

Krzysztof Matuszewski

Idea substytucji w myśli Huysmansa i Lévinasa : od eskapizmu do konwersji

Sztuka i Filozofia 3839, 191-218

2011

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.

Krzysztof Matuszewski

Idea substytucji w myśli Huysmansa i Levinasa

Od eskapizmu do konwersji

Hiperwrażliwy Huysmans doświadcza cierpienia w sposób, który z jego życia czyni dramat omnipotentnej idiosynkrazji. Bohaterowie jego wczesnych dzieł, często odtwarzający perypetie samego autora, brną przez gąszcz egzystencjalnych problemów, w napięciu poszukując jeśli nie szczęścia, to przynajmniej wytchnienia, chwili spokoju, ulotnej satysfakcji. W końcu, znużeni, często u skraju fizycznego wyczerpania, aprobują *status quo*, od którego chcieli się wyzwolić. Rezygnują z ambicji zaspokojenia swych kulinarnych gustów¹, po miłosnych perypetiach osiadają na powrót w koleinach stadła², wymarzoną wiejską Tebaidę zastępują znów stołecznym rwetesem³. W duchu Schopenhauera, preferowanego w tamtej dobie przez Huysmansa, konstatają niedorzeczność prób odmienienia fatalnego ludzkiego losu znaczonego notorycznym nieukontentowaniem i nudą lub bólem i niedolami⁴.

Wszelako już Folantin zastanawia się nad awanturami życia zakonnego, a Des Esseintes w desperacji zwraca się do Boga. Jeśli jednak stwierdzają oni nieredukowalność cierpienia, to istnieje ono dla nich tylko jako coś akcydentalnego, dającego się porównać do plagi żywiołowych katastrof; a konfesyjne ewokacje są u nich co najwyżej angażującymi przez chwilę umysły desperatów reminiscencjami przebrzmiałych uwikłań religijnych.

Ale przytłoczony zagadkową chorobą Anny Meunier, niegdysiejszej kochanki pozostającej aż do śmierci pod jego troskliwą kuratelą, i znękany własnymi dolegliwościami, Huysmans nie zadowala się już wyjaśnianiem cierpienia jako niezrozumiałej przypadłości.

Książką, w której w zawołowany jeszcze sposób ujawnia się podejrzenie co do intencyjnego i sprzęgniętego z sensem statusu cierpienia, jest *En Rade* (1887). Jak Des Esseintes zbrzydzonej ludźmi i okropieństwem życia miejskiego, Jacques Marles

▪

¹ Przypadek Folantina, bohatera wczesnej minipowieści *Z prądem* (*A Vau-l'eau*, 1882); zanim pogodził się z porażką, jego najsubtelniejszą aspiracją było znalezienie w Paryżu jadalni serwującej zdrowe, smaczne i pożywne obiady.

² To casus André Jayanta, bohatera *En Ménage* (1881). Ożeniwszy się „z rozsądkiem” z mało lotną Bertą, opuszcza ją, nie mogąc tolerować jej ograniczoności i wiarołomstwa; zbyt sentymentalny, by unieść ciężar samotnego życia, aranżuje związki z kobietami; znużony i rozczarowany postanawia w końcu wrócić do żony.

³ Bohater *À rebours* (1884), diuk Des Esseintes, zrujnowawszy ciało i umysł ekscentryzmami dekadenta i mizantropa, wraca ze swej samotni do Paryża, ulegając w końcu namowom lekarza, który w zastąpieniu szkodliwych fantazmatów rutynową egzystencją widzi jedyną szansę ocalenia neurastenika.

⁴ I tak Folantin „rozumiał bezużyteczność zbaczania z utartych dróg, jałowość wzlotów i wysiłków. – Nic, tylko dryfować z prądem” („Z prądem”, przeł. R. Engelking, w: *Literatura na Świecie* 1995, nr 3, s. 207).

szuka azylu na prowincji. Ucieczka nie przynosi jednak niczego oprócz rozczarowania, utrwalając przekonanie bohatera, że życie ma do zaoferowania jedynie ból i nudę. Choć jednak w tym dziele, odtwarzającym własne rozterki Huysmansa, wiara w schoopenhauerowski pesymizm wciąż przeważa nad konfesijną interpretacją cierpienia, to zdaniem Maurice'a Belvala (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière. Étapes de la pensée mystique de J.-K. Huysmans*, Éditions G.-P. Maisonneuve&Larose, Paris 1968, s. 185-186) *En Rade* nie jest już, jak *En Ménage*, „pieśnią nihilizmu”, lecz stanowi zaczyn religijnego zwrotu. Huysmans, próbujący wyjaśnić tajemnicę cierpienia, miałby się już skłaniać ku zsubiektywizowanemu i ekstrawaganckiemu katolicyzmowi Léona Bloy'a, którego gościł w zrujnowanym zamku Lourps (swej wakacyjnej siedzibie) w dobie, gdy jeden zamyślał *En Rade*, a drugi rychło wydać miał *Le Désespéré* (zaproszenie miało barwę desperackiej eksklamacji: „Ach, Bloy, gotów jestem rzygać z tobą na współczesną nikczemność!”). Obu kontestatorów barbaryzującego się świata M. Belval nazywa „artystami bólu”⁵, a sugerując literacką dolorystyczną genezę Huysmansa, wskazuje na admirowanego przezeń zawsze Baudelaire'a (traktującego cierpienie jako remedium na nasze zbrukanie) i na osobiście mu znanych Zolę, Flauberta i Edmonda Goncourta.

Z kolei w roku 1891 Huysmans spróbuje zdeszyfrować cierpienie za pomocą kategorii satanistycznych i demonologicznych, pisząc *Là-bas*, książkę, którą po latach uzna, wbrew temu, czego można by się spodziewać po jej zawartości (komasacja okultystycznych elukubracji, opis czarnej mszy etc.), za etap na drodze do konwersji: pod bluźnierczą powłoką kryło się, jak sam ustali, „desperackie pragnienie wiary”. Jak kiedyś Des Esseintes, tak teraz Durtal, *porte parole* Huysmansa (obok Hermies'a wykorzystanego w pierwszym rozdziale do wyrażenia artystycznego *credo*), błaga na końcu książki o łaskę wiary. Dywagacje o satanizmie wyrazem przemiany świadomości skłaniającej się ku wierze?! Owszem, o ile, jak ujął to sam Huysmans, okultyzm i satanizm, zwracając ku supranaturalizmowi, osłabiają intelektualne skrupuły i znoszą tym samym główną przeszkodę dla konfesijnego zwrotu – niezdolność przyjęcia nadto dla rozumu ekscentrycznej i nieprzyjemnie bulwersującej witalistyczne predylekcje dogmatyki chrześcijańskiej. Istnieją, jak napisze Huysmans w jednym z listów, „sprawy niezwykle (...), straszliwe przygody duszy, walki niepodejrzewane przez profanów (...). Jest droga specjalna duszy (...) ciekawsza od wszelkiej psychologii pań z towarzystwa i przekupek”. Wyjaśniając innemu ze swych korespondentów paradoks satanizmu przywodzącego do wiary, Huysmans wskaże na przyczynowo-skutkową relację między „nadmaturalną wizją zła” i „nadmaturalną percepcją dobra”.

Jakby czerpiąc z lekcji Pascala⁶ czy Leopardiego⁷, Huysmans – całkowicie zdegustowany atrakcjami życia, pragnący wydostać się z kloaki sybarytyzmu i wzbić

⁵ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 185.

⁶ Kwestionując, w ramach konfesyjnej apologetyki realizowanej *per fas et nefas*, wartość życia, kulpabilizuje on nawet ludzką miłosną inklinację. Nie mamy prawa przedkładać siebie jako partnera w relacji oblubieńczej. Jako śmiertelni nie możemy być bowiem celem absolutnym. A tylko taki godny jest rozniecania miłosnego porywu. Rolę właściwego obiektu miłosnego pełnić może jedynie Bóg. Por. B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Zeleński, PAX, Warszawa 1996, s. 832.

⁷ Dla autora monumentalnej wizji enigmatyczności doczesnego dobra i bezkresu niedoli życie ludzkie rozwija się w konwulsyjnym rytmie nostalgii za spełnieniem i sprowadzającego zbrzydzenie samą egzystencją rozczarowania lub przesytu.

ku regionom spodziewanego zachwytu dla duszy, a w końcu przekonany, że jedynie sztuka sakralna i chrześcijańska mistyka mogłyby stosownie odpowiedzieć na jego duchową egzaltację⁸ (a Chrystus jedynie zaspokoić głód spokoju wytęsknionego przez duszę zarazem rozjątrzoną i gnuśną) – zacznie szukać ratunku w Kościele. Zrazu odbywając peregrynacje po kościołach Paryża (często bywa zwłaszcza w preferowanych przez siebie Saint-Séverin i Saint-Sulpice), niestety simultaniczne wobec wizyt w lupanarach (w tym przy ulicy Mazarine, zwanym „Wiązką Słomy”, ma ulubioną Fernandę, od której mimo konfesyjnych postanowień i eklezjalnych zapałów wciąż nie może się oderwać, jak Durtal, w następnej książce, nie będzie się mógł wyzwolić spod czaru zaprawionej w swym fachu Florence), by wreszcie, po przełomie egzystencjalnym z końca 1890 r., poprzez spotkanie w maju 1891 z księdzem Mugnierem (przewodnikiem duchowym wyselekcjonowanym podług rygorystycznych kryteriów⁹ i poleconym przez Berthe Courrière, przyjaciółkę Remy de Gourmonta), na powrót sprzymierzyć się z katolicyzmem (i doświadczyć upragnionej przemiany, *nota bene* nieco konfundującej dla głodnego wiary ducha, skoro pewnego ranka konstatuje on po prostu jej obecność, a spodziewał się wszak iluminacyjnej eksplozji porównywalnej z olśnieniem św. Pawła na drodze do Damaszku)¹⁰.

Cztery lata po diabolicznej *Là-Bas* opublikuje Huysmans konwertycką książkę *W drodze*, której bohater, ksiądz Gévresin, doradca duchowy protagonisty Durtala, wykłada doktrynę o *mistycznym zastępstwie lub zadośćuczynieniu (la substitution mystique ou la réparation)*, uzasadniającą pozytywny, a w ostatniej instancji chwalebny sens cierpienia. Jest ono wybawcze, odkupieńcze, uwalnia od zła i pomnaża dobro (por. J.-K. Huysmans, *W drodze*, przeł. Z. Milewska, „PAX”, Warszawa 1960, s. 91-94, 161). Udręczony egzystencjalno-religijnymi niepokojami Durtal doświadczał realnego jakoby wsparcia ze strony modlących się za niego lub ofiarujących w jego intencji swoje cierpienia zakonnic zmobilizowanych przez Gévresina. W podobnie magiczny sposób na kondycję psychiczną i fizyczną Huysmansa postępującego na cierniowej drodze konfesyjnej wpływać miały modły i ofiary akolitów jego mentora Boullana.

Reparacyjna intronizacja Lidwiny

Dziełem faktycznie propagującym *substytucję*, co do której Huysmans będzie przekonany, że jest jedyną prawomocną *heurezą* cierpienia, okaże się wydana w roku 1901 *Sainte Lydwine de Schiedam*, turpistyczna hagiografia, epatująca efektami „mistycznego naturalizmu” czy „nadnaturalnego realizmu”. Aurą

■ ⁸ Choć przytomnie i uczciwie łączy ją też ze swą mizantropią oraz podejrzewa w niej domieszkę atawizmu (fluidy holenderskich pobożnych przodków, z których wielu wybrało życie zakonne).

⁹ Niektórzy skłonni byłiby uznać, że Huysmans przymierzał się do konwersji w sposób trochę aseku-rancki: „Wątpił, czy znajdzie w Paryżu księdza zdolnego zrozumieć jego moralne i duchowe problemy, dodać mu odwagi w szczerym pragnieniu poprawy, okazać sympatię jego mglistym aspiracjom mistycznym i doprowadzić jego duszę taktownie i inteligentnie do uzdrowienia” (R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, traduit de l'anglais par Marcel Thomas, Éditions Denoël, Paris 1958, s. 219).

¹⁰ Zawartość dwu powyższych akapitów jest pochodną ustaleń Roberta Baldicka w jego fundamentalnej monografii. Por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 215-221.

odnalezioną wcześniej przez pisarza w *Ukrzyżowaniu* Grünewalda. Werystyczne prowokacyjne wyobrażenia kalwaryjskiej męki pędzla Grünewalda opisał Huysmans dwa razy, sam nie stroniąc zresztą od delektowania się upiornymi ewokacjami kaźni. W pierwszym rozdziale *Là-Bas* Durtal wspomina swoją wizytę w muzeum w Kassel i kontemplację znajdującej się tam wersji *Ukrzyżowania*. Z kolei *Ukrzyżowaniu*, będącemu częścią polptyku z klasztoru Isenheim, a eksponowanemu w muzeum w Kolmarze, poświęcił Huysmans pierwsze studium swego późnego dzieła *Trois primitifs* (1905).

Zredukowana do żalostnego strzępu wskutek straszliwych chorób, Lidwina przedstawiona jest przez Huysmansa jako dusza *reparacyjna* – pokutnicza i odkupieńcza – desygnowana przez Boga, zsyłającego na nią te drakońskie dopusty, do wetowania swymi udrękami występków i niegodziwości świata: „Pan (...) daje temu biednemu ciału straszną własność pochłaniania wszystkich męczarni świata i spalania ich na ognisku zadosyć uczynienia” (J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1905, s. 39-40)¹¹. Wykaz przypadłości Lidwiny byłby niekończącym się ciągiem. Dobrze obrazuje jej kondycję choćby taki passus u Huysmansa: „(...) pękła skóra jej brzucha i musiano przyłożyć jej wełnianą poduszkę, aby wepchnąć na swe miejsce wydobywające się wnętrzności; gdy chciano ją ruszyć, aby zmienić prześcieradła na łóżku, trzeba było związać członki chorej, aby ciało nie rozpadło się w ręku pielęgnujących ją osób”¹². Przez jakiś czas, zanim Lidwina zdecydowała inaczej, rodzice przechowywali w specjalnym naczyniu odrywające się kawałki jej ciała¹³.

Uzasadnienie dla pławienia się w makabresce zarówno przez świętych, jak i przez hagiografów jest w końcu psychologiczno-teologiczne; bez stanięcia na skraju unicestwienia nie byłoby otwarcia na to, co w Chrystusie symptomatyczne: niewinną mękę; dopiero ono wynosi świętego do rangi partnera i sojusznika w inicjatywie odkupieńczej: „do zupełnego połączenia duszy z Jezusem musi ciało najczęściej zostać doprowadzone do zupełnego wyniszczenia”¹⁴. Symultaniczność odczuć stanowi tutaj warunek zrozumienia i uwiarygodnia solidarność w ramach martyrologicznego przymierza: „dopiero wtedy odczuwamy litość dla innych, gdy sami litości potrzebujemy”¹⁵.

Święta z Sziedam jest egzemplaryczną inkarnacją niewinnej ofiary biorącej na siebie grzechy innych, figury, bez której nie mogłaby się urzeczywistnić Boska *ekonomia zbawienia*. Lidwina – jedna z tych „kariatyd boleści”, bez których niemożliwa byłaby realizacja eklezjalnej misji: „te święte i ci święci (...), których łączy jakiś potężny tajemny prąd łaski”¹⁶.

Jak twardegłowi egzegeci *Pisma* Huysmans sądzi, że Bóg nie tylko jest miłosierny, lecz także sprawiedliwy, czy raczej obligowany do przestrzegania suro-

¹¹ Także w *En Route*, dziele katalogującym preferowanych przez Huysmansa świętych, mówi się o Lidwinie w tym kontekście, że „była jak gdyby żniwiarzem, zbierała plon męki, i była również nieszczęsnym naczyniem, do którego każdy, kto chciał, zlewał nadmiar własnego bólu” (J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 92).

¹² J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 70.

¹³ Tamże, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże, s. 149.

¹⁶ F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, przeł. M. Chamiec, „PAX”, Warszawa 1958, s. 153.

wych reguł w związku z konfrontacją między dobrem a złem, jaka rozgorzała w świecie od chwili usuwerennienia człowieka wskutek okazanego przezeń w raju nieposłuszeństwa. Empatia wobec człowieka nie może unieważnić Boskiej troski o globalną równowagę: konsekwencją przesytu miłosierdzia byłoby ustąpienie pola Szatanowi, skazanie słabych i grzesznych na wieczny mariaż z ciemnością. To miłość Chrystusa do wszystkich ludzkich istot decyduje o kaźnieniu Lidwiny, której cierpienia stanowią zasługi balansujące występki i winy nieprawych czy zabląkanych: „(...) aby zrównoważyć zbrodnie Europy rzucał na wagę zasługi Lidwiny i żądał od swej oblubienicy zupełnego wyniszczenia, zabraniał jej oddawać się czysto ludzkim uczuciom, na które u innych patrzył bez gniewu”¹⁷. Najświętszej Pannie, litościwie poprawiającej Lidwinie poduszki i czyniącej Synowi „słodkie wymówki”, wyjaśnia sens katuszy swej wybranki: „jeżeliby Lidwina nie pokutowała za winy, których nie popełniła, mnóstwo innych Twoich dzieci zginęłoby na wieki”¹⁸.

Chrystusowa strategia i związana z nią pedagogika z oczywistych po oświeceniu względów (humanizacja międzyludzkich relacji) mogą się wydawać problematyczne. Dlaczego powołanie oznacza wraz niedolę, wyjaśniał już niepodatny na ułatwiający chrześcijaństwo modernizacji Kierkegaard. Podejmując najbardziej może drastyczny dylemat chrześcijaństwa – dlaczego dobro nie zawsze jest nagradzane, a zło karane? – Huysmans rozstrzyga go w duchu trudnym do zaaprobowania dla nowoczesnego humanizmu: „Bo wiara naówczas przestałaby być zasługą, cnota straciłaby swój urok szlachetności i poświęcenia, a zmieniłaby się w interes”¹⁹. Wybraństwo Chrystusowe jest kosztowne, w przypadku Lidwiny bardziej nawet niż w przypadku innych świętych obdarzonych martyrologiczną misją „zadosyć czynienia”. Jeśli cierpiącym na duszy oszczędzał z reguły cielesnych udręk, a znękanym bólem ciała zsyłał duchowe pociechy, to u Lidwiny „duszę wraz z jej ziemską powłoką Bóg zgniółł i zmiądzzył”²⁰. Nawet porównanie z Hiobem wypada dla Lidwiny awantażowo: „próby zesłane na Patriarchę za życia jeszcze przeminęły, a Lidwina do śmierci cierpiała”²¹. Choć serwowanie bolesnych doznań nie pozwala mówić o okrucieństwie: zawsze są one na miarę możliwości tego, kto ma je przyjąć²²; w końcu Chrystus odpowiada tylko na miłosny apel piętnastoletniej Lidwiny, nieskłonnej do rutynowego ożenku, i składającej Oblubieńcowi skrzętnie przez niego przyjęty dar ze swej urody: „Życzenia Świętej spełniły się, piękność jej znikła zupełnie”²³. A przy tym dalece przewyższające inwestycje są gratyfikacje: anielskie zwiastowanie nadejścia Chrystusa, jego odwiedziny („a usiadłszy na łożu czule do Lidwiny przemawiał”²⁴), obdarowanie stygmatami (dyskretne: by niedowiarkom i zawistnikom nie dać okazji do kolejnych potwarzy; już kiedyś, gwoli weryfikacji autentyczności postów Lidwiny, ustawiono przy niej na miesiąc municypalne

¹⁷ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 153.

¹⁸ Tamże, s. 170.

¹⁹ Tamże, s. 149-150.

²⁰ Tamże, s. 57.

²¹ Tamże, s. 40.

²² Tamże, s. 211.

²³ Tamże, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 88.

straże; inną reakcją ciekawskich, nawiedzających tabunami cierpiącą w jej barłogu, było rozczarowanie i odraza: nie dostrzegali „żadnego światła w tej stłuczonej latarni w ciemnym kącie złożonej”²⁵, wizytowanie nieba²⁶, a także osobiście przez Zbawiciela aplikowane ostatnie namaszczenie²⁷.

Inspiracje herezjarchów

Wiadomo, że rolę ofiarniczą przeznaczył Bóg swemu Synowi. Wiadomo też, że Jego Męka jest ofiarą odkupieńczą jedyną – niepowtarzalną w swej wyjątkowości – i wystarczającą. Istnieją jednak konfesyjni pisarze – ich wpływ na Huysmansa okazał się znaczący – którzy, wychodząc od partykularnej egzegezy passusu z listu Apostoła, insynuują Chrystusowi martyrologicznych pomocników, tworząc nieortodoksyjną teologię *substytucji* i *reparacji*. Nieortodoksyjną przynajmniej o tyle, o ile zaświatowo królujący Chrystus miałby już nie cierpieć, tym samym scedowując niejako na pośredników swój status Baranka i swoje odkupicielstwo: „dusze zadosyć czyniące, które odnawiają Mękę Kalwaryjską i przebijają się na opuszczonym przez Jezusa krzyżu (...), dają temu Bogu wszechmocnemu coś, czego pomimo swej potęgi nie posiada, możność cierpienia za nas jeszcze, (...) dają wreszcie temu Boskiemu Żebrakowi jałmużnę łez, dają mu szczęście, którego sobie odmówił, szczęście ofiary”²⁸.

Jednym z eksponentów zrewaloryzowanego mistycyzmu i, być może, inspiratorem konwersji Huysmansa był Léon Bloy – afirmatywny cierpiętnik i kabotyn, z którym przyjaźń Huysmansa nie wytrzymała próby czasu.

Huysmans poznał Bloy’a, kiedy kończył *Na wspak*, które mu zadedykował. W istotnej zapewne mierze oddziaływały na jego twórczość panegiryki na temat cierpienia w wydaniu tego martyrologa z genezy („urodziłem dla bólu”) i predylekcji, a zarazem autora pełnego ideowej (ultrakatolickiej) i stylistycznej (bogaty i nieogłędny język) werwy; odnosząc się z przekąsem w *Mon Journal* do świątkowości spektakli w Lourdes, Bloy żądał, gwoli ich uwiarygodnienia, dwu rzeczy: ekspediowania się tam, by przyjąć dar cierpienia, i pedagogicznej demonstracji – rozdania całego majątku przez cudownie uzdrowionego bogacza; dopóki się tak nie stanie, miejsce to będzie jedynie jarmarkiem pretensji i próżności, tudzież potwierdzeniem zwycięstwa Szatana, szydzącego na tym obrzędowym targowisku z tego, co najbardziej święte – Niepokalanego Poczęcia. O rozstaniu niegdysiejszych przyjaciół zdecydowały bodaj różnice temperamentów: Huysmans miał w końcu dość kontaktów z niedyskretnym lekkoduchem o urażonych ambicjach, a później agresywnie atakującym go pamflicistą.

Szczególnie silnie oddziaływał jednak na Huysmansa Joseph-Antoine Boullan, zdymisjonowany za skandale ksiądz, mniemany doktor teologii i demonolog, w ostatnich trzech latach życia (1890-1893) stały korespondent i interlokutor pisarza, specjalnie zasłużony w gromadzeniu fachowej dokumentacji okultyzycznej

²⁵ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 72, 73, 89.

²⁶ Tamże, s. 117-120.

²⁷ Por. tamże, s. 185.

²⁸ Tamże, s. 60-61.

wykorzystanej w *Là-Bas*. Przez Boullana, który rozjątrzył i skanalizował jego mistyczne predylekcje, Huysmans dotarł też do egzaltujących się problematyką religijną pisarzy lub do branżowych komentatorów. A jeśli znał ich wcześniej, to teraz zorientował się, jak egzystencjalnie użyteczna może być dla niego ich eksploracja. Wśród postaci najbardziej pod tym względem znaczących wskazać trzeba zwłaszcza Josepha de Maistre'a, autora *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (1821) i *Eclaircissement sur les Sacrifices*, odwołującego się do Pawłowych kategorii Odkupienia i Ciała Mistycznego oraz eksponującego uniwersalną wartość ekspiacyjną niewinnej ofiary (co prawda w *À rebours* Huysmans wyraża się o nim z sarkazmem i w końcu go nie docenia, ale w swej późnej twórczości podjął jego ultrakatolickie konstatacje). Najważniejsze w kontekście *reparacji* i *substytucji* jego idee powtarzają zarówno Auguste Nicolas w *Étude sur le Christianisme*, jak i Père Séraphin w *Principes de la théologie mystique* (1873). Boullan w zasadniczych swych ustaleniach pozostaje bezpośrednio zależny od de Maistre'a. Co do innego źródła, Pierre'a Simona Ballanche'a, to nie mógłby on nie urzec Boullana i Huysmansa, skoro napisał *Ville des Expiations* (1830), dywagację o mieście, w którym środkiem mądrościowego terminowania jest doświadczenie cierpienia. Rezerwuarem wiedzy dla Huysmansa, peregrynującego po preferowanych od początku lat 90. ścieżkach mistyki, były też prace wybitnych współczesnych teologów: Jacoba-Josepha Görresa (przekład jego 5-tomowego dzieła ukazał się we Francji w latach 1854-1855 pt. *La Mystique divine, naturelle et diabolique*) i M.-J. Ribeta (*L'ascétique chrétienne* z roku 1888 oraz *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* wydaną w latach 1879-1883)²⁹.

Obfitych informacji o Boullanie dostarcza druga, najobszerniejsza część książki M. Belvala dotyczącej rozwoju myśli mistycznej Huysmansa. Uznając koncepcję reparatorijną Boullana za heretycką (podważanie zastrzeżonej roli Chrystusa jako Odkupiciela) i bulwersującą moralnie (branie na siebie cudzych grzechów), Belval wskazuje zarazem na ogromny wpływ lyońskiego teurga na Huysmansa, być może nawet determinujący jego konwersję. W polemice z opinią Bloy'a, że odpowiada za trzy czwarte zawartości *Là-Bas*, Belval ustala, że jej faktycznym patronem był Boullan, co mogłaby potwierdzić kompetentna, krytyczna edycja tego dzieła. Wiadomo też, że w dobie intensywnej korespondencji z Boullanem Huysmans postanowił zdyskontować swój traktat demonologiczny „białą” książką *Là-Haut* (wydaną dopiero w roku 1966, a stanowiącą pierwszą wersję *W drodze*).

Co można by sądzić o Huysmansowskim zwrocie mistycznym i jego egzystencjalnych przemianach stymulowanych konwersją, gdyby zależeć miały od tak problematycznego oddziaływania? Kwestii tej, wymagającej debaty w sprawach

²⁹ Do autorów „reparatoryjnych”, nawet jeśli ze stosownymi zastrzeżeniami, M. Belval zalicza jeszcze prekursorów samego de Maistre'a: Bossueta, Bourdaloue'a, Masillona; współczesnych rycerzy tej samej sprawy, dla Huysmansa będących tylko eklezyjalnymi funkcjonariuszami bez polotu: d'Hulsta, Monsabré'go, Didona; a także Chateaubrianda, Lacordaire'a, Balzaka (poprzez postawy bohaterów *Komedii ludzkiej*), Stendhala (w epizodzie z XIX rozdziału *Czerwonego i czarnego*) oraz Klemensa Brentano (dzięki któremu dysponujemy *Pasją* Katarzyny Emmerich) i Ernesta Hello (autora *l'Homme* i przekładów pism Anieli z Foligno i Ruysbroeck), „gorliwego ucznia de Maistre'a”, wierzącego w „odkupienie grzesznika przez niewinnego”.

teologicznych i etycznych, nie zamierzam tutaj rozstrzygać. Usprawiedliwia bez wątpienia Boullana pewna tradycja interpretowania *Nowego Testamentu*, w którą swoim stanowiskiem jedynie się wpisuje. Był ponoć ujmującym człowiekiem, wyjątkową osobowością i wybitnym znawcą swojej dyscypliny, nie tylko w ocenie zauroczonego nim Huysmansa. By uchwycić ekskluzywność tej postaci, dość przypomnieć, że Doktor Johannes z *Là-Bas*, kierujący w Paryżu „jedynym, jakie kiedykolwiek istniało, czasopismem mistycznym”, to postać wzorowana na Boullanie, założycielu i głównym autorze „*Annales de la Sainteté au XIX siècle*”³⁰. Ów miesięcznik wychodzący od 1869 do 1875 (z przerwą podczas wojny 1870 r.), następca efemerycznych „*Annales du Sacerdoce*”, był forum obsesyjnego wykładania doktryny Reparacji przez jej niestrudzonego i frenetycznego promotora (w zamkniętym decyzją władz kościelnych periodyku znaleziono 177 błędów doktrynalnych, skutecznie kamuflowanych przez Boullana, twierdzi Belval, zagmatwaną logiką wywodu i grandilokwentnym stylem); egzegezy poniekąd suplementarnej, skoro już wcześniej Boullan poświęcił tej sprawie osobne dzieło *La Véritable Réparation ou l'Âme Réparatrice par les Saintes Larmes de Jésus et Marie avec un choix de prières admirables pour faire la réparation* (360-stronicowa książka, napisana „z polecenia Boga”, była owocem 18 dni pracy ukończonej w czerwcu 1859 r.). Huysmans niewątpliwie znał tę rozprawę, przysłaną mu przez autora, ale szczególnie inspirująca była dla niego synteza reparacyjnej problematyki zawarta w artykule Boullana *Ce qu'il faut entendre par la divine Réparation* (w „*Annales*” z kwietnia 1873 r.).

Zarazem jednak, gdyby polegać na faktach w stosownej otoczce podanych przez M. Belvala, właściwej charakterystyce Boullana służyłyby może nieogłędne epitety: hochsztaplera (był kapłanem osobliwego kultu „chwalebne go ofiarowania Melchisedecha”), manipulatora (niewykluczone, że manipulacją, podszytą chęcią pozyskania dla własnej sprawy znanego pisarza, było przekazywanie mu rewelacji, ileż to cierpień, jakie stały się jego udziałem za sprawą okultystycznych manewrów różokrzyżowców, zostało mu oszczędzonych dzięki substytucyjnej posłudze lyońskich przyjaciół?), szalbierza (trzyletni wyrok więzienia po oskarżeniu o zamiar wyłudzenia pieniędzy na działalność kongregacyjno-misyjną) i podejrzanego terapeuty (dywagacje o inkubach i sukubach, diabelskich nawiedzeniach, persekutowanych dziewicach, potrzebie wystawienia się na cielesne pokusy w ramach substytucji etc.).

Podążając za M. Belvałem, opis sylwetki Boullana (urodzonego w 1824 r.) warto uzupełnić o kilka intrygujących szczegółów biograficznych, ważnych zarówno dla oceny jego samego, jak i w kontekście relacji z Huysmansem. Wyświęcony w 1848 r. porzuca w 1850 swą parafię św. Jana w Montauban, by odbyć w Rzymie studia teologiczne. Przekłada dzieło Amedeo de Coesare

³⁰ W *Là-bas* Dr Johannes przedstawiony jest rewerencyjnie jako „wielki biały mag, niegdysiejszy specjalista od egzorcyzmów” (R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 197). Reagując na deszyfracyjną pomyłkę jednego z krytyków, który rozpoznał Boullana w diabolicznym kanoniku Docrem (faktycznie prototypem był dla niego belgijski ksiądz Van Haecke uznany przez Huysmansa za demonicznego kryptosatanistę), Huysmans żarliwie broni swego lyońskiego mentora; traktuje go jako „szczególnie wykształconego mistyka i jednego z najbardziej przenikliwych kapłanów naszych czasów” (por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 202).

o *Boskim Życiu Świętej Dziewicy* oraz „ekstrawagancki i dyskusyjny” utwór Marii od Jezusa z *Agreda Mística ciudad de Dios y vida de la Virgen*. Do Maryjnej dewocji dołącza się w jego uczuciowości, zwłaszcza po dogłębnie przeżytym objawieniu w La Salette (1857), predylekcja do cudów. W regule Adeli Chevalier, z którą zamierza ufundować kongregację reparacyjną, dopatrzono się bez trudu, w Rzymie, dokąd udał się gwoli zatwierdzenia zakonnej inicjatywy, plagiatu reguły św. Franciszka Salezego. Opuściwszy więzienie w 1864 r. zobowiązuje się nie działać w sprawie Reparacji bez zgody władz kościelnych. Po pobycie w klasztorze i domniemanej poprawie udaje się znów do Rzymu; odbyta tam spowiedź owocuje odpuszczeniem win, ale nie zgodą na działalność kapłańską. Zdaniem Belvala, niewiele sobie robiąc z podjętego zobowiązania do respektu dla prawomyślnej doktryny, wraca do podszytej teologiczną dezynwolturą propagandy Reparacji. W korespondencji z Huysmansem i podczas kilku z nim spotkań mobilizuje go reparacyjnie (drugi z podsuwanych motywów – dotyczący Parakleta – nie zainteresował Huysmansa), przekonując przy okazji do demonologicznej diagnozy jego dolegliwości, a jako remedium na czary zaczepionych w *Là-Bas* okultystów proponuje modlitwy, aktywność substytucyjną lyońskich przyjaciół i „eliksir” jednego ze swych natchnionych przybocznych. Istotnymi elementami jego ideologii, do których zdołał przekonać Huysmansa, są kult maryjny (objawiany frenetycznie przez Huysmansa pod koniec życia), teza, wyartykułowana wprost przez Gévresina w *En Route*, o mistyce jako nauce *par excellence* („świat duchowy ufundowany na prawach doskonalszych niż prawa świata materialnego”, „*Annales de la Sainteté*”, 1869), i wiara w asystę aniołów przy kaźniach reparacyjnych: skoro Jezus potrzebował ich pociechy, to co dopiero jego śmiertelni pomocnicy! (motyw eksploatowany przez Huysmansa w opowieści o Lidwinie, której trwania jako wazy udręk nie sposób sobie wyobrazić bez wsparcia Chrystusa i aniołów).

Wydaje się, że Belval, ekspert w zakresie wiedzy o zapomnianym Boullanie, gorszący się zwłaszcza jego tezą o transferze grzechu z winowajcy na niewinnego, formułuje swoje argumenty z pozycji uniwersalnego humanizmu (a może modernistycznego katolicyzmu?), z gruntu nie do uzgodnienia z ultrakonfesyjną wykładnią rzeczywistości, umożliwioną (przy wszystkich formułowanych *post factum* zastrzeżeniach, odzwierciedlających dynamikę meandrycznego rozwoju teologii) epistolarną inicjatywą św. Pawła, a nadzwyczaj popularną w XIX-wiecznej Francji, ekspiującej za nikczemności i masakry Wielkiej Rewolucji, która zresztą, wedle „reparacyjnej interpretacji dziejów”, rozkręciła spiralę cyklicznych wstrząsów i spektakularnej przemocy (rozmaite XIX- i XX-wieczne masowe społeczno-polityczne katastrofy).

Sojusznictwo w Męce

W wykładni Boullana św. Paweł zachęca w *Liście do Kolosan* (1, 24) do wspierania Chrystusa w chwalebnej Męce (służącej pomyślności Jego Ciała Mistycznego na ziemi), której On sam nie może już eksperymentować po tym, jak przelał swoją krew i skonawszy na Krzyżu, zasiadł w odseparowanym od temporalnego

świata ekskluzywnym Empireum: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół”. Boullanowska interpretacja tego passusu, powtórzona za kilku innymi, wskazanymi już autorami, uznawana za doktrynalne zbłądzenie (por. komentarz do wersetu z listu Pawła w: *Biblii Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971, wyd. drugie poprawione), jest wszelako bardzo ważnym źródłem trzeciej (konfesyjnej) fazy twórczości Huysmansa (po naturalistycznej, obejmującej wczesne teksty, i antynaturalistycznej, z eksplozywnym *Na wspak*). Znacząco podkreślonej w Huysmansowskim egzemplarzu *Pisma* odpowiedniej stronie *Listu do Kolosan* i medytacji Huysmansa pod koniec życia nad zawartym w wybranym fragmencie przekazem M. Belval poświęcił osobny komentarz (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 178-180). Dysydencko zinterpretowany ekscerpt Pawłowego listu jest zacznym koncepcji reparacji i substytucji jako przesłanek kontrowersyjnej Boullanowskiej doktryny teologicznej (określanej wręcz jako heretycka przez Belvala i Marcela Thomasa, znawcę twórczości Huysmansa i autora przekładu najważniejszej zapewne jego monografii autorstwa profesora Oxfordu Roberta Baldicka). Jej tezy (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 137-138) byłyby następujące: 1. Chrystus jako Zbawiciel scedowuje na nas część odpowiedzialności za odkupienie, którą potwierdzamy naszymi cierpieniami. 2. Możemy cierpieć za innych jako związani Adamową solidarnością uczestnicy Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. 3. Istnieją choroby, wobec których bezradna jest wszelka diagnostyka i środki zaradcze; aranżują one każń osobom wytypowanym przez Boga jako dusze reparacyjne do substytucji. 4. Substytucja polega też na przejmowaniu i obarczaniu się brzemieniem cudzych grzechów, a w swej najwyższej postaci jest złożeniem w ofierze własnego życia z intencją odkupieńczego wspomnienia bliźnich.

Pierwszy egzekutor mistycznego zastępstwa, wzorzec ekspiacyjnego pragnienia, nieskończonego jak stymulująca je miłość, chce, by jego zbawcze dziedzictwo aktualizowały wybrane przez niego dusze, zdolne obarzyć się pokutną misją³¹. Nieodzowną w tej mierze, w jakiej Bóg, dbający o globalną równowagę, zmuszony jest rzucać na szalę cierpienia niewinnych bądź katusze świętych, kiedy niebezpiecznie przeważać zaczyna szala ludzkich niegodziwości i występków. Święci ze swymi ekscentryzmami, kontemplacyjne zakony o rygorystycznych regułach – te „warownie modłów”³², przybytki bulwersujących dla rozsądku umartwień, notorycznych intencji i wstawiennictw – zapobiegają więc katastrofie nadwerżonej koherencji. Są one, jak napisze Huysmans w *En Route*, używając metafory Boullana, piorunochronami ratującymi gmach społeczny przed uderzeniami boskiego gromu. „(...) jakie kataklizmy groziłyby naszemu niepoczytalnemu światu, gdyby z nagła zniknęły wszystkie klasztory i załamała się przez to owa równowaga, co go ratuje od zagłady”³³. Tę refleksję opata

³¹ Tak właśnie świętych, rycerzy Chrystusa, wyobrażała sobie Lidwina: „czy oddani życiu czynnemu, czy kontemplacyjnemu, cierpieli, pomagając przez męki i modlitwy do zaspokojenia sprawiedliwości Bożej” (J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 182).

³² J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 25.

³³ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 491.

trapistów uzupełnia pobudzająca zarówno jego, jak i Durtala idea wzniesienia wokół moralnie upadających miast „kordonu zakonów, który zabezpieczałby je od inwazji piekła”³⁴.

Wobec relatywnej rzadkości pojawiania się świętych, kurczenia się zakonów lub łagodnienia ich klauzur, Zbawiciel musi sięgać do suplementarnych zasobów reparacyjnych. Zwraca się do zwykłych śmiertelników, wynosząc ich do rangi podpory w swoim zbawczym przedsięwzięciu. Stąd nasze choroby, niedole i udręki. Wedle tej wykładni nadającej sens cierpieniu znosimy niedole, bo zostaliśmy wybrani do roli zadośćczyniących, wynagradzających Bogu (nie mściwemu ani bezradnemu wobec zła, ale zarządzającemu nim gwoli powszechnego dobra) za swoje winy lub za winy bliźnich. Choroba byłaby więc pokutą (której nie należałoby utożsamiać z boskim odwetem). Na taki jej status zwrócił uwagę alchemiczny lekarz, rzecznik analogii między mikroświatem ludzkiego organizmu a kosmosem, Paracelsus, którego stanowisko oznaczało, zdaniem niektórych, fantazmatyzowanie medycyny: „dziwny ten człowiek (...) zrozumiał wielkie prawo równowagi Boskiej, gdy napisał, że każda choroba jest pokutą i jeżeli Pan Bóg nie uważa jej za skończoną, żaden lekarz przerwać jej nie może; lekarz uzdrowia tylko wtedy, gdy jego działalność łączy się z celem pokuty przez Pana wyznaczonej”³⁵. W XIX w. pogląd ten podtrzymywała Katarzyna Emmerich, eksponując wszakże nie komponentę elukubracyjnej metafizyki, ale komponentę chrześcijańską, cnotę pokory, w jaką uzbrajamy się, przeżywszy dogłębnie mękę Chrystusa i wyciągnąwszy z niej egzystencjalną lekcję: „Widzę w każdej chorobie albo szczególniejszy zamiar Boży, albo dowód popełnionego przez siebie lub innych grzechu, za który chory świadomie lub nieświadomie odpokutować musi. Każda próba na nas włożona to kapitał przez Chrystusa nam powierzony. Powiększyć go musimy cierpliwością, z poddaniem się woli jego świętej”³⁶.

Cierpimy straszliwie lub złorzeczymy z powodu nieszczęść, dopóki nie zdamy sobie sprawy ze swojego wybraństwa. Tak właśnie było z Lidwiną, zrazu próbującą wymknąć się cierpieniu³⁷, później zaś wspartą przez Chrystusa poszerzającym

³⁴ Tamże, s. 493. Podobnie determinację świętych deszyfrował Mauriac, podejmujący skądinąd w swym dziele motywy huysmansowskie: „Rzucają ze zdumiewającą ofiarnością cały ciężar swych cierpień, aby stworzyć przeciwwagę grzechom świata” (F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 73). Warto zauważyć koincydencję tych motywów, być może nieprzypadkową. W roku śmierci Huysmansa (1907) uwolniony wreszcie od rodzinnej kurateli Mauriac przybywa z prowincji do Paryża, by tu rozpocząć literacką karierę. Choć naturalnie różnic między obu promotorami francuskiej powieści katolickiej (czy przynajmniej powieści pisanych przez katolików bądź aspirantów do katolicyzmu) nie można zamazywać: estetyczna droga do Boga, dandyzm i ekscentryzm Huysmansa zapewne nie są w guście Mauriaca. Podobnie jak jego mizantropia, nie do usprawiedliwienia dla przenikniętego duchem chrześcijańskim autora, u którego apogeum międzyludzkich relacji, opisywanych niezmiennie jako kłębowisko emocji i namiętności, jest miłość. „Nienawiść do człowieka” konstatuje Mauriac jako cechę pisarstwa „biednych następców” Flauberta: Zoli i Huysmansa. Dostrzega jednak oczywiście ewolucję poglądów tego drugiego od *Na wspanak*, gdzie twarze mijanych ludzi budzą jadowitą awersję Des Esseintes’a, do późniejszych wyobrażeń zsynchronizowanych z konwersją: „śmieszne oblicze stopniowo zamieniło się w godne litości, później dostojne, następnie święte” (*Burza cichnie o zmierzchu*, przeł. B. Hłasko, Warszawa 1972, s. 533).

³⁵ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 42.

³⁶ Tamże, s. 149.

³⁷ „(...) nieprzygotowaną jeszcze była do straszliwej drogi kalwaryjskiej” (tamże, s. 52). Ekspert od chorób niedających mu spokoju, Huysmans wskazuje na dynamikę świadomości cierpiącego – progres od modlitwy o wyzdrowienie i nadziei do rozpacz, a później do rozpoznania martyrologiczno-ekspiacyjnej

jej świadomość i umożliwiającym przemianę doradztwem księdza Jana Potą: „zrozum, że cierpisz, bo cierpieć nie chcesz, w tem leży tajemnica twej męki; przyjmij te gniotące cię krzyże, a zobaczysz, że ci już tak dolegać nie będą”³⁸. Kiedy pojęła, że jest duszą odkupieńczą, Bóg przyszedł jej z pomocą. I żyła odtąd w nadzwyczajnym stanie kaźni połączonej z radością. Niczym św. Teresa w chwili spotkania z aniołem, który włócznie przebijając jej serce, prowokował wraz niewymowną mękę i rozkosz.

Owo zrozumienie przemianowujące ból w ofiarniczą afirmację osiągnęła Lidwina, rozważając Mękę Pańską³⁹, a zwłaszcza katusze w Ogrodzie Oliwnym⁴⁰, których krwawy blask naprawdę zinterioryzowała współcześnie, zdaniem Huysmansa, jedna tylko osoba – Anna Katarzyna Emmerich. Chociaż żyła w XIX wieku, Huysmans, przemawiający ustami Durtala, uznaje tę „krwawiącą otworami stygmatów” augustynkę za uosobienie ducha i mentalności średniowiecza. Jej wyobraźnię porównuje do wyobraźni malarskich mistrzów Niemiec i Flandrii (Grünewalda, van der Weydena, Bouts). Swą *Pasję* budowała z obrazów „malowanych krwią a pokostowanych łzami”, odtwarzając, na podstawie straszliwych wizji i z pietystyczną dbałością o detale, wszystkie epizody „Bolesnej męki” (por. J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 248-252).

Doloryzm Lidwiny jest egzemplaryczny: „Przez cierpienie do szczęścia się dochodzi. (...) Życzę sobie tylko nie być ogołoconą z mych chorób i trosk. (...) Gdybym jednym Zdrowaś Marya otrzymać mogła zdrowie, nie zmówiłabym go. (...) Cieszcie się cierpieniami otwierającymi wam niebo”⁴¹. Prawdziwie zaangażowana miłośnicie wobec zaświatowego Oblubieńca, któremu wierności dochować można tylko w cierpieniu, Lidwina uznaje „boleść i miłość [za] nierozłączne”, w transcendowaniu miłości dochodząc aż do kontestacji pieśnyczoty: „Boleść jest często znakiem miłości; gdy cierpimy za kogoś, dajemy mu tem samem dowód, jak nam jest drogi. Pieśnyczoty mało mają znaczenia, bo nic nie kosztują”⁴². W miłości do Boga dokonuje się najtrudniejsza do wyobrażenia synteza: „dusza rozpalona miłością Bożą pożąda cierpienia i pragnie utrzymać w sercu wiecznie gorejące ognisko ofiary”⁴³. W stylu iście hagiograficznym, ale też w zgodzie ze swym pokonwersyjnym światopoglądem, Huysmans objaśnia tajemnicę chrześcijańskiej afirmacji: „Gdy Lidwina weszła na tę drogę

misji zleconej przez Jezusa (tamże, s. 53-54) – i dokonuje psychologicznej wiwisekcji chorych sprzed wyzwalającej metamorfozy: „i samotność im ciąży, i świat goryczą napelnia” (tamże, s. 55).

³⁸ Tamże, s. 61.

³⁹ Jan Pot wskazuje Lidwinie „posłannictwo ofiary, jakie ma spełnić na ziemi, odtwarzając wedle słów św. Pawła w ciebie swoim mękę Chrystusa Pana” (tamże, s. 59). Kiedy korzystała już z pełni Boskiej przyjaźni, Chrystus zapytał Lidwinę, czy chce pójść z nim na Golgotę: „Poszła za Panem, a gdy wróciła do łóżka, którego ciałem nie opuszczała, ujrano wrzody na wargach jej, rany na ramionach, znaki czerni na czole” (tamże, s. 121).

⁴⁰ Żarliwość i tkliwość Lidwiny, a przy okazji liryzm Huysmansa, objawiają się tu może najpełniej. Wyobrażenie wszystkich grzechów ludzkich, popełnionych i tych, które mają być popełnione, oraz osamotnienie Jezusa sprawiają, że „żadna męczarnia z Chrystusową nie da się porównać” (tamże, s. 63). Straszliwa jest rychła udręka moralna Jezusa na krzyżu, zalewanego wszystkimi niegodziwościami świata; nad Bogiem umierającym w takiej niedoli płaczą aniołowie (por. tamże, s. 65). Lidwina widzi też Jezusa-dziecko na odpowiednio pomniejszonym krzyżu oraz narzędzia Męki, które znikają pod jej pocalunkami (por. tamże, s. 89).

⁴¹ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 61, 68, 72, 149.

⁴² Tamże, s. 151.

⁴³ Tamże, s. 152.

mistycznego zadosyć czynienia i ofiarowała się z własnej woli być tą owieczką pokutującą za grzechy świata, Pan Jezus położył na niej swe piętno i odtąd żyła tem życiem nadzwyczajnym, w którym przez boleści dochodzi się do radości"⁴⁴. Ostatecznie, wedle zalecenia Jana Pota pedantycznie zinterioryzowanego przez Lidwinę, w życiu chrześcijańskim trzeba błagać o krzyż i spodziewać się zmiłowania: „Powiedz Jezusowi, że chcesz zająć miejsce Jego na krzyżu, że pragniesz, aby sam wbił gwoździe w twoje ciało, a (...) spełni życzenie twoje. (...) ale gdy cię zobaczy rozciągniętą jak On niegdyś na krzyżu (...), to serce stopi mu się z litości i zdejmie cię z krzyża nie czekając na wypełnienie miary sprawiedliwości (...)”⁴⁵.

Martyrologiczna inwencja Lidwiny osiąga poziom kreacji natchnionego artysty. Huysmans nie szczędzi stosownych detali. Podobne w dosadnym wyrazie, choć motywowane inaczej, mianowicie straszliwym wspomnieniem młodzieńczego grzechu nieczystości (każącego sięgać po brzytwę, by oszpecić zbyt piękną twarz, udręczającą ewokację tamtego dramatu), są, skądinąd doestetyzowane przez Mauriaca, ekscesy Małgorzaty z Kortony wołającej nocą: „Mieszkańcy Kortony, wstawajcie i nie tracąc czasu obrzućcie mnie kamieniami i wypędźcie ze swego miasta, gdyż jestem tą grzesznicą, która dopuściła się największych przewinień!” (...) Tylko w kraju, w którym powstała opera, mogła się narodzić ta szlochająca i załamująca ręce pod ugwieżdżonym niebem oblubienica, której skruczę wraz z nią przeżywało całe miasto⁴⁶.

Estetyzacja i esencjalizacja cierpienia

Zrazu cierpienie Huysmans faworyzował tylko *estetycznie*. Des Esseintes sądził, że widzieć sprawy, jakimi są, może tylko cierpiący, natchniony artysta, rafinujący w sobie aż po fizyczną i mentalną degrengoladę predylekcję do wzniosłości. Naturalistyczna apologia zdrowia i tężyzny w wydaniu Zoli czy Maupassanta wydawała się Huysmansowi „wulgarna”. Mizoginicznie wyobrażana kobieta, istota z natury nieczysta i upadła, zyskuje w jego oczach dopiero wówczas, gdy dotknięta jest cierpieniem, quasi-magicznie przemieniającym przyrodzoną jej szpetotę w piękno moralne i fizyczne. Maria jako *Regina martyrum* nie jest już kobietą, narzędziem Szatana, ale za sprawą bólu, urastającego do rangi cnoty, staje się orędowniczką ludzkości łaknącej zbawienia⁴⁷. Można się domyślać, jak bliska temperamentowi Huysmansa w dobie pisania *Lidwiny* była predylekcja Magdaleny du Bourg, która „zwierza się poufale swym córkom duchowym, że gdyby sprzedawano boleści, zaraz by je nabyła”⁴⁸.

Estetyzacja cierpienia jest u Huysmansa aspektem tendencji do estetyzowania mistyki, która zanim uwiedzie go religijnie, istnieje dlań jako wzniosłość emanująca z dzieł sztuki sakralnej. M. Belval zauważa, że Huysmans interesował

⁴⁴ Tamże, s. 69.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 62.

⁴⁷ Por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 364.

⁴⁸ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 152.

się sztuką, jaką wyłonił z siebie Kościół, na długo przed powrotem do Kościoła, jaki dokonał się za sprawą tej właśnie sztuki – rzeźby, malarstwa, architektury, muzyki (zwłaszcza uwielbianego przez Huysmansa chorału gregoriańskiego). I przypomina, w związku z predylekcjami artystowsko-mistycznymi Durtala, że aprobejuje on definicję sztuki podaną przez św. Hildegardę: jest ona „na wpół zatartym wspomnieniem pierwotnej kondycji, jaką utraciliśmy w chwili opuszczenia raju”⁴⁹. Jako spokrewniona z mistyką sztuka zawsze będzie dla Huysmansa pobudzająca i ważna: „nawet jako konwertyta posługujący się kategoriami teologicznymi pozostanie estetą i artystą”⁵⁰. Efektownym przejawem tego estetyczno-religijnego melanżu będzie *La Cathédrale*, eklektyczny i epatujący monstrualną ilością informacji traktat o architekturze i symbolice sakralnej, w którym dawny nieprzyjaciel natury (frenetyczne, postbaudelaire’owskie deklaracje artefaktowości w *Na wspan*) zaskakuje ekspozycją przyrodniczo-kościelnej analogii (przejętej od Chateaubrianda i powtórzonej przez Claudela): „Jest niemal pewne, że leśna aleja była inspiracją dla mistycznych ulic naszych naw”⁵¹.

Stopniowo przekonując się, że niepodobna umknąć niedolom życia i że znosić je trzeba z pokorą w imię ekspiacji za grzechy własne i cudze, Huysmans *moralizuje* cierpienie; rozpoznaje w nim w końcu jedyny cel życia: „W chwili nagłej klęski, jaką odczuwa człowiek, kiedy zapragnie wyjaśnić przerażającą zagadkę sensu naszego istnienia, jasno wyłania się tylko jedna myśl; ze szczątków przeróżnych koncepcji, które oto giną gdzieś i nikną, pozostaje tylko idea ekspiacji, którą przeczuwamy, nie rozumiejąc przyczyny – teza, że jedynym przeznaczeniem życia jest cierpienie”⁵². Tylko cierpienie bowiem, separujące człowieka od spontanicznej w nim nikczemności, oczyszczające duszę, może ją prawdziwie wywyższyć⁵³: „(...) bądźmy sprawiedliwi, bez cierpienia ludzkość byłaby już nazbyt podła, jako że tylko ono przez swoją moc oczyszczania dusz jest w stanie unieść je wzwyż”⁵⁴. Zrozumiała wydaje się w tym kontekście dolorystyczna eksklamacja: „Nigdy nie jesteśmy tak blisko Pana i nigdy nie uobecnia się on w nas bardziej niż wtedy, kiedy cierpimy”. Jest ona funkcją wyrażonego w merkantylnych terminach podejrzenia, którego heurystyczna moc musi pozostać niezweryfikowana: „Jak gdyby każdy musiał wyczerpać pewien określony zasób bólu zarówno fizycznego, jak i moralnego. A zatem ktokolwiek nie odrobi swego tu na ziemi, musi wyrównać rachunek po śmierci; a szczęście wydaje się jakby jedynie pożyczką, którą trzeba spłacić; i nawet jego namiastki czymś w rodzaju zaliczek a konto spadku, czekającej nas w przyszłości spuścizny bólu i trosk”⁵⁵. A jeśli tak, to nie jest może niedorzeczna konkluzja, wyrażona *nota bene* ostrożnie w pytaniach, choć brzmiąca skądinąd jak monstrualny sofizmat: „A w takim razie kto wie, czy środki uśmierzające ból ciała nie obciążają rachunku ludzi, którzy się nimi posługują? Kto wie, czy chloroform nie jest wykładnikiem

⁴⁹ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 29.

⁵⁰ Tamże, s. 21.

⁵¹ Por. tamże, s. 37.

⁵² J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 163.

⁵³ Za rodzimych prekursorów tej tezy Durtala uznaje M. Belval (s. 48) Baudelaire’a i Musseta.

⁵⁴ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 164.

⁵⁵ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 163.

oporu, czy lęk, jaki budzi w stworzeniu ludzkim cierpienie, nie jest objawem rebelii, niemalże zamachem na wolę Niebios?”⁵⁶.

Ostateczną wykładnią cierpienia u Huysmansa okaże się rzeczywiście ujęcie go jako współuczestnictwa w cierpieniu zesencjalizowanym, uobecniającym się wraz z grzechem Adama jako „ekspiacyjna siostra Nieposłuszeństwa” (*L'Oblat*) i zrehabilitowanym (oddzielonym od akcydentalnej zmazy, przed którą w imię witalnych celów trzeba by się chronić *per fas et nefas*) przez Chrystusa na Kalwarii. Zmaza od zarania dotyczy wszystkich, a jej usunięcie możliwe jest tylko dzięki ekspiacyjnej partycypacji w męce, której wzorcem jest każń na Golgocie: grzech „niszczy i odrywa człowieka od Boga, a najlepszym antidotum na tę truciznę jest cierpienie, które, poprzez cierpienie Chrystusa, oczyszcza duszę i zbliża ją do Niego”⁵⁷. Tak samo widział rzecz Hugh Benton, pisarz angielski, konwertyta z protestantyzmu na katolicyzm, jedyny może dokumentujący życiem wierność mistrzowi uczeń Huysmansa. Niepokojącą go zagadkę cierpienia deszyfrował w duchu partycypacji, Adamowej solidarności i substytucji: „cierpienie jednego z uczestników gatunku równowagi grzech innego. (...) W ten sposób ludzie jednoczą się w Zbawicielu, który dźwiga nasze grzechy. Jest to faktycznie jedyne dające się pojąć wyjaśnienie cierpienia” (C. Martindale, *The Life of Robert Hugh Benton*, cyt. za: M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 205). Idiosynkratyczny i wrażliwy jak Huysmans, Benton zrozumiał w końcu, że cierpienie jest korelatem ludzkiego upadku i odkupione może być tylko w ofierze. Swoją gorliwość w obronie postawy Lidwiny potwierdził, proponując jednej ze swych korespondentek zastępstwo mistyczne, uznawszy je za niezmistyfikowaną egzekucję zalecenia św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2).

Uzasadniając wartość jednostkowego cierpienia, mistyczne zastępstwo jest jednocześnie doktryną o ewidentnej funkcji społecznej. Egzemplifikuje dwa prawa, ignorowane, jak pisze Huysmans, przez ludzkość wskutek jej beztroski, ale *de facto* przez nią kulturowane. Chodzi o reguły, które jeszcze przed Boullanem („*Annales de la Sainteté*”, 1872) wyartykułował de Maistre. Mianowicie o Adamową solidarność w zlu⁵⁸ i „odwracalność zasług niewinnego na korzyść winowajców” (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*). Ludzie zawsze wierzyli w ekspiacyjną wartość krwi niewinnego, w cudowną skuteczność dobrowolnego całopalenia

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 203.

⁵⁸ W ekstremistycznym ujęciu Boullana oznacza to, że grzechy muszą być równoważone pokutami desygnowanych ofiar, a w zakres serwowanych katuszy wchodzi nie tylko choroby, często niepozwalające się diagnozować i oporne wobec wszelkich zabiegów medycznych, lecz także pokusy szatańskie. Reparycyjny status chorób, związany z wybraniem do realizacji posługi wspierającej Boga – „spędzającego czas na doglądaniu równowagi świata” (Huysmans w liście do Marie de Villermont) – głosił przed Boullanem Séraphine. Obaj zainspirowali tą ideą Huysmansa. Cierpiący pod koniec życia z powodu raka ust, nie chciał wyzdrowieć. Swoje udręki traktował jako udział w oczyszczeniu, które miało mu zapewnić, jak wyznał w liście do przyjaciela, pomoc Dziewicy w torowaniu drogi do nieba. Komentując tę postawę Huysmansa, Belval pisał o osiągniętym przez niego wysokim stopniu rezygnacji chrześcijańskiej: „Stopniowo i boleśnie doszedł do naśladowania wystawianych przez siebie ofiar odkupieńczych, takich jak jego droga Lidwina”. Przypomniał też przy tej okazji o jakże symptomatycznych enuncjacjach z *Foules de Lourdes* (1906): „Lourdes stało się w jakiś sposób przeciwwagą Mistyki, bo w końcu powinno się tam prosić nie o wyzdrowienie, ale o wzmożenie chorób; powinno się tam pokutować za grzechy świata, złożyć siebie w ofierze!” (M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 52, 54).

kogoś, kto powierza siebie boskości w roli przebłagalnej ofiary⁵⁹. Z tych przestępstw nieodbiegających od ortodoksji można wyprowadzić niekanoniczne konkluzje. Przynależność jednostki do gatunku naznaczonego pierwotnym piętnem sprawia, że wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu odpowiedzialni za winy innych i wszyscy powinniśmy uczestniczyć w ich odkupieniu⁶⁰. Braterstwo w grzechu powinno mobilizować do braterstwa w ekspiacji. Wobec zjednoczenia w zmacie i cierpieniu kulminacją empatycznego napięcia w relacji z bliźnim jest wzięcie na własne barki dźwiganego przezeń brzemienia. Z ryzykownym konfesyjnie przekonaniem – na pewno właściwym Boullanowi i przynajmniej poniekąd Huysmansowi – że można go odeń uwolnić, wchodząc w rolę odkupiciela: „każdy do pewnego stopnia jest odpowiedzialny za błędy innych i powinien też do pewnego stopnia za nie zadosyć uczynić, możemy więc także za pozwoleniem Bożym przekazywać część swych zasług tym, którzy ich nie mają lub starać się o nie nie chcą”⁶¹.

Źródłowa niedogodność bycia

Również u Levinasa życie przecina skaza niezbywalnej niewygody. *Miejsce „ja”* nie jest miejscem „w słońcu”, możliwość korzystania z przywilejów *conatus essendi* – spontanicznego pławienia się w żywiole życia – zostaje etycznie inkryminowana. Istnienie *innego* napawa wstydem biologicznie zorientowane ku zaspokajaniu swoich pragnień „ja”.

Jednym z istotnych wymiarów myśli Levinasa jest bez wątpienia promocja postawy a- czy antyegotycznej. Konstatacja podobieństwa z chrześcijaństwem to tutaj formalność. Sedno imperatywu moralnego Lidwiny tkwi w „zapomnieniu o sobie”⁶². Tyle że Lidwinę „odrywał od siebie samej (...) widok Oblubieńca”⁶³. Jeśli czuje się ona *zadużona*, to wobec Chrystusa: „Pan w niepojętym swym miłosierdziu najmniejszą boleść mężnie zniesioną uważa za spłatę długu przez was zaciągniętego”⁶⁴. Dla Levinasa nasz dług jest zawsze atawistycznym, wziętym z niepamięci, ale wciąż pamięć i sumienie ożywiającym długiem wobec bliźniego.

⁵⁹ W tonie już nie kategorycznym, ale podszytym sceptycyzmem wobec enuncjacji racjonalnej teologii, opinię tę podtrzymuje mimo wszystko Mauriac: „Może błędne jest mniemanie, że cierpienie jest monetą wymienną za zbrodnie. Wierzy się w to odkąd istnieją ludzie, a nawet ci, którzy żyją bez Boga, postępują tak, jakby w to wierzyli” (F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 173-174).

⁶⁰ „Wszyscy” to zapewne ważny, bo uzasadniający chrześcijański uniwersalizm, ale idealistyczny kwantyfikator. Zdystansowany wobec eklezjalnej dogmatyczności, a *fortiori* wobec skanonizowanego w chrześcijaństwie imperatywu moralnego, Mauriac odróżnia przytomnie męczenników, dla których źródłem dobrowolnie wybranej kaźni jest „nasza własna grzeszność”, od zwykłych wyznawców, z ich letniością i zadowalaniem się, w rutynowym istnieniu, „patetycznymi przerwami, do jakich sprowadza się nasze życie religijne”: „jak nędzne jest w oczach nieskończonej czystości to życie, uznane nawet na świecie za uczciwe i nabożne” (tamże, s. 148, 158, 116). Są, innymi słowy, dwa rodzaje chrześcijańskiego zaangażowania w wiarę: męczeńskie, to, które pociąga za sobą *substytucyjną* konsekwencję, i to drugie, na ludzką miarę: „Umieramy (...) jakby jeszcze spowici w ostatki dumy, w ostatki ambicji, źle wygaszonej czułości”, podczas gdy „świętość jest nagością”. W przeciwieństwie do nas, poniekąd zaangażowanych, zostawiających sobie zawsze jakieś odwody, residua istnienia, jakie pragniemy ponieść w zaświaty, święci, zacytnając jak my od grzechu, „nauczyli się przeciwstawiać byt nicości” (tamże, s. 98, 101).

⁶¹ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 60.

⁶² Por. tamże, s. 63, 210.

⁶³ Tamże, s. 67.

⁶⁴ Tamże, s. 149.

Wobec przenikniętej niedolą inności *innego* nie mogę pozostać obojętny. Mobilizuje mnie on do wzięcia za niego odpowiedzialności, czyni mnie swoim *zakładnikiem*. Poza wszelką własną intencją, na mocy stwierdzanego w talmudycznym mesjanizmie faktu, określającego samą *sobość*, niemożności niepodjęcia ciężaru, jaki nakłada na nas cierpienie innych. Cierpienie, które nie dopuszcza indyferencji, aktualizuje *substytucję*, znalezienie się na miejscu innego, przejęcie jego brzemion, wzięcie na siebie jego win, oskarżenie siebie i eksploatowanie za błędy, których nie popełniłem, które nie poczęły się we mnie. Miejszem „ja” nie jest zalegalizowany sankcją nieszkodzenia innym sybarytyzm; jest nim rudymen-tarnie niedogodne „nie-miejsce”, w którym zbiegają się niedole i winy innych. „Ja” jest „dźwigającym” i „cierpiącym”. Bądź też: „Wszyscy są Mesjaszem”.

Ponieważ nie jest rezultatem woli, ale prerefleksyjnej wrażliwości (*vulnérabilité*), substytucja nie może być widziana jako prosta odwrotność egoizmu, choć zakłada ona „odwrócenie subiektywności”, wyjście z oswojonego położenia ku *depozycji*. *Inny* jest apelem, wezwaniem do opieki, ale jest też oporem stawianym naturalnym predylekcjom „ja”, jest aktualnością doświadczanego przez „ja” „traumatyzmu persekucji”, persekucji anarchicznej rodzącej ambiwalencję: zgoda na nią jest nie do pomyślenia, a jej przemoc prowadzi do rezygnacji, na którą nie ma zgody. Przeciwnaturalna, niemająca związku ze spontaniczną życzliwością (*a fortiori* z moralnością sympatii i współczucia), substytucja odsyła do *obsesji*, mojej relacji z *innym*, w której „ja” to *obses* (zakładnik), a on to *obsessor* (oblegający).

Czy podmiot, koniecznie wydziedziczony relacją z *innym* ze swego miejsca, nieuchronnie dyslokowany obługującym wezwaniem *inności*, jest jeszcze podmiotem? Czy zaangażowany w substytucję, rozspajającą tożsamość, rozjątrzącą subiektywność, nie ryzykuje unicestwienia? Przed taką zaturą chroni, zdaniem Levinasa, nieodłączny od substytucji *wyбір*: nikt nie może usytuować się za mnie w miejscu innego. Czym jest ten wybór, jeśli nie jest aktem woli ani spontanicznością? Aktem sumienia, dającym się religijnie objaśniać atawizmem, śladem pamięci o prymarnej jedności? Znany jest jego paradoksalny skutek: w rozbiciu swej tożsamości „ja” odkrywa jedność siebie jako „wybranego” (*élu*). Rozpoznaje siebie prawdziwego tylko jako „ja” *innego*, „ja” *wszystkich innych*⁶⁵.

Debata: doloryzm vs odpowiedzialność

Czy obu autorom posługującym się kategorią *substytucji* chodzi o to samo? Łączy ich docenienie rangi bliźniego, jego uwznioślenie. Na ile może być ono szczerze, w jakim stopniu przewyżcza przyrodzony człowiekowi egotyzm?

Huysmans korzysta, zdawałoby się, z awantazu, jakim jest wzorzec Chrystusa, sugerujący bezkompromisowość w wyrzeczeniu i zaturze, która jest ofiarą w imię – dla (za) – innego. Czy jednak *powtórzone* ofiarowanie – to biorące się z woli naśladowania Chrystusa i skorelowane z oczekiwaniem zbawienia – nie jest zagrożone mankamentem każdej imitacji: uszczupleniem autentyczności? Czy to

⁶⁵ *Résumé* problematyki substytucyjnej u Levinasa zawarte w trzech powyższych akapitach podają za: R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, éd. Ellipses, Paris 2002, s. 56-58.

spodziewanie się czegoś za coś nie wprowadza kabotyńskiej domieszki? W jaki sposób serio traktować substytucję, potencjalnie dar z mojego życia *dla innego*, jeśli w ostatniej instancji ocalona zostaje – za sprawą wyczekiwanego *odpocznienia* (zbawienia) – moja najskrytsza predylekcja do nieśmiertelności, *conatus essendi* przelicytowujący temporalność i petryfikujący się jako zaświatowy? Czy życie, które poświęcam, nie uszczupla oto swej wartości wobec życia *par excellence*, będącego empirejską perspektywą? Czy wraz nie dewaluuje się moja ofiara, a bliźni nie staje się elementem gry chytrego i nigdy nieuśmierzonego *conatus*?

Nie dezawuuując srogich zaiste cierpień Huysmansa – egzystencjalnych i fizycznych – ani jego hojności w zakresie poświęcenia, której piękne egzemplifikacje odnaleźć można w jego życiu, a tym bardziej nie deprecjonując eklezjalnie usankcjonowanych przejawów świętości czy przynajmniej szczególnych charyzmatów (błogosławiona Lidwina), zapytać można, czy męczeńska abnegacja Huysmansa i tych, którzy doczekali się hagiografii, byłaby tak transparentna, gdyby nie wiodący ich Chrystus i uwiarygodniona jego zmartwychwstaniem obietnica wiecznego życia?

Czy autentyczność substytucji da się uzgodnić z przyjęciem chwalebного autorytetu, który *no lens volens* czyniłby ją interesowną? Czy nie jest ona zawsze jedyna, konwulsyjna, niesprzężona z żadną uniwersalizującą formą bądź tendencją? Ale czy uznanie jej partykularności i akcydentalności nie niweczy zamiaru nadania sensu pojedynczej egzystencji i humanistycznego wzmocnienia wspólnoty? Jeszcze inaczej: czy ma wartość substytucja bez transcendencji? A z drugiej strony, czy nosząca Chrystusową egidę transcendencja nie pozbawia jednostkowego gestu waloru autentyczności?

Być może inaczej trzeba mówić o transcendencji? Taka jest bodaj propozycja Levinasa, który czerpiąc argumenty dla swej filozofii z myśli żydowskiej, krytykowany jest zarazem przez samych jej reprezentantów zarzucających mu chrystianizowanie motywów judaistycznej tradycji. Levinas dokonywałby w niej wyłomu, hiperbolizując odpowiedzialność, która kumulowałaby w poświęceniu za innego, w czynieniu siebie w relacji z innym *zakładnikiem*. Ricoeurowi, reprezentującemu inną formację, acz także skonfundowanemu użyciem tego „straszego słowa”, Levinas odpowiada, że bezinteresowność i szczodrość w relacji z innym, odpowiedzialność za innego, zakładają gotowość znoszenia niesprawiedliwości, jaka tkwi w kondycji zakładnika. Przystać na tę rolę – „w miłości lub poszanowaniu” – wziąć na siebie ciężar Innego, to odpowiedzialność nie do przelicytowania – *świętość*⁶⁶. Przed jej potencjalnie dramatycznymi konsekwencjami (konwulsjami poświęcenia) chroni „nadstruktura społeczna”, gwarantująca, za „sprawą sprawiedliwości”, że „niesymetryczność relacji z innym” – wynosząca mnie do rangi *sobości* (*podmiotowości*, czyli podmiotu bezwzględnie interioryzującego odpowiedzialność), skazująca na „stanie w bierniku”, narzucająca rolę *wyznaczonego* i *niezastępowalnego* – „zostanie podporządkowana prawu, autonomii i równości”⁶⁷.

⁶⁶ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 29-31.

⁶⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 216: *Substytucja*.

Zrezygnować z Boga jako autonomicznego bytu esencjalnego, stwórczego i prawodawczego wobec świata, obiektywnej zasady uprawomocniającej wartość wszelkich ludzkich inicjatyw i rozświetlającej ludzkie cele – byłby to Levinasowski postulat polemiczny wobec judeochrześcijańskiej ortodoksji. Zastanawiać się, jak *de facto* czyni Levinas, nad tym, czy sprawiedliwość jest zasadą najlepiej służącą harmonizowaniu relacji między ludźmi, czy też domaga się ona horyzontu w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia – to wkroczyć w sferę dialektycznych napięć między wywodzonymi ze Starego i Nowego Testamentu wykładniami świata oraz kondycji i powołania człowieka⁶⁸.

Uznanie, że w relacji z innym przysługuje mi status *zakładnika*, że dopiero w bezwzględnej asymilacji płynącego od innego *prześladowania* osiągnany zostaje szczyt ludzkich możliwości, bądź też, że *świętość* jako bez-interesowność sytuuje się ponad sprawiedliwością, sugeruje wychylenie ku optyce chrześcijańskiej. Zarazem jednak odsyła do zgoła nieeklezyjnej wizji transcendencji jako korelatu czy śladu relacji z bliźnim, którego twarz jest emanacją nieskończoności (*epifania* jest w tym sensie czymś bliskim Objawienia), a więc transcendencji jako określającej się „już nie poprzez Boga, ale poprzez miłosierdzie, odpowiedzialność, a także miłość”⁶⁹.

Koncepcjami Boga i transcendencji, które nie mogą być klasyczne od momentu, gdy etyka urasta do rangi pierwszej filozofii (rewolucyjna detronizacja od zawsze uprzywilejowanej ontologii, odmowa uznania totalizmu zachodniej filozofii idealistycznej), Levinas naraża się zarówno judaizmowi, jak i chrześcijaństwu. Za argument wystarczy zwięzła i stanowcza, ale w niczym bodaj nieuchybająca idei Levinasa, egzegeza jego stanowiska u Saint-Cherona: „niebo jest puste, ale pełne Boga jest miłosierdzie jednej istoty wobec drugiej. Boga nie ma w niebie, ale jest w ofierze i w odpowiedzialności ludzi za innych”⁷⁰. Nie ma u Levinasa miejsca na autonomiczną dywagację o Bogu: „Nawiedzenie myśli przez Boga jest z pewnością równoczesne z odpowiedzialnością wobec twarzy innego człowieka”. Inkarnacja jest korelatem relacji z innym, kontaktu z twarzą: „Poznajemy Boga intymnie za pośrednictwem innego człowieka. Nie ma większej intymności”⁷¹. Znika esencjalistyczno-idolatryczna pobożność; pomysł na etykę jako dotyczącą „najpierw stosunku do Boga, a potem dopiero do bliźniego” opatrzony zostaje syntetyzującym komentarzem: „Czyż stosunek człowieka do człowieka nie jest już sam w sobie esencją relacji człowieka do Wiekuistego?”⁷². Z kolei transcendencja jest *komunikacją* lub *otwarcie*m; objawia się w relacji

⁶⁸ Dynamikę Levinasowskiej myśli, wielokrotnie z innych okazji eksponowaną i docenioną, w tym akurat miejscu usiłuje okiełznać Saint-Cheron, ulegając ideologicznej presji i wiktając się leksykalnie. Z jednej strony uznaje, że „świętość jest czymś ponad sprawiedliwością”, z drugiej zaś wskazuje, że „sprawiedliwy” jest w żydowskiej tradycji słowem synonimicznym wobec „męczennika” czy „świętego”, stosowniejszym wszelako, bo pozwalającym „odróżnić się od chrześcijaństwa, a zwłaszcza od Kościoła katolickiego” (M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 68). Innym lapsusem o podobnie idiosynkratycznej proveniencji jest wypowiedź Saint-Cherona o „radykałnym” u Levinasa, „ale pozbawionym odniesienia do chrześcijaństwa przywołaniu miłości, która jest substytucją, ofiarą, darem” (tamże, s. 70).

⁶⁹ Tamże, s. 62.

⁷⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 80.

⁷¹ Tamże, s. 45.

⁷² Tamże, s. 44.

z innym, w której podmiot transsubstancjalizuje się w *sobóć*, wyłącza się czy zostaje ofiarowany, odpowiadając w akcie rozbratu z *przykuciem* do samego siebie na *oskarżenie*, *prześladowanie*, *wezwanie* Innego.

Domniemany, ale już podważony akces do chrześcijaństwa problematyzuje się jeszcze, kiedy Levinas, eksponujący archaiczną, an-archiczną, czyli pozaintencjonalność *nawiedzenia* – mojej obsesji zobowiązania wobec bliźniego – stwierdza, że *zastępowania* nie można uczynić byciem bytu, jakim jest „ja”, i że „substytucja nie jest aktem, lecz biernością nieprzekładalną na akt i wykraczającą poza alternatywę: akt-bierność”⁷³. Martyrologicznemu kwietyzmowi Huysmansa, dobrze oddającemu chrześcijańskiego ducha – można przypomnieć św. Teresę: „Panie, albo umrzeć, albo cierpieć!” – przeciwstawia Levinas chłonięcie prześladowania, które nie przekształca się w oczyszczający płomień dobrowolnie wziętego na siebie cierpienia⁷⁴: *bierność* zastąpić ma *aktywność*, grożącą przemianowaniem w cierpiętniczy zapal zorientowany ku zbawieniu, w końcu anihilujący więc swoją egidę i swój sens: „dla innego”.

Kiedy Levinas przestrzega przed „romantyzmem cierpienia”, podejmując kwestię „granic ofiary”, to chodzi wówczas, owszem, o zgodny z żydowską tradycją szacunek dla naszego życia, którym nie należy szafować, jako że nie do nas (lecz do Boga) należy. W większym jednak bodaj stopniu chodzi o uniknięcie dorywczy egzaltacji, która zdradzałaby swą kabotyńską podszewkę: inny, *dla którego* cierpię, byłby instrumentalizowany w tej uwznioślającej mnie relacji, traciłby specyfikujący go status *absolutnego zewnątrz*, kogoś *całkiem innego*. Dla Levinasa inny jest emfazą obcości nie do zawłaszczenia. Pod żadnym pretekstem. Tym bardziej pod tak w końcu egotystycznym, jak wysiłek cierpiętniczej autorewindykcji. Cierpienie nie jest u Levinasa ekstazy, nie pozwala zapomnieć o własnej odrębności, nie może być użyte jako środek tożsamościowego rozproszenia; jeśli pojawia się w relacji z innym, pozostaje służebne wobec bliźniego. W tym świetle nieuprawniony wydaje się zarzut pewnych podejrzliwych krytyków, jakoby levinasowski „brak zainteresowania sobą” i „troska o innego” były „sublimacją egoizmu”⁷⁵.

Czy mówienie o substytucji w aurze bierności nie jest paralogizmem? Nie, o ile bierność oznacza przedintencjonalną – atawistycznie moralną/moralnie atawistyczną – mobilizację do podjęcia wyzwania odpowiedzialności i nawiedzenia, o ile więc nie wyklucza ofiarności, a wręcz zakłada mój brak obojętności na prześladowanie, na płynące ku mnie od twarzy innego wezwanie do niepozostawiania go samemu, przyjscia mu z pomocą, zaopiekowania się nim, świadczenia mu dobra.

Twarz, o której wiadomo, że nie da się jej zamknąć w zdawałoby się uniwersalnej poznawczo formule intencjonalności (Levinas rozstaje się tutaj z Husserlem, tak jak wynosząc etykę ponad ontologię, Innego ponad Bycie, bierze rozbrat z pierwszym swoim mistrzem, Heideggerem) – „widzenie” twarzy „nie oznacza percepcji”⁷⁶, jest ona „nie tyle przedstawieniem, co nieprzedstawialnym śladem,

⁷³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 197.

⁷⁴ Por. tamże, s. 198.

⁷⁵ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 23-24.

⁷⁶ Tamże, s. 46.

sposobem, w jaki wydarza się Nieskończoność”⁷⁷ – zniewala przedrefleksyjnie; zawiesza wartość dystynkcji logicznych i pragmatycznych, eksploduje prymarnością znoszącą sensy i intronizującą brak sensu, który wytrąca z egotyzmu, otwiera (na wezwanie) i inspiruje (do Dobra). Aktualizując naszą „praźródłową podatność”, to znaczy budząc bierność „wcześniejszą od wszelkiej receptywności”, „transcendentną”, twarz instauruje „niepamiętną uprzedniość”. Ostatecznie kielzna w nas impet egotycznej z gruntu wolności. Pierwotność rodzącej się z bierności odpowiedzialności, jej uprzedniość względem wolności – to Dobro⁷⁸. Twarz „jest przede wszystkim ewokacją, przypomnieniem cierpienia i śmierci (...) słabości i niedoli”⁷⁹.

Ale czy rzeczywiście chodzi tu o substytucję? Tak, o ile bycie pośród innych koniecznie naraża „ja” na cierpienia (traumatyzm prześladowania) i o ile, chcąc zaistnieć na sposób ludzki, nie może ono nie przemianować, w procesie antyegotystycznej transsubstancjacji, „przez innego” w „dla innego”. O ile więc nie może nie uznać nierówności łączącego go z innym stosunku, to znaczy własnej podległości, poddania się, „stania w bierniku” („dla kogo?” jest najważniejszym pytaniem Levinasa; „dla kogoś” – jego imperatywem; szczęśliwie też w polszczyźnie *biernik* kojarzy się z symptomatyczną u Levinasa *biernością*), bycia w bez-miejsku, niedysponowania komfortem spoczynku i posiadania ojczyzny. Asymetria w relacji z innym jest kanonem myśli Levinasa.

Równość „charakteryzuje świadomość”, jest uwznioślaniem przez *wolność* uprawnieniem. Występując przeciw Heglowi i wieńczoną przez niego „czcigodnej tradycji” filozofii idealistycznej, Levinas przeciwstawia skodyfikowanym w zachodniej kulturze wolnościowym aspiracjom świadomości „opętanie bliskością” jako przymiot *sobości*, która przeszła trening „cofania się do siebie poza sobą”⁸⁰. Filozofia Levinasa jest końcem autorewindującego się w wolności *podmiotu* i inauguruje *podmiotowość* jako interioryzującą prymat bliźniego.

Wobec innego zawsze jestem winny; nie staję przed nim nigdy inaczej niż w „koszuli Dejaniry zrobionej z mojej skóry”⁸¹. Poczucie winy bierze się ze zła, w jakim wszyscy uczestniczymy; zła grzechu pierworodnego, które przejawia się w śmierci; umieranie innych jest traumą i inspiruje winą, że my przeżyliśmy. Jest w tym an-achronicznym poczuciu źródło ludzkiej solidarności, mechanizm napędowy traumatyzmu prześladowania, punkt wyjścia spirali ekspiacji: im bardziej uświadamiam sobie tę genezę, doświadczam braterstwa z innymi ludźmi, instauruję w sobie empatię *sobości*, tym bardziej czuję się odpowiedzialny, wydziedziczony z „ja” korzystającego z awantazy trwania, zdystansowany wobec „mojej wolności ukonstytuowanego, woluntarystycznego, imperialistycznego

⁷⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 196.

⁷⁸ Por. tamże, s. 208.

⁷⁹ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 67. Podobne są też ewokacje samego ciała. W polemice z degradującym i trywializującym ciało idealistycznym dualizmem Levinas, zbliżając się do Merleau-Ponty’ego, wskazuje na rolę ciała jako inspiratora ducha: „Ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że Sobość jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność ucieleśnienia – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i, jako Sobość, do daru, który kosztuje” (tamże, s. 183).

⁸⁰ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 193.

⁸¹ Tamże, s. 184.

podmiotu (...). Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”⁸². Bycie odpowiedzialnym za innego – mówiąc serio: bycie zakładnikiem – nie jest niepotrzebnie szokującą hiperbolą, ale tym, co czyni „na tym świecie możliwymi litość, współczucie, solidarność”⁸³. Tym, co go humanizuje. Wymogiem tej humanizacji, skonstatowanym paradoksalnie przez antyhumanizm, jest zakwestionowanie „prymatu osoby ludzkiej (...) jako celu i źródła samej siebie”⁸⁴.

Nie ma też u Levinasa zakamuflowanego kwietyzmu. Odpowiedzialność oznacza nie po prostu wyrzeczenie się siebie, ale służące właśnie konstruowaniu siebie rezygnowanie z egotystycznej fikcji, z motywowanej biologicznie tudzież inspirowanej obawą o uszczuplenie prestiżu małostkowości w relacji z innym. Odpowiedzialność, będąca w ostatniej instancji afirmacją, nie alienuje, lecz emancypuje: czyniąc mnie wybranym (choć nie miałem wyboru), niezastępowalnym (choć mógłbym sobie tego nie życzyć), „pozwała mi odzyskać siebie i zająć miejsce w byciu”⁸⁵. W relacji z innym, która pozwala mi wynieść się do sobości, „Inny ani nie alienuje toż-samego, ani nie sprawia, że oswobodzenie toż-samego od siebie samego staje się zniewoleniem przez innego”⁸⁶. Awanturą persekucji „przez innego” okazuje się natchnienie „za innego”⁸⁷. Inny i substytucja, jaką sobą zwiastuje, jest dla podmiotu szansą wyzwolenia z nudy, z „przykucia – w tautologicznej tożsamości – do samego siebie”. Przykucia jako dręczącego mankamentu istnienia, który przezwyćżyć usiłujemy na modłę dość już konfundująco zdeszyfrowaną przez Pascala (*divertissement*). Odseparowane i zatroskane o siebie „Ja dusi się w sobie i poszukuje nieustannie rozrywki, jakiej dostarcza gra lub sen przerywający uporczywość trwania”⁸⁸.

Choć zmuszony niekiedy mierzyć się z żydowską wykładnią stosunku do *dru-giego* – z tezy o niedysponowaniu swoim życiem, którym rozporządza jedynie Bóg, talmudyczny rabbi Akiba wywodzi przekonanie o pierwszeństwie mojego życia, podważając wartość i legalność dzielenia się z innym resztką wody na pustyni – Levinas traktuje substytucję jako synonim poświęcenia. Aż po dar z własnego życia: rozpoznanie własnej niezastępowalności, uświadomienie sobie, że zostało się *wyznaczonym* (to mnie wskazano jako zakładnika), sprawia, że jestem bezradny wobec obsesji, jaką jest dla mnie bliźni, że nie mogę „umyć rąk”, zastąpić innym siebie w zobowiązaniu wobec bliźniego. O ile wymaga aż tyle, o ile jako apogeum odpowiedzialności oznacza „przyjęcie największego daru śmierci za innego”, substytucja jest emblematem życia pod prąd, „na wspak”; substytucję, wydobywającą w ten sposób życie z kolein pragmatyki i rutyny, określić więc można jako „fakt «inaczej niż być»”⁸⁹.

Byleby się ustrzec egzaltacji, emfazy znoszącego granice „mistycznego zjednoczenia”. Levinas nie ufa romantycznym zapałom. Są dla niego odmianą sakralnej przemocy niwelującej różnice, tchnącej indyferencją, dyslokacją człon-

⁸² Tamże, s. 188-189.

⁸³ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanueliem Lévinasem*, s. 32.

⁸⁴ Tamże, s. 217.

⁸⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 173.

⁸⁶ Tamże, s. 213.

⁸⁷ Por. tamże, s. 192.

⁸⁸ Tamże, s. 212.

⁸⁹ Tamże, s. 197.

ków i krwią. Mistycyzujące *bycie-ku-śmierci* nie jest w jego guście. Czas to, jego zdaniem, nie Heideggerowskie odpowiednio doheroizowane wychylenie czy osuwanie się ku śmierci, ale żywioł egzystencji – jako śmiertelnego bytu – która jest „owym «jeszcze nie», oznaczającym sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”⁹⁰.

Ten dystans wobec zanihilowanej różnicy, czy wobec pożogi przemocy i śmierci, nie zmienia jednak przekonania Levinasa, że jednostkowe biologiczne istnienie nie jest czymś nieredukowalnym ani prawomocnie roszcującym sobie pretensje do wynoszenia się ponad wszystko. Odnosząc się do podjętego w *Pieśni nad pieśniami* motywu miłości jako „równie silnej jak śmierć” i przywołując postawę Estery „gotowej poświęcić się za życie innych”, stwierdza, że „miłość jest silniejsza od śmierci i że najsilniejsza jest miłość wiodąca do śmierci za innego człowieka”⁹¹.

Występując przeciw paroksyzmom instynktów czy pokrewnej im inklinacji woli bądź tożsamości tęskniącej za rozproszeniem (mistyczna nostalgia komunikacyjna), Levinas krytycznie traktuje też świadomość. Skupiona na sobie, hermetyzująca się w swoich aktach, identyfikacyjnie zafiksowana, podlega ona u niego bezkompromisowej inkryminacji. Jej miejsce zająć by miała *sobość* („cofanie się do siebie poza sobą”) – spektakularnie artykułowana w macierzyństwie (zdolności transcendowania w zespoleniu ciał zawsze interesownej pożądliwości i przemianowania jej w odpowiedzialność) – która jest też *substytucją, ekspiacją, komunikacją, otwarciem*. Przemianie tej potężnymi przejawami swej egotystycznej inercji opiera się „ja”. W ironicznym passusie Levinas próbuje nam uświadomić egzystencjalny awantaż i lekkość tej najtrudniejszej metamorfozy: „Sobość wprowadza w bycie sens o tyle, o ile w zbliżeniu zawiesza egoizm trwania w byciu, będący imperializmem Ja. Śmiertelność czyni bezsensowną wszelką troskę Ja o własną egzystencję i przeznaczenie. Byłaby to tylko śmieszna ucieczka w świat bez wyjścia. Nic chyba nie jest bardziej komiczne niż troska bytu o swoją egzystencję, której destrukcji i tak nie może on zapobiec”⁹².

⁹⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 127.

⁹¹ Tamże, s. 15.

⁹² E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 218. Również u Mauriaca pojawia się zachęta do wypracowania mortalnego dystansu: „Nauczmy się więc nie obawiać śmierci”. W oczywisty sposób bliższy aniżeli Levinasowi czy nawet Heideggerowi (patetyzującemu zdążaniu do kresu) jest wszakże Mauriac duchowi św. Teresy i Huysmansa. Chociaż każde życie jest drogą ku wieńczącemu je krzyżowi i choć w końcu „trzeba będzie dotrzeć do tej okropności, do tej ostatniej pustyni konania”, to gratyfikacją odejścia będzie uszczęśliwiające spotkanie z Bogiem, apogeum – fantasmagorycznej tylko, dopóki żyjemy – komunikacji. Nabrać dystansu do śmierci to bodaj nabrać dystansu do siebie. Zdawałoby się, że wskazując na wolę świętych, by „odpokutować zbrodnię polegającą na tym, że jest się samym sobą”, Mauriac ustanawia wspólną płaszczyznę dla chrześcijaństwa i wymierzonego w egotyzm *conatus essendi* programu Levinasa. A przecież „poza sobą” znaczy dla chrześcijańskiego świętego tyle, co w znoszącej barierze różnicy „Istocie Nieskończonej”. Na mocy tradycyjnej wykładni sugerującej mistyczne rozpuszczenie monadycznego Ja w Boskiej Nieskończoności powinowactwo okazywałoby się tylko domniemane. Czy jednak rzeczywiste mistyka znosi wszystkie granice i oferuje zaturę w ekstazie? Czy był to przypadek św. Jana od Krzyża zmagającego się z *oschłością*? Lub św. Małgorzaty przez siedem ostatnich lat życia samotnej w celi Sant-Egidio? Mauriac pisze, że mogła wreszcie w milczeniu, poza trywializującym wszystko językiem, miłośnie komunikować się z Bogiem. Ale pisze też o jej trwodze: „zatracała poczucie dzieła dokonanego w niej przez miłość; nie czuła się już gliną w rękach zręcznego garncarza. Całkowicie odarta duchowo, tak jak była od lat odarta cielesnie, nie mogła znaleźć w oschłości ze strony Boga żadnego oparcia, nawet takiego, jakie niegdyś znajdowała w ludziach”. Co prawda – to kolejne piętro dywagacji, które pozwala

U Levinasa, podobnie jak u Huysmansa, substytucja jest nie metaforą, lecz radykalnie rozumianą intensywnością, w której stawką jest moje życie. W odróżnieniu od Huysmansa, katolicyzującego dandyzm, podejmującego skrętnie lub rozjątrającego obecne w chrześcijaństwie motywy eskapizmu i egzorcyzmowania cierpienia poprzez jego uświęcenie⁹³, Levinas lansuje trzeźwe stawienie czoła istnieniu, którego koniecznym aspektem jest poczucie niedogodności, prześladowanie instaurowane obecnością innego i odpowiedzialność jedynie aranżująca odkupienie. Odpowiadając zasadniczo katolickim standardom koncepcję transcendencji aprobowaną przez Huysmansa (choć trzeba uwzględnić, że droga do Boga jest u niego meandryczna, wiedzie przez zachwyt zbrzydzonego nowoczesnością ekscentrycznego estety nad sztuką religijną, liturgią i kościelnym ceremoniałem⁹⁴) zastępuje Levinas koncepcją transcendencji uetycznionej, fulguracyjnej, emanującej w toku relacji z innym⁹⁵. Transcendencji, o której zbyt ryzykownie zapewne byłoby powiedzieć, że obywa się bez Boga, ale którą

może wyspecyfikować postawy Mauriaca i Levinasa – usensowniające istnienie odbijanie się barw świata „na ukochanym obliczu”, czyli bycie u boku drugiego człowieka, byłoby w końcu, zdaniem Mauriaca, tylko mitosną namiastką dla Małgorzaty, „kiedy zwraca się do Boga będącego jedynym przedmiotem jej poszukiwań i miłości”, tej miłości, której „brak umiaru (...) z trudem możemy pojąć” i która „zakłada oczyszczenie serca ze wszystkich jego złudzeń” (por. F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 74, 77, 111, 154, 159, 163, 169).

⁹³ Eksploatowane przez Huysmansa katolickie tropy kumulują w szczytowym momencie chrześcijańskiej egzaltacji, czyli w koncepcji łaski, której w ostatniej fazie życia jest on żarliwym wyznawcą. Nie negując wartości tej koncepcji jako heurystycznej i terapeutycznej narracji, warto może w związku z konfrontowaniem „natchnionego” Huysmansa i „trzeźwego” Levinasa przywołać filipikę jednej z postaci Georges’a Bernanosa. – Przeżywający kryzys starości Antoni Saint-Marin, znany pisarz, członek Akademii Francuskiej, ekspert od zagadnienia śmierci, o której zawsze wyrażał się grandiloquentnie i, jak teraz sądzi, fałszywie, przyjeżdża do prowincjonalnego Lumbres, by, w rachubach na konfrontację rozświetlającą egzystencję, poznać domorosłego mistyka, proboszcza Donissana. Akademika („ostatniego Greka”, jak sam siebie określa) czekającego w cichym kościele na spotkanie, do którego nie dojdzie z powodu nagłej śmierci osobliwego kapłana, Bernanos wyposaża w taką oto refleksję: „Czegóż jeszcze oczekują tu bigoci i bigotki, a i sam ten wiejski ksiądz, kiedy podnoszą nosy ku swemu pustemu niebu – poza rozluźnieniem więzów, chwilą spokoju, przelotnego pogodzenia się z losem? To, co naiwnie zwą łaską Bożą, darem Ducha Świętego, skutecznym działaniem Sakramentu, to w istocie taki sam moment wytchnienia, jakiego on teraz zażywa w samotności” (G. Bernanos, *Pod słońcem Szatana*, przeł. Z. Milewska, „Pax”, Warszawa 1989, s. 292).

⁹⁴ Co prawda Simone Weil nie widziała by w tym nic nadzwyczajnego, skoro miłość do piękna jest dla niej „formą nieuświadomionej miłości do Boga”. Durtal, i sam Huysmans, estetycznie mobilizowani, wpadaliby tylko w pułapkę zastawioną przez Boga, pułapkę boskiej miłości: „Naturalna skłonność duszy, aby kochać piękno, jest najczęstszą zasadzką, którą Bóg się posługuje, aby utworzyć ją na natchnienie z góry”. Ich przypadki dałoby się odnieść do metafory labiryntu, którego wejściem jest piękno. Błąkający się w nim trafić musi w końcu do jego środka: „tam Bóg czeka, by go pochłoniąć” (*Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań 2004, s. 660, 661).

⁹⁵ Oczywiście tę relację dowartościowuje również chrześcijaństwo. Jest ono przecież religią, w której Bóg zostaje uczłowieczony, a człowiek ubóstwiony. Ani Hildegarda z Bingen, ani Eckhart, ani Teresa z Awili – zostającymi admirałkami natchnień umożliwiających komunikację z boskością – mimo wszystko nie deprecjonują bycia w czasie (choć zdarzają się im egzaltacje mogące świadczyć o czymś przeciwnym: „umieram, bo nie umieram”; nie tyle orientują one jednak ku manicheizmowi, ile eksponują egzystencjalny dramat człowieka jako syntezy dysjunktywnych pierwiastków: predylekcji temporalnej i tęsknoty za nieskończonością). Ucieczka do Boga podszyta dezynwolturą wobec wymogów życia doczesnego byłaby dla nich gorszym defetyzmem, egotycznym wyparciem się odpowiedzialności za świat. Jedną z ostatnich na filozoficznym gruncie wielkich emanacji przekonania o łączeniu przez chrześcijańskich mistyków skłonności ekstazy z troską o *profanum* i bliźniego była późna myśl Bergsona. Odwołanie do epistolarnych enuncjacji apostołskich można by uzasadnić ortodoksyjność tej symultaniczności: „Kto twierdzi, że żyje w światłości,/a nienawidzi brata swego,/dotąd jeszcze jest w ciemności. (...) bo miłujemy braci,/ kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. (...) My także winniśmy oddać życie za braci. (...) aby ten, kto miłuje Boga,/miłował też i brata swego” (*Pierwszy list św. Jana*). Wszystko to nie przeszkadza je

zasadnie może określić by się dało jako korelat „idei Boga bez boskości, religii bez pobożności”⁹⁶.

Ontologizacja winy

Tym, co łączy myśli Huysmansa i Levinasa ponad wszystkimi podziałami, jest ekspiacja, której wola bierze się z poczucia winy. Winy – mającej źródło w grzechu: pierwotnym lub Kainowym – której nośnikami jesteśmy w an-archicznej odpowiedzialności. To ekspiacyjne *rudimentum* uzupełniają w każdym życiu partykularne traumy. U Levinasa chodziłoby o traumę, jaką wywołuje „niezasłużony przywilej przetrwania zagłady sześciu milionów”. U nękanego hiperestezją Huysmansa byłaby to może trauma, o jakiej z okazji Baudelaire’a pisał Paul Bourget: trauma duszy mającej potrzebę wzrastania ku pięknu, a brukanej złem temporalności i swoją nieporadnością w stawianiu mu czoła. Bierze się stąd filozofia, której wyrazem jest interioryzacja i apologetyzacja kamuflowanej zwykle lub mistyfikowanej winy, nadanie poczuciu winy pozytywnego sensu⁹⁷.

W *Epilogu swego Nowego pamiętnika życia wewnętrznego*⁹⁸ François Mauriac zastanawia się nad statusem „poczucia winy”. Czy jest ono „wrodzoną cechą natury każdego człowieka”, czy może tylko efektem katolickiego wychowania, przez jakie sam przeszedł w rygorystycznej, naznaczającej go egzystencjalnie postaci? Odpowiedź, w której skonstatowany został determinujący wpływ quasi-jansenistycznej aury okresu dzieciństwa, ma też swój wymiar metafizyczny, ontologizujący winę. Jeśli, jak sądzi Levinas, od odpowiedzialności nie sposób się uwolnić, to czy nie jest ona korelatem winy? Nie jako czegoś akcydentalnego, ale jako instancji transcendentalnej? Czy inny nie staje się bliźnim dopiero od momentu rozpoznania przez nas omnipotencji winy?

Chlubne wydziedziczenie

Kierkegaard sądził, że dojrzałość psychika osiąga w stadium religijnym. Grzech pierwotny i wina są według niego komponentami subiektywności *par excellence*, tego momentu w rozwoju osobowości, w którym nie szuka się już wybiegów, nie sięga po kataplazmy kamuflażu i złudzeń. Sprzymierzony z Kierkegaardem – jak zresztą, pod tym względem, z Schopenhauerem, Baudelaire’em, Huysmansem i Cioranem – Levinas stan dojrzałości psychiki, w którym podmiot uświadamia sobie swoje *post factum*, to, że jego bycie jest wrzuceniem w kontekst lub sytuację, że nie polega na niewinnym stawianiu się – „ani na projektowaniu, ani na traktowaniu świata jako swojego projektu” – nazywa odpowiedzialnością. Znosi ona zasadność pretensji, które uprawnione wydawały się nawet Hiobowi.

dnak odbiorowi przez katolików postulatów Levinasa jako przerafinowanych, bulwersujących, a *fortiori* trudnych do uzgodnienia z doktryną.

⁹⁶ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 125.

⁹⁷ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 114.

⁹⁸ F. Mauriac, *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, przeł. Z. Milewska, „Pax”, Warszawa 1967, s. 236.

Dlaczego zło dotyka niewinnego, który chciałby tylko korzystać z awantazu rozwoju w perspektywie przyrodzonej mu wolności? Podobnie pytają też zachodni filozofowie. Ich riposta – „w świecie, który jest sensowny, nie można ponosić odpowiedzialności, jeśli nic się nie zrobiło”⁹⁹ – podszyta jest wedle Levinasa „idealistyczną pychą”. Wbrew temu przekonaniu, sądzi Levinas, jest tak – a potwierdza to „skandal śmierci”, zgroza sprawiająca, że „pozostający przy życiu” nie może po prostu umyć rąk” – „jakby ludzkość uczestniczyła we wszelkim złu, jakie dzieje się na świecie”¹⁰⁰. Konstatacja, którą znów chciałoby się objąć formułą hiperboli. Sam Levinas ma świadomość trudności, skoro pyta, jak *Pasja*, otwarcie na „prześladowanie przez innego [stanowiące] podstawę solidarności z drugim człowiekiem”, może stać się doznaniem monadycznego podmiotu, jak „może wydarzyć się w czasie i przestrzeni świadomości”¹⁰¹? Odpowiadając, wskazuje, za Kierkegaardem (dla którego osobowość jest strukturą dynamiczną, ciągłością egzystencjalnych konsekwencji), na znaczenie świadomościowego przełomu; sięga, jak Bataille i Cioran, po kategorię *noce*¹⁰², odwrotności zwykłego porządku, radykalnej różnicy, a *fortiori* – zwrotu, przemiany. Nokturn Levinasa nie jest jednak subiektywistyczny ani ekstatyczny. Przemiana „ja” w *sobosć* dokonuje się w nim pod wpływem chwalebnej przemocy, traumatyzmu prześladowania. Ta noc to an-archia wprowadzająca w zamęt bycie ukoherentniane totalizmem myśli idealistycznej, rozspajająca egotyczną tożsamość; to humanizująca ludzkie relacje „bierność bardziej bierna niż wszelka bierność, transcendowanie tożsamości, odpowiedzialność, substytucja”¹⁰³. Noc, pozbawiająca „ja” jego przywilejów, jako synonim humanizmu? Owszem, skoro „w ostateczności można by powiedzieć, że to drugi człowiek jest «celem», ja zaś jestem zakładnikiem, odpowiedzialnością i substytucją, dźwigającą świat w bierność wyznaczenia, które urasta do nieodpartego prześladowania w oskarżeniu”¹⁰⁴.

Krzysztof Matuszewski: The Idea of Substitution in Huysmans's and Levinas's Thought

The doctrine of mystical substitution and reparation in the late works of Huysmans serves as an ultimate explanation of the sense of suffering. The doctrine itself was earlier declared by de Maistre and other ultra-catholic thinkers, but Huysmans adopted it from Boullan, his demonologic mentor. According to an unorthodox interpretation of a passage from St. Paul's letter to Colossians, the Saviour, in the need of allies in the act of Redemption, appoints the expiatory elect for an indemnifying service, that is mimetic to His excruciation. The elect, each going his own *via dolorosa*, equalize others' sins, and on their own sacrificial initiative prevent cosmic harmony (that is guaranteed by God) from a demonic destruction.

⁹⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 207.

¹⁰⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 38.

¹⁰¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 171.

¹⁰² Por. tamże, s. 209.

¹⁰³ Tamże, s. 209.

¹⁰⁴ Tamże, s. 217.

In Levinas's thought substitution is a culminative expression of a responsibility for *the Other One*. Under the pressure of shame and *persecution* that *the Other One* bears on the „Self”, which spontaneously immerses himself in his vital realm, there occurs a metamorphosis of an egotistic subject (*conatus essendi*) into a Subjectivity (*ipseitas*). The Subjectivity begins to be ready to carry *the Other One's* burden, and eventually, for the great sacrifice (in extreme situations, that should be prevented by social institutions, appointed to suppress violence).

The problem of substitution, that is placed by Huysmans in a devout context, exposing the value of a relation between a human-being and God substantially grasped, Levinas transferred to ethical context, where revindication of a debt owed to one's neighbour proves to be arousing for an emanation of divinity.

Krzysztof Matuszewski: Idée de substitution dans la pensée de Huysmans et de Levinas

En réfléchissant sur le sens de la souffrance, Huysmans ne se contente plus, à partir d'un certain moment, de constater sa contingence et commence à prôner son intentionnalité. Convaincu par les arguments de quelques auteurs confessionnels, surtout par ceux du démonologue Boullan, il acquiesce à l'historiosophie cosmogonique stipulant que Dieu, inquiet de voir se distordre l'ordre omnipotent du fait de la prépondérance qu'acquiert le mal dans sa rivalisation avec le bien, élit son Fils pour le rôle de victime rédemptrice. À l'instar de Boullan, c'est de l'interprétation non-orthodoxe d'un fragment de *l'Épître aux Colossiens* que Huysmans déduit le principe de *substitution* – de remplacement dans la souffrance, dans la mission expiatoire-rédemptrice que les «alliés» du Christ réaliseraient de façon imitative par rapport à son initiative, à savoir en mettant en cause son exceptionnalité et sa suffisance. Impliqué dans la doctrine heuristique, problématique du point de vue ecclésial, qui permet de voir des porteurs effectifs de la souffrance des autres dans les acolytes de Boullan, Huysmans devient un partisan et promoteur ardent de la substitution. L'oeuvre, qui en fait une propagande peu modérée, s'avérera être la *Sainte Lydwine de Schiedem*, une hagiographie macabre, publiée en 1901, qui épate par son aura du «*naturalisme mystique*» ou du «*réalisme surnaturel*» que l'écrivain a précédemment retrouvés dans *la Crucifixion* de Grünewald. Lydwine, réduite à une loque piteuse suite aux maladies atroces, est présentée par Huysmans comme une âme *réparatrice* – pénitente et rédemptrice – que Dieu avait désignée en lui envoyant des maux draconiens pour que, avec ses souffrances, elle puisse racheter les délits et les impudences du monde. Elle est une incarnation exemplaire d'une victime innocente qui prend sur soi les péchés des autres, c'est une figure sans laquelle l'économie divine *du salut* ne saurait se réaliser.

Chez Levinas, la vie est de part en part marquée par le défaut d'un incomfort inaliénable. Le *lieu* du «moi» n'est pas une place «au soleil», et la possibilité de profiter des privilèges propres au *conatus essendi* – celui de nager spontanément dans l'élément de vie – est éthiquement incriminée. L'existence de *l'autre*

suscite la honte du «moi» qui est biologiquement orienté vers la satisfaction de ses désirs. Face à l'altérité de *l'autre*, pénétrée du malheur, je ne peux rester indifférent. Il me mobilise pour prendre la responsabilité de lui, il fait de moi son *otage*. Et ce au-delà de toute intention qui me soit propre, en vertu du seul fait, confirmé dans le messianisme talmudique, définissant le *soi* même, à savoir le fait de l'impossibilité de ne pas endosser le fardeau que nous impose la souffrance des autres. Souffrance qui n'admet pas l'indifférence, qui actualise la *substitution*: me trouver à la place de l'autre, prendre sur moi ses fautes, reprendre son fardeau, m'accuser et expier les fautes que je n'ai pas commises, qui ne se sont pas engendrées en moi. Le lieu du «moi» n'est pas le sybaritisme légalisé par la sanction de ne pas nuire aux autres; c'est un «non-lieu» foncièrement incommode où convergent les malheurs et les fautes des autres. Un tel «moi», c'est le moi «*portant le fardeau*» et «*souffrant*». Ou encore: «*Tous sont Messie*».

Est-il possible de comparer raisonnablement les positions des auteurs si, dans leurs pensées respectives, la catégorie de *substitution* joue un rôle crucial? Et ce terme renvoie-t-il aux intentions analogues, similaires, ou peut-être autonomes l'une par rapport à l'autre, ou encore carrément alternatives?

(traduit par Dariusz Adamski)