

Urban, Marek

Myśliciele żydowscy XX wieku - Franz Kafka

Studia Redemptorystowskie nr 2, 127-145

2004

Artykuł został 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.

MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – FRANZ KAFKA

Problematyka niniejszych rozważań znajduje się niejako na poboczach myśli filozoficznej. Mają one służyć raczej pogłębieniu ogólnej znajomości kultury filozoficznej, rozwinąć bardziej horyzonty kultury niż metafizyki. W ich centrum znajdują się nie główni przedstawiciele epoki, lecz myśliciele mniej znani, przez co na pozór może mniej interesujący. Nie będzie zatem mowy o czterech wielkich: Hermannie Cohenie, Franzu Rosenzweigu, Martinie Buberze czy Emmanuelu Levinasie. Wszyscy oni próbowali myśleć jak Żydzi, co uwidacznia się w obszarze osobistym ich twórczości (jak w przypadku Cohena), w sposobie wyjaśniania problemów filozoficznych i uniwersalnych (Buber) czy wreszcie w dziełach, przywracających na nowo metafizykę żydowską i biblijną bez odnoszenia jej jednak formalnie do myśli żydowskiej (Rosenzweig i Levinas). Wszyscy oni chcieli wywodzić swe myślenie ze źródeł religijnych i historycznych. Studiowali innych filozofów: Rosenzweig zajmuje się Heglem, Levinas interpretuje Husserla. Kiedy jednak oddają się *własnemu* dziełu, są na wskroś Żydami.

Wydaje się, że można mówić o swego rodzaju „cudzie żydowskim”, utożsamianym nie z Izraelem czy syjonizmem, lecz rozumianym jako geniusz intelektualny narodu rozproszonego po całej ziemi, narodu o dziwnym losie i przeznaczeniu. Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do ocenienia. Wielu z nich idealnie zasymilowało się, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli. Wystarczy tu wspomnieć choćby Henryka Bergsona, Léona Brunschvicqa, Georga Simmela, Ernsta Cassirera, Jeana Wahla czy Vladimira Jankélévitcha. Do nieustannej chwały Izraela przyczyniły się dzieła takich myślicieli jak: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Abraham Heschel i inni. Istnieje jednak również inna grupa Żydów: Żydów agnostyków i niewierzących, desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoa. Tematem niniejszych rozważań chcemy uczynić

tych myślicieli żydowskich, którzy niejako źle się czują we własnej skórze. Propozycję wyjaśnienia takiej sytuacji znajdziemy u Franza Kafki oraz Waltera Benjamina, który dostrzega działanie mesjańskie i zapewne pod wpływem Kafki sprowadza bycie Żydem do pogrzebanej pamięci, do ciemnej starożytności starszej niż Torah.

1. INFORMACJE BIOGRAFICZNE

Życie i twórczość Franza Kafki były tematem wielu naukowych opracowań. Interpretatorzy jego dzieł wiedzieli wprawdzie, że był Żydem, ale często nie zdawali sobie sprawy z doniosłości tego faktu. Niektórzy traktowali tę kwestię marginalnie, nie dostrzegając, że stanowi ona centralny punkt jego egzystencji i dzieła. Niedostrzeganie żydowskich korzeni Kafki niesie ze sobą niebezpieczeństwo błędnego rozumienia jego twórczości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że żył i myślał w tradycji żydowskiej. Wiele elementów jego książek wywodzi się z tejże tradycji. Mnóstwo fragmentów jego dzienników wyraźnie świadczy o tym, że znał Talmud. Jego lektury, wspomniane w dziennikach i listach oraz znajdujące się w niekompletnym dziś katalogu prywatnej biblioteczki, stanowią dowód trwałego zainteresowania Kafki tematyką żydowską, literaturą jidysz, religią żydowską, a także dziełami na temat historii i filozofii religii w ogóle. Kiedy Kafka mówi o prawie, najczęściej ma na myśli Torę. Nawet jego prosty, dobitny, ubogi w słowa język przywołuje na myśl stare teksty hebrajskie. Dowodząc żydowskiej tradycji i sposobu myślenia Kafki, nie można jednak z drugiej strony popadać w drugą skrajność i wiązać go wyłącznie z tą tradycją.

Życie Franza Kafki trwało niespełna czterdzieści jeden lat. W Pradze, gdzie 3 lipca 1883 r. przyszedł na świat, gdzie pracował i tworzył, krzyżowały się elementy kultury czeskiej, niemieckiej, austriackiej i żydowskiej. Pochodził z żydowskiej rodziny, która właściwie zatraciła swoją wiarę i obchodziła jedynie niektóre żydowskie święta. Wszystko wskazuje na to, że również Kafka zgodnie ze zwyczajem w takie właśnie święta chodził do synagogi. Jak sam jednak wspomina, obrzędy religijne były dla niego obojętne, nudne, a nawet śmieszne, jego religijne wychowanie w szkole zaś na tyle niewystarczające, że stłumiło wszelkie zainteresowanie judaizmem. Już jako dorosły, sceptycznie odnosił się do mistycznego snobizmu swego otoczenia, a jego opozycja wobec różnych odmian pseudoreligijnych wyjaśnia późniejsze zainteresowanie się o wiele bardziej „żywą” religią Żydów Wschodu.

Aby zrozumieć niechęć i pewną urazę Franza Kafki wobec formalnego i leniwego judaizmu Pragi, wystarczy przeczytać choćby wstrząsający *List do ojca*¹, w którym pisze o swoim praskim dzieciństwie i skarży się na swe niewy-

¹ F Kafka, *Dociekania psa; List do ojca; Proces; Zamek* [przekł. z j. niem.], Warszawa 1994.

starczające wychowanie religijne. To właśnie nieszczerłość ojca doprowadziła Kafkę do wygasłej religijności, ograniczonej wyłącznie do rytuałów. Został wykształcony w atmosferze religii sztucznej, pełnej formalizmu, przez co bardzo szybko zerwał z przestrzeganiem jej rytów. Chwalił się swoim ateizmem wobec innych. Czynił to w sposób tak jednoznaczny, że jego przyjaciel szkolny Hugo Bergmann, który stał się później myślicielem związanym z syjonizmem, lękał się, by nie ulec podobnej pokusie.

W młodości Franz Kafka nienawidził zdegenerowanego judaizmu Żydów Zachodu (*Westjuden*). Jego indyferentyzm religijny przełamuje się jednak w latach 1911-1912. Do refleksji nad syjonizmem i własną tożsamością żydowską zainspirowały Kafkę najpierw sławne wykłady Martina Bubera, jakie wygłosił w latach 1909-1911 w Pradze, a następnie pierwsze spotkanie i trwałe kontakty z grupą teatralną, która gościnnie występowała w praskiej kawiarni Savoy, prezentując spektakle w języku jidysz. Zapiski w *Dziennikach*², które Kafka zaczął pisać w tym czasie, wskazują na żywe zainteresowanie grupą, którą kierował pochodzący z Warszawy Yitzhak Levi. Z wielką drobiazgowością etymologa opisuje Kafka komediantów i ich grę, streszcza opowiadania chasydzkie, które tworzyły zasadniczą treść przedstawień. Nie oceniał ich jak dzieł sztuki, lecz traktował raczej jak wyraz życia żydowskiego. Wysoko je cenił, ponieważ dawały mu poczucie bycia Żydem, a nie wprawiały go w zakłopotanie, jakie odczuwał w czasie imprez politycznych. Po spotkaniu z aktorami jidysz, w których widział ambasadorów Ziemi Obiecanej, dzielił judaizm na Żydów Wschodu i Zachodu. Dzięki tej grupie bliżej poznał sposób życia i zwyczaje Żydów ze Wschodu. Z zadowoleniem stał wobec judaizmu, który tętni życiem, judaizmu przybyłego z daleka, ale jakże ciepłego i pełnego entuzjazmu. Było to dla Kafki wprawdzie głębokie doświadczenie, ale nie doprowadziło do radykalnego nawrócenia. Echa tych przeżyć znajdziemy w autobiograficznym opowiadaniu *Dociekania psa*³.

Nowe, bardzo ważne zbliżenie Kafki do judaizmu nastąpiło podczas wojny w roku 1917. Doszło wówczas bowiem do bardzo konkretnego spotkania z religią i kulturą Żydów ze Wschodu, którzy jako uciekinierzy z Galicji i innych krajów wschodnioeuropejskich ciągle napływali do Pragi. Na ten okres przypada również rozpad drugiego narzeczeństwa Kafki z Felicią Bauer oraz początek gruźlicy, w której można upatrywać długo poszukiwanego alibi dla zaniechania decyzji o małżeństwie. Niemalże wpływ na ponowne zainteresowanie Kafki judaizmem miała prawdopodobnie także przyjaźń z Maxem Brodem⁴, który z wielkim zapałem odkrywał również własną tożsamość. Kafka

² F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, tłum. Jan Werter, Wydawnictwo Puls, Warszawa 1993.

³ F. Kafka, *Dociekania psa*, tłum. Lech Czyżewski, Wrocław 1997.

⁴ Max Brod (1884-1968) niemiecki pisarz, eseista, muzyk i syjonista. Urodzony w Pradze, studiował tam prawo. Potem zamieszkał w Tel Awiwie i był doradcą artystycznym ha-Bima, najlepszego teatru hebrajskiego. Kafka przekazał Brodowi swą spuściznę literacką, kazał mu zniszczyć niepublikowane rękopisy. Brod nie posłuchał polecenia i zajął się ich opracowaniem, publikacją oraz interpretacją. Przez 40 lat poprzez cykle wykładów popularyzował twórczość i życie swego zmarłego przyjaciela.

czyta Søren Kierkegaard, filozofów żydowskich, Martina Bubera oraz Lwa Tołstoja, który wydaje się być mu bardzo bliski. Czyni refleksje o charakterze religijnym na temat książki *Genesis*.

Nie tylko lektura Biblii stanowi narzędzie powrotu do własnych korzeni. Mają w tym także swój udział inne pisma. Już w roku 1911 czytał Kafka klasyczną *Historię Judaizmu* E. Graetza oraz inne dzieła związane z historią narodu żydowskiego. Wspomniany już wzrost zainteresowania judaizmem, przypadający na okres wojny, wyraził się u Kafki, podobnie jak u Maxa Broda, pragnieniem studiowania języka hebrajskiego. W tej przychodzącej z trudem nauce pomaga mu intensywnie przyjaciel Friedrich Thieberger, znawca starożytnego języka hebrajskiego. Także Georg Langer po swoich wizytach u Żydów w Galicji stara się pomóc Kafce, ukazując mu świat chasydyzmu i kabały. Efekty wszystkich tych zabiegów nie są jednak w pełni zadowalające, o czym świadczą mogą *Dociekania psa* z 1922 r., wyrażające pewną niechęć do zajmowania się judaizmem.

Dwa ostatnie lata życia Kafki przebiegają pod znakiem uczenia się języka hebrajskiego. Poza podręcznikiem Mosesa Rotha Kafka korzysta ze *Słownika Menorah* (z 1920 roku), opracowanego przez S. Grunberga i A. M. Silbermanna. Pomocą jest mu także przybywająca z Palestyny Puah Bentovim. Odważna, hojna kobieta próbuje studiować i żyć w Pradze, daje się jednak w pewnym stopniu wykorzystywać przez wspólnotę żydowską. Jej językiem ojczystym jest hebrajski, udziela więc lekcji tego języka i podczas różnych spotkań uczy żydowskich pieśni. Helmut Binder sugeruje, że Puah mogłaby być prototypem Józefiny, śpiewającej myszy z ostatniego opowiadania Kafki (*Śpiewaczka Józefina albo Naród myszy*). Puah udzielała Kafce lekcji przez kilka miesięcy, w czasie, gdy był już mocno osłabiony. Około roku 1923 przenosi się jednak do Berlina, by znaleźć większą niezależność. Po kilku jeszcze spotkaniach zrywa wszelki kontakt z Kafką. Latem 1923 roku poznał Kafka Dorę Diamant, młodą kobietę z ortodoksyjno-chasydzkiej rodziny, która uciekła z Polski do Niemiec. Energicznie wspierała ona zainteresowanie Kafki judaizmem. Była doskonałą hebraistką. Razem z nią Kafka pogłębiał swoją znajomość języka hebrajskiego i jidysz. Poza tym uczęszczał do berlińskiej „Wyższej Szkoły Judaizmu“ („Hochschule für das Judentum“). Oboje myśleli także o wyemigrowaniu do Palestyny, czego jednak nie zrealizowali głównie z powodu choroby Kafki.

Im Kafka był starszy, tym chętniej zajmował się historią swojego narodu. Świadczy o tym chociażby wspomniane wcześniej ostatnie opowiadanie *Młoda Józefina albo Naród myszy*, głęboka alegoria o narodzie, który kiedyś potrafił śpiewać i przechowywał pieśni, jakich nikt już nie rozumie. Oto motyw, który nurtował Kafkę przez całe życie. Umiera w sanatorium Kierling 3 czerwca 1924 roku, a 11 czerwca zostaje pochowany na Cmentarzu Strasznickim w Pradze.

2. INTERPRETACJE

Kafka żył w dusznym świecie, którego ślady widać wyraźnie w jego pismach pełnych obrazów i paraboli. Mimo niejasności dzienników i często zmienianych dzieł spróbujmy na ich podstawie zrozumieć tajemnicę tej skomplikowanej indywidualności. Kafka od urodzenia był wygnańcem, próbującym zbawić siebie przy pomocy własnej twórczości. Nigdy mu się to w zasadzie nie udało. Na tragizm położenia Kafki złożyło się kilka elementów: jego wykorzenienie ancestralne, uczucie obcości⁵, niepokój i permanentne złe samopoczucie mieszkańca Pragi – „miasta-piekle”. Na to wszystko nałożyły się jeszcze wyjątkowa nadwrażliwość Kafki, jego chorobliwa, nie dająca się wytłumaczyć niezdolność do komunikowania się z innymi ludźmi oraz do znalezienia ładu we własnym życiu.

Kafka to człowiek zablokowany, skrępowany, anormalny, nie będący w stanie przezwyciężyć w sobie infantylnych konfliktów, ujawniających się czy to w lęku przed ojcem, czy też we wstręcie seksualnym. Dojrzała, wymagająca zmysłowość Kafki idzie w parze z jego niedojrzałością seksualną. Ze swej samotności i wyizolowania się od świata nie uczynił jednak Kafka swego rodzaju więzienia; żył raczej niejako na granicy samotności i kontaktów z ludźmi. Bardziej może niż inni musiał zmagać się z trudami życia. Zachowywał przy tym swoją osobowość, do końca starał się wyzwolić od tego, co dziwne, nad wyraz skrupulatnie, wręcz pedantycznie wypełniając swoje codzienne obowiązki. Był typem bardzo punktualnego funkcjonariusza, urzędnika (Beamter). Działa jednak za pośrednictwem snów i wizji wyimaginowanego świata, który maluje bardzo dokładnie. Wydaje się być posłusznym nieznany siłom, jakimś wyższym Potęgom. Na tych właśnie aspektach osobowości Kafki skupiają się różne interpretacje, które w zasadzie nie oddzielają autora od jego dzieła.

Zgodnie z powyższym wydaje się być rzeczą oczywistą, że każda adekwatna interpretacja twórczości Kafki winna mieć charakter egzystencjalny czy wręcz egzystencjalistyczny. Świat Kafki, odkryty i opisany w latach trzydziestych XX wieku, ukazał rzeczywistość „opuszczenie” i „zapomnienie” filozofii Heideggera⁶, „rozbić” Jaspersa, „mdłości” Sartra, a przede wszystkim „absurd” Camusa. Kafkę zaliczono w poczet rycerzy Nicości, jak to ma miejsce na przykład w esejach Maurice’a Blanchota czy Claude’a-Edmonde’a Ma-

⁵ Świadomość tożsamości żydowskiej, indywidualnej i zbiorowej była obecna w świecie Kafki. On sam postrzegał siebie jako członka mniejszości żydowskiej, żyjącej wśród chrześcijan, dokładnie mówiąc, wśród chrześcijan czeskich. Żył do Czechów sympatię, ale nie czuł się jednym z nich. Nie czuł się też Niemcem, ani Austriakiem. Z Niemcami, jeśli nie byli żydami, utrzymywał tylko stosunki zawodowe, a jednak był przedstawicielem literatury niemieckiej. W każdym razie swoje teksty pisał w języku niemieckim. Można więc powiedzieć, że był pisarzem żydowskim piszącym po niemiecku, a żyjącym wśród Czechów.

⁶ „Nawet zapomnienie o czymś, które na pozór zaciera wszelką relację bycia do czegoś wcześniej poznanego, należy pojmować jako modyfikację pierwotnego bycia-w”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88.

gny. Klimat opowiadań i powieści Kafki (*Proces, Zamek, Ameryka, Przemiana*) jest niepowtarzalny i wyjątkowy. Ramy literatury egzystencjalnej są za ciasne dla Kafki albo Kafka jest zbyt ciasny dla egzystencjalizmu. To pisarz bez „stanów ducha”, bez patosu, bez westchnień i lamentów. Trudno go zatem umieścić po Kierkegaardzie. Jeśli chcielibyśmy znaleźć jakieś analogie czy genealogię Kafki, trzeba by ich szukać w austriackiej dekadencji z Otto Weiningerem, Karlem Krausem, Robertem Musilem, gdzie królowały analiza, blask, brak harmonii, pesymizm i elegancja, smak samobójstwa, pokrewieństwo pisarstwa i śmierci. Istnieje także pewne podobieństwo Kafki do Żydów niemieckich tzw. „belle époque”, takich jak wspomniany wcześniej Walter Benjamin i Joseph Roth⁷. Spuścizna egzystencjalna nie musi zatem być jedynym kanonem obowiązującym w interpretacji twórczości Kafki. Analizując jego dzieła, trzeba odwoływać się do biografii i psychologii (uwzględniającej wymiar „społeczny-aspołeczny”), do myślenia spekulatywnego oraz elementów teologicznych⁸.

Franz Kafka, zagubiony agnostyk „wypadły” z ręki Boga, żyjący bez Niego w ciemnościach ateizmu, próbujący dojrzeć Jego światło, w rzeczywistości nie zależy od jakiegoś konkretnego wyznania religijnego. Religia żydowska jest jednak tak ściśle związana z objawieniem Mojżeszowym – podobnie jak chrześcijaństwo z Objawieniem Chrystusa – że nie można jej tutaj nie uwzględniać czy też o niej zapominać, nie prowadząc tym samym do pewnych nieporozumień. Oddzielenie bycia Żydem od religii jest w pewnym sensie niemożliwe. Cóż bowiem oznacza bycie hebrajczykiem po usunięciu religii? Czy ma sens nazywanie siebie Żydem bez religii? Odwoływanie się w tym miejscu do przynależności rasowej albo raczej narodowej jest niewystarczające i w pewnym sensie sztuczne. Można by powiedzieć, że to problem laickiego syjonizmu: „poza Bogiem” Żydzi są narodem jak każdy inny, nie są już narodem wybranym, błogosławionym przez Boga, nie są strażnikami monoteizmu, bogatym obietnicami, rozproszonym wśród innych ludów. Przypadek Kafki jest tutaj szczególny. Wydaje się, że żadne z wyjaśnień nie może uchodzić za definitywne. Jego świadomość żydowska jest jednak bardzo ostra i głęboka, jest jak odcisnięte na nim znamię. Uwzględniając fakt, że jego odczucia religijne są niewyraźnie nakreślone, a jego związek z synagogą bardzo słaby, słusznym będzie chyba postawienie następującej tezy: Kafka wydaje się być teologiem istnienia żydowskiego lub raczej egzystencji żydowskiej bez wiary w Boga; to jakby tajemnica Izraela widziana w zamglonym lustrze, przema-

⁷ Joseph Roth (1894-1939), austriacki pisarz. Od 1933 r. na emigracji we Francji. Publikowanie jego książek zostało zakazane w hitlerowskiej III Rzeszy. Wywodził się z małomiasteczkowego środowiska żydowskiego Galicji wschodniej, które portretował w swoich utworach.

⁸ Ostatecznie jednak w wielu wypadkach mamy do czynienia raczej z opisem, a nie z interpretacją (np. w sprawie stosunku Kafki do ojca i narzeczonej). W niniejszych rozważaniach trzeba skupić się na „żydowskiej” interpretacji Kafki, rozpoczętej przede wszystkim przez Güntera Andersa. W przeciwieństwie do Andersa nie chcemy jednak odejść całkiem od interpretacji teologicznej (Max Brod, Martin Buber), aczkolwiek ta ostania mogłaby być w pewien sposób oderwana od odniesienia hebrajskiego.

wiająca stłumionym głosem. Kafka mówił o sobie: „Nie zostałem powołany do życia, jak Kierkegaard, przez ciężko już opadającą rękę chrześcijaństwa, ani nie schwytałem ostatniego frędzla znikającego żydowskiego szala modlitewnego, jak syjoniści. Jestem końcem albo początkiem”⁹.

3. JUDAIZM

Moment żydowski nie stoi być może w centrum twórczości pisarza tak introwersyjnego i tak oddanemu swemu dziełu, jak Franz Kafka. Jak już wspomniano, jest to jednak aspekt nie do pominięcia, łączący się nierozzerwalnie z wszelkimi innymi aspektami jego życia i pisarstwa. Pojawiają się coraz liczniejsze opracowania, które wymieniają Kafkę wśród innych myślicieli żydowskich (np. prace takich autorów jak: Marthe Robert, Walter Jens, Hannah Arendt i Ritchie Robertson). Ciągłe jednak nie da się on sklasyfikować, pozostaje *sui generis*.

Twórczość Kafki trzeba ciągle widzieć na tle jego środowiska i stosunków społecznych, w jakich żył, pamiętając przy tym, iż dopiero stopniowo próbował uświadamiać sobie fakt bycia Żydem. „Nowy nabytek“, a nie „naturalna i oczywista własność“ – tak można by sformułować hasło, według którego należy badać stosunek Kafki do judaizmu. Poniżej przyjrzymy się jego relacji do chasydyzmu, Biblii, różnych pism religijnych i form religii oraz do wiecznego przeznaczenia.

3.1. Hebraizm orientalny i chasydyzm

Rodzina Kafki mieszkała w praskim getcie. Kafka w zasadzie nigdy nie opuścił getta, *swój* getta. Pierwsze przebudzenie jego świadomości hebrajskiej nastąpiło, jak już powiedziano, przy okazji spotkania z Yitzhakiem Levim i jego aktorami¹⁰. Dziennik z tego okresu zawiera istotne informacje o charakterze judaistycznym: skróty sztuk teatralnych jidysz, rozważania, anegdoty chasydzkie¹¹. Ponad sto stron *Dzienników* dotyczy samego tylko teatru jidysz. Dzięki tym kontaktom Kafka przyglądał się z bliska życiu zwykłych Żydów ze wschodniej Europy. Dokonane obserwacje kontrastowały

⁹ Cyt. za E. Paweł, *Franz Kafka. Koszmar rozumu*, tłum. Irena Stąpor, Warszawa 2003, s. 456.

¹⁰ „(...) z Yitzhakiem Levim (alias Jizchak, Isaac, a później Djak – Lówym według niemieckiej transkrypcji Kafki), dyrektorem, założycielem, gwiazdą i spiritus movens całej trupy, Franz zaprzyjaźnił się niemal od razu. Przyjaźń była trudna ale dawała dużo satysfakcji”. E. Paweł, *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 304.

¹¹ „Aktorzy swą obecnością przekonywają mnie ciągle ku memu przerażeniu, że przeważna część tego, co o nich dotąd napisałem, jest fałszem. A fałszem jest dlatego, bo piszę o nich zawsze jednakową miłością (dopiero teraz, gdy wpisuje te słowa i to staje się fałszem) – lecz ze zmienną siłą i ta zmieniająca się wciąż siła nie trafia głośno i celnie w aktorów realnych, lecz ztraca się głucho w tej miłości, która tą siłą nie zadowoli się nigdy i właśnie przez to, że siłę powstrzymuje, sądzi, że ochrania aktorów”. F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 113.

z dwuznacznością jego własnych źródeł. Później napisze do Mileny Jesenskiej: „Gdyby mi powiedziano, że wolno mi być, kim chcę, wtedy chciałbym być małym żydowskim chłopcem ze Wschodu, w kącie sali, bez śladu jakichkolwiek trosk”¹². Kafka, prawie zawsze czysty i układny, wolałby być brudnym, niechlujnym emigrantem!

Chasydyzm¹³, z którym Kafka zetknął się dzięki grupie teatralnej Leviego, stał się pomostem do poszukiwania własnej przynależności. Każda grupa chasydzka charakteryzowała się radosną, pogodną i żywą pobożnością, średniowieczną *Debekuth* (mistyczną *Gelassenheit*), prowadziła życie wspólnotowe, proste i pełne świąteczności. Żyła pod opieką świętego człowieka zwanego cadykiem (*Tsaddik*)¹⁴. Skarbem duchowości chassidim są często anegdoty, wesołe opowiadania, wspomnienia, rozmowy przeprowadzane przez najbardziej znanych cadyków, poczynając od założyciela Baal Szem Tow. Atmosfera chasydyzmu Galicji pełna jest radości i humoru; chasydzi cenią sobie swoich żartownisiów i kpiarzy. Według nauki mitycznej to oni są sprawiedliwymi.

Wydaje się rzeczą dość dziwną i zaskakującą, że Kafka zafascynował się i dał się niejako uwieść takiej właśnie formie judaizmu, która absolutnie nie współgra z jego zamkniętą i zagubioną osobowością. Ludzie o charakterze przeciwnym niż jego własny zdają się pociągać go swą atrakcyjnością. Kafka nie jest więc zupełnie skostniałym samotnikiem. Nie jest też zatem człowiekiem aspołecznym, lecz pragnie wspólnoty i braterstwa. Nie był w stanie wyeliminować w sobie nadziei Kanaan.

Nie ulega wątpliwości, że jego spotkanie z religijnym światem pobożnych Żydów wschodnioeuropejskich przebiegało nadzwyczaj ambiwalentnie. Zazdrościł im ich naiwności, mimo, iż czasem ośmieszał ją i parodiował. Cenił autentyczność ich religijnej wspólnoty zdolnej do prawdziwej wiary w Boga, a brzydził się własną grupą społeczną zasymilowanych Żydów Zachodu, w których widział uosobienie egzystencji pozbawionej ducha wspólnoty,

¹² F. Kafka, *Listy do Mileny*, tłum. Feliks Konopka, Wydawnictwo Literackie 1993, s. 191.

¹³ Ruch religijno-mistyczny w judaizmie, powstały w XVIII wieku, opozycyjny wobec dawnych rabinów-talmudystów, kierowany przez cadyków. Ruch uformował się na terenie Podola, pod wpływem mistyki (której gł. ośrodkiem było galilejskie miasto Safed), ludowej tradycji Żydów Rzeczypospolitej, a także elementów słowiańskiej kultury ludowej i folkloru. Twórcą i pierwszym przywódcą ruchu był Baal Szem Tow z Międzyboża. Chasydyzm nie wykształcił jednolitej doktryny, a nauki i praktyki poszczególnych cadyków były odmienne. W stosunku do judaizmu ortodoksyjnego (*mitnagdim*) chasydyzm wnosił silny pierwiastek emocjonalny, elementy panteizmu oraz praktyki ekstazy (widoczne w modlitwie, śpiewie i tańcu), odrzucał zinstytucjonalizowane formy religijności (szczególnie w początkowym okresie kształtowania się ruchu), kładł nacisk na spontaniczność. Ukształtował nową ludową wiarę, opartą na autorytecie cadyków.

¹⁴ Cadyk to charyzmatyczny przywódca wspólnoty chasydzkiej, zwany też rebe. Jego autorytet wypływał z wiary w mistyczne wtajemniczenie oraz dziedziczną charyzmę, która czyniła go pośrednikiem między ludźmi a Bogiem, a przejawiała się w mocy cudotwórczej. Praktyki ekstazy, odgrywane w chasydyzmie ważną rolę, wymagały doskonałości wewnętrznej, niedostępnej zwykłym ludziom. Mogli oni zbliżyć się do tego stanu tylko poprzez obcowanie z cadykiem, wokół którego ogniskowało się życie religijne, zaś jego dom stał się miejscem odprawiania niektórych obrzędów. Większość cadyków utworzyła dynastie, przekazując swoją godność synom i zięciom. Zakładali oni nowe wspólnoty w innych miejscowościach, przyczyniając się do rozpowszechniania chasydyzmu. Radość obcowania z cadykiem, a za jego pośrednictwem – z Bogiem, chasydzi objawiali tańcem i śpiewem o charakterze ekstazy.

tradycji i przyszłości. Jego zdaniem przecięli oni więzy, jakie łączyły ich kiedyś ze wspólnotą żydowską, a nie zostali zaakceptowani przez wspólnotę europejską. W ten sposób zostali odcięci od prawa i nigdzie nie mogą znaleźć swego miejsca. Kafka nazywał taki stan brakiem „stałego gruntu żydowskiego”. Sam cierpiał z tego powodu, czemu wielokrotnie dał wyraz w swoich listach i zapiskach. Im dłużej zajmował się judaizmem Wschodu, tym bardziej odczuwał niechęć do świata, który określał i jednocześnie ograniczał jego własną identyfikację kulturową. Mimo, iż Żydów ze Wschodu uważał za paradygmat pierwotnego, wiernego tradycji, żywotnego judaizmu, to jednak jego własne nastawienie pozostało raczej zachodniojudaistyczne. Jeśli nawet kontakty z chasydyzmem obudziły i w jakiś sposób wyzwoliły Kafkę z jego „niezdarnego, niezręcznego i ciężkiego hebraizmu”, to jednak zrozumiał, że nie jest stworzony do radosnej prostoty uczniów Baal Szema. Niestety ciąży na nim bardzo moc Prawa, obsesyjne poczucie nieuchronnych, nie dających się przełamać Norm. Życie chasydzkie jest fragmentem rajskiego snu, dla Kafki niemożliwego do zrealizowania.

3.2. Kontakt Kafki z Biblią

Teksty Kafki, szczególnie zapiski w dzienniku i aforyzmy, pokazują, że jego wiedza judaistyczna pochodziła nie tylko z kontaktów z przyjaciółmi i rodziną czy też z obserwacji życia Żydów praskich, ale że zdobywał ją także dzięki lekturze. Znał Biblię, Prawo i proroków, był obeznany z literaturą hebrajską i jidysz. Jego kontakt z Biblią ma charakter osobowy i pełen jest tajemniczości. Kafka nie był Żydem pobożnym, pochylonym nad Pismem Świętym. To, że uczył się języka hebrajskiego, było raczej podyktowane względami praktycznymi, a nie rodziło się z pasji. Czas na refleksje nad Biblią znajduje w czasie pobytu w miejscowości Zürau. Dokładnie rzecz biorąc, czyni refleksje nad pewnymi krótkimi fragmentami księgi *Genesis*, przede wszystkim nad tekstem dotyczącym grzechu pierworodnego. Kafka uważał siebie za eksperta w tej dziedzinie. Szczególnie ciekawa i istotna wydaje się tutaj jego opinia wypowiedziana w następujących słowach: „Jesteśmy grzeszni nie tylko dlatego, że jedliśmy z drzewa poznania, ale i dlatego, że nie jedliśmy z drzewa życia. Grzeszny jest stan, w którym się znajdujemy, niezależnie od winy”¹⁵. Kafka próbuje rozróżnić pojęcie winy od pojęcia defektu i braku. Prawdziwym nieszczęściem jest więc dla niego nieobecność owoców życia. Można by z tego wnioskować, że człowiek, będąc nawet w stanie niewinności, nigdy nie był w pełni szczęśliwy. Z drugiej strony grzech pierworodny nie jest absolutną katastrofą, totalnym niepowodzeniem, zniszczeniem i nieszczęściem. Kafka osłabia skutki upadku, a nawet sugeruje – na sposób heglowski

¹⁵ F. Kafka, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karski, A. Kowalkowski, Gdynia 1991, s. 308.

– że poznanie dobra i zła przynosi pewną korzyść, bo pozwala nam jednocześnie poznać zarówno nasze słabości, jak i zadania i powinności. Jego zdaniem wypędzenie z raju było w pewnym sensie szczęściem: gdyby bowiem człowiek nie został z niego wypędzony, wówczas musiałby zostać zniszczony sam raj¹⁶. Człowiek wyrzucony z raju został skazany na wygnanie. Jest rzeczą straszną, że wina definitywnie pozbawia nas owoców drzewa życia, a wygnanie jest wygnaniem na zawsze, wygnaniem wiecznym. Tylko jednak wygnanie może naprawić wspomnienie. W tych poglądach Kafka zdaje się czasem jakby odsyłać do myślicieli skrajnie różnych od niego, np. do Paula Claudela (*L'exil enseigne la patrie*) czy Marcela Prousta (*Les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus*). Nawet jeśli jesteśmy wyobcowani, raj jest niezmienny, to znaczy pozostaje rajem, chociaż nas w nim nie ma.

W innym miejscu Kafka napisze: „Dlaczego ubolewamy nad grzechem pierworodnym? Nie z jego powodu zostaliśmy wygnani z raju, lecz z uwagi na drzewo życia. Abyśmy z niego nie jedli”¹⁷. Kafka próbuje uniewinnić winnych. Początkiem przekleństwa jest dla niego zakaz, zakaz wydany bez głębszego wyjaśnienia. Kafka podwaja jeszcze zaistniałe oddzielenie. Wydaje się, że niejako podwójnie jesteśmy oddzieleni od Boga: grzech pierworodny oddziela nas od Niego, drzewo życia oddziela Go od nas. Czasami uwidacznia się skłonność Kafki, by w jakiś sposób relatywizować winę. Proroctwu Boga i węży wytyka niejako nieprecyzyjność. Zgodnie z zapowiedzią Boga po zjeźdzeniu owocu z drzewa poznania Adam powinien był umrzeć, a według zapowiedzi węży – stać się równym Bogu. Tymczasem, jak pisze Kafka: „Ludzie nie umarli, lecz stali się śmiertelni, nie stali się równi Bogu, lecz otrzymali zdolność niezbędną do tego, aby takimi się stać. [...] Nie umarł człowiek jako taki, lecz człowiek z raju, nie stali się Bogiem, lecz boskim poznaniem”¹⁸.

W swych refleksjach Kafka pozostaje świadomy trwałości Edenu. Stwierdza, iż „prawie do samego końca relacji o grzechu pierworodnym istnieje możliwość, że wraz z człowiekiem przekłuty zostanie także sam Eden. – Tylko ludzie są przekłeci, Eden nie”¹⁹. W innym miejscu doda: „Były trzy możliwości ukarania grzechu pierworodnego: najłagodniejsza została zastosowana, wypędzenie z raju, druga: zniszczenie raju, trzecia – i ta byłaby najstraszniejszą karą – odcięcie od życia wiecznego i pozostawienie wszystkiego innego takim, jak było”²⁰. Raj trwa, a człowiek pozostaje poza nim na zawsze, *in aeternum*. Oto „wieczność zdarzenia”. Trwałość raju odwraca jednak w sposób dialektyczny wyobcowanie i alienację – podobnie jak miało to miejsce w życiu

¹⁶ Por. F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Max Brod, Fischer Taschenbuchverlag, s. 75.

¹⁷ F. Kafka, *Nowele i miniatury*, dz. cyt., s. 308.

¹⁸ Tłumaczenie autora wg: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Max Brod, Fischer Taschenbuchverlag, s. 75.

¹⁹ Tłumaczenie autora wg: tamże.

²⁰ Tłumaczenie autora wg: tamże s. 77.

samego Kafki, myśliciela wyobcowanego. „Wygnanie z raju jest w swej istocie wieczne. Wygnanie z raju jest więc wprawdzie definitywne, a życie w świecie nie do uniknięcia, ale wieczność zdarzenia (lub używając kategorii doczesnych, wieczne powtarzanie się zdarzenia) sprawia, że mimo to możliwe jest, abyśmy nie tylko mogli stale pozostawać w raju, lecz abyśmy rzeczywiście w nim ciągle przebywali, obojętnie, czy wiemy to tutaj czy nie”²¹.

Jesteśmy mieszkańcami nieistniejącego raju, opuszczonymi, nieobecnymi gośćmi, „abonnes absents”. Stan wygnania, nawet jeśli nie do naprawienia, zapewnia jakąś dozę szczęśliwości lub przynajmniej możliwość zbliżania się do drzewa życia. W ten sposób rodzi się teoria wiecznego, ciągłego rozpoczynania na nowo: ciągle wychodzimy z raju, ale nasze nogi stoją jednocześnie na jego progu. W tym miejscu dotykamy aspektu myślenia Kafki, który trochę łagodzi obraz jego pesymizmu: bez żadnej nadziei powrotu być jednak zawsze w górze, jak Żydzi, wędrowcy duchowego świata. „Nie istnieje nic prócz świata duchowego, to, co nazywamy światem zmysłowym, jest złem w świecie duchowym”²², mówi Kafka. Smutnemu aspektowi, ukazującemu drzewo życia tylko jako moment intuitywny, przeciwstawia Kafka aspekt pozytywny: „Istnieje dla nas prawda dwojakiego rodzaju, prezentowana przez drzewo poznania i drzewo życia. [...] W pierwszej dobro oddziela się od zła, druga nie jest niczym innym, tylko samym dobrem, nie wie nic ani o dobru, ani o złu. Pierwsza prawda dana nam jest rzeczywiście, druga intuicyjnie. To smutny punkt widzenia. Radosny zaś jest taki, że pierwsza prawda należy do chwili, druga do wieczności, dlatego pierwsza gaśnie w świetle drugiej”²³. Pojawia się pytanie: dlaczego drzewo życia znika na zawsze z naszego horyzontu? Istnieje zamknięte koło niepowodzeń: drzewo poznania wyrzuca nas wprawdzie z raju, lecz pozostaje jeszcze drzewo życia: nieposłuszeństwo zamknęło nam raj, ale nie zmieniło ani swojego, ani naszego przeznaczenia.

Jako efekt refleksji Kafki nad tekstami biblijnymi pojawia się także ciekawe rozważanie na temat wieży Babel. Jego zdaniem konstruujemy nie wieżę, ale studnię Babel. Notatka na ten temat jest krótka i być może trudno o właściwy do niej komentarz. Motyw podziemnej konstrukcji przywołuje jednak na myśl wiele obrazów z utworów Kafki, przedstawiających niewolników i ludzi pogrzebanych, których trzeba wyrwać z labiryntów, jak choćby w niedokończonym utworze *Jama* (1923). Kafkowska wieża Babel nie ma w sobie, w przeciwieństwie do biblijnej, niczego, co wskazywałoby na fanatyczną dumę człowieka: jest pogrzebana, przyduszona, stłumiona, podobna do podziemia Kaina, chcącego uciec i skryć się przed wzrokiem Boga.

²¹ Tłumaczenie autora wg: tamże, s. 35.

²² F. Kafka, *Nowele i miniatury*, dz. cyt., s. 305.

²³ Tłumaczenie autora wg: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 80.

Jedną z postaci biblijnych, na temat której Kafka snuje refleksje, jest Abraham. Rozważania te zostały sprowokowane nie tyle lekturą Biblii, co przemyśleniami nad filozofią Kierkeggarda. Ich echa znaleźć można w *Rozważaniach o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, aforyzmach i notatkach zebranych w tomie *On* oraz wielu zapiskach w *Dziennikach* i listach. Abraham, „rycerz wiary”, nie podoba się Kafce. Zdecydował się emigrować ze „światem przemijającym, przelotnym” do wieczności, lecz faktem jest, że nie udaje mu się przejechać przez bramę z „całym wozem swego dobytku”. Abraham wini za to swoją słabość w wydawaniu rozkazów. Oto cierpienie i tortura jego życia. Abraham protestuje i lamentuje nad monotonią i jednostajnością świata – jest symbolem własnej niewystarczalności. Chciałby niejako znaleźć trampolinę, która wyrzuciłaby go w świat. W jego argumentacji pojawia się pewien element „czarowania”. Kafki nie przekonuje postać Abrahama ukazwanego wysoko w chmurach. Zarzuca mu (a tym samym Kierkegaardowi) nadmierną duchowość: „Jest zbyt uduchowiony. Jego duch unosi go niczym zaczarowany powóz ponad ziemią również tam, gdzie nie ma żadnych dróg. Ale on sam nie może się od siebie dowiedzieć, że tam dróg nie ma. Wskutek tego jego pokorna prośba o naśladownictwo staje się tyranią, a jego szczerą wiarą, że jest «na drodze» – pychą”²⁴.

Postacią biblijną, która zafascynowała Kafkę, był Mojżesz. Niektórzy z krytyków dopatrują się tutaj nawet pewnych analogii do Freuda. Wskazują przy tym na osobę sędziego malarza Titorelliego w VII rozdziale *Procesu*. Postać ta miała być inspirowana podziwianym również przez Freuda *Mojżeszem* Michała Anioła. Mojżesz Kafki wraca z Góry Synaj bez doświadczenia. Przynajmniej dwa razy Kafka wspomina trudną sytuację Mojżesza. Najpierw w krótkim tekście, jaki znalazł się w spuściźnie pośmiertnej, z lat 1917/1918²⁵. Po raz drugi w zapisku w *Dziennikach* z 19 października 1921 r. W pierwszym ze wspomnianych tekstów Kafka porównuje Mojżesza do człowieka, który przeżył śmierć pozorną. Człowiek taki może wprawdzie opowiadać o tym przeżyciu różne rzeczy, ale nie potrafi powiedzieć, jak właściwie jest po śmierci. Właściwie przeżył tylko coś szczególnego, dzięki czemu zwyczajne życie stało się dla niego bardziej cenne. Podobnie jest z każdym, kogo udziałem stanie się

²⁴ List do Roberta Klopstocka z czerwca 1921 roku. F Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1975; Kafka pokazuje obraz patriarchy Abrahama widziany jakby w krzywym zwierciadle. Abrahamowi wydaje się tutaj, że usłyszał wołanie Boga domagającego się krwawej ofiary, ale trudno mu uwierzyć, że faktycznie chodzi o niego i jego syna. „Mógłbym wyobrazić sobie innego Abrahama, który oczywiście nie zostałby patriarchą, który byłby zdolnym do spełnienia wymogu ofiary natychmiast, chętnie, jak służący, lecz który nie wypełniłby ofiary do końca, ponieważ nie może zostawić domu. To jest nie do uniknięcia: rodzina potrzebuje go, zawsze jest coś nowego do zrobienia, dom nie jest skończony; dopóki zatem dom nie jest skończony, nie może odejść (...). Jest też i taka postać Abrahama, który bardzo szczerze chce ofiarować swego syna i posiada temperament właściwy, by sprostać zadaniu: stary, wstrętny i jego syn, brudny, nieokrzesany wyrostek. Nie brakuje mu prawdziwej wiary, posiada ją, ofiarowałby syna, jeśli tylko wierzył, że chodzi rzeczywiście o niego (...). I zadziwiłby się świat nad Abrahamem, jeśli by się odważył, jednak ten lęka się, że świat umarłby wobec takiego przedstawienia.” Tamże.

²⁵ Mowa o tekście *Wer einmal scheintot gewesen ist*.

inne nadzwyczajne przeżycie. Zdaniem Kafki Mojżesz doświadczył tego na Górze Synaj. Zamiast jednak poddać się całkowicie owej nadzwyczajności „uciekł z góry i miał oczywiście wiele cennych rzeczy do opowiadania i kochał jeszcze bardziej niż kiedyś ludzi, do których uciekł, im poświęcił swoje życie, można chyba powiedzieć, w podzięcie. Od obu jednak, od powracającego człowieka, który był pozornie umarły, i od powracającego Mojżesza można się wiele nauczyć, ale nie można dowiedzieć się tego, co decydujące, ponieważ oni sami ‘tego’ nie doświadczyli. A gdyby doświadczyli, nie wróciliby”²⁶. Do doświadczenia śmierci pozornej i Mojżesza powraca Kafka we wspomnianej notatce w *Dziennikach*. Wspomina go jako kroczącego drogą przywódcę ludu z resztkami świadomości tego, co się dzieje. „Ziemie Kanaan czuje węchem przez całe swoje życie; niewiarygodne, aby ujrzeć miał tę krainę jeszcze przed swą śmiercią. Ten ostatni punkt widzenia może mieć tylko ten sens – przedstawić, jak bardzo niedoskonałą chwilą jest życie ludzkie; niedoskonałą, ponieważ ten rodzaj życia mógłby trwać w nieskończoność, choć znów nie wynikałoby stąd nic, tylko chwila. Mojżesz nie dociera do Kanaan nie dlatego, że jego życie było za krótkie, lecz dlatego, że było życiem ludzkim”²⁷. Mojżesz jest ową niedoskonałą chwilą ludzkiego życia, ponieważ podobnie jak człowiek, który przeżył pozorną śmierć, wobec siebie samego i wobec wykreowanego przez siebie ludu jest martwy. Obaj, jak pisze Kafka, właściwie przeżyli śmierć. Obaj wrócili jako żywi, których doświadczenie polegało na niedoświadczeniu tego, co nadzwyczajne – jedyne, decydujące i tak naprawdę ważne.

Zasadniczą myślą judaizmu jest oczekiwanie na Mesjasza. Pod tym względem trzeba spojrzeć na Kafkę niewątpliwie jak na wierzącego Żyda. W jego oczach świat jest nieodkupiony, pogrążony w ciemnościach, większych nawet niż te przedstawiane przez rabinów. Nie ma dla niego żadnej innej możliwości odkupienia, niż przyjście Mesjasza. Kafka zmodyfikował jednak wiarę mesjańską na swój indywidualny sposób. Jego teksty promieniują niejako przeczuciem, że przyjście tego, co mesjańskie, stało się niewyobrażalne i nieostrzegalne. Człowiek nie ma pewnego gruntu pod nogami, na nikim i niczym nie może polegać, często staje się przedmiotem. Ukazywanie świata jako opuszczonego przez Boga, pogrążonego w nicości, mrocznego i dręczącego cierpieniami jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak wyrazem mesjańskiej tęsknoty Franza Kafki. Jego nadzieja mesjańska wydaje się jednak być bardzo słabą, skoro w notatce z 4 grudnia 1917 roku czytamy: „Mesjasz przyjdzie dopiero wtedy, kiedy nie będzie już potrzebny, przybędzie dopiero po swoim przybyciu, przybędzie nie w dzień ostatni, ale całkiem ostat-

²⁶ Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, *Wer einmal scheintot gewesen ist*. W: Nachlass 1918-1922. Tekst zamieszczony na stronie internetowej <http://www.geo.uni-bonn.de/cgi-bin/kafka?Rubrik=werke&Punkt=nachlass&Unterpunkt=1918-1922>.

²⁷ F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 215.

ni”²⁸. W *Dziennikach* pod datą 25 lutego 1912 r. zanotował natomiast: „Pisać systematycznie! Nie poddawać się! Jeśli nawet nie nadejdzie wyzwolenie, chcę jednak w każdej chwili być jego godnym”²⁹. Jako Żyd odrzucał Kafka chrześcijańską naukę o Odkupicielu-„Pośredniku”. Był przekonany, iż zbawienie musi dokonać się bez jakiegokolwiek pośrednictwa między Bogiem, a człowiekiem. Miał jednak odwagę, podobnie jak jego przyjaciel Robert Klopstock, próbować zbliżyć się do osoby Chrystusa. W dłuższej rozmowie, odnotowanej w książce *Rozmowy z Kafką*, Gustav Janouch zapytał kiedyś pisarza o jego zdanie na temat Chrystusa. Ten odpowiedział: „Jest otchłanią przepojoną światłem. Trzeba zamknąć oczy, aby nie runąć”³⁰. W innych notatkach Kafki można dostrzec też moment Pawłowy: „My także musimy znosić wszystkie cierpienia wokół nas. Chrystus cierpiał dla ludzkości, ale ludzkość musi cierpieć dla Chrystusa”³¹.

Zarówno życie, jak i pisarstwo Kafki wyrastały z jego nieustannego odniesienia do Absolutu. Max Brod, przyjaciel i jeden z najlepszych znawców pisarza, często powtarzał, że aby uniknąć jednostronnej interpretacji, trzeba rozpoznać dwa główne nurty, jakie łączą się u Kafki w jedno. Istnieją dla niego dwa niezmiennie oddalone od siebie światy: świat ducha i świat człowieka. Kafka wierzy, że istnieje świat tego, co duchowe, absolutne, czyste, prawdziwe, niezmiennie i niezniszczalne, świat pozbawiony grzechu i pełen doskonałości, że istnieje więc to, co człowiek wierzący zamknie w pojęciu Boga. Niczego nie pragnął Kafka tak bardzo, jak zjednoczenia z tym światem czystości i boskości. W jednym z aforyzmów czytamy: „Człowiek nie może żyć bez trwałego zaufania do czegoś niezniszczalnego w sobie, przy czym zarówno owo niezniszczalne, jak i owo zaufanie mogą ciągle pozostawać dla niego w ukryciu. Jedną z możliwości wyrażania się tego pozostawiania w ukryciu jest wiara w Boga osobowego”³². Wiara to dla Kafki odkrywanie i uwalnianie w sobie tego, co niezniszczalne, bycie niezniszczalnym. Kafka wierzy w świat Absolutu. Jest jednak świadomy nie dającego się pokonać dystansu między Bogiem a człowiekiem. Mimo że świat Boga nie jest całkiem zamknięty, dla człowieka pozostaje nieosiągalny. Boga bowiem, jako „całkiem Innego” nie da się porównać z człowiekiem. Istniejący dystans nie jest jednak warunkowany tylko nieporównywalną wielkością Boga, ale także słabością człowieka, który zatracił kontakt z tym, co niezniszczalne. Zniszczona została jego wiara, dlatego nieustannie błądzi. Świat Boży oddalił się, bo człowiek zagubił właściwą drogę wiodącą do doskonałego życia.

²⁸ Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, Oktavheft G. Tekst zamieszczony na stronie internetowej <http://www.kafka.org/projekt/nachlass1>.

²⁹ F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 249n.

³⁰ G. Janouch, *Rozmowy z Kafką. Notatki i wspomnienia*, Warszawa 1993, s. 230.

³¹ Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., S.86.

³² Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 34.

Analizując wszystkie wspomniane wyżej aspekty, trudno jest jednak uchwycić wyraźną Kafkowską ideę i rozumienie religii. Jest on zbyt tajemniczy, za bardzo kieruje się ku swemu wnętrzu i zachowuje dystans do wszystkich spraw i ludzi, również do religii. Jak twierdzi m.in. Walter Benjamin, religia żydowska jest według Kafki jedynie pewnym elementem, pewnym okresem, a może nawet tylko marginalnym aspektem w wiecznym przeznaczeniu narodu żydowskiego. Wydaje się, iż Kafka żyje z kompleksem błędzącego żyda (Ahasverus³³), który nie jest w stanie wrócić do własnego domu. Kiedy w *Liście do ojca* pisze Kafka, że jest początkiem lub końcem, rozumie siebie z jednej strony jako pewien rezultat, jako zakończenie, zawierające w sobie i pozostawiające za sobą całą historię, z drugiej zaś jako początek, łączący się z początkami ziemi jeszcze nie uformowanej i puste.

Kafka nieustannie błąkał się w poszukiwaniach własnej tożsamości. Chasydyzm i Biblia nie przyniosły odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania, choć zaczerpnął z nich wiele elementów. Dzięki kontaktom z chasydami i praskimi Żydami poznał tradycję chasydzką i kabalistyczną, która kryła się w poznawanych przez niego opowiadaniach i pełnych cudów historiach. Dla pisarza tak alegorycznego jak Kafka, była to prawdziwa skarbnica. Zapewne właśnie legendy chasydzkie zainspirowały go choćby do stworzenia własnej interpretacji grzechu pierworodnego jako niecierpliwości. W jego pismach można zapewne dopatrywać się również związków z myślą kabalistyczną. Nie przejął jednak bezkrytycznie judaistyczno-kabalistycznej wizji świata, lecz połączył ją na swój własny sposób z nowym, współczesnym mu myśleniem. Z kabali zaczerpnął poszukiwanie dwóch światów, wyższego i niższego, widzialnego i niewidzialnego. Zło to tylko optyczne złudzenie, iluzja, defekt postrzegania lub też cień świata wyższego; tylko świat duchowy jest przecież realnym. Niewyraźne zaś uniwersum jest jedynie jakby plamą w słońcu.

Chociaż Kafka czerpał swe myśli z wielu źródeł, jest rzeczą trudną powiązać je ze znanymi formami judaizmu. Tematy centralne religijności hebrajskiej takie jak: prawo, wina, lęk, sąd boski, ulegają u Kafki laicyzacji, mitologizacji, pojawiają się jako elementy nie do wyjaśnienia. W ten sposób zostaje odrzucone wszelkie wierzenie, pozostaje jedynie hebrajskie istnienie i nieskończone przeznaczenie, wieczne, nie mające początku ni końca, naznaczone nostalgią i lękiem. Być może w twórczości Kafki istnieje inny judaizm, nigdy jednak nie został on wyraźnie zdefiniowany. Judaizm Kafki bowiem, wyrosły razem z jego chorobą i kłopotami, jest czasem niejako pozbawiony sensu. To judaizm absolutnie inny od judaizmu Martina Bubera, judaizm, który cofa się i redukuje do świadomości torturowanej przez dziwne, wyższe i nieugięte siły.

³³ Homo viator i Ahasverus to dwa symbole, dwa „znaki drogowe”. Pierwsze pojęcie przybliżył Gabriel Marcel, drugie Pär Lagerkvist. Człowiek drogi i człowiek w podróży bez końca: obaj otwierają swój bagaż doświadczeń. Ahasverus Lagerkvista jest człowiekiem „ściganym” przez Boga. Nie może odpocząć, bo sam nie pozwolił odpocząć Przechodzącemu obok swego domu.

4. REFLEKSJE NAD DZIEŁEM

Niełatwo jest zbliżyć się do dzieła Franza Kafki. Można analizować je pod różnym kątem i za każdym razem dochodzić do całkiem różnych interpretacji. Aby móc zrozumieć i docenić to, co na pozór absurdalne, trzeba znać szczególne warunki życia Pisarza: sytuację Żyda, syna Żydów, którzy od dawna wrosli w niemiecką atmosferę Pragi, przez co rozluźnili swe więzy z tradycją żydowską, a mimo to nie zostali w pełni zaakceptowani przez nowe otoczenie. Trzeba brać pod uwagę wszystko, co w zasadniczy sposób wpłynęło na życie Pisarza: osobowość jego ojca, pełne cierpienia doświadczenia w życiu zawodowym, męczącą walkę o małżeństwo lub przeciw niemu oraz śmiertelną chorobę. Jeszcze ważniejszym jest zrozumienie osobistego stosunku Kafki do rzeczywistości. Tym jednak, co zadecydowało o jego wyjątkowości i z czego zrodziły się jego dzieła, były genialny talent pisarski i oryginalność. W zasadzie pisał dla siebie samego, nie dla czytelnika. Dlatego prosił Maxa Broda, aby po śmierci spalił wszystkie jego niepublikowane manuskrypty.

Dominujący temat Kafkowskiej prozy stanowi wyobcowanie, brak zakorzenienia, samotność i izolacja jednostki, będące następstwem konkretnej rzeczywistości społecznej. Kafka nieustannie konfrontuje swoich bohaterów z anonimowymi instancjami władzy, które nie zostają wprowadzone jednoznacznie określone i nazwane, ale wykazują wiele elementów charakterystycznych dla układów władzy współczesnego społeczeństwa takich jak: biurokracja, sądownictwo, przemoc, nacisk wywierany na jednostkę i rodzinę, stosunki dyktatorskie wszelkiego rodzaju. Tematem niejako „ukrytym” w dziełach Kafki jest jego pełna, rozdwójna relacja do judaizmu. W powieściach i opowiadaniach słowo „Żyd” co prawda w ogóle się nie pojawia, ale cierpienia Żydów są w nich nieustannie przedstawiane. Kafka chciał przede wszystkim ukazać wzorce pewnych sytuacji, konfliktów i kompleksów, jakie były udziałem Żydów przebywających w „nieżydowskim” świecie. Prowadził niejako podwójne życie: na co dzień był z przekonania Żydem, poszukującym ciągle własnych korzeni, w swoich utworach świat przodków uczynił natomiast całkowicie nieobecnym. W czasach, gdy inni pisarze, którzy byli o wiele mniej świadomymi Żydami, pisali tzw. książki „żydowskie” (np. Jakob Wassermann *Żydzi z Zindorf*, Arthur Schnitzler *Droga do wolności* czy Stefan Zweig *Jeremiasz*), w dziełach Kafki nie ma właściwie żydowskich postaci i jawnie żydowskich odniesień. Ukazana przez Kafkę tragedia Żydów dopiero przez czytelników w późniejszych latach została odczytana jako ekstremalny przykład egzystencji człowieka w ogóle. Jego dzieła odniosły światowy sukces kilkadziesiąt lat później, kiedy okazało się, iż ukazują sytuację ludzi żyjących we współczesnym świecie, co może wcale nie było zamiarem Pisarza. Położenie Żyda to często położenie człowieka niesprawiedliwie osądzonego, bez powodu prześladowanego i uznanego winnym bez uczciwego procesu, ale

jest to jednocześnie także skrajny przykład sytuacji, jakiej często doświadcza człowiek współczesny.

W liście Franza Kafki do Oskara Pollaka z roku 1903 czytamy: „Jesteśmy opuszczeni jak zabłąkane dzieci w lesie. Kiedy stoisz przede mną i patrzysz na mnie, co wiesz o moich bólach i co ja wiem o twoich? A gdybym padł przed tobą na kolana i płakał, i opowiadał, co wiedziałbyś o mnie więcej niż o piekle, które ktoś określił ci jako gorące i straszne? Już dlatego my ludzie powinniśmy stać naprzeciw siebie tak zamyśleni i współczujący, jak przed wejściem do piekła”³⁴. Dzieło Kafki pełne jest iluzji, odniesień, znaków, alegorii, przewrotów o charakterze prywatnym, które są jednocześnie refleksjami nad własnym przeżywaniem bycia Żydem, człowiekiem z narodu bez ojczyzny, człowiekiem w sposób niewyobrażalny doświadczanego. Była już mowa o niektórych śladach tego rodzaju doświadczenia w twórczości Kafki. Być może jest rzeczą przesadną dostrzeganie w jego utworach jakiegoś nieprzeniknionego lęku, odwiecznego strachu Żyda nieustannie prześladowanego, śledzonego i ściganego. W rzeczywistości dramat Żyda u Kafki jest, jak już wspomniano, mniej dramatem własnego ludu, a bardziej dramatem jednostki wykorzenionej i niejako sterroryzowanej, cierpiącej także z powodu rozpadu całej centralnej Europy. To dramat jednostki, która należy do generacji dekadentckiej, generacji Tomasza Manna, Otto Weininger, Franza Werfla czy Stefana Zweiga, jednostki kuszona samobójstwem, nękanej chorobami i rozwiązłością. Wydaje się, że Kafka bardziej ukazuje **bycie Żydem**, niż **bycie Żydem** określa jego samego.

Charakterystyczne dla tekstów Kafki jest częste przewijanie się motywów zwierzęcych. Pisarz dokonuje niejako przemieszczenia światów ludzi i zwierząt, przenosi cechy zwierzęce na ludzi i odwrotnie. To, co zwierzęce, zdaje się przenikać z tym, co ludzkie. Takie wymieszanie dwóch różnych natur ma na celu wywołanie efektu niesamowitości, który pozwoli lepiej wychwycić i uwypuklić kwestie dotyczące natury człowieczeństwa. Obsesję Kafki na punkcie życia zwierząt i częste wykorzystywanie elementów zwierzęcości łączyć należy z chęcią ukazania rasy ludzkiej, pełnej pokory, oswojonej, żyjącej niejako pod ziemią, bojącej się światła. Przykładem tego jest choćby nocne życie w opowiadaniu *Jama*, przedstawiające przede wszystkim samotność Kafki w obliczu zbliżającej się nieuchronnie choroby. Pełne pierwiastków zwierzęco-ludzkich są *Dociekania psa*, będące, jak większość Kafkowskich tekstów, połączeniem aspektów autobiograficznych i uniwersalnych. Według opinii podzielanej przez wielu krytyków mają one także charakter judaistyczny. Kafka pisze w nich: „Cała wiedza, całość pytań i odpowiedzi zawarta jest w psach. Można by przynajmniej uczynić skutecznym ukazanie na światło dzienne całej tej wiedzy. [...] Zawtóruje ci wielki chór psiego ludu, jak gdyby wszyscy

³⁴ F. Kafka, *Briefe 1902-1924*.

tylko na to czekali. Będziesz miał wtedy prawdy, jasności, wyznania, ile tylko zechcesz. Sklepienie tego podłego życia, któremu tak złorzeczysz, otworzy się i wszyscy ulecimy ramię przy ramieniu w regiony wzniosłej wolności. [...] Ja jestem krwią ich krwi, ich biednej krwi zawsze odnawianej, zawsze żądnej. Lecz nie mamy wspólnej tylko krwi, lecz także świadomość, wiedzę i nie tylko wiedzę, lecz także klucze tej wiedzy”³⁵. Klimat opowiadania zdaje się być naznaczony pewnego rodzaju fatalnością: przypominać może bowiem traktat talmudyczny, mówiący, że kiedy przyjdzie kosmiczna katastrofa, twarze ludzi staną się podobne do pysków psów. W tradycji żydowskiej pies nie jest postrzegany pozytywnie, lecz traktuje się go jak natrętne zwierzę, chcące wszystko powąchać i zanieczyścić. Dla Żydów pies to uosobienie życia godnego pożałowania. Kiedy więc w tekstach Kafki, który zapewne znał tę tradycję, pojawia się pies, zawsze uosabia coś nędznego³⁶.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że również ostatnie opowiadanie Kafki z marca 1924 roku *Śpiewaczka Józefina albo Naród myszy*, opowiadanie pełne ironii i melancholii, jest mniej lub bardziej związane z egzystencją hebrajską diaspory. Smutna historia Józefiny, śpiewającej lub raczej piszczącej i gwizdzącej myszy, nie jest alegorią przejrzystą i jasną. Z dystansem i ironią ukazuje ona przede wszystkim niegodną pozazdroszczenia sytuację artystki, pokazuje zatem niejako los samego Kafki. Z jednej strony dzięki myszy Józefinie Kafka ćwiczy autoironię, z drugiej zaś czyni z niej symboliczną przedstawicielkę ludu żydowskiego, primadonnę w szarym chórze myszy. Oto fragment paraboli: „Naród nasz nie zna chyba bezwarunkowej uległości; naród, kochający nade wszystko pozornie nieszkodliwą przebiegłość, naiwne poszeptowanie, na pozór niewinne plotki, poruszające jedynie ustami, naród taki w każdym razie nie potrafi oddać się bezwarunkowo. [...] Łatwo jest pozować na zbawcę tego narodu, który przyzwyczajony do cierpienia, nie oszczędzający się, szybki w podejmowaniu decyzji, dobrze znający śmierć, tylko pozornie bojaźliwy w atmosferze brawury, w której ciągle żyje, a do tego zarówno płodny, jak i śmiały, [...] zawsze jakoś jeszcze sam się ratował. [...] Pewna niewygasła, nie dająca się wykorzenić infantylność przenika nasz naród; w wyrażeniu sprzeczności do tego, co w nas najlepsze, do nieomylnego praktycznego rozumu, postępujemy czasami zupełnie nieroztropnie. [...] Nie mamy młodości, od razu jesteśmy dorośli, a dorośli jesteśmy potem zbyt długo, jakies zmęczenie i beznadziejność szeroką falą wypełnia od tej pory istotę naszego narodu, całościowo patrząc tak przecież niewzruszoną i silną w swej nadziei; [...] jesteśmy za starzy na muzykę. [...] Józefina [...] radośnie zagubi się w niezliczonej masie bohaterów naszego narodu i wkrótce, ponieważ nie trudnimy się historią, wybawiona w jeszcze wyższym stopniu, zostanie zapomniana,

³⁵ F. Kafka, *Dociekania psa*, dz. cyt., s. 18-19.

³⁶ Np. Józef K., bohater *Procesu*, kiedy kona zabijany nożem, wypowiada słowa: „Jak pies”. Por. F. Kafka, *Proces*, Wydawnictwo „Zielona Sowa”, Kraków, s. 142.

jak wszyscy jej bracia”³⁷. W słowach tych, napisanych na kilka tygodni przed śmiercią, Kafka rozważa niejako własne odejście. Ukazuje je jako przekreślenie i wyrzucenie z pamięci własnego narodu i ludzkości.

Franz Kafka był typem postaci, w jaką Żydzi często wcielali się we własnej historii i w historii powszechnej – był typem proroka. Mimo, iż w różny sposób próbował zbliżyć się do korzeni judaizmu, który prawie zupełnie zatracił, to w rzeczywistości nigdy chyba jednak nie powrócił do wiary swoich ojców. Judaizm odcisnął na nim wprawdzie swoje piętno, lecz dla współwyznawców pozostał, nawet jeśli zainteresowanym, to tylko stojącym z boku samotnikiem i dziwakiem. Mimo to, a może właśnie dlatego, stał się jedną z centralnych i najbardziej reprezentatywnych postaci literatury niemieckiej i światowej.

³⁷ Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, w: F. Kafka, *Erzählungen*, Frankfurt am Main 1995, s. 200-213.