

Egon Naganowski

Klarysa i jej demony

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (13), 85-111

1974

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.

Egon Naganowski

Klarysa i jej demony*

„Pomiędzy geniuszem a obłąkanym zachodzi o tyle podobieństwo — pisze Schopenhauer w *Nowych paralipomenach* — że obaj żyją w innym świecie niż świat istniejący dla wszystkich”. W ten „inny świat” przenosi nas w *Człowieku bez właściwości* Musila wątek Klarysy. Poza Akcją Równoległą stanowi on najważniejszy krąg tematyczny pierwszej Księgi dzieła, natomiast w definitywnie opracowanych partiach drugiej Księgi zajmuje nieco mniej miejsca i dopiero w dalszym ciągu powieści, ułożonym przez Adolfa Friségo na podstawie rozdziałów ze spuścizny, zyskuje znów duże znaczenie. Nie wiadomo, jak by go pisarz ostatecznie ukształtował, gdyby dzieło ukończył, ale trudno zaprzeczyć, że wspomniane rozdziały, pochodzące w większości jeszcze z *Wybawiciela* i *Bliźniaczki*, starszych wersji *Człowieka*, doprowadzają losy młodej kobiety w sposób konsekwentny i przekonujący do smutnego finału, zresztą na ogół zgodnie ze znanymi z *Dzienni-*

Losy młodej
kobiety

* Skrócony rozdział książki o życiu i twórczości Roberta Musila, która ukaże się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego.

ków kolejami życia Alicji, żony przyjaciela autora, Gustla Donatha (w powieści — Walter), a córki malarza Charlemont (w powieści — van Helmond).

Pożądliva ręka ojca

Wzięty, modny malarz van Helmond usiłował kiedyś zgwałcić swoją piętnastoletnią córkę. Zakradł się w nocy do Klarysy a ona, czując na sobie ojcowskie ramię, przesuujące się powoli po jej nagim ciele w dół, zmartwiała z przerażenia i dopiero w ostatniej chwili, resztką sił, zdołała wywinąć się z objęcia. Później zresztą uwierzyła, że pożądliva ręka sama zatrzymała się w specjalnym miejscu, przy obdarzonym „cudowną mocą” naturalnym „medalionie”, czyli „aksamitno-czarnym znamięni na skraju włosów łonowych”¹. Wszystko zdaje się świadczyć o tym, że owa nocna „pokusa”, jak ją nazywa, pozostawiła w Klarysie trwałe uraz, rzutuający z biegiem lat coraz bardziej na jej życie erotyczne. Zostało ono po prostu zablokowane przez nieświadome skojarzenie kazirodcze i dlatego pełna temperamentu kobieta jest w stosunku do męża „oziębła”, nigdy w jego ramionach rzeczywiście i spontanicznie nie „rozpłynęła się”, nawet w pierwszym okresie miłości. Już wtedy podniecał ją nie tyle mężczyzna, ile starszy od niej o blisko 10 lat przysły wielki człowiek (zastępczy a uwznioślony ojciec!) i jedynie z nim przed oczyma potrafiła okólną drogą osiągnąć pewne nie kwestionowane przez wewnątrz-

Podnieca
wielki
człowiek,
a nie
mężczyzna

¹ Wszystkie cytaty z *Człowieka bez właściwości*, przełożone przez K. Radziwiłła, K. Truchanowskiego i J. Zeltzer (Warszawa 1971 PIW) podaję w wersji mniej lub więcej poprawionej na podstawie *Der Mann ohne Eigenschaften*. Wyd. VII. Reinbek bei Hamburg 1965. Reszta wyjątków z pism Musila pochodzi, jeśli nie zaznaczono inaczej, z tomów: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg 1955, oraz *Prosa, Dramen, Späte Briefe*. Hamburg 1957.

ną cenzurę zadowolenie. Gdy zaś Walter nie spełnił pokładanych w nim nadziei, gdy mimo różnych zdolności nie okazał się ani genialnym malarzem, ani genialnym kompozytorem, za jakiego żona chciała go uważać, i na domiar złego utonął w Wagnerowskiej muzyce, również kojarzącej się Klarysie z duszną atmosferą obrazów van Helmonda, musiał się w niej zrodzić niebezpieczny konflikt, który zakłócił całą równowagę jej osobowości. Tak mniej więcej można zrekonstruować najgłębsze przyczyny neurozy, późniejszej obłądki młodej, dwudziestopięcioletniej kobiety.

„W konflikcie pomiędzy naporem popędu a sprzeciwem wobec seksualizmu — stwierdza Freud — otwiera się wyjście pośrednie w formie choroby, która wprawdzie konfliktu nie rozwiązuje, lecz stara się go ominąć, przekształcając dążenia libido w symptomy chorobowe”².

Ale dosyć tymczasem wywodów psychoanalitycznych. I nie będziemy się też starać o dokładniejszą klasyfikację wspomnianych symptomów, wskazujących u Klarysy bądź na histeryczną psychozę reaktywną, bądź raczej na schizofrenię. Wyłowimy z nich tylko kilka najistotniejszych elementów, które ze względu na wieloznaczną wymowę tej postaci są dla nas szczególnie ciekawe.

Orzeł z gór Zaratustry

W rozwoju choroby bohaterki niemałą rolę gra filozof Meingast. Określony tylko literą S. pojawia się on już w *Dziennikach* z 1905 roku, gdzie podczas wykacyjnych miesięcy romansuje z młodziutką Alicją i wywołuje zazdrość Gustla (o identycznej sytuacji dowiadujemy się w powieści ze wspomnień Klarysy), w *Wybawicielu* nazywa się jeszcze Lindner (to nazwisko przeszło w *Człowieku* na inną postać) a w ogóle stanowi literackie wcielenie

² S. Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt/Main — Hamburg 1965; s. 41.

Kuglarski
prorok

Ludwika Klagesa, skrajnego przedstawiciela irracjonalistycznej „filozofii życia”. Meingast nie jest jednak wiernym portretem historycznej osobistości, lecz ironicznie wystylizowanym typem mistyfikatora i kuglarskiego proroka, który przywodzi na myśl Mynheera Peeperkorna z *Czarodziejskiej Góry* Man-
na, a zwłaszcza Mariusza Rattiego, „aktora, szarlata-
na, hipnotyzera” i „łowcę dusz” z *Kusiciela* Herman-
na Brocha³. Filozof, występujący bezpośrednio tylko
w drugiej Księdze powieści i rozdziałach ze spuściz-
ny pisarza, operuje w swoich enuncjacjach wyjątkami z dzieła Klagesa: *Rozum jako antagonistą duszy* (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929) i zużytkowuje oraz preparuje dla wielce podejrzanym celów cytaty i idee zaczerpnięte z pism Nietzschego. Sam zaś pracuje nad książką — „rozkazem bojowym dla ducha nowych wojów”, jak Ratti odrzuca miłość do kobiet i wygłasza pochwałę „męskiego erosu”, „związku mężczyzn”, który ma być „miłością pod bronią”, i wymaga „wierności, posłuszeństwa, odpowiedzialności jednego za wszystkich i wszystkich za jednego”, zwartych „jak falanga! Anachroniczny w latach 1913—1914 ideolog hitlerowskich *Ordensbur-
gów* i *Waffen-SS*, zwraca się przeciwko „pseudoheroicznemu indywidualizmowi i liberalizmowi”, przeciwko demokracji i „epoce kartek do głosowania”, przeciwko wolności i równości dla każdego, a opowiada się za „zbawieniem świata przez przemoc” i „pogodne okrucieństwo”.

Zniszczyć
epokę
kartek do
głosowania

„Tylko systematycznie uprawiane okrucieństwo — twierdzi — jest niezawodnym środkiem, jakim otumanione przez humanitaryzm europejskie narody jeszcze dysponują, aby odnaleźć swą dawną siłę”.

Meingast, „ten orzeł, który z gór Zaratustry opuścił się w sam środek rodzinnego życia Waltera i Klarysy”, by w ich domu ukończyć pisanie „rozkażu bo-

³ H. Broch: *Kusiciel*, Przeł. Edyta Sicińska. Warszawa 1970 Czytelnik, s. 56.

jowego”, prowokuje Ulricha do ironiczno-kaśliwych uwag, natomiast fascynuje swoich gospodarzy, dojrzałych do przyjęcia jego posłania. Waltera, człowieka słabego i zawiedzionego w ambicjach, silna jednostka całkowicie obezwładnia. Mimo zazdrości byłby nawet chwilami gotów odstąpić mistrzowi własną żonę, nie zdając sobie sprawy, że gości homoseksualistę. W Klarysie zaś nareszcie znaleziony „geniusz” powoduje istną lawinę obłądnych myśli i pomysłów, które dawniej rozstrzelone, zyskały teraz punkt kryształizacyjny. Według niej, Meingast, ongiś *l'homme à femme*, przeniósłszy się po tamtych wakacjach na stałe do Szwajcarii (nb. jak Klages w 1916 roku), uległ w górach oczyszczeniu z przypadłości erotyzmu i metamorfozie w wielkiego „uzdrowiciela” a to, jak zobaczymy, nie bez udziału Klarysy. Zresztą ona także się przemieniła — w chłopca, giermka, pozostającego w „stosunku rycerskim” do dużo starszego proroka (ojciec!). Klarysa chce towarzyszyć mistrzowi, chce przydać się w „związku mężczyzn”, którzy przygotowują doniosłe wydarzenia, i w jej wyobraźni szcękają orężem „niczym archaniołowie”. A właściwie przeobraziła się w „istotę dwoistą”, w „hermafrodyta”, wyposażonego w ukrytą moc i wolę, by przewyciężyć w sobie i innych „postać grzeszną” a wyzwolić „postać świetlną”.

Metamorfoza
Klarysy

Te urojenia Klarysy, do których jeszcze powrócimy, umacnia w niej lub rozdmuchuje Meingast. Kiedy w mętnych, lecz „natchnionych” wywodach utrzymuje, że XX wiek winien zrezygnować z rozumowego poznania i postawić na wolę i wybawicielski czyn, co Klarysa — jego zdaniem — pojęła instynktownie, kiedy przypisuje jej specjalną misję w dzisiejszym świecie, któremu nic tak nie trzeba, jak „dobrego, mocnego szaleństwa” („gdzież jest ten obłąd, który by wam należało zaszczepić?” — powiada Nietzsche ⁴), młoda kobieta czuje się potwier-

⁴ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1913, s. 9.

„Orgiastyczna
ekstaza
menady”

dzona w swych „tytanicznych” ambicjach, czuje przyływ ogromnej siły. I to jest najważniejsze, bo Klarysa zupełnie nie chwyta politycznych implikacji słów proroka i w ogóle poddaje się im głównie emocjonalnie, wprawiona w stan psychofizycznej gorączki. Ogarnia ją „orgiastyczna ekstaza menady”, przewyższająca wspaniałością „wszelkie doznania miłosne”. W obliczu komedianckiego „łowcy dusz”, który z rozmysłem dawkuje efekty i apeluje do pragnień i kompleksów słuchaczy, wciągając ich w swą orbitę i zarazem wpajając im przekonanie, że duchowo uczestniczą, ba, współdziałają w rodzeniu się wielkich spraw, Klarysa zachowuje się jak histerycznie podniecona kobieta i jak typowa ofiara demagogii. Na jej przykładzie można studiować mechanizm oddziaływania „opatrnościowych” mężów, przywódców, dyktatorów na wpół nieświadomą, prelogiczną i kryptoerotyczną sferę psychiki ludzkiej, a nawet na łatwo ulegające sugestiom masy, w których obłądne mity i idee drzeźnią pod powierzchnią racjonalnego myślenia i trzeba je tylko zręcznie wydobyć. „Pewne obrazy chorób nie są indywidualnymi, lecz społecznymi zjawiskami” — powiada za autora sama Klarysa w szkicu do rozdziału, pochodzącym z *Wybawiciela*. — „Psychologia mas dostarcza obrazów schorzeń, które niewiele różnią się od klinicznych”. I *vice versa*.

Analogie I

Fałszywy prorok Meingast rodmuchujący płomień choroby bohaterki jest jednak jedynie wysłannikiem „z gór Zaratustry”. Istotna treść urojeń Klarysy, ideowa nadbudowa jej porazowego kompleksu, wywodzi się głównie i bezpośrednio z pism Nietzschego, które młoda kobieta otrzymała w ślubnym podarunku od Ulricha, co ma symboliczną wymowę. We wcześniejszych wersjach

działa poprzednik Ulricha — Anders był mocno przejęty filozofią „wielkiego, wieloznacznego nauczyciela swej generacji”⁵, również jej najbardziej wątpliwymi aspektami. Natomiast w *Człowieku bez właściwości* narrator i główny bohater, choć nadal obracają się w kręgu myśli i problematyki autora *Wiedzy radosnej*, zarazem zajmują wobec niego bardziej krytyczno-powściągliwe stanowisko, a jednostronne zafascynowanie nim przekazali żonie Waltera. Klarysa jest zresztą nie tylko wierną uczennicą Nietzschego, cytuje go na każdym kroku i w sposób karykaturalnie dosłowny postępuje według jego idei, lecz również stanowi ich dostosowaną do swego poziomu umysłowego personifikację. Jej dzieje zaś, na co dotychczas prawie nie zwrócono uwagi, są chwilkami uderzającą transpozycją tragedii filozofa (wpiślanej w tragedię Alicji Donath), transpozycją poniekąd nawet wyraźniejszą niż historia Adriana Leverkühna z *Doktora Faustusa*, którego natychmiast po ukazaniu się nazwano „po prostu powieścią o Nietzschem”⁶, co było symplifikacją zagadnienia. Jeżeli się pominie odmienną patogenezę choroby umysłowej samotnika z Sils-Maria i nagłość jej wybuchu (w grudniu 1888 roku), poprzedzonego jednak czasowo różnie ocenianą przez badaczy fazą przygotowawczą, to symptomy anormalności, potem jawnego obłędu Nietzschego i Klarysy rzeczywiście wykazują duże podobieństwo. Jak wiadomo, filozof miał — zwłaszcza pod koniec świadomego życia — maniakalne poczucie wielkości, duchowej siły i profetyczno-zbawicielskiej misji, odznaczał się bezgranicznym autyzmem i zmiennością nastrojów, przechodzących w roku katastrofy w stan coraz bardziej wybujałej,

Nietzsche —
nauczyciel
generacji

⁵ *Wybawiciel; L'Uomo senza qualità*. Vol. III. Torino 1962. s. 135. Zredagowany przez Ernsta Kaisera i Eithne Wilkina trzeci tom włoskiego wydania *Człowieka* uwzględnia pewne dawniejsze teksty, nie figurujące w edycji niemieckiej.

⁶ T. Mann: *Jak powstał Doktor Faustus*. Przeł. M. Kurecka. Warszawa 1960 Czytelnik, s. 30.

Dionizos
i Ukrzyżowany

ekstazy euforii. A w ostatnim króciutkim okresie przed pogrążeniem się w nocy kompletnej demencji, autor *Ecce Homo* oddawał się orgiastycznej grze na fortepianie, rozsyłał listy szaleńczej treści, identyfikował ludzi ze swego otoczenia z mitycznymi postaciami i siebie samego z Bogiem, z Dionizosem i Ukrzyżowanym, połączonymi w jednej dwójce i wszechogarniającej osobowości⁷. Te wszystkie przejawy choroby, pomieszane z obrazowo przeżywanymi teoriami dzieł filozofa, znajdujemy też z różnymi wariantami i dodatkami u bohaterki Musila, będącej wykrzywionym i intelektualnie odpowiednio pomniejszonym odbiciem wielkiego pierwowzoru.

Ptaki miłości i „boskie szaleństwo”

Poza ideami Klagesa-Meingasta i Nietzschego młodą kobietę pociąga z magiczną siłą zakład dla umysłowo chorych, który zwiedza w towarzystwie swego brata Zygmunta, Ulricha, generała Stumma i ordynariusza doktora Friedenthala, a później kilkakrotnie sama z lekarzem. Opisy zakładu, począwszy od rozdziału „Obłąkani witają Klarysę”, są w najdrobniejszych szczegółach oparte na spostrzeżeniach zanotowanych przez Musila w *Dziennikach* z 1913 roku, kiedy to miał okazję zobaczyć stare rzymskie *manicomio* przy Via della Lungara. W chorych na histerię i nimfomanię kobietach, które odnoszą się do lekarza z erotyczną uległością, i w łóżkach, pod cienkimi kołdrami odgrywiają ruchami brzucha i nóg „dramat miłości” z nie istniejącymi partnerami, Klarysa upatruje grzeszne „siostry”. Ich błyszczące oczy urzekają ją jak egzotyczne, ciemne

⁷ Charakterystyka choroby Nietzschego wg K. Jaspersa: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin-Leipzig 1936 oraz W. Lange-Eichbauma: *Genie, Irrsinn und Ruhm*. München 1935.

kwiaty o upajającej woni, ich rozpalone ciała otaczają ją niby „rój cudownych miłosnych ptaków”. I tu wypływa więc znowu znana nam z dawniejszych dzieł pisarza ornitologiczna symbolika, oznaczająca w tym wypadku chorobliwą autoerotyczną ekstazę, której również Klarysa jest bliska, gdy pewnego razu namacuje palcami swój „medalion”. W ogóle w związku z nią przewijają się przez powieść ptaki szaleństwa, okrucieństwa i namiętności. Oto z opowiadania o Adwa przylatuje „czarny kos”, pożerający dżdżownicę, który dla obserwującej go bohaterki wyobraża „postać grzeszną w chwili stosowania przemocy”. Oto myśli Klarysy, zwrócone z tęskną miłością ku zakładowi psychiatrycznemu, obsiadają ją podczas wędrówki po lesie „niczym wielkie, czarne ptaki”, a jej dusza na granicy obłądzenia wydaje się Walterowi skrzydlatym stworzeniem, trzepoczącym się za szybami okna, które wychodzi na obcy świat. Także oboje małżonkowie są w długim opisie gry fortepianowej na cztery ręce przyrównani do ptaków. Ekstatyczni pianiści wykonują głowami dziobiące ruchy, wbijają „rozczapierzone” ptasie „szpony” w „masę tonów” i robią wrażenie, jak gdyby mieli na skrzydłach ulecieć „w przestworza”.

Klarysa odkrywa jednak w szpitalu psychiatrycznym nie tylko „siostry”, ale też wybitnych ludzi i w swoisty sposób nieświadomie nawiązuje do bardzo dawnej tradycji, sięgającej od wierzeń ludów pierwotnych i pism starożytnych Greków po wielu nowszych autorów i uczonych (Lombroso). Wiadomo, że Eurypides, Sokrates czy Demokryt wymieniali niezwykłość ducha, stany inspiracji i „boskie szaleństwo” jednym tchem i że według przekazu oraz tłumaczenia Seneki, Arystoteles miał się wyrazić: „*nullum magnum ingenium sine mixtum dementiae fuit*”. A Szekspir powiada: „Obłąkanie i wielkość ducha dzieli cienka ściana”⁸. Bohaterka Musila, odwra-

Chorobliwa
ekstaza
autoerotyczna

Szekspir o
szaleństwie

⁸ Lange-Eichbaum; *op. cit.*, s. 15 i 42.

cając sens zdania Arystotelesa, dochodzi pod wpływem odwiedzin w zakładzie do wniosku, „że ci tak zwani umysłowo chorzy są pewnego rodzaju genialnymi istotami”, które się zamyka i „pozbawia należnych im praw”, bo pragną naprawić świat, więcej wiedzą i myślą od innych i nie chcą się pogodzić z ich kłamiwym porządkiem rzeczy. Przypisując genialność obłąkanym Klarysa, podobnie jak Nietzsche, nie uważa przejawów „szaleństwa” za „runięcie w ciemności”, lecz za „neurozę zdrowia”⁹, za spotęgowaną wolę i łaskę. Dlatego domaga się, by ją zaangażowano do szpitala w charakterze pielęgniarki, a gdy Friedenthal stara się wybić jej to z głowy, mówi ze łzami:

„W takim razie życzę sobie [...] żeby mnie przyjęto jako pacjentkę! Mam misję do spełnienia!”

W oczekiwaniu Mesjasza

Życ to
przemieniać
w światło

„Życ — pisze Nietzsche — to znaczy dla nas ustawicznie przemieniać w światło i płomień wszystko, czym jesteśmy; wszystko, co nas spotyka”¹⁰.

Nie inaczej żyje Klarysa, która wciąż się spala, wciąż maksymalnie napięta twierdzi, „że należy odrzucać wszystko, czego nie robi się z całej duszy”. I tak z żarliwością nie znaną innym postaciom powieści boleje nad zubożeniem „filistrów” wobec bezmiaru nieszczęść na świecie i swoim współczuciem obejmuje zarówno ofiary katastrof kolejowych, jak też zbrojczyń i morderców, narażonych na „prześlado-

⁹ Nietzsche pisze: „Może szaleństwo wcale nie musi być koniecznym objawem zwyrodnienia, upadku (...). Może istnieją (...) neurozy zdrowia?” (*Narodziny tragedii*. Przeł. L. Staff. Wyd. „Biblioteka Polska”. Warszawa b.o.r.). Cytaty z dzieł Nietzschego przeważnie podaję w wersji przeze mnie poprawionej.

¹⁰ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1910—1911, s. 6.

wania” ze strony społeczeństwa. W znakomicie ukazanym pomieszaniu szlachetności uczuć z obłąkańczą logiką uważa się za współwinną, współodpowiedzialną za wszelkie, nieraz przedziwnie pojmowane zło, przy tym jednak zewnętrzne wydarzenia nie są dla niej obiektywną rzeczywistością, lecz ogniwami w łańcuchu jej pokrętnych przebiegów psychicznych.

„Dla człowieka obłąkanego — powiada Fromm — jedyną istniejącą rzeczywistością jest ta, która istnieje w nim samym, rzeczywistość jego lęków i pragnień. Człowiek taki patrzy na świat zewnętrzny jako na symbol swego świata wewnętrznego, jak na swój twór”¹¹.

Rzeczywistość
obłąkanego

Gdy w krzakach oddzielających dom Waltera od podmiejskiej ulicy pojawia się ekshibicjonista i czatuje na przechodzące kobiety, Klarysa jest święcie przekonana, że ma to szczególny, tylko dla nie przeznaczony i zrozumiały sens, bo ona przyciągnęła obcego mężczyznę w jego „grzesznej postaci”. Autyzm, odnoszenie wszelkich zjawisk wyłącznie do siebie, do własnych urojeń i fantazji — według Bleulera jeden z głównych objawów schizofrenicznego braku liczenia się z realną rzeczywistością — idzie zatem u Klarysy w parze z psychopatologiczną a zarazem dziecięcą i pierwotną wiarą we wszechmoc myśli, które na zasadzie tak zwanej *Zauberkausalität* (Wundt) ustalają magiczne związki przyczynowe między faktami — nie mającymi ze sobą nic wspólnego i sprowadzają je drogą prelogicznego rozumowania do jednego mianownika¹². Tym mianownikiem jest w danym wypadku tęsknota za zbawieniem. Powodowana nią młoda kobieta rzuca pełne udręki pytanie:

„Kiedy nadejdzie znów jakiś zbawiciel, który wyprostuje

Kiedy
nadejdzie
jakiś
zbawiciel?

¹¹ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Przeł. A. Bogdański. Warszawa 1971 PIW, s. 132—133.

¹² Analogie między myśleniem „archaicznym” a schizofrenicznym wykazał już Jung w 1912 roku. W okresie pisania swojej powieści Musil czytał jego dzieła, jak też prace Wundta i Lévy-Bruhla.

ścieżki nieprawości i wniesie światło w ten bezgraniczny zamęt?"

Podobne pytanie właściwie nurtuje niemal wszystkie postacie *Człowieka bez właściwości*. Przecież Leinsdorf, Deotyma, Arnheim, Hans Sepp, Schmeisser, Feuermaul, pani Drangsal, Meingast i Walter łąkną w mniej lub więcej nierealny, opaczny albo złowróżbny sposób wyjścia z sytuacji, wybawienia i zbawienia dla siebie czy świata, bądź jednego i drugiego. Oczekiwanie Mesjasza, które od dawien dawna nawiedza ludzkość w okresach zwątpienia, upadku lub przełomu (a na przykład obecnie przybiera wśród grup młodzieży wielu krajów zachodnich ekstatyczne formy polityczno-religijnej hysterii), często nieświadoma i groteskowa w swych przejawach chęć znalezienia totalnego remedium na wszelkie bolączki osobistego i publicznego życia, cechuje również szerokie rzesze obywateli parabolicznej Cekanii, monarchii „nie wyzwolonych narodów”. Ponieważ zaś Klarysa jest „niczym różdżka”, wykrywająca „utajone procesy” współczesności, ponieważ w jej rozkojarzonej psychice mieszają się „treści epoki” — jak Musil pisze w notatkach z 1930 roku — i autor starał się ukazać patologię w silnym „powiązaniu z normalnością”, można uznać urojenie zbawienia i odkupienia (*Erlösungswahn*), które w dużej mierze determinuje myśli i wyobrażenia młodej kobiety, za paradygmat o ogólniejszym znaczeniu. I to mimo że źródła i symptomy tego urojenia, wzięte z obrazów choroby Alicji oraz Nietzschego, są specjalnej natury, łączą w sobie pewne religijne praidee ze sferą erotyczną. Zresztą w miarę postępowania choroby Klarysa nie tylko tęskni coraz bardziej za mglistym zbawieniem i upatruje odkupiciela w mordercy seksualnym Moosbruggerze, ale dopingowana do czynu przez zewsząd dochodzące do niej tajemnicze, „zesłane” znaki, nabiera pewności, że sama jest wybrana, że sama powinna odegrać aktywną rolę.

Treść
epoki... w
Klarysie

Magia seksualna i biblijne identyfikacje

Tu musimy powrócić do motywu „aksamitno-czarnego znamienia”. Pojawia się ono już w *Dziennikach* z 1905 roku, gdzie widnieje w „okolicy sromu” Alicji. Gdy Gustl po raz pierwszy dziewczynę „tam” pocałował, było to dla niej „wzniosłą chwilą odkupienia”. W powieści zaś „medalion” posiada, jak wiemy, „cudowną moc”, bo ustrzegł ojca przed kazirodczym aktem, wybawił go od zamierzonego grzechu. Zgodnie z prawami rządzącymi każdą, archaiczną czy pierwotną, magią w ogóle, a seksualną w szczególności, czarodziejskie znamię ma jednak wymowę ambiwalentną. W cytowanym fragmencie *Dzienników* błyszczy też „niby haniebne i smutne oko”, które Klarysa nazywa z kolei „okiem diabła”. Według jej wyobrażeń to oko (symbolizujące zakazane pożądania i ochronę przed nimi) równocześnie przyciąga i fizycznie paraliżuje mężczyzn, wyzwalaając ich możliwości duchowe, dzięki czemu zdolny do wlotu Meingast przeobraził się w „proroka” i „uzdrowiciela”. Ale tak jak filozof wyżywa się w homoseksualnych teoriach o „męskim erosie”, tak z drugiej strony Klarysa wyżywa swój popęd w maniakalnej idei zbawienia i z obłąkańczą skrajnością reprezentuje irracjonalistyczne prądy naszych czasów, zwrócone przeciwko rozumowi i świadomości. Świadomość nieustannie narusza „równowagę sił w naturze — powiada bohaterka w jednym z rozdziałów ze spuścizny. — Jest przyczyną wszelkich miałkich, powierzchownych dążeń, a wybawienie wymaga jej unicestwienia” Powołując się na Tołstoja („Świadomość to największe nieszczęście moralne, jakie może spotkać człowieka”) i Dostojewskiego („Każda świadomość stanowi chorobę”) Klarysa namawia Ulricha do wspólnego samobójstwa w mulistym stawie, „by ich świadomość powoli obróciła się w błoto, węgiel i czystą energię”. Warto tu

„Medalion”
czy
„oko diabła”?

Tendencje
schyłkowej
epoki

nadmieniń, że bardzo podobne pragnienie wyraził Gottfried Benn w swoich *Śpiewach (Gesänge)*, drukowanych w 1913 roku w ekspresjonistycznej „Die Aktion”. Rzeczywiście więc osobliwe pomysły Musilowskiej bohaterki wykazują silne „powiązania z normalnością”, z autodestrukcyjnymi, lecz normalnymi tendencjami schyłkowej epoki.

Ale idea wybawienia manifestuje się u Klarysy zwłaszcza w reprodukowaniu starych mitów odkupicielskich, w których przypisuje sobie — jak się rzekło — aktywną rolę. I tak przechodzi na przykład typowy historyczny pseudoporód, będący wymagowanym powtórzeniem historii z *Nowego Testamentu*, osadzonej tu w fizjologicznych konkretach i zarazem w kościelno-ikonograficznej oprawie.

„Coś zachodziło teraz w jej ciele — czytamy. — Piersi nabrzmiewały, krew popłynęła gęstszym strumieniem przez żyły rąk i nóg, poczuła nieokreślony napór na pęcherz i kiszki. Własne szczupłe ciało wydawało jej się kolejno wewnętrznie wydrażone, wrażliwe, podniecone, obce. I oto jasne i uśmiechnięte dzieciątko spoczywało u niej na ręku, złocista suknia Matki Boskiej promieniście spływała z jej ramion aż do ziemi, a chór wiernych intonował pieśń. Wszystko było już poza nią, Pan świata się narodził”.

Identyfikacja z Matką Bożą

Pod koniec pierwszej Księgi zaś bohaterka, dążąca nieświadomie do zaspokojenia swego tłumionego instynktu seksualnego i macierzyńskiego, identyfikuje się znów z Marią i podejmuje nieudaną próbę uwiedzenia Uricha, by z nim począć „zbawiciela”. Wybrała do tego celu nie Waltera, prawowitego małżonka, lecz przyjaciela, ponieważ on jest „barbarzyńcą”. To dosyć nieoczekiwane stwierdzenie odnosi się chyba do żydowskiej wersji pochodzenia Chrystusa, powstałej w II wieku i utrzymującej, że Jego ojcem był rzymski legionista, a więc barbarzyńca według ówczesnych pojęć Żydów.

W dalszym stadium choroby Klarysa nie zadawała się już rolą Marii. Jak obłąkany zbawca ludzi, Kiryłow z *Biesów* Dostojewskiego, odkrywa w sobie bos-

kość, jak Everyman XX wieku, Leopold Bloom w XV epizodzie *Ulyssesa* Joyce'a czy jak Esch z *Lunatyków* Brocha wciela się w wizjach, urojeniach i odautorskich obrazach w ukrzyżowanego Mesjasza. Zrazu ten motyw pojawia się tylko aluzyjnie, na przykład kiedy Klarysa trzyma w ręku otwartą gazetę, a jej rozpostarte ramiona tworzą „z pnem tułowia” krzyż. Albo kiedy w identycznej pozycji, podczas czytania doniesień prasowych o nieszczęściach i katastrofach na świecie, młoda kobieta czuje się „przybita do krzyża”. Natomiast w scenie z Walterem, który w końcu postanowił wziąć siłą oporną żonę, jej identyfikacja z Chrystusem nie budzi już żadnych wątpliwości: Klarysa ma wrażenie, „że sły-
szy w sobie jak kur zapiał na Górze Oliwnej” (oczywista topograficzna pomyłka Klarysy i autora, na którą zwrócił mi uwagę Roman Brandstaetter — E.N.) i że Bóg ją opuścił. Bezpośrednio potem biegnie do lasu i powiada w myślach:

„Wyprzecie się mnie, gdy mnie rozpoznacie! (...) Wszyscy się mnie wyprą (...) Dopiero gdy wy wszyscy mnie się wyprzecie, staniecie się w pełni dojrzałi. I dopiero gdy już będziecie dojrzałi, powrócę do was!”.

Tę parafrazę słów Zaratustry, zamykających przedmowę do *Ecce Homo*¹³ Klarysa nazywa „pieśnią Golgoty” i porwana odkupicielską siłą, podobna do instrumentu, „na którym grała jakaś obca i wyższa istota, jej własna postać świetlana” (to też echo lektury *Ecce Homo*), rozmyśla dalej, że nie podołałaby nałożonemu na nią zadaniu, gdyby nie odznaczała się „tak żelaznym zdrowiem”, co jest odpowiednikiem „wielkiego zdrowia” Nietzschego¹⁴. Wreszcie bohaterka „w szczęsnym zachwyceniu” kładzie się na wznak w trawie i leżąc „rozciągnęła się jak na krzyżu a gwoździe ze słonecznych promieni przeszy-

Czytanie
prasy —
ukrzyżowa-
niem

¹³ „Ninie rozkazuję wam zgubić mnie a znaleźć siebie; i dopiero *gdy wszyscy zaprzecie się mnie, powrócę do was...*” (*Ecce Homo*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1909, s. 5).

¹⁴ *Ibidem*, s. 87.

wały jej zwrócone ku górze dłonie”. Tego rodzaju obrazów i skojarzeń znajdujemy w powieści więcej. Jeżeli dodamy, że Klarysa jest przekonana o swej boskości, że mieni Boga swoim ojcem a siebie Mesjaszem, to nie ulega wątpliwości, iż mamy tu wypadek mistycznie uwznioślonej „gloryfikacji masochizmu”, pomieszanej z poczuciem triumfu, „tytanicznej” mocy i misji, polegającej na odkupieniu win ludzkości¹⁵.

Krzyż i idea androgynii czyli degradacja symbolu

Odtwarzając dzieje Chrystusa (nie brak nawet pośrednich wzmianek o Ostatniej Wieczerzy, uczniach, Judaszu itd.) oraz pewne archetypiczne prasytuacje czy praidee religijne w ogóle, Klarysa nawiązuje do starej symboliki krzyża i do mitu androgynii.

Symbolika
krzyża

„Wzięła nową kartkę papieru — czytamy — i nakreśliła po środku krzyż. Przy tym wcale jej nie dziwiło, że pusty i tak podzielony kawałek papieru natychmiast ożył. Wystarczyło nań spojrzeć i już dochodziło się przy jego pomocy do całego mnóstwa osobliwych stwierdzeń! Wszystko co jest w górze, dąży w dół, wszystko co jest w dole — w górę: podstawowe prawo istnienia! Klarysa wpisała po lewej stronie na górze słowo «mężczyzna» a po prawej na dole słowo «kobieta». Oni nie tylko dążą do takiej sytuacji, lecz również upadabniają się dziś do siebie, następuje maskulinizacja kobiet i feminizacja mężczyzn”.

Bywają zresztą ludzie „pionowi”, „ludzie dwoiści”, którzy „spadają i wznoszą się”, oscylują między „górami” a „dołami”.

„Przechodzą od cierpień do siły. Lub z jasności zanurzają się w mrok. Są zadomowieni w dwóch sferach (...). Wstrząsnął nią dreszcz samotności. Wydało jej się, że czerwona kliny światła utworzyły na środku pokoju krzyż i stanęła pod nim. W tej chwili uświadomiła sobie z całkowitą pewnością, że sama jest «dwoistym człowiekiem»...”

¹⁵ T. Reik: *Masochism in modern man*. Grove Press. New York b.o.r., s. 342.

Jak wiadomo, z ikonografii chrześcijańskiej, „krzyż został zrobiony z drzewa żywota”, które w myśl rozmaitych, dużo dawniejszych wierzeń i tradycji było „drzewem odwróconym”, *axis mundi*, oraz „wyobrażeniem losu ludzkiego” i „znajdowało się w centrum świata a jego oś przechodziła przez wszystkie trzy sfery kosmiczne”¹⁶. Chrystus zaś, który zeszedł na ziemię po to, by swym cierpieniem na drzewie-krzyżu, swą ofiarą, przywrócić pierwotną niewinność i jedność, by zbawić ludzkość i zmartwychwstać, był — według Maksyma Wyznawcy, Scota Eriugeny i innych, po Bierdiajewa — istotą androgyniczną, więc doskonałą. Czyż sam nie podkreślił, że androgynia jest warunkiem doskonałości i zbawienia? W popularnej wśród pierwszych gnostyków *Ewangelii* Tomasza Chrystus powiada do uczniów:

Chrystus
istotą
androgyniczną

„Kiedy staniecie się dwojgiem w jednym i kiedy będziecie tym we środku, czym z pozoru, i tym z pozoru, czym w środku, i tym u góry, czym u dołu”, kiedy więc „staniecie się w jednym mężem i niewiastą, tak aby mąż nie był mężem a niewiasta — niewiastą, natenczas wejdziecie do Królestwa”¹⁷.

Idea „boskiej androgynii” nabiera jednak u Klarysy szczególnego charakteru. Obląkani z zakładu, te genialne istoty, które w osobie młodej kobiety witają młodzieńca, cesarskiego syna i prezentując swe męskie członki onanizują się *coram publico*, są dla niej „istotami dwoistymi, złożonymi z Boga i kozła”¹⁸ a ona też ma „duszę satyra” i jest „kozłem z orlimi skrzydłami”. W wyobrażeniach bohaterki mieszają się przeróżne elementy: zwierzęta totemiczne, orzeł jako ptak Nietzschego (orzeł i wąż „to moje zwierzęta!” — woła Zaratustra¹⁹), kozioł — według Hie-

¹⁶ M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966, s. 270—71, 288, 294.

¹⁷ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970 PIW, s. 227.

¹⁸ „Na co wskazuje owa synteza boga i kozła w satyrze?” (*Narodziny tragedii*, s. 11).

¹⁹ Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 21—22.

Zwierzęta
i bogowie

ronima ze Strydonu — *lascivum animal* jako symbol męskiej zmysłowości, dwoiści bogowie greccy z Apollinem oraz dwupłciowym Dionizosem na czele, którego filozof z Sils-Maria przeciwstawił Chrystusowi, by wreszcie u progu demencji poczuć się jednym i drugim jednocześnie. Klarysę zaś rozpiera przejmująca dreszczem świadomość, że „dwaj wrodzy sobie królowie, Chrystus i Nietzsche” w niej się spotykają. Oddzielnie „byli połowiczni” i dopiero razem tworzą całość, złączeni w ciele kobiety a właściwie w „wielkim żeńskim hermafrodycie”, za którego Klarysa siebie uważa ²⁰. Umieszczona później w sanatorium odkrywa tam we współpacjencie, pewnym Greku-homoseksualiście, wielkiego męskiego hermafrodyta, obdarzonego właściwościami obu płci. Wtedy następuje zupełne odhamowanie jej tak długo tłumionego popędu, jest szczęśliwa „że bezgraniczna moc wszelkich seksualnych pożądań, od których miała wybawić świat, opanowała ją samą”.

Wzorem Alicji w *Dziennikach* z 1911 roku Klarysa pisze do Greka o „filmowo demonicznej twarzy” długi list, będący częściowo zlepkiem cytatów z *Ecce Homo* ²¹ i podkreślający, że jej, „wielkiego żeńskiego hermafrodyta”, „żaden mężczyzna nie potrafił zadowolić”. Może tego dokonać jedynie biseksualny „kobiecy król”, z którym razem radośnie weźmie na siebie „grzechy ludzkości”. Dobiera się więc do niego z niesłychaną erotyczną agresywnością i natarczywością „jak starszy chłopiec w wieku dojrzewania, który chwyta młodszego, aby dokonać na nim szaleńczej inicjacji miłosnego kultu”. Dla Klarysy, dostrzegającej na własnym ciele „cechy oboj-

Obłąkańcza
realizacja
dwujedni

²⁰ Na małej luźnej kartce, na którą natknąłem się przy przeglądaniu rękopiśmiennej spuścizny Musila, również czytamy: „Klarysa łączy w sobie dwa bieguny epoki: Nietzschego i chrześcijaństwo”.

²¹ Chodzi o montaż względnie parafrazę zdań z dwóch pierwszych odcinków rozdziału „Dlaczego jestem tak mądry” (*Ecce Homo*, s. 7—12).

niactwa”, jest to „boska konstelacja miłości”. Tak, dość osobliwie, bohaterka chce zrealizować pradawne marzenie o dwujedni — w sposób obłąkańczy i ściśle fizyczny, do którego można odnieść uwagi Eliadego o przemianie androgynizmu w „hermafrodytyzm chorobliwy” u francuskich i angielskich dekadentów.

„Jak we wszystkich wielkich kryzysach duchownych Europy — powiada Eliade — tu także mamy do czynienia z *degradacją symbolu* (...). U pisarzy-dekadentów androgyn przestacza się wyłącznie w hermafrodytę, istotę, w której obie płcie koegzystują anatomicznie i fizjologicznie. Nie chodzi już o pełnię związaną ze stopieniem się płci, ale o nieograniczone możliwości erotyczne. Nie chodzi o pojawienie się nowego typu człowieka, w którym scalenie się dwóch płci wytworzyłoby nową świadomość, bezbiegunową, ale o tzw. doskonałość seksualną (...)”²²

Wulgaryzacja
symbolu
androgynii

Klarysa ogarnięta krańcową nimfomanią wyraża więc znów tendencje schyłkowej epoki. W przebiegu swej choroby przeżywa czcigodne mity aż do ich kompletnej degrengolady we współczesności, aż do ich wypaczenia i wulgaryzacji w maniakalnym seksie. Ta rebarbaryzacja ongiś humanistycznych treści koresponduje z pseudofilozoficzną rebarbaryzacją polityczną, której motorem jest „łowca dusz”, Meingast.

Analogie II

Na marginesie wypada tu zaznaczyć, że wyżej omówiony proces rozwoju i rozkładu swoistych religijno-filozoficznych idei Klarysy nie zawsze rysuje się w powieści tak jasno i czytelnie, jak to staraliśmy się ukazać, nic zresztą nie dodając, a tylko eliminując pewne sprzeczności i zbierając niekiedy mocno rozproszone wypowiedzi i fakty. Trzeba bowiem wciąż pamiętać, iż są one w dużej

²² Eliade: *Sacrum...*, s. 221.

mierze zaczerpnięte z rozdziałów ze spuścizny, których kolejność jest w układzie Friségo rzeczą dyskusyjną, pominąwszy już, że autor w ogóle traktuje następstwo czasowe w sposób swoisty, czym zajmujemy się przy analizie poetyki dzieła. Natomiast rozdziały przedstawiające ostatnie stadium obłędu Klarysy, a pochodzące przeważnie jeszcze z *Wybawiciela*, stanowią pod tym względem wyjątek, bo tworzą dobrze zazębiający się ciąg fabularny, w którym bohaterka dwukrotnie trafia do sanatorium dla nerwowo chorych (spotykając za drugim razem Greka), przebywa z Ulrichem na Wyspie Zdrowia, jeździ do Sieny, Rzymu i Wenecji i ląduje w szpitalu psychiatrycznym. Przytym analogie z obłąkanym Nietzschem występują tu szczególnie wyraźnie. Klarysa tak jak on dochodzi w szaleńczych kombinacjach do wniosku: „Wszyscy ludzie są jednym człowiekiem”²³, tak ja on — o czym *expressis verbis* wspomina — nie może wytrzymać w „mieście papieża”, będącym „dla twórcy Zaratustry najnieprzystojniejszym miejscem na ziemi”²⁴, które w pewnej chwili ogarnia jednak bohaterkę powiewem „nowej siły” i podsuwa jej myśl, że powinna „inaczej podjąć” przerwana „misję Nietzschego”, aby pełnić ją „na Północy”. W związku z tą „nową siłą” Musil dodaje w nawiasie: „Prorocza wizja faszyzmu”. Klarysa podobnie jak filozof rozsyła listy na wszystkie strony i odwiedza ulubioną przezeń Wenecję, gdzie ma „różne halucynacje”, zachowuje się zupełnie niepo czytalnie i wreszcie, również jak autor *Ecce Homo* przewieziony na początku 1889 roku z Turynu do zakładu w Bazylei, potem w Jenie, zostaje „internowana” w klinice doktora Friedenthala. Ale bohaterka Musila wędruje nie tylko ścieżkami Nietzschego, lecz idzie aż do końca i prawie dokładnie drogą Alicji,

Analogie
z obłędem
Nietzschego

²³ „Nietzsche jest każdym, wszyscy ludzie są nim” — powiada Jaspers, opisując ostry wybuch choroby filozofa (*op. cit.*, s. 77).

²⁴ *Ecce Homo*, s. 90.

opisaną z wieloma wykorzystanymi w powieści szczegółami w *Dziennikach*, w których ponadto młoda kobieta między historią z Grekiem a wyjazdem na Południe spędza „kilka dni z Gustlem i Klagesem”, występującym w tym wypadku pod swym autentycznym nazwiskiem.

Świat jest pełen demonów

„Stapianie się rzeczywistości prawdziwej z fikcyjną jest bardzo charakterystyczne dla schizofreników — pisze Lucjan Korzeniowski. — Ta fikcyjna rzeczywistość (...) przybiera często charakter marzeń sennych lub też całkowicie fantastycznych widziadeł, niekiedy mających jakieś symboliczne znaczenie (...). Większość chorych przejawia tendencję do włączenia w obręb swoich urojeń coraz to nowych osób z otoczenia”²⁵.

Tego wszystkiego doświadcza Klarysa, dla której — żeby powtórzyć słowa Giorgia de Chirico — „świat jest pełen demonów”²⁶. Ona sama spogląda na siebie z lustra „to jako biała diablica, to jako krwawo czerwona madonna”, nocą w zakładzie psychiatrycznym sypia z papieżem pod kobiecą postacią, przez co zmazuje „grzechy chrześcijaństwa”, naprzeciw niej leży król Ludwik Bawarski, rankami zaś odwiedza ją „dusza Nietzschego”, wcielona w naczelnego lekarza. Klarysa w ciągu czternastu dni przeżywa drugą część *Fausta* Goethego i w łaźni hydroterapeutycznej, w scenie nawiązującej do *Klasycznej nocy Walpurgii*, jest otoczona kobietami-poczwarami, które przywodzą na myśl *Noc Walpurgii* czy obrazy Hieronima Boscha.

Biała
diablica

„Poprzez mgłę i tropikalne opary kąpieli pełzały nagie kobiety jak krokodyle i olbrzymie kraby. Obłeśne gęby wrze-

²⁵ L. Korzeniowski: *Zarys psychiatrii*. Warszawa 1967, s. 246—247.

²⁶ Cyt. wg przedmowy B. Suchodolskiego do C. G. Junga: *Psychologia a religia*. Warszawa 1970, s. 49.

Nagie
kobiety
jak
krokodyle

szczały tuż przed jej oczyma. Sięgały po nią szczypce ramion. Nogi owijały się wkoło jej szyi. Klarysa krzyczała i trzepotała się nad ciałami, wbijając paznokcie palców od nóg w oślizgło-wilgotne mięso, przewrócona dusiła się pod brzuchami i kolanami, gryzła piersi, rozdrapywała do krwi obwisłe policzki (...) a wreszcie przypadła twarzą do owłosionego, mokrego łona potężnej kobiety i dmąc w «konchę Nereidy» zaniosła się ryczącą pieśnią (pieśnią wodzowską), aż zachrypnięty głos uwiązał jej w gardle”.

W przyptywie „tytanicznej” siły Klarysa jeszcze raz czuje, „że jest Mesjaszem i nadczłowiekiem w jednej osobie”, by potem pogрузić się w spokojnym smutku i w stanie demencji lepić „cyfry z kału”. Wprawdzie — jak to bywa w cyrkularnym przebiegu schizofrenii — przygaszona po gwałtownych przejawach obłędu bohaterka zdaje się odzyskiwać pewną jasność myśli oraz równowagę — równowagę rezygnacji — i znajduje się znów w domu, lecz autor w zaledwie naszkicowanym fragmencie zapowiada już ponowny ostry napad i krótkim, bliżej nie precyzującym okoliczności zdaniem przypięczetowuje los Klarysy: „W końcu wyłącza się i odchodzi w samotność”. Taki jest tragiczny finał życia młodej kobiety, którą opuścił też Walter, wiążąc się z inną.

Rozpad
osobowości...
i świata

Jeżeli za Michelelem Foucault przyjmiemy, „iż świadomość epoki powstaje w strukturach podświadomych”, w obszarach podświadomości²⁷ i jeżeli weźmiemy pod uwagę, że w obłędzie Klarysy natrafiamy „na zalążek choroby, który naprawdę rozwija się w naszych czasach”, co Musil w różnych ujęciach kilkakrotnie zaznacza wprost lub pośrednio, ustami swoich bohaterów, to również rozpad osobowości bohaterki należy uznać za zamierzoną i szczególnie plastyczną metaforę — za metaforę rozpadu rzeczywistości Cekanii czyli świata. W Klarysie odbywa się proces odbijający pierwszą fazę rozkładu i upadku, przedstawionego później m.in. w sztukach Ionesco, w którego *Głodzie i pragnieniu* Jan powiada do

²⁷ Cyt. wg szkicu Maurice’a Gaveinga, przedruk w „Forum”, 1972 nr 23.

Marii Magdaleny: „Całe ulice całe miasta, całe cywilizacje się zapadają”²⁸. Z kompleksów i szaleństwa, z śmietnika idei, wypaczonych mitów i wodzowsko-zbawicielskich uroszczeń zrodzi się wojna, zrodzą dalsze katastrofy, aż pozostanie tylko pragnienie samozatraty, samounicestwienia, symbolicznie wyrażone przez Klarysę, gdy w cytowanym już urywku namawia Ulricha do wspólnego samobójstwa. Urywek ten pochodzi z szkiców do rozdziału (lub rozdziałów) *Wyspa Zdrowia*, który z pewnymi, dotąd nie uwzględnionymi elementami dziejów młodej kobiety, naprowadza nas na jeszcze jedną ważną funkcję, przypadającą jej w powieści, funkcję bezpośrednio związaną z „człowiekiem bez właściwości”.

Z wypaczonych mitów zrodzi się wojna

Czary i zjawy na Wyspie Zdrowia

Klarysa niewątpliwie intryguje i frapuje Ulricha, chwilami ma dla niego „osobliwy urok”, lecz w ukończonych partiach dzieła nie dochodzi między nimi do erotycznego zbliżenia. Jak pamiętamy próba skłonienia „barbarzyńcy”, aby z dziwną Marią spółdził „zbawiciela” nie udaje się. Co prawda dopiero po dłuższej scenie, w trakcie której „nad wyraz uwodzicielska” Klarysa prowokuje przyjaciela na wszelkie sposoby i z mieszaniną czułości oraz irytacji tak na niego naciera, że nieomal byłoby się stało to, „czego nie chciał”. Natomiast w kilku rozdziałach lub fragmentach ze spuścizny, pochodzących przypuszczalnie z lat 1924—1925, sprawy przybierają inny obrót. Anders-Ulrich podczas słuchania muzyki na jakimś towarzyskim zebraniu zaczyna mimo woli, bezwolnie, ulegać siedzącej obok niego Klarysie, choć jej nie kocha²⁹, następnego czy

²⁸ E. Ionesco: *Teatr*. T. II. Przeł. J. Kott. Warszawa 1967 PIW, s. 427.

²⁹ Wynika to tylko częściowo z rozdziału „Ulrich słucha muzyki”, natomiast lepiej jest widoczne w jego dawniejszym wariacie, znajdującym się w spuściznie.

Napoi go
niebezpieczną
miłością

innego dnia u niej w domu oscyluje w znamienny sposób między okrucieństwem a biernością i wreszcie kapituluje opleciony „jaszczurkami ramion” młodej kobiety, która gorącym oddechem wypala „mu na twarzy niezrozumiałe słowa”, niby piętna, aby potem na Wyspie Zdrowia, położonej gdzieś na włoskim wybrzeżu, napoić go niebezpieczną miłością. Według dawnych planów autora, ta miłość miała być obłąkańczym i w powieści czasowo późniejszym odpowiednikiem miłości Ulricha i Agaty. Ale mimo że Musil po 1936 roku od owych planów bodaj definitywnie odstąpił i już na początku tegoż roku, nazywając rzeczy drastycznie po imieniu, zanotował: „przypuszczalnie do spółkowania nie dojdzie”, to jednak zachowane i w większości uwzględnione w wydaniu Friségo stare teksty stanowią bądź co bądź jedną z ciekawych możliwości rozwinięcia wątku Ulrich — Klarysa i kontynuacji fabuły dzieła. Ponieważ zaś dane szkice, zwłaszcza dotyczące *Wyspy Zdrowia* (niestety, z wyjątkiem krótkiego fragmentu opuszczone w polskiej edycji powieści) są częściowo znakomite i istotne, m.in. dla poznania pewnych niebezpiecznych inklinacji głównego bohatera, zasługują na chwilę uwagi.

„Wyspa ta — czytamy — była odpowiednim miejscem dla Klarysy i Ulricha, który ją ochrzcił nazwą Wyspa Zdrowia, gdyż każdy szalony pomysł wydawał się jasny na jej ciemnym tle”.

Młoda kobieta nieustannie zaskakuje Ulricha i ulega przeróżnym metamorfozom. Niczym dziecko bawi się beztróskowo na nadmorskich wydmach i raptem znika, pozostawiając za sobą tajemnicze rysunki i znaki. Jest wszędzie i nigdzie, wszechobecna i nieuchwytna, jedna i zwielokrotniona. Właściwie nie wiadomo, co to było — pisze autor — ale „wyspa roiła się od mnóstwa Klarys: spały na piasku, unosiły się w powietrzu na promieniach światła, wołały głosami ptaków”. Wraz z Ulrichem błakamy się po surrealistycz-

nej, niekiedy niesamowitej krainie, w której jawa i sen przenikają się nawzajem, jak w *Procesie* i *Zamku* Kafki, jak w utworach Brunona Schulza, lub w pewnych partiach *Lunatyków* Brocha. „Aves sunt daemones” twierdził Rabanus Maurus i do nich należy też Klarysa — „ptak nocy” (mamy więc znów, bynajmniej nie ostatni przyczynek do ornitologicznej symboliki Musila). Młoda kobieta słyszy rzeczy niesłyszalne, widzi niewidzialne i ewokuje jakieś okultytyczne zjawiska, przyprawiające Ulricha o paniczny lęk.

„Ptak nocy”
— Klarysa

„W takich chwilach — komentuje narrator — uświadamiamy sobie, że oprócz świata istniejącego dla wszystkich, świata ustabilizowanego, który można zbadać i ogarnąć rozumem, istnieje świat inny, ruchomy, osobliwy, wizyjny, irracjonalny, który tylko pozornie pokrywa się z tamtym i wbrew temu, co ludzie sądzą, nie egzystuje jedynie w naszych sercach czy słowach, lecz roztacza się na zewnątrz równie realny, jak ów powszechnie uznany”.

Dlatego fantasmagorie Klarysy są tak plastyczne i w swej nierealności rzeczywiste, dlatego bohaterka „wyrwana” siłą własnej wyobraźni z szczupłego ciała szybuje przed naszymi oczyma ponad wyspę, przeobrażona w widmowy „welon”, w „czarownicę”, w napowietrzną zjawę z obrazów Chagalla. Potem zaś nagle materializuje się nocami pod postacią dzikiego animalnego sukuba czy „wampira”, który wprawdzie nie wypija krwi, lecz dopóty wysysa męskie siły Ulricha, aż pod opaloną skórą ofiary ukaże się trupia bladość. Niemniej perwersyjna, zaprawiona fetysyzmem namiętność Klarysy — wyuzdana namiętność „tesalskiej czarownicy” (patrz: *Faust II*) — jej nienasycone pragnienie ongiś „zakazanej rozkoszy” (odzywa się echo kazirodczego kompleksu) „i w ogóle wszelkie uczucia, które okazywała, nie sięgały głęboko — Ulrich zdawał sobie z tego dokładnie sprawę — ale czasami, jak gdyby mijając głębię, zapadały wprost w bezdenną otchłań”.

Z Ulrichem
na Wyspie
Zdrowia

„*Halb zog sie ihn, halb sank er hin*” — powiada Goethe w balladzie o rybaku omotanym przez wodnicę i podobnie dzieje się z Ulrichem na Wyspie Zdrowia. Klarysa — „czarownica”, Klarysa — „wampir”, Klarysa — „szczupła diablica” wciąga go w wiry szaleństwa i fizycznej ekstazy, chorobliwego i prymitywnego „innego stanu” a on w tym „delirium we dwoje”³⁰ doznaje „osobliwego” szczęścia, poddaje się, zaczyna coraz lepiej rozumieć zwidy i urojenia demonicznej przyjaciółki. „Napór pogmatwanych i bezładnych myśli, na jaki Ulrich był dzień w dzień wystawiony, oraz ich bieg w nieprzejrzystym a jednak wyraźnie wyczuwalnym kierunku, rzeczywiście unosiły go powoli ze sobą i to, co różniło jego losy od losu obłąkanej, polegało już tylko na świadomości swej sytuacji, z której mógłby się wyrwać, gdyby się zdobył na wysiłek. Ale przez długi okres nawet nie próbował. Bo podczas gdy wśród rozsądnych i życiowo aktywnych ludzi właściwie zawsze czuł się jedynie gościem”, to tu, na wyspie, w niepokojącej wspólnocie z wciąż wymykającą się „czarownicą”, znajduje „wzmózone poczucie bezpieczeństwa”, jakie daje zamknięty, samowystarczalny świat obłądu. Oswajając się z „wytworami absurdu”, tracąc orientację, gdzie przebiega płynna granica między normalnością a szaleństwem, Ulrich odkrywa cechy łączące go z Klarysą, która również uprzednio zdradzała pewne dążenia i poglądy „podejrzenie podobne” do jego własnych, i od początku, nie bez głębszej przyczyny, starała się go nakłonić do ratowania uwięzionego mordercy dziewcząt. Ale to jest odrębna historia, domagająca się osobnego omówienia. Postać Moosbrugera ma bowiem „dwuznaczną strukturę symbolu”,

³⁰ Określenie to Musil wziął z książki S. Sighelego: *Le crime à deux*, którą omówił w recenzji *Das verbrecherische Liebespaar*, marzec 1923.

jak by to określił Wilhelm Emrich. Do pewnego stopnia stanowi „ponadczasowy” nieuchwytny eidolon, który zawsze pozostaje fenomenem, a jednak nie jest już fenomenem w znaczeniu empirycznym”³¹.

³¹ W. Emrich: *Interpretacja symboli a badanie mitów*. Przeł. O. Dobijanka-Witczakowa. W antologii: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. T. II. Oprac. H. Markiewicz. Kraków 1972 Wydawnictwo Literackie, s. 364.