógł jeszcze znać.

w twórczości Stachury. Po pierwsze, Stachura bezpośrednio odsyła czytelnika do głównych, wyżej wymienionych źródeł — o tym, że wysoko cenił Buddę i Lao-Tsy świadczyć mogą dzieła *Fabula rasa* i *Oto*. Po drugie, na zainteresowania Stachury Dalekim Wschodem wskazuje choćby sam księgozbiór poety. Marian Buchowski odnalazł w nim m.in. *Les Pères du Systeme Taoiste* Leona Wiegera i *Zen: Świt na Zachodzie* Philipa Kapleau⁵ — ten drugi tekst należy do podstawowych lektur traktujących o zen. Pisarz znać musiał także świetnie — biorąc pod uwagę liczne odwołania w jego książkach — słynne dzieło Lao-Tsy *Tao-te-king* oraz — być może — *Trzy filary zen* Kapleau (w Polsce tłumaczone już w połowie lat siedemdziesiątych).

Egzystencjalizm i mistyka (dalekowschodnia) proponują dwa różne, chciałoby się nawet powiedzieć, diametralnie sprzeczne sposoby istnienia człowieka w świecie. Warto więc zwrócić uwagę na niektóre spośród podstawowych antynomii w postrzeganiu rzeczywistości, jakie charakteryzują reprezentantów obu postaw.

Oto egzystencjalizm traktować by można jako utrwalony i generalnie uznany w świecie europejskim światopogląd filozoficzny będący w pewnym sensie — że powtórzę za Colinem Wilsonem⁶ — XX-wieczną kontynuacją romantyzmu. Cechą charakterystyczną tego kierunku myślowego jest ujęcie antropologiczne — człowiek jako indywiduum, jedyna i niepowtarzalna istota, okazuje się tu centralnym ośrodkiem tego, co jest, a może dokładniej: tego, co wciąż się staje i wydarza w nieustannie zmieniającym się świecie. Egzystencjaliści w sposób charakterystyczny dla Europejczyków bycie jednostki rozpatrują poprzez dualizm podmiotowo-przedmiotowy, człowieka traktuje się jako byt odrębny od rzeczy i samego procesu poznawania (C. G. Jung wprowadza na oznaczanie tego procesu pojęcie indywiduacji⁷), tym samym szczególny nacisk kładzie się tu na wyeksponowanie „ego” jako zasadnicze kryterium widzenia, odczuwania i osądu świata. Być wolnym — to dla egzystencjalisty: kierować się subiektywnym „ja”. Taka wolność, jak się wydaje, nie może jednak istnieć bez buntu wyrażanego wobec określonych przejawów rzeczywistości zewnętrznej.

Inaczej rzecz ma się z mistyką (szczególnie tą dalekowschodnią — jak zen czy taoizm), traktowaną w Europie z pewną nieufnością i niezrozumieniem. W tej postawie duchowej nie ma miejsca na rozróżnienie podmiotowo-przedmiotowe. Miarą wartości jednostki jest tutaj bowiem jej zdolność do zanegowania siebie samej, redukcja podmiotu to nie tylko niezubożenie, lecz *de facto* prawdziwe wyzwolenie, odrzucenie „ja” — elementu fałszywego, gdyż dla ludzi Wschodu jednostka jako byt odrębny po prostu nie istnieje. Nie istnieje więc również bunt stanowiący właśnie manifestację tejże odrębności. A skoro nie ma buntu, to nie ma konfliktu, walki. Depersonalizacja uwalnia bowiem od wszelkiego rodzaju pragnień i lęków, a tym samym również i od cierpienia. Człowiekowi dana zostaje wolność absolutna, jednoczy się on duchowo z całym światem, jest wszystkim i niczym równocześnie.

⁵ Zob. M. Buchowski, *Stachura. Biografia i legenda*. Opole 1992.

⁶ Wilson, *op. cit.*, s. 345.

⁷ Zob. C. G. Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*. Przełożył M. Starski. Poznań 1993.

Egzystencjalista, przeciwnie: będąc przywiązanym do swego „ja”, nieuchronnie doświadczać musi cierpienia, które z racjonalnego punktu widzenia nie daje się przekroczyć. Ten konsekwentny, subiektywny egocentryzm egzystencjalistyczny prowadzi ku dwojakiemu rozwiązaniu ostatecznemu: jest nim albo obłęd i samounicestwienie, albo całkowite przebudzenie duchowe. Tak więc postawa mistyczna będąca niejako z gruntu sprzeczna z egzystencjalizmem, zaistnieć może jako jego rezultat i przewycięzenie zarazem.

W literaturze powojennej Polski, egzystencjalizm — zwłaszcza w wersji francuskiej — pojawił się z dużym opóźnieniem, bo dopiero około 1956 r.⁸ (mówić tu można o parantelach egzystencjalistycznych całego pokolenia 56). Powody takiego stanu rzeczy były oczywiste. Po pierwsze, w okresie socrealizmu o egzystencjalizmie nie było wolno wspominać, przynależał bowiem do deprecjonowanej literatury zachodniej, jak również odbiegał w wiadomy sposób (różnice ideologiczne) od postulowanego przez państwo systemu wartości. Po drugie, nie mógł również liczyć na przychylność Kościoła katolickiego, gdyż nawet przedstawiciele chrześcijańskiego nurtu egzystencjalistycznego wypowiadali się przeciw religii oficjalnej i pośrednictwu Kościoła w sprawach wiary.

Dogodne warunki do ponownego pojawienia się w Polsce tego kierunku filozoficznego zaistniały dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc w czasie nasilonego rozwoju ruchów kontestatorskich. Powód zainteresowania kręgów kontrkulturowych egzystencjalizmem to oczywiście wspólnota pewnych charakterystycznych idei: odrzucenie skostniałych wzorców kultury zastanej, zwrot przeciwko temu wszystkiemu, co narusza wolność jednostki, bunt wobec cywilizowanego świata i techniki, indywidualizm itp.⁹

Na ten czas, czas buntu młodych, przypada właśnie twórczość jednego z najciekawszych pisarzy w polskiej literaturze powojennej — Edwarda Stachury.

Stachura wobec egzystencjalizmu

W pierwszym okresie twórczości prozatorskiej, przypadającej na lata 1962 (data ukazania się pierwszego tomu opowiadań pt. *Jeden dzień*) — 1977 (początek tzw. mistycznego okresu w twórczości pisarza), najistotniejszym wyznacznikiem postawy bohatera Stachurowej prozy jest bunt, który przejawia się na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, mówić tu można o buncie wobec cywilizacji. W tym aspekcie Stachura zwraca się przeciwko cywilizacji (którą symbolizuje miasto) i jej nieautentyczności, odrzuca fałsz będący fundamentem współczesnego świata. Po drugie, niezwykle wyraźnie zaznacza się w tej prozie bunt, który nazwałbym eschatologicznym, skierowany przeciwko śmierci. W tym określeniu zawiera się najbardziej typowa dla filozofów egzystencjalnych opozycja: byt i nicłość.

⁸ Z pewnością jednak jeszcze przed r. 1939 pojawiały się liczne zapowiedzi prekursorskie wobec egzystencjalizmu, np. w twórczości Gombrowicza, Wata czy Andrzejewskiego. Zob. S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*. W zbiorze: *Problemy literatury polskiej lat 1890–1939*. Seria 1. Wrocław 1972.

⁹ Warto tu zwrócić uwagę na silne inspiracje owych ruchów kontrkulturowych tzw. transcendentalizmem nowoangielskim. Zob. też H. D. Thoreau, *Walden, czyli Życie w lesie*. W przekładzie H. Cieplińskiej. Z przedmową i przypisami tłumaczki. Warszawa 1991.

Człowiek zbuntowany, jak twierdzi Albert Camus:

to człowiek, który mówi: nie. Odmawia zgody, ale się nie wyrzeka: to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak [...]. Ruch buntu wspiera się jednocześnie na kategorycznym odrzucaniu ingerencji uznanej za niedopuszczalną i na niejasnym przekonaniu o własnej słuszności czy raczej na wrażeniu zbuntowanego, że „ma prawo do...” [...] Z buntu rodzi się świadomość, jakkolwiek mglista: nagle i olśniewające spostrzeżenie, że w człowieku jest coś, z czym może się utożsamiać, choćby na pewien czas¹⁰.

Bohater opowiadań Stachury z lat 1962–1966 ustanawia siebie sędzią i dokonuje zasadniczego buntowniczego rozróżnienia: neguje swoje związki z obcym mu światem, przyznając sobie jednocześnie prawo do odrębności, jak w utworze *Królewicz*:

To jest niewymowne, ta moja osobność, moja nienawiść do tego wszystkiego. Ale więcej moja osobność od tego wszystkiego, moje oddalenie od tego epokowe. Nic nie było moje, nic nie było krewne, ze wspólnego drzewa rodzinnego. [2, 72]¹¹

Z czego wynika owo poczucie obcości bohatera, w jakie atrybuty wyposaża on siebie i świat? Otóż zasadniczym spostrzeżeniem postaci staje się fakt totalnego upadku kultury i samego człowieka. To świat, w którym przestały istnieć humanistyczne ideały, a wartości zamazały się. W opowiadaniu pt. *Pragnienie* pisarz wskazuje na to dobitnie:

Pojęcia są fałszywe u ojców i potomków. Hierarchia wartości przybiera niedobry obrót. Ten się liczy, kto przy żłobie albo ma kusz pieniędzy. Bezcelność gwizdże w nos skromności. Czterech bije jednego. Wielu mówi, że tak było zawsze. Może. Ale czy tak musi być? [2, 228]

Właśnie. Czy tak musi być? Oto podstawowe pytanie, jakie zadaje sobie zbuntowany umysł, który śpieszy, by powiedzieć: „nie”. Tak dalej być nie może! Tym właśnie różni się buntownik od przeciętnego mieszczucha, dla którego problem niesprawiedliwości i zła w świecie po prostu nie istnieje. Sted porusza się w obszarze elementarnych pytań egzystencjalnych i nie interesują go zdawkowe odpowiedzi. Aby jednak nie ulec temu, co powszechne, bohater zmuszony zostaje do ustawienia się poza światem, który chce poznać i zrozumieć. Staje się zatem outsiderem – będąc człowiekiem wolnym, wybiera bunt, ale i samotność. Dopiero wtedy jego osąd ludzi i świata może być słuszny.

Współczesny człowiek, którego obserwuje bohater Stachury, uznany zostaje za więźnia zniewolonego przede wszystkim przez to, co fałszywe, zmyślone. A formy zniewolenia są rozmaite: kłamstwo, brak autentyzmu, odgrywanie ról, pogrążenie we śnie, odhumanizowanie. Niewolnik XX w. to człowiek, który całą odpowiedzialność za swe życie przetrzuca na innych ludzi czy warunki, w jakich przychodzi mu funkcjonować. W ten sposób ucieka on od wolności i podejmowania wyborów. Zamiast otwierać się na to, co rzeczywiste, na całe bogactwo, jakie niesie z sobą życie, zamyka się w swoim świecie pełnym kłamstw. Tymczasem bohater Stachury w tytułowym opowiadaniu cyklu pt. *Jeden dzień* buntuje się przeciw kłamstwu ostro i jednoznacznie: „Nie kłamię. Ja nigdy nie kłamię” (2, 17). Zwróć jednak uwagę na fakt,

¹⁰ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*. Przełożyła J. Guze. Kraków 1991, s. 17–19.

¹¹ Cytując w pracy tej twory Stachury korzystam z przywoływanego już tutaj wyboru jego dzieł *Poezja i proza* (t. 1–5). Lokalizacje cytatów podaję w tekście głównym; pierwsza liczba wskazuje tom, następna – stronicę.

że bohater mimo, że pogardza tym, co nieludzkie, nienormalne, pozostawia sobie prawo do reagowania na poziomie instynktu naturalnego wtedy, gdy jego istnienie i terytorium, po którym się porusza, zostaną zagrożone. Uderzy więc, lecz dopiero, gdy pierwszy zostanie uderzony. A wówczas bronić się będzie zaciekle. Od ludzi wymaga bowiem jednego: uznania swojej odrębności, tak jak i on uznaje odrębność innych: „Niech mi będzie wolno wiedzieć swoje. Niech każdemu będzie wolno wiedzieć swoje” (*Czysty opis*, 2, 243). Sted buntuje się najpierw przeciwko cywilizacji, przeciwko dokonywanej przez człowieka *creatio ex nihilo*, na mocy czego ów współczesny człowiek umieszcza siebie na miejscu Boga. I choć w istocie jest twórcą, to jednak tworzy on tylko naturę zreprodukowaną, na tyle nieprzejrzystą, że uniemożliwia ona dialog z tym, co pierwotne. Istotę świata zreprodukowanego stanowi konwencja: przedmiotem tego, co wzbudza zainteresowanie, czy w ogóle bywa dostrzegane, nie jest to, co istnieje faktycznie, lecz tylko interpretacje i mniemania o owej rzeczywistości, z której *de facto* rodzi się świat pozorny i nieautentyczny, symbolizowany przede wszystkim przez miasto.

Stachura wielokrotnie krytykuje mieszczuchów, co to tylko zaraz po przebudzeniu:

sięgają ręką do gałki radia [...] po to, żeby coś brzęczało i żeby to brzęczenie coś zagłuszało, bo boją się ciszy i boją się siebie, boją się w tej ciszy usłyszeć w sobie jakiś szum i rozróżnić w tym szumie coś jakby nagle dalekie echo wołania mlecznego brata. [*Naprzód, niebiescy*, 2, 341–342]

Pisarz wyposaża miasto w trzy podstawowe atrybuty. Po pierwsze, miasto to miejsce zamknięte, hermetyczne — samo w sobie jako pewien mikroświat i dla bohatera, który nie znajduje tu niczego, z czym mógłby się utożsamiać. W tym mieście bohater jest obcy. Po drugie, ma ono charakter zautomatyzowany. Człowiek wytwarza coraz to nowe cuda techniki, określa się mianem pana czy boga rzeczy, ale przy okazji uprzedmiotawia też drugiego człowieka. Po trzecie wreszcie, miasto stanowi ośrodek tego, co nieautentyczne, wtórne, zreprodukowane. Stachurowy bohater jako człowiek wolny postanawia żyć więc poza społeczeństwem i jego kodeksami. Ucieczka z miasta jest dla niego ucieczką przed reifikacją, jest — jak mówi Mieczysław Dąbrowski — „próbą zachowania siebie, próbą dokonania uniku przed dławiącą najwartościowsze atuty indywidualności unifikującą cywilizacją miejską”¹².

I tak stopniowo dochodzę do tego, co w Stachurowym buncie uznane zostaje za wartość afirmowaną, przyjmowaną bez zastrzeżeń.

Podstawą buntowniczego „tak” Stachury jest konsekwentne dążenie do utożsamienia słowa i czynu. Korzystając z terminologii teologicznej — można by było mówić o kerygmatacznej wykładni pisarstwa Stachury. Oto bowiem bohater idzie przez świat głosząc hasło odkłamania człowieka i rzeczywistości, w której żyje. Istota kerygmatu nie polega jednak tylko na głoszeniu słowa, lecz na aktywnym wypełnianiu jego treści w samym życiu, przez tego, kto je głosi, i przez tego, kto z przesłaniem owym się spotyka. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że wykładnia kerygmataczna Stachury przejawia się nie tylko na płaszczyźnie twórczości, ale i na granicy łączącej ową twórczość z życiem jej autora. Krzysztof Mętrak w zaduszkowej mowie wygłoszonej w 1979 r. powiedział:

¹² M. Dąbrowski, *Stachury bohater zbuntowany*. „Nowy Wyraz” 1972, nr 3, s. 128.

Sted ze wszystkich pisarzy, jakich znam, najściślej wypełnił wzór jedności życia i literatury. U niego nie było rozdziału między życiem a twórczością, on – jak to określił Henryk Bereza – uprawiał „Życiopisanie”, zawsze na wysokości swojej wrażliwości. [...] Żył zgodnie z neoromantycznym przekonaniem, że człowiek racjonalny to człowiek niekompletny, że należy kontemplować świat poza zasłoną pozorów, wracać do natury i docierać do prawdy, która jest, tkwi gdzieś we mnie i tkwi gdzieś w nieruchomym świecie¹³.

I rzeczywiście, naczelną wartością, jaką Stachura pragnie ogarnąć, jest prawda, z której z kolei wyrasta autentyzm. Jak wiadomo, prawda bardzo często bywa bolesna. Bohater opowiadania pt. *Los niezłomny* w pełni faktu tego doświadcza. Wie jednak równie dobrze, że

tyle, ile można, tyle trzeba prawdy poznać. Tyle, ile można, tyle trzeba wypić, chociaż napój to jest często [...] sama niewdzięczność. [...] Tak jest najgorzej, ale tak jest sprawiedliwie [...]. [2, 171]

Do prawdy należy więc dążyć za wszelką cenę. I znów powiedzieć trzeba, że nie chodzi tu o jakąś abstrakcyjną prawdę sytuującą się gdzieś na zewnątrz człowieka, ale przeciwnie – o prawdę, będącą wiedzą o nim samym. Wywołuje ona jednak rozczarowania, gdyż zazwyczaj nie potwierdza ukrytych wcześniej przez jednostkę teorii. Tak więc bohater opowiadania pt. *Strzeżcie mnie, zorze mile* mówi, jak to kiedyś wydawało mu się, że poznanie prawdy to tylko kwestia czasu. Tymczasem okazuje się, że czas jako taki jest „pusty” – nic z sobą nie przynosi, nie może w żaden sposób być źródłem wiedzy. Często natomiast bywa wymówką, usprawiedliwieniem lenistwa, pozwala łudzić się, że wszystko przyjdzie samo.

Ale to jest pozór z wywieszonym szyderczo językiem. Bo tak naprawdę nie jest. Wcale nie. Wcale niewiele mi się rozjaśniło od lat i niewiele mi się rozjaśnia z biegiem. [2, 175]

Konstatacja tego faktu, przynosząca – wydawałoby się – bohaterowi jedynie rozczarowanie, powoduje jednak odkrycie pewnej prawdy. Faktycznie jest to przecież krok naprzód na drodze do poznania samego siebie. Karl Jaspers twierdzi:

Prawda może sprawić ból, może prowadzić do rozpacz. Ale może – tylko dzięki temu, że jest prawdziwa, niezależnie od treści – do głębi zaspokoić: że jednak istnieje prawda. Prawda dodaje odwagi: skoro raz ją pojąłem, wzrasta pęd do niepowstrzymanego podążania za nią¹⁴.

Nie znajdując jej jednak w cywilizacji, bohater Stachury kieruje się ku peryferiom – podejmuje próbę odnalezienia istoty ludzkiego bytu poprzez więź ze światem naturalnym. W opowiadaniu pt. *Jasny pobyt nadrzeczny* bohater pędzi żywot dość osobliwy:

Mieszkam nad rzeką. Postawiłem sobie szałas z długich snopów suchej wikliny [...]. Skóra moja jest bardzo brązowa, bo chodzę tylko w slipach. Dokoła bioder mam pasek i nóż do niego przytwierdzony. [2, 46]

¹³ K. Mętrak, *Mowa wygłoszona w dniu Zaduszek 1979 roku*. W: Buchowski, *op. cit.*, s. 253, 255.

¹⁴ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Wyboru dokonał S. Tyrowicz. Wstępem poprzedził H. Saner. Posłowiem opatrzyła D. Lachowska. Przełożyły D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990, s. 102.

Można powiedzieć, że w twórczości Stachury pojawia się charakterystyczna dla połowy XX w. (choć mająca przecież dużo starsze korzenie) antynomia kultury i natury (ruchy kontestatorskie, *hippies*). Nie chodzi tu jedynie o fakt znużenia kulturą, ale o przeświadczenie, iż poprzez swój unifikujący charakter uderza ona w jednostkę, w to wszystko, co indywidualne. Opowiadając się przeciwko cywilizacji i technice, bohater postanawia powrócić do natury, którą charakteryzują utracone przez człowieka współczesnego – autonomia, harmonia i monizm. Stąd więc „dziwne” i „nienormalne” zachowanie Stachurwego bohatera – który żyje jak dzikus: mieszka w szałasie, skacze po drzewach (jak w opowiadaniu pt. *Jak mi było na Mazurach*) – otrzymuje swoje uzasadnienie.

Zbuntowany bohater kreowany przez Stachurę, przyjmując określoną postawę wobec otaczającej go rzeczywistości zewnętrznej, nie może jednak nie zadawać sobie pytań dotyczących życia jako faktu samego istnienia i sytuacji się wobec niego opozycyjnie – śmierci. Bunt eschatologiczny, bunt przeciw nicości to najostrzejszy krzyk pisarza. To już nawet nie krzyk, nie niemy sprzeciw, lecz walka na śmierć i życie – w znaczeniu dosłownym.

Walczyć więc trzeba – przeciw śmierci, która wprowadza do życia element nicości. Emile Cioran w swym dziele *Na szczytach rozpaczy* mówi o tym w sposób następujący:

Tego, że w przedstawienie śmierci uwikłana jest nicość, dowodzi strach przed śmiercią, będący tylko strachem przed nicością, w którą wrzuca nas śmierć. Immanencja śmierci w życiu jest znakiem ostatecznego triumfu nicości nad życiem, co świadczy o tym, że jedyny sens obecności śmierci polega na stopniowym urzeczywistnieniu drogi ku nicości¹⁵.

Także dla Stachury śmierć nie tylko przedstawia się w wymiarze fizycznym. Jest ona również pewną formą egzystencji – egzystencji nieautentycznej, nieświadomej. Śmierć taka przychodzi do bohatera pod postacią snu. W utworze pt. *Pod Annopolem* Sted jasno określa swoje stanowisko: stwierdza, że sen stanowi jakiś koniec – „To jest takie parę godzin śmierci. Parę godzin letargu. Czyli nieżycia” (2, 159). Człowiek pogrążony we śnie żyje w sposób nieświadomy. Jeśli zaś trwa nieświadomie, to również brak w jego życiu odpowiedzialności za siebie samego. A wreszcie wynikający stąd wniosek ostateczny: człowiek nieświadomy siebie samego i nieodpowiedzialny za siebie nie jest człowiekiem wolnym, pozbawia się najistotniejszych egzystencjalnych wartości.

Utworem, w którym eksponuje pisarz zagadnienie nicości (śmierci) jest *Cala jaskrawość* (1969). Bohaterowie, dwaj przyjaciele – Edmund Szerucki i Witek, przybywają do jednej z miejscowości uzdrowiskowych, gdzie udaje im się nająć do pracy przy pogłębianiu i oczyszczaniu zamulonego stawu w parku zdrojowym. Pojawia się w tej powieści charakterystycznie przez autora skonstruowana fabuła: nie ma tu zdarzeń, które w potocznej świadomości czytelnika uznane by być mogły za szczególnie doniosłe. Dla pisarza bowiem do rangi wielkich i ważnych urastają drobne, nienadzwyczajne chwile i zdarzenia szarego dnia codziennego: kopanie rowu, sprawa stodoły babci Potęgowej, piesza wycieczka itp. – słowem to wszystko, co dzieje się w czasie parutygod-

¹⁵ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*. Z rumuńskiego przełożył i wstępem opatrzył I. Kania. Kraków 1992, s. 57.

niowego pobytu bohaterów w miasteczku. I znów na pierwszy plan wysuwają się przemyślenia głównej postaci utworu – Edmunda Szeruckiego, dla którego podstawowym zadaniem jest walka ze śmiercią i pokonanie jej pełnią swego życia. Bohater w pewnym momencie stwierdzi jednak:

Nie o samo życie idzie. [...] Jednakowo nie idzie o samą śmierć. [...] Idzie o śmierć i życie razem wzięte i balansującą między nimi wieczystość. [3, 92]

Bohater w tym samym stopniu uzmysławiać sobie musi i jedno, i drugie: życie i śmierć, mgłę i jasność widzenia, sen i najcudowniejsze po nim przebudzenie. Przebudzenie właśnie stanowi stały motyw w twórczości Stachury. Jest ono powrotem ze stanu śmierci do życia, ponownymi narodzinami, dzięki którym możliwe staje się rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Każde przebudzenie zawiera źródło autentycznego istnienia, ponieważ stan ów ma wymiar graniczny – to miejsce spotkania antynomicznych wartości (snu – jawy, życia – śmierci *etc.*) jako *coniunctio oppositorum*; to zatem już nie zwalczające się wzajemnie opozycje, ale elementy komplementarne.

Hymn na cześć życia wolnego i autentycznego stanowi *Siekierzada*, powieść Stachury z 1971 roku. Utwór rozpoczyna rozmowa pasażerów pociągu na temat tragicznej śmierci znanego aktora (Zbigniewa Cybulskiego). Wydarzenie to staje się pretekstem do rozważań głównego bohatera – Janka Pradery – nad kruchością ludzkiej egzystencji i jej przemijaniem. Główny bohater powieści przybywa zimą do wioski Hopli, by jako robotnik sezonowy podjąć pracę przy wyrębie lasu. Swój wolny czas spędza on bądź na kwaterze u Babci Oleńki, bądź to w okolicznej knajpie, gdzie przesiaduje przy wódce z miejscowymi, pracującymi tak jak i on – w lesie. Widać jednak wyraźnie, że jest to towarzystwo, w którym bohater czuje się obco i nieswojo. W gruncie rzeczy bowiem Pradera jawi się jako samotnik, który w pracy na łonie natury poszukuje własnej tożsamości. I dlatego nie tyle fabuła utworu ma tu najistotniejsze znaczenie, co raczej asocjacyjny do niej komentarz, nie tyle praca fizyczna na zrębie, lecz jak Stachura sam podkreśla – praca umysłu bohatera, człowieka wyobcowanego, przeżywającego dramaty egzystencjalne, skazanego na konieczność samookreślenia, osaczonego zewsząd przez nicość, która pojawia się pod postaciami śmierci, snu i mgły – leitmotiwu dzieła:

Mgła moja miała tylko ten jedwabisty dotyk, ale jednak nie był to ten sam, co miłosny dotyk. Nie było w nim miłości właśnie. [...] Mgła moja przekłeta to było tak, jak się wychodzi ze światła w noc ciemną głuchą i nieludzką [...]. Czyli nic. Poza tym moja mgła [...] była bez perspektywy i to było najsmutniejsze w tym wszystkim, najstraszliwsze. [3, 241–242]

W przeciwieństwie do bohaterów opowiadań z wczesnego okresu pisarstwa Stachury – Pradera rozumie, że nie bunt, lecz akceptacja stanowi jedyny sposób na pokonanie nicości: „Musiałem czekać, aż sama nagle zechce zniknąć” (3, 243).

Charakterystyczne jest podejście Stachury do problemu życia i śmierci w pierwszym okresie jego twórczości prozatorskiej (do ok. 1977 r.). Postawę bohatera wyznacza tu zdecydowany bunt, wrogość wobec śmierci, niebytu, choć – co trzeba podkreślić – owa wrogość współwystępuje jednocześnie z głębokim szacunkiem, jakim darzy się zwykle najpoważniejszego wroga i przeciwnika. Tu warto jedynie powtórzyć, że ów nienawistny stosunek zastąpiony zostanie z biegiem czasu, od około 1977 r., w tzw. mistycznym

okresie twórczości, pełną akceptacją, z której przebłyskami spotkać się można już w *Calej jaskrawości* czy *Siekierezadzie*. Tutaj zwróć jednak uwagę na ów bunt, który nazwałem eschatologicznym. Wyrasta on ze sprzeciwu wobec śmierci (nicości) i z drugiej strony dąży do afirmacji wartości jej przeciwstawnej – życia. Krzysztof Rutkowski uważa, że

Podmiot w utworach Stachury pragnie [...] przeżywać wszystko jednocześnie, ujawniać to, co zdarzyło się w tym samym miejscu w różnym czasie: tu przed chwilą, tu przed tygodniem, tu przed tysiącem lat. Chodzi również o to, aby uobecnić wszystkie zdarzenia, które rozgrywają się w różnych miejscach dokładnie w tym samym czasie¹⁶.

Nie będzie przesady, jeśli stwierdzę, iż takie odczuwanie czasu (czy może pozaczasu, wieczności) nie jest niczym innym, jak tylko świadectwem wrażliwości religijnej Stachury. Jak powiada w swej pracy *Egzystencjalizm w literaturze i sztuce* Jerzy Kossak:

Życie nieautentyczne – to sumowanie momentów przemijania. Życie autentyczne natomiast – to synteza przeszłości, teraźniejszości i przyszłości przesycona myślą o wieczności. Owe tajemnicze zespolenie czasowości i wieczności, skończoności i nieskończoności samo w sobie jest następstwem doznania Boga danego w objawieniu¹⁷.

Bohater Stachury, *outsider* i buntownik z wyboru, uznaje tę oczywistość, że:

każdy dzień jest dniem ostatnim i ostatnią jest każda chwila. [...] Ale dlatego też, dlatego właśnie też każdy nowy dzień jest dniem pierwszym i pierwszą jest każda nowa chwila. [*Naprzód, niebiescy*, 2, 339–340]

Przekonanie to towarzyszy Stachurze w całej jego twórczości. Oznacza ono bowiem otwarcie na wszystko, co jest. Człowiek żyje wówczas w pełni świadomie. Odrzuca wszelki fałsz i iluzje, wychodząc naprzeciw temu, co go spotyka. Tylko i wyłącznie w taki sposób może on być odpowiedzialny za całe swoje życie. I tylko w ten sposób staje się autentyczny. Jednakowoż takie podstawowe cechy egzystencjalisty, jak wolność i wynikające z niej bunt, autentyzm czy odpowiedzialność, pociągają za sobą jednocześnie i tragiczne skutki. Bohater egzystencjalny, dla którego istnienie w świecie ma charakter czysto subiektywny, traktuje siebie jako byt odrębny (indywiduacja), co w dużym stopniu uniemożliwia jego komunikację z otaczającym go światem i ludźmi. Upraszczając poglądy Sartre'a można za nim powtórzyć, że człowiek ujmuje się zawsze w sposób podmiotowy, dla siebie samego jest reprezentantem najistotniejszych wartości; zarazem jednak dla innych stanowi tylko przedmiot, środek ułatwiający realizację określonych celów. Przyczynę leżącą u podstaw niemożliwości komunikacyjnej wyprowadzić zatem należy z nieuchronnej i jednocześnie absurdałnej przeszkody oddzielającej istnienie od istnienia: mianowicie z relacji podmiotowo-przedmiotowej zachodzącej między ludźmi. W swych uczuciach, myślach i czynach człowiek jest więc samotny, zewsząd otoczony przez pustkę, nie może liczyć na niczyje zrozumienie. Bohater egzystencjalny wychodzi bowiem z założenia, że nikt nie potrafi spojrzeć na świat jego oczami, a wobec tego nie może istnieć żadna forma adekwatnego przekazu stanów, w jakich człowiek ten się znajduje. Tak rozumuje również bohater Stachury, który w *Nocnej jeździe pociągiem* stwierdza:

¹⁶ K. Rutkowski, *Czas, świat i rzeczywistość w całej jaskrawości*. „Miesięcznik Literacki” 1978, nr 2, s. 39.

¹⁷ J. Kossak, *Egzystencjalizm w literaturze i sztuce*. Warszawa 1971, s. 40.

Wolę bardzo chętnie nic nie mówić. Nie dlatego, że nie ma nic do mówienia, odwrotnie, [...] ale komu mówić, [...] kto na to zasługuje? [2, 88]

Myli się jednak ten, kto przypuszcza, że samotność bohaterów stanowi jedynie rezultat braku perspektywy komunikacyjnej. Uważam bowiem, że mówić należy o dwóch aspektach samotności: negatywnym – przejawiającym się przez opuszczenie, alienację, izolację, wyrażającym się w formie smutku, rozpacz i prowadzącym ku śmierci, oraz pozytywnym – tu człowiek staje się niejako identyczny z samym sobą, jest wolny, emanuje z niego radość, potrafi odczuwać miłość i przyjaźń. Wydaje się rzeczą niezwykle istotną, że wolność bohaterów Stachury wynika właśnie z samotności pojmowanej w obu wskazanych tu wymiarach. Dzieje się bowiem tak, że dopiero człowiek samotny przestaje naprawdę podlegać wszelkim zewnętrznym wpływom, przestaje być istotą zdeterminowaną, a tym samym dochodzi do wolności, która jest egzystencjalną wolnością wyboru. Dopiero czując się wolnym, bohater może zmanifestować swoje bycie w świecie i sięga aż po bunt; dokonuje wyborów i przez to kształtuje swoje człowieczeństwo, staje się autentyczny, gdyż zdaje sobie sprawę z tego, że to on, a nie nikt inny, odpowiadać musi za każdy swój życiowy krok. Jak pisze Tadeusz Kobierzycki:

Samotność jest wyrazem wolności istoty rozdartej pomiędzy tym, co jest, a tym, co może być i być powinno. W tym rozdarcu dokonuje się doświadczenie narodzin i śmierci. Z niego wyłania się człowiek jako kres samotności i jako jej początek¹⁸.

Owo mistyczne przewyciężenie samotności, o którym mówi Kobierzycki, idzie w parze ze Stachurowym przewyciężeniem wolności, którą nazwałbym egzystencjalną – problem ten pojawi się sygnalnie w powieściach pisarza, by jeszcze wyraźniej zaznaczyć się w tzw. mistycznym okresie twórczości. „Wolność egzystencjalną” charakteryzują otóż następujące cechy: autentyzm (bycie sobą), wolność wyboru i traktowanie jednostki jako bytu odrębnego od wszystkiego, co ów byt otacza (inni ludzie, rzeczy). Bohaterowie pierwszego okresu twórczości Stachury nie są tu ludźmi wolnymi w sensie absolutnym, gdyż kierują się tylko swoim „ego”, skrajnym subiektywizmem, co prowadzi ich w efekcie do uwikłania się w dualizm podmiotowo-przedmiotowy. W pisarstwie autora *Siekierzady* dojdzie jednak około 1977 r. do przełomu. Oto bowiem w miejsce wolności egzystencjalnej pojawi się doświadczenie wolności absolutnej, mistycznej. Przede wszystkim zniesione zostanie rozróżnienie na „ja” i „inni” (dualizm), a wolność wyboru – problem niemal że podstawowy dla egzystencjalistów – zostanie zastąpiona przez wolność od wyboru.

Stachura wobec mistyki

Nowy etap wyznaczający dalszą drogę pisarską autora *Siekierzady* nosi wyraźnie piętno mistyczne, które domaga się kolejnej próby określenia i zdefiniowania.

Przez pojęcie mistyki rozumieć należy szczególną formę doświadczenia religijnego, w którym dochodzi do unii człowieka ze światem ponadnatural-

¹⁸ T. Kobierzycki, *Wyzwania samotności*. „Albo-Albo. Inspiracje Jungowskie” 1992, nr 2, s. 40–41.

nym. Gerardus van der Leeuw twierdzi (za Jaspersem), iż istotą przeżycia mistycznego jest zniesienie relacji podmiotowo-przedmiotowej:

Człowiek [...] burzy w mistyce granice zarówno swego „ja”, jak i świata zewnętrznego: przestaje przeżywać cokolwiek przedmiotowo; przestaje być przedmiotem jakichkolwiek wpływów, przestaje być określany; zarówno przedmiot, jak i podmiot rozplývają się i przenikają wzajem, przechodząc w stan pozbawiony formy i treści¹⁹.

W życiu i twórczości Edwarda Stachury wyróżnić można dwa podstawowe źródła stanu mistycznego – jedno stanowiłoby doświadczenie cierpienia, wyobcowania, drugie – instynktowne przecucie jedności świata, nierozrwalnego związku człowieka z naturą. *De facto* mówić więc można o dwóch typach mistycznych, mianowicie o stanie tzw. negatywnym, przejawiającym się poprzez ucieszenie wszelkich namiętności (ów rodzaj mistyki wykazuje bardzo liczne podobieństwa z dalekowschodnim *satori* – oświeceniem duchowym), oraz o przeżyciach epifanijnych (typowych dla wszystkich mistyków), których istotą są uniesienia w miłości będące efektem objawień, nagłych wglądów. Pisarstwo autora *Siekierzady* pozwala dokładnie określić czas występowania obu wyżej wskazanych doznań. Otóż stan wyciszenia emocji daje się zauważyć w tzw. mistycznym okresie twórczości Stachury, tj. mniej więcej w latach 1977–1979 (utwory *Fabula rasa*, *Oto*), epifanie natomiast pojawiają się już dużo wcześniej – w powieściach: *Calej jaskrawości* (1969), *Siekierzadzie* (1971) czy w opowieści-rzecz *Wszystko jest poezja* (1975).

Istota obu tych doznań jest jednak taka sama. Jak mówi van der Leeuw:

Mistyka zalicza do swych adeptów zarówno hinduskiego jogina, który prawie osiągnął niematerialność i chrześcijańskiego świętego o ascetycznym wyglądzie, jak też perskiego epikurejczyka i dionizyjskiego orgiastę. Wszyscy oni jednak ćwiczą, ćwiczą ciągle i nieustannie, czy to w oszołomieniu, czy to poszcząc, czy też zatracając swoje „ja”²⁰.

Chodzi bowiem o to, iż wszelkie zewnętrzne przejawy doznań mistycznych łączą się w jednym punkcie docelowym, w którym „ego” zredukowane zostaje do nicości i dzięki temu dochodzi do zjednoczenia człowieka z Absolutem (Bogiem, Naturą, Pustką – różnice terminologiczne nie mają tu większego znaczenia). Poniżej zajmę się problemem występowania w „życiopisaniu” Stachury przeżyć mistycznych, o których była tu mowa.

Epifanie całej jaskrawości

Pojęcie epifanii przeniesione zostało z religioznawstwa na grunt nauki o literaturze i oznacza ono tyle, co objawienie, ukazanie się (z języka greckiego: *epiphaneia*) istoty rzeczy. Za badaczami anglosaskimi Ryszard Nycz wyróżnia szereg warunków konstytuujących przeżycie epifanijne. Są to:

1) nieistotność – epifania nie jest istotna dla przedmiotu, który ją wywołał; 2) błahość – wywołana jest bowiem przez trywialne obiekty i sytuacje; 3) psychologiczna asocjacja – jako że nie jest (jak np. romantyczna wizja) wtargnięciem boskiej transcendencji w świat immanencji, lecz zjawiskiem psychologicznym ze zmysłowego doświadczenia (aktualnego bądź przypomnianego); 4) momentalność – jako że trwa chwilę, a pozostawia długo-

¹⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*. Tłumaczył J. Prokopiuk. Wstęp i redakcja naukowa Z. Poniatowski. Warszawa 1978, s. 530.

²⁰ *Ibidem*, s. 532.

trwale skutki; 5) nagłość — bo przynosi raptowną zmianę w warunkach postrzegania, która uwrażliwia podmiot na jej wystąpienie; wreszcie 6) epifanijny „przeskok” — czytelnik musi się na niego zdobyć, by dopełnić tekstowy zapis, który nigdy nie dorównuje samej epifanii²¹.

Bliska zagadnieniu epifanii (terminu nie dość jeszcze w literaturoznawstwie skonkretyzowanego) jest hierofania — pojęcie zaproponowane przez Mirceę Eliadego na oznaczenie aktu przejawiania się *sacrum*:

Stajemy wobec [...] tajemniczego aktu: objawienia się czegoś „całkowicie innego” — rzeczywistości, która nie przynależy do naszego świata — w przedmiotach stanowiących integralną część tego świata przyrodzonego, laickiego²².

Hierofanię różni od epifanii element nazwany przez Nycza — psychologiczną asocjacją, przez którą rozumieć należy skojarzenie umysłu wywołane elementami rzeczywistości zewnętrznej. Chciałoby się jednak powiedzieć, że różnica ta wcale nie jest ostra — źródłem obu przywołanych doświadczeń stają się zjawiska rzeczywistości zmysłowej, które z nagłą objawiają się jednostce. Trudno jednoznacznie wyrokować, czy chodzi tu jedynie o psychologiczną asocjację, czy o mistyczny wgląd. Jak wiadomo, bywa już tak, że to, co dla jednego przynależy do świata mistyki, drugi uznaje np. za przejaw postępującej choroby psychicznej (*vide*: Stachura). Terminów wyżej przywoływanych można by właściwie u Stachury używać wymiennie. Dla ułatwienia posługiwać się jednakże będę pojęciem „epifania”.

Przeżycia epifanijne bohaterów Stachury rodzą się na wspólnym gruncie: jest nim mianowicie nawiązanie intymnej więzi pomiędzy człowiekiem a naturą. Już próbowałam ukazać, że buntujący się przeciwko cywilizacji bohater ratunku szukać musi w świecie naturalnym. Dopiero tu bowiem w pełni osiąga wymiar podmiotowy i właśnie w rzeczywistości przyrodniczej potrafi odnaleźć własne miejsce. Edmund Szerucki, bohater *Calej jaskrawości*, wraz z przyjacielem Witkiem postanawiają pewnej niedzieli wybrać się za miasto i wyruszać drogą wzdłuż rzeki. W trakcie marszu Szerucki rozmyśla nad istotą egzystencji, marzy o tym, by wreszcie odnaleźć „kryształową kulę, co chowa tajemnicę i odpowiedzi na dwa, trzy pytania”. I właśnie wkrótce po tym „to” się dzieje! Bohater dostępuje objawienia:

Zobaczylem jaskrawie wszystko. Całość. Całą jaskrawość. [...] Zobaczyłem całą jaskrawość tego, że to nie chodzi ni o śmierć, ni o życie, ni o sens i bezsens, ni o istotę i istnienie, ni o przyczynę i skutek, ni o materię i ducha, ni o serce i rozum, ni o dobro i zło, ni o światłość i ciemność i tak dalej, i tak dalej, i tak dalej, ale o coś zupełnie innego. Chodzi o to wszystko razem wzięte i podane na tacy. I nie smutek, nie beznadzieja, nie strach, nie przerażenie, nie obojętność i nie radość, nie nadzieja, nie spokój, nie zachwyty, nie uniesienie, ale co? Co rozlewało się po mnie, że dożyłem tej chwili, żeby dojść do tego miejsca, żeby zobaczyć całą jaskrawość? [3, 92]

Nie ma wątpliwości, iż bohater powieści przeżywa objawienie religijne; owo doświadczenie — trzeba również podkreślić — ma charakter monistyczny, co powoduje, że można je porównać z objawieniami typowymi dla religii daleko-

²¹ R. Nycza, „Zamknięty odprysk świata”. O pisarstwie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. W zbiorze: *Etos i artyzm. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim*. Poznań 1991, s. 134.

²² M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński. Przełożyła A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974, s. 160.

wschodnich (szczególnie buddyzmu *zen* i taoizmu), ale i z doznaniem mistycznym w szerokim sensie, jako że mistyka mówi językami wszystkich religii. Edmund Szerucki z *Calej jaskrawości* spostrzega w swym olśnieniu, że natura wszechrzeczy pozostaje ta sama, a sprawy takie, jak dobro i zło, życie i śmierć, to nic innego niż tylko sztuczne – i tym samym fałszywe – pojęcia stworzone przez człowieka. Oto typowe dla kultury europejskiej myślenie dualistyczne leży u podstaw cierpienia, implikuje bowiem konflikt, walkę. Powodem nieprawdziwego pojmowania świata jest tu choćby rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Przykładowo: jednostka sama siebie traktuje podmiotowo, w oczach innych stanowi jednak przedmiot. To oczywisty absurd, który wynika z rozszczepienia podmiotowo-przedmiotowego. Wysunąć można stąd wniosek, iż aby poznać naturę i sens świata, należy znieść owo rozszczepienie – stać się to może tylko za sprawą *unio mistica*, wówczas wszelkie sprzeczności pojmowane zostają jako elementy komplementarne, jakby dwie strony tego samego medalu: awers i rewers, gdzie jedna nie istnieje bez drugiej. Poprzez odczucie jedności świata, jedności przeciwstawnych biegunów, przekracza się antynomie, dualizm. Stan ów zdaje się mieć w sobie coś niepokojącego. Człowiek staje tu bowiem wobec tego, co mu nieznane, obce. Owo nieznane, owo „nic” sprawia, iż jednostka odczuwa lęk i groźbę. Z drugiej strony jednak epifania „całej jaskrawości” powoduje, iż ten, kto jej doświadcza, przestaje istnieć na „ziemski” sposób, łączy się z Absolutem i w ten sposób sam nim się staje. Człowiek i Bóg jednoczą się w nicości. Pustka odnajduje pustkę.

W tym sensie powiedzieć trzeba, że Stachura opisuje tu doznanie mistyczne na sposób buddyjski: mówi o nirwanie, gdzie ustają wszelkie emocje, gdzie nie ma już wrażeń. Pisarz używa sam sformułowania, iż jest to stan „spoza koła” – to jak gdyby przepisany cytat z terminologii buddyzmu *zen*, w którym „koło” stanowi jeden z najważniejszych symboli. W *zen* używa się pojęcia „koło życia – i – śmierci” (*samsara*): określa się nim stan będący przeciwieństwem nirwany – to świat cierpienia, nie mający końca cykl narodzin i śmierci, w którym wszystkie zjawiska ulegają nieustannym przemianom. Objawienie się „całej jaskrawości” tymczasem pozwala bohaterowi powieści na uwolnienie się z owego ciągu przyczynowo-skutkowego. Podobnego stanu doświadcza również Janek Pradera, bohater *Siekierzady*, przy czym jego doznanie poprzedzone jest długotrwałym zmaganiem się z mgłą (to zresztą *leitmotiv* utworu). Mgła – o czym już mówiłem poprzednio – stanowi jedno z upostaciowień „nicości” (inne to sen i śmierć). Wywołuje ona lęk przed nieznanym – wiadomo: poruszanie się we mgle znaczone bywa niebezpieczeństwem i niepewnością. Bohater wkracza we mgłę i staje się nią, nicość ogarnia wszystko, rozpada się rozszczepienie na podmiot i przedmiot; z wolna ustępuje bunt, pragnienie walki z nieznanym:

Nie przypomniał sobie, kim jest, gdzie jest i dokąd szedł, w ogóle go to nie obchodziło, [...] bo o niczym nie myślał, bo nie miał w głowie żadnych myśli, absolutnie bezmyślny był, stracił nawet to jedyne, co miał: zdziwienie, że chce mu się spać, stracił to zdziwienie, bo spać mu się już nie chciało [...], absolutnie bezbronny już był, już się nie widział jako atakowany kłębek człowieczy, już się nawet nie widział jako kłębek człowieczy, [...] chyba już się w ogóle nie widział, kłęczał we mgle z uniesioną we mgle głową i patrzył na mgłę, nic nie widząc, nie widząc nawet tego, że jest skazany na zagładę, na pożarcie przez mgłę, na rozmycie, na rozplynięcie, na rozwianie się we mgle we mgle... [3, 376–377]

Chciałoby się powiedzieć, że jest to jeden z najpiękniejszych, a zarazem najstraszliwych opisów stanu *unio mistica* w literaturze polskiej, który dałoby się porównać jeszcze z podobnymi próbami czynionymi na gruncie literatury zachodnioeuropejskiej, głównie przez Hermanna Hessego. Nie jest to jednak jedyny opis epifanijskich doznań mistycznych ukazanych w *Siekierzadzie*. Oto bowiem już wcześniej Janek Pradera nawiązuje intymny kontakt z Absolutem, gdy w samotności, na wyrębie, dostępuje irracjonalnego poznania. Bohater patrzy w ogień, którego blask wydaje się przemieniać w światło wewnętrzne i koncentruje się – co trzeba podkreślić – na oddechu. Oddech nie występuje tu jedynie jako funkcja biologiczna, ale wyraża inny sens – pojawia się na pozór dziwne połączenie wyrazowe: „dyszeć o czymś”. Po pierwsze, dlaczego w ogóle „dyszeć”, a nie „oddychać”? Otóż słowo użyte przez bohatera ma charakter ekspresywny, znamionuje wysiłek i determinację ciała i umysłu. Po drugie zaś, owo „dyszenie” odsyła do jakiejś bliżej nie określonej rzeczywistości, z którą pozostaje ono w ścisłym związku. Sformułowanie: „dyszeć o czymś” zaczyna nabierać sensu, gdy uświadomić sobie znaczenie oddechu w praktykach kontemplacyjnych – współczesny mistyk chrześcijański Anthony de Mello uznaje oddech jako jeden z zasadniczych sposobów nawiązywania kontaktu z Bogiem (nazywa go modlitwą intuicyjną)²³, w praktyce buddyzmu *zen* jest to forma podstawowa (*zazen*):

Ten rodzaj aktywności jest podstawowym działaniem uniwersalnego istnienia. Bez tego doświadczenia, bez tej praktyki, niemożliwe jest osiągnięcie absolutnej wolności²⁴.

Pradera doświadcza zatem mistycznej jedności, której nie potrafi jednak wyrazić słowami. Staje więc tutaj przed problemem typowym dla wszystkich mistyków, który Jaspers nazwał paradoksem wyrażania. Istota mistyki tkwi w milczeniu, dno duszy wypełnia głucha cisza. Mimo to takie milczenie objawia się w gonitwie słów i przemyśliwań, których celem staje się przekaz nieprzekazywalnego. Bohater podejmuje taką próbę i spostrzega, że jego głos zmienia się tylko w śmieszny i przeraźliwy bełkot. Pojmuje wreszcie, iż w obliczu Boga należy jedynie zamilknąć:

I przez chwilę wydało mi się, miałem wrażenie straszliwe, że już nie będę mógł mówić, że straciłem mowę na zawsze, że odebrana na zawsze została mi mowa, za karę, za śmiałość moją. [3, 303]

Chciałoby się powiedzieć, iż powodem, dla którego niemożliwe wydają się wszelkie próby racjonalizacji doznań mistycznych jest fakt, że w tego typu doświadczeniach człowiek nie dostępuje zrozumienia w powszechnie przyjętym znaczeniu, jego poznanie jest nieprzekładalne na system racjonalnych znaczeń – jednostka obcuje przecież ze sferą irracjonalną, pozasystemową, nie dającą się opisać. Dlatego też mistycy twierdzą, iż gdyby należało odszukać pojęcie najbardziej bliskie owej sferze, najbardziej dokładne, to byłyby to pojęcia: „Nic”, „Pustka” itp.

²³ A. de Mello, *Sadhana. Ścieżka do Pana Boga*. Przełożyła A. Wiśniewska-Walczuk. Warszawa 1989, s. 42.

²⁴ Sh. Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*. Wybór. Przekład z angielskiego J. Dobrowolski, A. Sobota. Gdynia 1990, s. 27.

Ekstaza bohatera *Siekierzady* dokonuje się – co można uznać za typowe dla objawień religijnych – nagle, gwałtownie, z czym, jak mówi van der Leeuw:

związana jest także reakcja, jakiej doznaje mistyk, gdy ekstaza się kończy. Przed chwilą jeszcze był pełen Boga, teraz jednak, jak się wydaje, Bóg go opuścił, ogarnia go uczucie gorczy, znowu czuje się bezsilny i opuszczony jak przedtem²⁵.

Ta uwaga fenomenologa religii zdaje się idealnie pasować do nastroju Pradery w chwili, gdy jego objawienie przemija. Bohater staje się rozdrażniony, w jego słowach daje się wyczuć smutek wynikający z faktu opuszczenia go przez Boga, niemożności porozumienia się z Nim. Można by tutaj mówić o tragicznym – w sensie Kierkegaardowskim – dialogu człowieka z Bogiem, w którym jednostka to jedynie strona cierpiąca, Bóg zaś – zbyt wielki na to, by chcieć prowadzić partnerski dialog z człowiekiem.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno doświadczenie epifanijne opisywane przez Stachurę – tym razem w utworze pt. *Wszystko jest poezja* (1975). W przeciwieństwie do przeżyć mistycznych ukazanych powyżej – to wyraża radość i uniesienie miłosne w stosunku do całego świata. Sam Stachura ów radosny stan przedstawia następująco:

„Było niewymownie”. Było prawdziwie normalnie. Cudowne manowce, zjaw realna, pełna wzajemność – to wszystko, co rozmaicie nazywam, a jest jednym i tym samym, to wszystko więc było bardzo tym jednym. [...] Chciało mi się płakać z jakiegoś szczęścia i miałem wrażenie, że zrobiło się dużo więcej miejsca wokół. Nie było wyjątków. Wszystko było bezwyjątkowo jednym. [4, 177–178; podkreśl. M. J.]

Mimo owych zewnętrznych różnic występujących w przywołanych tu epifaniach podkreślić trzeba, iż istota tych doświadczeń pozostaje zasadniczo ta sama. Polega ona na zniesieniu rozróżnienia podmiotowo-przedmiotowego, w wyniku czego człowiek jednoczy się z Bogiem, sfera *profanum* ze sferą *sacrum*.

Osobno chciałbym zwrócić uwagę na stosowane przez pisarza zabiegi językowe, za których sprawą ewokowane są doświadczenia epifanijne. Niewątpliwie można tu mówić o liryzacji prozy, która otrzymuje wyrazistą organizację brzmieniową, polegającą na nasilaniu się powtarzalności pewnych elementów językowych. Wypowiedź staje się przez to nie tylko zrytmizowana, ale również bardziej ekspresywna: „dym, ten dym, ta mgła, ta mgła, zobaczył ją, tę mgłę, tę mgłę...” (*Siekierzada*, 3, 374). Obok powtórzeń, nie unika również Stachura pytań retorycznych:

mgła jeszcze wyżej pięła się, po moich wyrzuconych w górę rękach, po łokciach do przegubów i do ostatnich wskazujących palców, co wskazujących? Kogo wskazujących? [*Siekierzada*, 3, 240]

Formalna cecha pytania retorycznego wyzyskana zostaje przez pisarza w płaszczyźnie semantycznej. Stachura zdaje się mówić, że istnieją pytania, na które nie może być (racjonalnej) odpowiedzi – sugeruje w ten sposób wyraźne sensory metafizyczne, stosuje również zdania rozkwitające²⁶, które dążą do stopniowego uszczegółowienia i wyjaśnienia stanu psychicznego bohatera:

²⁵ Van der Leeuw, *op. cit.*, s. 529.

²⁶ „Układ rozkwitania” to termin wprowadzony przez T. Peipera. Zob. S. Rosiek, *Układ rozkwitania*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Wrocław 1993.

„zobaczył się kłębkim i zaraz potem zobaczył się kłębkim człowieczym, i zaraz potem zobaczył się atakowanym kłębkim człowieczym...” (*Siekierze-zada*, 3, 375).

Jak widać, Stachura pragnie odsyłać do rzeczywistości irracjonalnej, mistycznej, nie tylko w sferze sensów, ale i w sferze szczególnego uporządkowania językowego, lirykacji prozy.

Nowa świadomość

Objawienie stanowi element ważny, ale nie najważniejszy w doświadczeniach duchowych. Więcej: wielu mistyków twierdzi wręcz, iż ponadzmysłowe wizje mogą być przeszkodą w mistyce. Św. Jan od Krzyża pisze o tym następująco:

Człowiek duchowy, zatrzymując się i skupiając uwagę na tych formach i poznaniach, często urabia swój sąd błędnie. Nikt bowiem nie może całkowicie poznać tych nawet rzeczy, które sposobem naturalnym przechodzą przez jego wyobraźnię, i utworzyć sobie o nich wyczerpującego i pewnego zdania. Tym mniej może to osiągnąć odnośnie do rzeczy nadprzyrodzonych, przekraczających nasze uzdolnienie i rzadko się zdarzających²⁷.

W tym kontekście sprawą ważną wydaje się przeanalizowanie podobieństw pomiędzy stanami mistycznymi przedstawionymi przez pisarza a tymi, które opisują wielkie religie i filozoficzne systemy dalekowschodnie: buddyzm *zen* oraz taoizm²⁸.

Bez pobieżnej choć znajomości tych przywołanych przeze mnie systemów trudno byłoby mówić o tym, co stało się w życiu i twórczości Stachury w latach 1977–1979. Oto w r. 1977 opublikowany zostaje cykl opowiadań zatytułowany *Się*, cykl, który zasługuje na osobne omówienie. Głównym bohaterem tych opowiadań jest Michał Kątny, sierota z wyboru, wędrujący samotnie po świecie. Jego wólczega pozwala mu na zachowanie niezwykle subtelnej wrażliwości na świat – ludzi i miejsc, do których dociera. Bohaterowi temu dane zostaje nieustannie doświadczać cierpienia egzystencjalnego. Pomimo to jednak potrafi on ujrzeć piękno w samym fakcie istnienia, żyje tak jak gdyby był to pierwszy i zarazem ostatni dzień jego życia. Wierzy też, że intelektualny wysiłek, do jakiego jest zmuszony, wysiłek zmierzający do rozwikłania zagadki bytu, zakończony zostanie powodzeniem. Tak się też dzieje w przedostatnim opowiadaniu cyklu, zatytułowanym *Słodycz i jad*. Michał Kątny nie musi już wędrować, nie musi uciekać od czegokolwiek i nie musi SIĘ też uciekać do czegokolwiek:

²⁷ Św. Jan od Krzyża, *Dziela*. Z hiszpańskiego przełożył B. Smyrak. Wyd. 4, przejrzane i poprawione. Kraków 1986, s. 316. Problem ów w podobnym sensie rozważa także w swej pracy poświęconej mistycyzmowi A. Huxley: *Filozofia wieczysta*. Tłumaczyli J. Prokopiuk, K. Środa. Warszawa 1989.

²⁸ W tym miejscu pragnę odesłać czytelnika do podstawowych lektur traktujących o *zen*, autorstwa Ph. Kapleau, w tłumaczeniu J. Dobrowolskiego (*Trzy filary zen*. Warszawa 1988; *Zen: świat na Zachodzie*. Warszawa 1992), oraz do tekstów o taoizmie – J. Kryga (*Filozofia i mistyka Wschodu*. Bydgoszcz 1988) i przede wszystkim B. Hoffa (*Tao Kubusia Puchatka*. Tłumaczył R. T. Prinke. Wyd. 2. Poznań 1992; *Te Prosiaczka*. Tłumaczył R. T. Prinke. Poznań 1993). W przekładach polskich, na co warto zwrócić uwagę, ukazały się również główne pozycje taoistyczne: Lao-Tsy *Droga* (Z języka angielskiego przełożył M. Fostowicz-Zahorski. Wrocław 1992) oraz Czuang-Tsy *Prawdziwa księga południowego kwiatu* (Przełożyli: W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz. Warszawa 1953).

się uniosło głowę wżwyż i się po raz pierwszy prawdziwie odetchnęło, się pocałowało powietrze i się uśmiechnęło się niemożliwie: fantastycznie rzeczywiście spontanicznie i – nie ma słów. [2, 419; podkreśl. M. J.]

Najważniejszym jednak utworem tego zbioru, utworem wyznaczającym istotny przełom Stachuruwego „życiopisania”, jest opowiadanie tytułowe, zamykające ów cykl. Tu właśnie dochodzi pisarz do mistycznej tajemnicy ludzkiej egzystencji, odkrywa bowiem wreszcie przyczynę ludzkiego pragnienia i lęku – jest nią jak się okazuje „ego”. W tym miejscu Stachura dochodzi do tej samej konstatacji, co buddyści. „Ego” właśnie staje się przyczyną z gruntu fałszywego dualizmu, będącego – można powiedzieć – chorobą kultury europejskiej. W utworze *Się* bohater uwalnia się wreszcie od niego w chwili, gdy zapomina o sobie, gdy udaje mu się przewyciężyć „ego” – podstawowe źródło ludzkiego cierpienia:

Rozsunęła głowa na oścież półkule i wyrzuciła z siebie, wydalila to wszystko, czym była nabijana zapijana zabijana przez czterdzieści lat, przez czterysta lat, przez cztery tysiące lat [...], zamarło serce, bo zrobiło się pusto, całkiem pusto, [...] – i oto przyszło to inne, [...] to nieznanne, to niewyobrażalne, to niewypowiedziane. [2, 240]

Wraz ze zniknięciem „ego” i jego intelektualnych tworów, pojawia się stan nie dający się właściwie określić w sposób racjonalny, istnieje bowiem poza różniącym intelektem: „się”. Ów zaimek ma swoje głębokie uzasadnienie filozoficzne. Oto forma osobowa, skrywająca w sobie fałszywe „ja”, zastąpiona zostaje bezosobową, Kartezjańskie „myślę, więc jestem” Stachura przekreśla zaprzeczeniem: „myślę, więc nie jestem”. Stan „się” to przebudzenie, to otwarcie się na świat, zgoda na jego istnienie przy jednoczesnym odrzuceniu właściwego pisarzowi wcześniej – buntu, to również przewyciężenie czasu. Z drugiej strony „się” Stachury jest polemiką z „się” w znaczeniu, jakie nadaje temu zaimkowi Martin Heidegger. Przypomnę tylko, iż niemiecki filozof utożsamiał w swojej koncepcji „się” z egzystencją całkowicie pozbawioną autentyzmu, z bytowaniem zautomatyzowanym, przejawiającym się przez bezruch, nawyk, egoizm, rutynę. U Stachury – przeciwnie: „się” to uwolnienie, osiągnięcie jedności ze światem ponad podziałami, ponad różnieniem na podmiot – przedmiot – dzieje się to za sprawą odrzucenia „ja”:

Się nie pyta. Się nie hałasuje. To harmonia. To porządek. To jest ład. To nie ja. Ja to jad. Ja to wąż. Ja to rak. Edmund Szerucki – rak. Janek Pradera – rak. Ja Michał Kątny – rak. Edward Stachura, który nas trzech wymyślił [...] – po trzykroć rak. Umarł rak. Umarł rak na raka. Ja umarło. [...] Bo ja to czas [...]. Czas umarł na czas. Ja umarło na ja. Nie ma ja. Się jest. Się jest się. Się jest nikt. [2, 421; podkreśl. M. J.]

Oto więc Stachura-mystyk likwiduje Stachurę-człowieka, likwiduje swoich bohaterów-buntowników-egocentryków. Pokazuje, że Stachura-człowiek jest tak samo nieprawdziwy jak jego bohaterowie. Zrozumienie tego faktu następuje dopiero poprzez wyrzeczenie się siebie samego, przełamanie indywidualizmu.

Mówiąc o mistycznych treściach ukazywanych przez pisarza w opowiadaniu pt. *Się*, nie sposób nie zwrócić uwagi na język, jakim posługuje się Stachura w celu podkreślenia doznawanego stanu iluminacji wewnętrznej. Autor działa tu na emocje czytelnika, stosuje liczne zabiegi retoryczne. Tak więc pojawiają się układy rozkwitania, w których na wypowiedzi najprostsze poczynają się

nakładać całości coraz bogatsze semantycznie, coraz bardziej szczegółowe. Dzięki temu treści z początku przedstawione w sposób zagadkowy i niedopowiedziany – „rozkwitają”, stają się jasne i przejrzyste:

To jest. To jest śpiew. [...] To się nieustannie staje jest. To się wciąż od nowa staje nowe jest. [2, 420]

Przy okazji układów rozkwitania dostrzec można również paralelizmy składniowe wzmacniane anaforami:

To nie wiersz. To nie siła. To nie sieć. To poezja. To nie słowa. To nie ta mowa. [...] To nie literatura. To nie fabuła. [2, 420–421]

W ten sposób wypowiedź zostaje silnie zrytmizowana i otrzymuje duże zabarwienie emocjonalne ujawniające stan psychiki podmiotu, który zdaje się poszukiwać wciąż nowych i innych słów, by – najdokładniej jak to możliwe – wyrazić swoje przeżycie. Czyni to także poprzez liczne powtórzenia wzmacniające jeszcze ekspresję wypowiedzi i potęgujące napięcie:

zamarło serce, bo zrobiło się pusto, całkiem pusto, wielkie spustoszenie, wielka czarna dziura – i oto przyszło to inne, wszystko przyszło, wszystko, wszystko, bo zrobiło się dla tego miejsce [...]. [2, 420]

Ostatni utwór z cyklu opowiadań pt. *Się* stanowi jednak tylko preludium do dzieła życia Stachury – do *Fabula rasa* (1979), noszącego znamienity podtytuł: *Rzecz o egoizmie*. Problematyka *Się* podjęta zostaje na nowo w dialogu „człowieka-Ja” z człowiekiem-nikt będącym kolejnym wcieleniem „się”. Oto już na wstępie utworu, w *Nocie do czytelnika*, odbiorca dowiaduje się, że „ta książka nie jest do przeczytania”, że tę książkę, a właściwie prawdę w niej zawartą należy odkryć. Przy tym odkryć nie w słowach, lecz poza ich warstwą.

W *Fabula rasa* Stachura wychodzi od fundamentalnego dla buddyzmu *zen* pytania: kim jestem? Dopiero poznanie samego siebie pozwala na otwarcie się na wieczną prawdę. Mistrz Dogen twierdzi, iż poznawanie siebie jest zapomnieniem o sobie (o swym „ego”) – taki cel stawia przed sobą *zen*:

Kiedy zapominamy o sobie, jesteśmy w istocie prawdziwym działaniem wielkiego istnienia, czyli rzeczywistości. Kiedy to zrozumiemy, nie ma już żadnego problemu na tym świecie i możemy cieszyć się naszym życiem, nie odczuwając żadnych trudności²⁹.

Tę prawdę usiłuje przekazać człowiek-nikt. Ale kim jest w ogóle człowiek-nikt? Otóż człowieka-nikt wywieść należy z kultury dalekowschodniej: to człowiek, który zrozumiał, dogłębnie pojął swoją naturę i nie doświadcza już żadnych progów – aby działać w świecie nie potrzebuje ani buntu, ani też żadnego kodeksu wyznaczającego mu kierunek drogi. Andrzej Urbański mówi:

on niczego już nie szuka. Stan, w którym się znajduje, nie nazywa się – być szczęśliwym, bo „być” zakłada i swoją odwrotność – „nie być”. To już nie jest – być wolnym, albowiem „wolność” zna także swoją niewolę³⁰.

Rzeczywiście, w przeciwieństwie do „człowieka-Ja” człowiek-nikt przekroczył cierpienie – poznał je bowiem i spostrzegł jego dwoistą naturę: oto przecież cierpienie wiąże się z winą jednostki, stanowi błędne koło, w którym

²⁹ Suzuki, *op. cit.*, s. 72.

³⁰ A. Urbański, *Kilka słów o doskonałości*. „Nowy Wyrzaz” 1980, nr 1, s. 77.

ta wydaje się być uwikłana, jest pomieszaniem, pogłębieniem dualizmu (fałszu), podbudową dla metasfery istnienia. Cierpienie ma jednakże swój pozytywny wymiar: uświadomienie sobie istoty tego stanu pozwala się od niego uwolnić, przekroczyć je i osiągnąć *satori*:

Jedna jedyna łza zalewa to wszystko. [...] Ta łza jest jedynym kamieniem węgielnym, na którym stoi całe królestwo szczęścia człowieka tę łzę roniącego. Ten człowiek może siebie poznać, może poznać, dlaczego płacze i tylko wtedy przestanie płakać. Zapłacze wówczas ostatni raz, ale z niewymownej i nie kończącej się radości. [5, 27]

Człowiek-nikt to jednak nie tylko ten, któremu dane zostało wejrzenie w swą prawdziwą naturę, to również ktoś, kto ze wszystkich sił – wyrażając swe współczucie dla nieoświeconych duchowo istot – pragnie pomóc tym, którzy jeszcze się nie przebudzili do nowego życia. Tak pojmowany człowiek-nikt odpowiada terminowi buddyjskiemu „*bodhisattwa*” (sanskryt.: ‘mądra istota’, ‘mądry bohater’). Pojęcie to odnosi się właśnie do tego, kto osiągnął *satori* i postanawia poświęcić się dla przebudzenia innych³¹.

Aby jednostka mogła się w pełni przebudzić, winny ją charakteryzować trzy podstawowe cechy, które w *zen* uważa się za zasadniczy element praktyki wiodącej do oświecenia: wiara, wątpliwość i determinacja. Stachura wielokrotnie już wcześniej podkreślał, iż „wiara jest dobra”, wiara nie jako zespół przekonań, ale jako działanie; działanie prowadzące do samourzeczywistnienia. Tak pojętą wiarę wspomaga wątpliwość, ale znów nie chodzi tu o jakiś sceptycyzm, lecz raczej o silne i głębokie zapytanie duchowe:

Pytasz: co? jak? dlaczego? po co? i jeszcze raz: po co? i jeszcze po co? po co? Z pasją i bez końca (pozornie bez końca). I zobaczysz. Zdziwisz się. Niepomierne zdziwisz się. Niepomierne zdziwisz się. Cudotwórczo zdziwisz się. [5, 45]

Te słowa wypowiedane przez człowieka-nikt zwracają uwagę na trzeci element – determinację, która pojawia się, gdy praktyka (działanie) zostanie wzmocniona za sprawą podejmowanego wysiłku duchowego. W jego rezultacie człowiek doświadcza zrozumienia, poznania. Nie jest to poznanie w sensie nadawanym temu terminowi przez myślicieli Zachodu, powtórzę jeszcze raz – nie daje się ono ująć w ramy racjonalne, można by je określić właściwie jako zmianę stanu świadomości.

Człowiek-nikt istotę świata upatruje w jego jedności, podobnie jak filozofowie taoistyczni – dostrzega komplementarność przeciwstawnych sobie biegunów (*yin* i *yang*):

Przeciwności są jednym. W wysokim jest zarazem wysokie i niskie, i odwrotnie: w niskim jest zarazem niskie i wysokie. W ciężkim jest zarazem lekkie, w lekkim jest zarazem lekkie i ciężkie [...]. Tak jest z każdym przeciwieństwem. Przeciwności są jednym, są jednościami. [5, 78–79]

Podobnie też jak taoiści, człowiek-nikt twierdzi, że życiem rządzi zmiana, nieustanny ruch. To, co ruchome, nie może jednak zostać poznane za pomocą pojęć (myśli) – te są zarówno nieruchome, jak czasowe – prawda zaś sytuuje się w wieczności, poza czasem. W irracjonalnym poznaniu ukazywanym przez Stachurę nie może być miejsca na podział konstytuowany przez „ja”, egoizm jednostki – nie istnieje już „ja i inni”, „ja i reszta świata”, nie istnieje „mój,

³¹ Sprawy te omawia szeroko Kapleau w *Zen: świt na Zachodzie*.

moja, moje”. Nie ma rozróżniania. Nie ma posiadania. A zatem: nie ma też myślenia. Co jest? Rozumienie, czyli wolność — twierdzi pisarz. Tylko ten, kto nie rozumie, musi myśleć. Tymczasem oświecony, człowiek-nikt doświadcza wolności absolutnej, niczym nie uwarunkowanej. Nie jest to wolność wyboru — przeciwnie: to wolność od wyboru. Człowiek przebudzony rozumie, dlatego nie musi wybierać. On po prostu wie.

Charakter ostatniego tekstu mistycznego Stachury, zatytułowanego *Oto*, wydaje się — przynajmniej ze względów formalnych, lecz nie tylko — odmienny. W *Oto* świadomie wpisuje się autor w szeroko pojętą tradycję mistyczną różnych systemów filozoficznych i religijnych świata, reprezentowanych w tym utworze przez swych czołowych przedstawicieli, którym Stachura nadał imiona symboliczne i łatwe do odszyfrowania: Syn Człowieczy to oczywiście Jezus Chrystus, Obudzony to Budda (sanskryt. *buddha* — ‘przebudzony’); wreszcie Stare Dziecko, czyli Lao-Tsy (imię Lao-Tsy bywa tłumaczone jako „starzec-dziecię”, co wiąże się z legendą o — jakoby — zbyt długim przebywaniu późniejszego filozofa w łonie matki, czego rezultatem miały być u noworodka siwe włosy). Wszystkie te występujące w utworze postacie przedstawione zostają przez człowieka-nikt jako jego bracia. Na tekst pt. *Oto* składają się tym samym sparafrazowane wypowiedzi wyżej wymienionych wraz z obszernymi komentarzami i dopowiedzeniami, które robi człowiek-nikt.

Nie o moralistykę chodziło jednak Stachurze, lecz o ukazanie bezwzględnej oczywistości przedstawionych faktów. Zwraca na to uwagę Rutkowski, gdy pisze, że owe fakty sytuują się poza wszelkim słowem i opisem, nie wymagają niczego więcej niżli samego tylko — oto.

Nie można [...] stwierdzić: „oto drzewo” lub „oto prawda”. Można jedynie wskazać rzeczywiste drzewo lub stać się prawdą. Każde dalsze słowo jest już zdradliwe i występne, wprowadza znieuwidoczony opis, wiedzie z powrotem ku literaturze. Człowiek-nikt może jeszcze napisać: „oto”. Oto i wszystko³².

W tym ostatnim dziele mistycznym Stachury uwagę zwraca jeszcze jedna istotna sprawa. Obok przemiany postawy światopoglądowej obserwować tu można również przemiany w samej technice pisarskiej. Pisarz systematycznie odchodzi bowiem od charakterystycznego dla swej prozy wielosłownia i wybujałości stylowej na rzecz ascetyczności formy. *Oto* to przecież właściwie cykl miniaturowych sparafrazowanych aforyzmów, gdzie najistotniejszą rolę odgrywa filozoficzna treść, która wpływa na sposób wysłowienia.

Podsumowując, należałoby stwierdzić, że „życiopisanie” Stachury stanowi jedno z najciekawszych zjawisk w literaturze powojennej. Można prześledzić tu nie tylko wyraźną ewolucję światopoglądową i duchową pisarza, który ze zbuntowanego egocentryka stał się mistykiem, ale również wynikającą z niej istotną przemianę stylu wypowiedzi. Kolejny raz trzeba wreszcie podkreślić, że mimo powiązań pisarza z wielkimi systemami Dalekiego Wschodu (buddyzmem *zen* i taoizmem), duchowa postawa autora *Siekierzady* nie jest czymś wtórnym. Droga Stachury do mistycyzmu nosi przecież znamiona oryginalności, stanowi ostateczną konsekwencję egzystencjalistycznego światopoglądu.

³² K. Rutkowski, *Przeciw (w) literaturze. Esej o „poezji czynnej” Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*. Bydgoszcz 1987, s. 257.