
Czarne niebo. Na srebrnym globie Jerzego Żuławskiego jako tekst marański

Tadeusz Sławek

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 4, S. 301–320

DOI: 10.18318/td.2019.4.18 | ORCID: 0000-0002-7148-5063

1.

Maranizm dotyczył religijnej konwersji, ale jego dramatyzm polegał na tym, że nie była ona kompletna, a sama zmiana wyznania nie zamykała procesu przemiany postawy życiowej. Przeciwnie – stanowiła zaczyn wygnania, które nie oznaczało osiągnięcia miejsca bezpiecznego schronienia. Yirmiyahu Yovel mówi wprost o maranizmie jako doświadczeniu podwójnej ekspatriacji bez możliwości zakorzenienia w nowej ojczyźnie: izolowani jako Żydzi przez wspólnoty chrześcijańskie, konwertyci, zwani potocznie *converso*, doznawali wygnania ze strony gmin żydowskich, a rytualne formy owego wygnania, jak dowodzą przykłady Uriela Acosty i Barucha Spinozy, były wyjątkowo upokarzające. Zasady judaizmu wciąż nadawały znaczenie życiu *converso*, ale codzienność w otoczeniu społeczności katolickiej coraz bardziej ich od owych zasad oddalała¹. Prawda stawała się maską,

1 Y. Yovel *Spinoza nad Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1989, s. 23.

Tadeusz

Sławek – polonista i anglista związany z Uniwersytetem Śląskim od 1971 roku, rektor Uniwersytetu w latach 1996–2002. Wraz z kontrabastą Bogdanem Mizerskim autor i wykonawca esejów na głos i kontrabas. Zajmuje się historią literatury angielskiej i amerykańskiej, literaturą porównawczą, zagadnieniami życia publicznego. Ostatnio opublikował *NIC-owanie świata. Zdania z Szekspira* (2012), *U-chodzić* (2015), *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności* (2018).

litera nabierała podwójnego sensu, znaczenie stawało się migotliwe, dotychczasowe przekonania stawały pod znakiem zapytania. Maranowie to Nietzscheańscy rozbitkowie pod czarnym niebem, o których pisał w dytyrambach: „Tu, gdzie pośród mórz ostrów stromo wzrósł, / napiętrzony jak ofiarny głaz, / tu pod czarnem nieci sobie niebem / Zaratustra górne ognie swoje, / — dla rozbitków znaki płomieniste, / wici dla tych, co odpowiedź mają”².

Podmiot nowoczesny jako *rozbitek*: próbuję odnieść sytuację *converso* do dylematów indywiduum postawionego wobec konieczności przemyślenia na nowo dróg życia wytyczonych przez oświeceniowy model epistemologiczny o silnych konsekwencjach egzystencjalnych kreujących obraz przyszłości. Marzenia bohaterów pierwszej części księżycowej sagi Jerzego Żuławskiego są scjentyistyczne w swym początku, ale i społeczne w swych zamierzeniach. Księżyc jest nie tylko ciałem niebieskim mającym stać się przedmiotem eksploracji, ale i nadzieją na *nowy świat nowych ludzi*. Niemal jak w dytyrambach Nietzschego, po które znów sięgam: „siedzę tu, chłonąc przepyszne powietrze, / powietrze rajskie, zaiste, / lekkie, świetliste, prązkowane złotem, / najlepsze, jakie zleciało / kiedykolwiek z księżycą”³.

*

2.

Czysty przypadek, wprowadzający jakąś niedokładność w obliczenie, kazał im spaść tuż przed nami zamiast na środek księżycowej tarczy, oddalony od nas w tej chwili o blisko tysiąc kilometrów. Ten przypadek zaopatrzył nas w zapasy powietrza, ale ich zabił. Spadając bowiem w tej okolicy, upadli nie prostopadle na księżycową powierzchnię, lecz pod kątem; pocisk tedy uderzył o twardy grunt bokiem, gdzie nie był zabezpieczony rusztowaniem ochronnym, i obijając się parę razy, musiał wreszcie się roztrzaskać.⁴

Wszystko wygląda na grę przypadku. To prawda, ale przypadek pojawia się w długich szeregach cyfr tworzących skrupulatne obliczenia; jest elementem

2 F. Nietzsche *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. S. Wyrzykowski, nakładem Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1905, s. 19.

3 Tamże, s. 11.

4 J. Żuławski *Na srebrnym globie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 92. Dalsze cytaty pochodzą z tejże edycji i będą sygnowane numerem strony.

wprowadzającym niedokładność w porządku wierzącym w precyzyjność poznania mającą rolę przypadku ograniczyć. Z jednej strony są więc prawa ustanawiające (na podstawie obliczeń) pewien stan powszechnie obowiązujący, z drugiej jednostkowe losy, w których prawa owe często słabną. Rzeczywistość jest powszechna i dokłada wszelkich starań, by przypadek wyeliminować; losy jednostek są splotem owej powszechności i stanów wyjątkowych, stanów niejako poza prawem, którą to sytuację nazywamy potocznie *przypadkiem*. W tym sensie księżycowa trylogia Jerzego Żuławskiego to studium stanu wyjątkowego: wyrzucenia poza ziemię ojczyzną, co skutkuje koniecznością konstruowania nowej rzeczywistości w radykalnie odmiennych warunkach (*Na srebrnym globie*), dekonstrukcji stanowiącego fundament społecznych relacji mesjańskiego mitu zbawczego przybysza (*Zwycięzca*), niemożliwości przemiany społecznej w świecie zastygłym w strategiach politycznych rozumianych jako strategie podstępów i manipulacji (*Stara Ziemia*). Wielkie nadzieje, które Foucault określał jako „próbę uporania się z przypadkowością zdarzeń”⁵, stają się istotnie *wielkie* właśnie dzięki przypadkowi.

Jak powiedzieliśmy, racjonalna konstrukcja rzeczywistości stara się stany owe wybitnie ograniczyć, ale jednostkowość losów potrafi znaleźć drogę, by wprowadzić swe forpoczątki do porządku racjonalności, doprowadzając nie rzadko do jej, jak to ujął Husserl w słynnym wykładzie – „zbłąkania”. Wyjątek poszukuje sposobów stania się regułą; przypadek odgrywa rolę zaczynu nowego systemu. Można próbować chronić się w gwarnym mieście zbiorowości, zasłaniać obowiązującym porządkiem rzeczy; to nasza reakcja na sytuację rozbitka, w której się znaleźliśmy. O takim manewrze pisze George Oppen:

Opętani, zszokowani

Rozbitkowie

Tego, co pojedyncze

Postanowiliśmy przybrać znaczenie

Jakie dają liczni.⁶

5 M. Foucault *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11.

6 G. Oppen *Of Being Numerous (1-22)*, w: tegoż *New Collected Poems*, New Directions Publishing, 2008, [https://www.poetryfoundation.org/poems/of being](https://www.poetryfoundation.org/poems/of-being) (12.09.2019).

Ale to zabieg dający jedynie pozór bezpiecznego schronienia. W istocie bycie rozbitkiem oznacza nowy początek, koniec musi coś rozpoczynać („Ten przypadek zaopatrzył nas w zapasy powietrza, ale ich zabił”), a to wymaga indywidualnej odpowiedzialności, jednostkowego trudu i cierpienia. Tam, gdzie lądują rozbitkowie, czytam dalej poemat Oppena, tam odradza się jednostkowość nie w jej „twardej” nienaruszalnej tożsamości, która była kreacją ustalonego porządku rzeczy. Oppen pisze o „nieziemskich więzach / jednostki / które odsłania światło rozbitego statku [*the bright light of shipwreck*]”. „Wszyscy zawsze jesteśmy już rozbitkami; staramy się przetrwać najlepiej, jak potrafimy sklecając swoje oddzielne tratwy; przebudowując naszą historyczną tożsamość; opowiadając inne niż dotąd historie”⁷. To niezwykle trafny opis sytuacji ocalonego z katastrofy, ale także i losów wszystkich maranów w historii. Nasilająca się w XV wieku presja zmusiła Żydów portugalskich i hiszpańskich albo do przyjęcia chrześcijaństwa, albo do emigracji. W obu przypadkach powstawały grupy „rozbitków” wyrzuconych na nieznaną brzeżną innej społeczności. Zostawiając na boku długą historię prześladowań, powiedzmy tylko za Yirmiyahu Yovelem, że „gdziekolwiek nie pojawiłby się, maran był outsiderem i kimś «nowym» [Nowym Chrześcijaninem lub Nowym Żydem]. Nie wpisuje się w sposób naturalny w pełni do żadnego kontekstu kulturowego, czując się zawsze zarazem obecnym i nieobecnym. [...] Niezasymilowany maran jest więc prawdziwym Żydem Wiecznym Tułaczem, wędrując między chrześcijaństwem i judaizmem, krążąc między tymi dwoma wyznaniem a religijnym uniwersalizmem. Z tego względu jest więc prekursorem nowoczesności z jej sceptycyzmem i wykruszaniem się tradycyjnych struktur”⁸.

*

3.

Już przeszło od sześćdziesięciu godzin jesteśmy w drodze. Wóz posuwa się ciągle. Śpimy na zmianę podczas jego ruchu i teraz podczas ruchu piszę. [...] A posuwamy się ciągle szybko naprzód, o ile tylko teren na to pozwala. (s. 67)

7 N.O. Brown *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*, University of California Press, Berkeley 1991, s. 176.

8 Y. Yovel *Spinoza nad Other Heretics...*, s. 49.

Ruch panuje od samego początku w relacji Koreckiego. Już wkrótce okaże się, że – wobec kurczących się zapasów powietrza – od jego szybkości zależy przetrwanie. Zasadę *ex motu* eksplikujemy na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, mówi ona o tym, że wszystko jest bez wątpienia elementem ruchu powszechnego stawania się, od którego nie ma wyjątków. Nawet kamienna i martwa pustynia Księżyca („Jak okiem sięgnąć – nic tylko pustynia bezbrzeżna, śmiertelna”, s. 65), to stadium ruchu, którego geologiczna miara czasowa przekracza ludzką chronologię. Wypiętrzone zimne skały „są tylko posłusznym materiałem w olbrzymim tyglu wieczystego stawania się” (s. 68). Po drugie, ruch jest także biegiem dziejów, wywołującymi zmiany kursu wydarzeniami tworzącymi to, co zwiemy historią, a co jest także historią naszego spojrzenia na te wydarzenia. Ruch to także ruch interpretacji. Żuławski dostrzega w Spinozie pierwszego myśliciela, który „ośmielił się bez zawiści i spokojnie poddać gruntownej krytyce teksty, dotąd za nietykalne uważane”⁹, a zapis tej odwagi odnajdujemy do dzisiaj w jego *Traktacie teologiczno-politycznym*. Dziennik Jana Koreckiego można odczytywać jako nasilającą się polemikę ze scjentyistycznymi postulatami oświecenia i związanymi z nimi obietnicami postępu poznawczego. Po trzecie, ten wątek maranistycznej krytyki prawd przedstawianych jako niezachwiane kontynuuje się w literackiej formie narracji wędrowniczej, socjo- i filozoficznej pikareski i jej „podwójnego języka”. „Zaczęliśmy naszą wędrowkę”¹⁰, to zdanie Łazika niech służy jako inicjalny impuls pikareskiej narracji tworzącej moralną i socjologiczną mapę świata. To zbójckie łazikowanie między prawdami właściwe poecie, który jest „zwierzę łupieskie, / chytre, pełzające, co musi łąać, / z wiedzą i wolą musi łąać, / łupu pożądać, / za maską kryć się krasną, / być własną maską / być własnym łupem, / to – prawdy kochanek?...”¹¹.

Przyjęte za źródłowe i modelowe kategorie (wiedza, szczęście, społeczny ideał dobrego społeczeństwa i jego cnót założycielskich) zyskują pod piórem takich *converso* jak anonimowy autor *Łazika z Tormesu*, de Rojas z jego *Celestyną* czy wreszcie sam Cervantes walor autokrytycznej dekonstrukcji. „We wszystkich tych przypadkach ów ezopowy język wykraczał daleko poza funkcje wyznaczone mu przez prostomyślność rozsądku czy chęć estetycznego zwodzenia; stawał się już to jako powieść, dramat czy system filozoficzny

9 J. Żuławski *Przed zwierciadłem prawdy. Szkice filozoficzne*, Orgelbrand i synowie, Warszawa 1914, s. 48.

10 *Żywot Łazika z Tormesu*, przeł. M. Mann, PIW Warszawa 1959, s. 14.

11 F. Nietzsche *Dytyramby dionizyjskie...*, s. 4.

elementem szerszego kulturowego zamierzenia. To właśnie ta cecha czyni Spinozę maranem racjonalności (*Marano of Reason*)¹². Podobną rolę mogliśmy obdarzyć protagonistę księżycowej sagi Żuławskiego.

*

4.

Rękopis sam, spisany po polsku przez Jana Koreckiego, uczestnika pierwszej wyprawy, składał się z trzech części, powstałych w różnych czasach, a wiążących się ze sobą w organiczną całość, stanowiącą opowieść o przedziwnych losach i przejściach *rozbitka* wyrzuconego na ląd zawieszony w błękitie trzysta ośmdziesiąt cztery miliony metrów nad ziemią. (s. 27)

Na samym początku owego marańskiego doznania gwałtownego kryzysu, będącego w istocie trzęsieniem dotychczas nieruchomej ziemi, jest *wymuszona* rezygnacja. Gdy mówimy o *rozbitku*, wkraczamy w środek podróży, jeśli nie zakończonej, to co najmniej dramatycznie zakłóconej. Gdy tonie statek roztrzaskany wzburzonymi falami, ci, którzy przebywają na jego pokładzie, gwałtownie żegnają się z swoimi planami i zamierzeniami. Nie ochroni ich już żadna uporczywa ambicja, nie osłoni żadne stanowisko. Tak jest w pierwszej scenie *Burzy*, kiedy kapitan przywołuje do porządku dworaka upominającego się w obliczu szalejącej burzy o znaczenie powagi majestatu królewskiego: „Ryczącej fali żaden król nie straszny” (przeł. Piotr Kamiński). Jeżeli los im sprzyja i ujdą z życiem, rozbitkowie będą musieli zacząć wszystko od nowa, bowiem to, co obowiązywało dotychczas, utraciło swoją moc, stało się bezużyteczne. Stawką jest dopasowanie się do nowych okoliczności, w których to nie rozbitki dyktuje warunki gry. W 1493 roku król Ferdynand usilnie „doradzał” Żydom, którzy dopiero co przeszli na katolicyzm, by starali się zbliżyć do „starych chrześcijan” po to, by utwierdzić się w sposobie życia prowadzącym do zbawienia. Rozciągało się to również na sferę edukacji: „A gdybyście mieli chęć posłać [dzieci – przyp. T.S.] z domu na naukę zawodu lub by otarli się w świecie, powinniście umieścić je wśród ludu katolickiego, od których uczyliby się wszystkiego, co niezbędne, aby być wiernymi katolikami”¹³. Podobnie Albert

12 Y. Yovel *Spinoza nad Other Heretics...*, s. 129.

13 J. Faur *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, State University of New York Press, Albany 1992, s. 64.

Burgh wzywał marana Spinozę (w imię miłości, jak pisze, „mimo żeś poganin”) do „opamiętania się w swej obłąkanej mądrości”, zaś droga terapii miała prowadzić przez „zasięganie rady u katolików, którzy do głębi znają swoją wiarę i godziwe życie prowadzą, a oni powiedzą ci mnóstwo takich rzeczy, o jakich nigdy nie wiedziałeś i wobec których staniesz zdumiony”¹⁴.

Nic dziwnego, że dla takiego położenia „nowych chrześcijan” lub judaizujących maranów metafora rozbitka okazywała się niezwykle adekwatna. Tym bardziej, że wikłała indywiduum w emocjonalne rozterki wywołane z zerwaniem dotychczasowych więzi religijnych i wspólnotowych. Tak odczytywany bywa najsłynniejszy poemat Gongory *Soledades* „przedstawiający dzieje zakochanego młodzieńca, który po morskiej katastrofie dopłynął do brzegu na desce, a nic innego nie zdołałoby tak dobitnie oddać sytuacji *converso* w otoczeniu starych chrześcijan”¹⁵.

*

5.

Tutaj na Księżycu jest wszystko smutne i nieszczęśliwe, nawet ty – rzekła. Po co ty tu przyszedłeś? po co... z tej gwiazdy... (s. 315)

Nawet wtedy, gdy wyspa, na której wylądowali, nie leży na całkowitym pustkowiu, cały znany świat stanie jednym wielkim *tam*. *Tu* uderza jako nieznane, wrogie, co najmniej dziwne. „*Tu*” uderza: czasownik to nieobojętny, bowiem wraz z uderzeniem wodnej masy i uderzeniem kadłuba o skały to, co do tej pory zachowywało zwarty kształt, rozpada się na fragmenty. Ale gdy rozbitek dotknie stałego lądu, gdy owo obce „*tu*” uderzy go z całą mocą, natychmiast, jakby pod wpływem tego *wstrząsu*, zaczyna wspominać *tam* pozostawione za sobą, w odległej przestrzeni i jeszcze odleglejszym czasie. Między *tu* (bezsztalt obcego świata) i *tam* (społeczny, polityczny, ekonomiczny porządek, w który wpisywaliśmy nasze życiowe plany) żyje rozbitek. Jeszcze inaczej moglibyśmy powiedzieć, że żyje on między *pełnią* „*tam*” a *pustkowiem* „*tu*”. Przeniesiony w sferę *tu* rozbitek odczuwa jako obce i dokuczliwe to, co było do tej pory gwarantem życiowej siły:

¹⁴ B. Spinoza *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora*, przeł. L. Kolański, PWN, Warszawa 1961, s. 294.

¹⁵ J. Faur *In the Shadow of History...*, s. 58.

„Olbrzymi półokrąg Ziemi tkwi nad nami nieruchomie w czarnym niebie u zenitu i zalewa białym światłem tę pustkę straszliwą wokół nas... W tym dziwnym świetle jest wszystko takie tajemnicze i martwe” (s. 31). Ponieważ siła oddziaływania *tam* jak tak potężna, *tu* nie stanie się miejscem zadomowienia; niezależne od stopnia, w jakim życie rozbitka stawać się będzie wygodniejsze i praktyczniej zorganizowane, od wewnątrz drążyć je będzie niezgoda na ten stan rzeczy. Jak maranowie rozbitkowie rychło przekonują się, że „znaleźli się w budzącym grozę labiryncie, którym rządzą zasady wykluczające normalność i szacunek dla samego siebie. Stąd poczucie głębokiego wykorzenia, wyobcowania, które stają się cechami charakterystycznymi pisarzy będących *converso*”¹⁶.

„Po co ty tu przyszedłeś?” – pytanie o wielkim ciężarze gatunkowym i podwójnym zwrocie. Po pierwsze, mogą je zadać z wrogą intencją przedstawiciele instytucjonalnego ładu przybyszowi, którego podejrzewają o chęć zakłócenia obowiązującego *status quo*. Pytanie nakierowane jest ekskluzywistycznie. Po drugie, może je zadać sam sobie ten, który przyszedł i teraz dostrzega, że owo przyjsie było błędem. Teraz mamy do czynienia z pytaniem krytycznym, które inicjuje refleksję nad słusnością życiowych i kulturowych wyborów.

*

6.

Ziemi! Daruj, iżem odszedł od ciebie, szaleństwem żądy poznania obłąkany, którąś ty sama we mnie wychowała [...]. Proszę cię, syn twój marnotrawny, któremuś ty wszystko dobro dała [...], syn marnotrawny i srodze ukarany, a nie mogący już wrócić, aby najlichszym być z dzieci na twym szerokim łonie. (s. 312)

Rozbitek i syn marnotrawny to wcielenia tej samej figury: kogoś, kogo życie rozbiło się nagle i kto musiał porzucić dotychczasowy bieg spraw, a dokładniej – kogoś, kto został z dotychczasowego kształtu codzienności gwałtownie wyłączony. Zaczyn tego wykluczenia kryje się już w samej materii wspólnoty: racjonalne poznanie, na którym skupia się kulturowy model Ziemi, nierzadko wiedzie do nadmiernej pewności siebie, o której

¹⁶ Tamże, s. 56.

dobrze wiedzieli Grecy, dając jej miano *hubris*. Owo zadufanie nierozsądnie roztrwania zgromadzony kapitał poznania; budowanie staje się niszczeniem. Nagroda, jaką jest wiedza, może okazać się „skaraniem”. Zdrowemu rozsądkowi *cogito* nietrudno przeobrazić się w „obłąkanie”. Między tymi dwoma biegunami porusza się indywiduum, a cechy każdego z tych biegunów modyfikują dotychczasowe postępowanie tak, że powrót do stanu wyjściowego jest niemożliwy. Protagonista Żuławskiego nie powróci na Ziemię; anioł historii Waltera Benjamina nie zatrzyma się, by – grzebiąc zmarłych i poległych – wprowadzić choć element porządku; marano nie odnajdzie już wierzeń swojej ojczyzny. Wszyscy pozostaną w cieśni między *było* i *jest*, w przesmyku między *tam* (judaizm, Ziemia) i *tu* (chrześcijaństwo, Księżyc).

Współczesny filozof tak opisuje tę dwoistość świadomości, pisząc o maranach, którzy „gorliwie akceptowali nowoprzyjęte [oryg. – przyp. red.] chrześcijaństwo, po części w akcie autooszustwa; poczuli się do związków z judaizmem, lecz była to więź bez głębokiego przekonania i zapału; wyznawali ochoczo chrześcijańskie zasady, jednocześnie zachowując wobec nich głęboki wewnętrzny dystans; nie brakło także judaizujących Marranów, którzy utracili już niezbędną żydowską wiedzę i znajomość dziejów; byli również Marranowie nawróceni jedynie pozornie, bez wewnętrznego przekonania, których otoczenie w dalszym ciągu traktowało jak Żydów; wreszcie Marranowie rozdarci między dwie religie, którzy sami nie wiedzieli, gdzie kończyć się «istota» i zaczyna gra «masek»¹⁷.

Jan Korecki przemierza pustkowie Księżycy wpatrzony w rozświetloną Ziemię; Niepojęta Istota zwana Starym Człowiekiem dla skarłajej populacji selenitów jest bogiem, a on sam jawi się sobie jako indywiduum o dziwnym *liminalnym* statusie bytu granicznego. „Zdawało mi się, że wstępując na tę górę, oddalam się już na zawsze od księżycowych ludzi i od tego całego obmierzłego mi świata; zdawało mi się, że istotnie jestem jakimś tajemniczym Starym Człowiekiem, które spełnił już swe ciężkie dzieło i powraca teraz do ojczyzny, tam, między gwiazdy...” (s. 314). Ale to *zdawało mi się* odgrywa szczególną rolę. Ten, kto żyje w dwóch sferach jednocześnie, kto przejmuje, chcąc nie chcąc, rolę boga, ten musi doznać uczucia dyspatriacji. Nie należy ani *tu*, ani *tam* i właśnie dlatego może próbować roli tej sprostać. Nie potrafi udzielić schronienia, nie mówiąc już o zbawieniu, ale może w ten sposób ocala religię jako swoistą i głęboką „nie-wartość”. Píše Ewa Łukaszuk, że

17 Y. Yovel *Spinoza and Other Heretics...*, s. 115.

„nie chodziłoby tu o religię, w której można się schronić w dramatycznych chwilach, w obliczu choroby czy śmierci, ani też o religię, która pomagałaby odpowiedzieć na pytanie o sens życia dzięki pracy na rzecz bliźniego i «czynieniu dobra»”. Tak pojęta religia ujawnia Boga, który, jak nam się zdaje, już więcej nie przemówi, i właśnie dlatego rodzi się ten szczególny pietyzm wobec resztek, śladów, pozostałości Jego minionej obecności”¹⁸. Dodajmy, pietyzm właściwy rozbitkowi.



7.

Mój Boże! Jakąż ja datę mam położyć?! Ów wybuch potworny, któremu kazaliśmy się wyrzucić z Ziemi, rozsadził nam rzecz uważaną tam za najtrwalszą ze wszystkiego, co istnieje, rozsadził i popsuł nam czas. (s. 31)

Czas rozbitka jest czasem „popsutym”. Oznacza to, że teraz tak podstawowe pojęcia, jak godziny, dni i lata, a także wszystko to, czego upływ był rejestrowany i przewidywany za sprawą zegarka, traci znaczenie. Paradoks trwałości czasu to wyznacznik położenia człowieka *dobrze usytuowanego*: z jednej strony żyje on pod presją upływającego nieubłagania czasu, z drugiej jednak wyznacza miary, które pozwalają ów pośpieszenie mijający i uciekający czas zamrozić w ustabilizowanych kategoriach kalendarza i zegarka. Miary te pozwalają czas *zatrzymać* o tyle, o ile jest to równoznaczne z nasyceniem go właściwymi dla danej chwili czynnościami. Człowiek *dobrze usytuowany* żyje czasem nie „popsutym”; jego czas jest *sprawny*, bowiem jest *nasycony* czynnościami przypisanymi właściwym momentom.

Rozbitek zostaje „wyrzucony z Ziemi”, tj. usunięty ze sfery dotychczasowych przyzwyczajzeń, rytuałów, przekonań i doświadcza czasu „popsutego”, „rozsadzonego”, w którym poszczególne chwile już nie zespalają się w sekwencje i uświęcone tradycyjnymi sposobami postępowania ciągi, lecz rozpryskują się w oddzielne drobiny lub przewlekłe poacie trwania, do których ludzka świadomość jest nieprzystosowana. Czas jest teraz *nie na ludzką miarę*. Jest zbyt krótki lub zbyt długi. Jest nie-ludzki: „[...] tu, gdzie jesteśmy, nie

¹⁸ E. Łukaszyk *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*, Wydawnictwo DIG, Warszawa 2018, s. 103, 104.

ma lat, nie ma miesięcy ani dni, naszych krótkich rozkosznych, ziemskich dni” (s. 31).

*

8.

Pierwszego dnia księżycowego, 197 godzin po wsch. Słońca. *Mare Imbrium*, dł. 17 21' pn. szer. Księżycowej. (s. 42)

Stąd niepokojąca wątpliwość dotycząca datowania, które jest przecie podstawowym sposobem zakotwiczenia naszego działania w świecie. Znajdując się niejako *między* starym i nowym światem, jak jest w sytuacji rozbitka, zdaję sobie sprawę, że czas nie jest już tym, czym był. Wyzwolony z kategorii, którymi starałem się go okiełznać, wyswobodzony z pracy na rzecz moich interesów (którym służył zmuszony niczym Ariel zniewolony przez Prospera), jawi się już nie jako „czas” (podporządkowany zegarkowi), lecz jako *trwanie*, Spinozjańskie *duratio*, względem którego moje miary tracą znaczenie („Zdaje mi się, że straciłem rachubę czasu”, s. 273) i pozostaje tylko śledzenie jego śladów w moim ciele („dnie, którym mój stary ziemski zegar nie może nadażyć [...]. Tylko moje serce znaczy uderzeniami każdą cząstkę doby...”, s. 273).

Jest więc trwanie czasem bez daty, a przecież „poeta zostaje wywołany, inaczej mówiąc, ustanowiony przez godzinę”¹⁹. co-nie-ma-daty istnieje w dziwnej przestrzeni niepozwalającej na dokładnie umiejscowienie, *jest i nie jest* jednocześnie; tego-co-nie-ma-daty, nie da się przywołać, a skoro tak, zatem nie można się też na to powołać. Zawołane, zięje ostentacyjnie pustym miejscem, niczym otwartą raną. Jest żywym przykładem niekompletności, wybrakowania, czegoś naznaczonego poważnym mankamentem, jak pozycja w bibliografii, w której brak daty publikacji. Rozbitek albo więc *nie datuje* (bo czas jego codzienności został rozsadzony), albo datuje podwójnie: czasem *starym* odnoszącym się do tego, czego pozbawiła go morska katastrofa, i czasem *nowym*, dla którego musi znaleźć nowe jednostki i miary. Podwójna data zaznacza podwójne życie: *tu i tam*, w czasie ciągłym i czasie rozsadzonym, na Księżycu i na Ziemi, wśród Żydów i chrześcijan. Ratunku można próbować w precyzyjnym określeniu własnego położenia, by nie dać się zwieść, by nie

19 J. Derrida *Szibboleet dla Paul Celana*, przeł. A. Dziadek, Fa-art., Katowice 2000, s. 51.

zabłądzić, chociaż nie wiadomo dokładnie, do czego zmierzamy i czy nasz cel będzie istotnie tym, co wyznaczyliśmy w swoich ustaleniach i zamierzeniach. Wymowne zdanie z zapisków Jana Koreckiego: „Tak nieskończenie długą wydaje mi się ta podróż, że mimo oznak zbliżającego się kresu drogi, zaczynam wątpić, czy kiedykolwiek staniemy u celu... Zresztą – cel? Gdzie, jaki cel?” (s. 147). Tak czy inaczej, rozbitek/maran zdany jest na siebie: „Więc jeśli ktoś nie ma obrońcy ani mściciela, nie dziwota, że sam przez się o swoją się stara obronę...”²⁰.

*

9.

A przed nami otchłań ... nie! któż to opisać zdoła! – przed nami otchłań! czeluść bezdenna i niewypowiedziana [...] (s. 59)

Nagle *opustoszenie*: dotychczasowe ramy świata, w które wpisywaliśmy nasze postępowanie, murszeją, zostajemy z pustymi rękami. Krajobraz jest odbiciem tego stanu rzeczy. Potrzaskane skały i pozbawione wody rozległe przestrzenie stanowią przestrzenny odpowiednik tego, co zdarza się, gdy osuwamy się w barbarzyństwo. To, co zwiemy barbarzyństwem, to nic innego, jak roztrzaskanie dotychczasowych znaków orientacyjnych. Dzikość barbarzyństwa równoznaczna jest z brakiem ukierunkowania. To sytuacja rozbitka będąca jednocześnie schyłkiem (wszystkiego, co regulowało jego zamierzenia, wpisane w normy codzienności, do trwałości której nie żywił żadnych wątpliwości) i zaczynem (trzeba jakoś organizować się w nowym świecie, który na razie nie jest *światem*, jeśli przez „świat” rozumiemy rzeczywistość nie tylko „udomowioną”, ale przede wszystkim przewidywalną dzięki prawom nauki, praktykom rutynowej codzienności i opowieściom, jakie snujemy, by dać wyraz owemu światu). To, co selektonauci Żuławskiego widzą jako „bezdenną czeluść”, jest topograficznym wizerunkiem położenia człowieka, który został „wyrzucony z Ziemi” swojego dotychczasowego świata i musi odnaleźć się w odmiennym, w całym tego słowa znaczeniu – *drugim* świecie. Mógł on być mu znany z naukowych dociekań i pobudzających wyobrażeń obrazowań, lecz czym zupełnie innym okazuje się wejście w ów świat bez możliwości odwrotu. Wtedy życie

20 U. Acosta *Wizerunek własny żywota*, przeł. K. Dresdner, PIW, Warszawa 1960, s. 58.

jako konfrontacja z „czeluścią”, dla której Dante znalazł formułę *l'abisso dolorosa*, jest życiem na krawędzi nieustannego zagrożenia. Punkt wyjścia nie daje nadziei: „Wszak stąd zejść niepodobna” (s. 61), ale wysiłek musi zostać podjęty: „Prawie całe trzy ziemskiej doby trwało owo spuszczenie się w dolinę, tuż u naszych stóp leżącą” (s. 63). Wszystko to mówi o znaczeniu zakorzenionej w człowieku dyspozycji do interpretacji: to ona stanowi o tym, że nitka racjonalności przewija się nieprzerwanie w chaotycznej materii życia. Racjonalność ta jest nie tylko techniczna (księżycowy pojazd „wypadło stoczyć na linach w przepaść z wysokości kilkudziesięciu metrów”), ale przede wszystkim stanowi wyraz energii ludzkiego *conatus* zatroskanego o przetrwanie. Wszak czytamy zdanie niemal wyjęte z pism Spinozy: „Człowiek chce żyć, za każdą cenę i jakkolwiek bądź, ale żyć – otóż to wszystko!” (s. 198).

Wątek niespełnionej namiętności Koreckiego do hinduskiej arystokratki Marty („życie moje bez tej, nie mojej kobiety i tego, nie mojego dziecka nic nie jest warte”, s. 170) przewija się nieustannie w dziejach wyprawy na srebrny glob: racjonalne i świadome splata się z nieświadomym i libidinalnym. To, co Spinoza nazywał *conatus*, Freud niemal trzysta lat później nazwie *libido*. „Jakiegokolwiek nie byłyby nasze «wyższe» zdolności – rozumność, kultura, pojęcia sprawiedliwości, moralnych wyborów i tym podobne – nie są one wytworem jakiejś działającej w nas nadnaturalnej zasady, lecz szczególnymi konfiguracjami pierwotnych namiętności, które od samego początku cechują naszą egzystencję”²¹. Doświadczenie *nafragium* jest z konieczności zintensyfikowanym doświadczeniem ciała doznającego nagłych i dramatycznych niewygód, ciała obnażonego, stojącego na granicy śmierci. Maranowie narażeni na nieufność zarówno ze strony dawnych braci w wierze – Żydów, jak i wspólnot „starych katolików”, doskonale wiedzieli, na jakie niebezpieczeństwo wystawione jest ich ciało. Począwszy od okrutnego rytuału wykluczenia, aż po *auto da fe*. Nie bez powodu przeciwnik Spinozy napominał filozofa: „religia, którą głosisz, to religia ciała, nie zaś dusz”²².

Interpretacja wiary i świata „nie jest więc ani wyłącznie, ani głównie aktem intelektualnym. Znajduje wyraz jako praktyka życiowa, czynność, dzięki której ludzie żyją, działają, nawiązują relacje z rzeczami i innymi ludźmi,

21 Y. Yovel *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton 1989, s. 146.

22 B. Spinoza *Listy...*, s. 303.

wypełniają swoje role i w trakcie tych interakcji ze światem milcząco kształtują i obdarzają znaczeniem wszelakie doświadczenia życiowe”²³.

*

10.

W tej piekielnej jeździe, równie bezcelowej jak szalonej, powstrzymała nas dopiero nagła przeszkoda. [...] natrafiliśmy na szczelinę [...] znacznie szerszą i głębszą bez porównania. Spostrzegliśmy ją z tak bliska, że niewiele brakowało, a byłibyśmy runęli w nią wraz z wozem. (s. 78)

Zagrożenie runięciem jest stałe. Nie może być inaczej, skoro właściwie jesteśmy już *po* lub *w stanie* upadku. Bycie rozbitkiem oznacza wypadnięcie z dotychczasowego porządku rzeczy; pociąga to za sobą proces *spadania*, który jest swoistą odwrotnością nauki. Poprzednio, *przed* upadkiem, nauka stanowiła solidną podstawę tworzenia nie tylko obecnego, ale także i przyszłego obrazu świata. Wyprawa na Księżyc to wynik dociekliwych badań naukowych, ale gdy badacz znajdzie się tam, gdzie dociekania owe go doprowadziły, zaczyna zdawać sobie sprawę z próżności roszczeń wiedzy do ustalenia tego, *jak rzeczy mają się naprawdę*. Doświadczeniem, od którego zaczyna się dekonstrukcja naukowych procedur i związanych z nimi obietnic wyjawienia prawdziwego stanu rzeczy, jest wstrząs, jakim jest spotkanie z *tajemnicą*. W tym momencie odsłania się niewystarczalność i nieostateczność owej *prawdziwości*. Jeden z uczestników wyprawy, jeden z rozbitków, jeden z tych, którzy doznali wstrząsu i których czas został „rozsadzony” i „popsuty”, tak relacjonuje swą przygodę: „[...] wam się zdaje i mnie zdawało się... kiedyś... że jedyną prawdą jest ta wiedza... na doświadczeniu oparta, w matematyce dająca się ująć w formuły, a jednak są rzeczy niepojęte i dziwne... [...] bardzo mało wiemy dotąd na pewno, bardzo, bardzo mało” (s. 129). Skoro wiedza nie jest *jedyną* prawdą, zatem i *pewność* tej *episteme* jest cenna o tyle, o ile jest podatna na wątpliwości. *Na prawdę* i *na pewno* wiedzy służą myśleniu i życiu o tyle, o ile mają odwagę, by doprowadzić nas do granicy, gdzie ich *prawdziwość* i *pewność* stykają się z inną *prawdą* i innym *na pewno*. Im bardziej sfera owej *innej* prawdy będzie się rozszerzać, tym bardziej będzie kurczyć się *prawda* wiedzy. Paradoksalnie, roszczenie wiedzy do prawdy będzie tym silniejsze

23 Y. Yovel *Spinoza and Other Heretics...*, s. 182.

i bardziej sprawiedliwe, im bardziej będzie gotowa i otwarta na rezygnację z tego roszczenia.

Gdy wypadamy z naszego czasu, musimy być gotowi na spotkanie z tym, co „dziwne” i „niepojęte”, a słabość nauki polega na tym, że nie jest w stanie zapewnić nam trwałości owych ram, a nawet więcej – świadomie lub mimowolnie przykłada się do ich naruszenia. W tym punkcie *upadek* nabiera znaczenia teologicznego: nadmierne ambicje poznawcze oraz jednostronne metody ich zaspokajania prowadzą do karlenia człowieka, który teraz „robi wrażenie dziwnie zmyślnych zwierzątek” (s. 276).

Upadek ten ma ciemną dramatyczną, *księżycową* stronę: ci, którzy planowali stworzenie nowego porządku i „nowej rasy”, muszą przyznać się do klęski, ale ich *upadek* w mrok katastrofy jest tym większy, im bardziej zdają sobie sprawę z tego, że owe „zmyślne zwierzątka” nie żywią żadnej świadomości upadku. Prawda Camusowska w wyrazie – *upadek* wymaga świadomości: „czuję na sobie ciężącą straszną odpowiedzialność za ten *upadek* plemiennia ludzkiego, które na mnie było zdane” (s. 301).

*

11.

Duch w tych karzełkach dziwnie zmarniały. (s. 277)

Skarlenie jest uderzające fizycznie („Ludzie dojrżeli sięgają mi głowami zaledwie do pasa”, s. 277), ale to, co sprawia, że pokolenie księżyczan „zaledwie zasługuje na miano ludzi” (s. 272), to szczególnie rodzaj więzi ze światem, osobliwy związek myśli i uczuć, który nazywamy *duchem*. Żuławski mówi o duchu „zmarniałym”, będącym źródłem szczególnie ostrego doznania wyobcowania. Korecki zapisze w swym dzienniku: „Poglądam naokół siebie i mam takie wrażenie, jakbym się dostał między jakieś istoty zaledwie będące ludźmi” (s. 277). Duch zmarniały nie odpowiada na wołanie tego, co Schopenhauer nazywał „potrzebą metafizyczną”. To duch pozbawiony tego, co sprawia, że człowieczeństwo staje się przygodą a co można by określić jako odwagę w eksplorowaniu aktywnych elementów historii ducha. Duch zmarniały nie interesuje się duchem. Jest wyjątkowo precyzyjnie ukierunkowany, a siłą nadającą mu ów kierunek jest pytanie „po co?”. Korecki będzie musiał szybko zrezygnować z planów edukacyjnych wobec młodego Toma, a uczyni to, nie znajdując odpowiedzi na pytanie „Wuju, po co mi ty opowiadasz to wszystko?” (s. 232).

W rezultacie kształcenie sprowadza się do uczenia tego, „co ma wartość realną w przyszłym życiu” (s. 233). Rozbitek rzucony między świat dawny, świat ducha niezmariałego, a świat nowy, świat „popsutego” czasu będzie odczuwał szczególną dychotomię. Z jednej strony jest pamięć o duchu reprezentowana przez to, co zapisano w książkach, z drugiej rzeczywistość tych, którzy „do książek niewiele mają ochoty” (s. 231). Ale jednocześnie duch zmariały powoduje inną dokuczliwość: trzeba mieć ducha wyjątkowo silnego, aby zaakceptować sytuację, w której duch zmariały zaczyna domiноваć. Duch marnieje wtedy, kiedy „składa dymisję w obliczu narzędzia”²⁴, co oznacza dwa procesy: (1) ześlizgnięcie się ducha w domenę zastanego stanu rzeczy i pozbawienie go krytycznego wobec tego stanu dystansu, oraz (2) instrumentalizację ducha, który teraz widzi się głównie w oprzyrządowaniu służącym technicznemu podbojowi świata. Duch nie jest więc „płomieniem, który rozpala lub który się rozpala”²⁵, łącząc wszystko świetlistymi niemi. Przeciwnie – zmariały, oddaje się urzędaniu własnego terytorium, a wszelka łączliwość staje się wysoce problematyczna. Młodzi księżyczanie „umieją czytać i pisać, umieją z rudy wytapiać metale, zakładać sidła i tkąć odzienie, posługują się ogniem, znają nawet użyteczność różnych narzędzi mierniczych, [...] ale pomiędzy sobą posługują się jakąś dziwną, ubogą gwarą, [...] a pod ciasnymi ich czaszkami myśli płyną leniwie i ociężale; zda się, że z największym wysiłkiem łączą je w słowa, pomagając sobie przy tym ruchami rąk i twarzy [...]” (s. 277). Duch marnieje, gdy *miara* nie odnosi się do ludzkiej egzystencji, lecz jedynie do geodezyjnych mierników pozwalających na rozgraniczania własności.

*

12.

[...] tęsknota za Ziemią rozstraja moje myśli i smutek coraz większy mnie obejmuje: nie tylko patrzę na wszystko przez lzy, ale nawet myślę przez lzy o wszystkim [...] (s. 236)

Nostalgia za utraconym, za tym, co zostawiliśmy za sobą, a także – mówiąc skrótowo – za tym, czego pozbawiły nas możliwości i wymagania żądające

²⁴ J. Derrida, *O duchu*, przeł. B. Brzezicka, PWN, Warszawa 2015, s. 75.

²⁵ Tamże, s. 94.

od nas nieustannego zaspokajania rozbudzonej ciekawości – towarzyszą czytelnikowi w tej książce. „Życie moje rozpadło się na dwie wielkie części, z których jedna była pragnieniem rzeczy nieznanych, a druga – tęsknotą za straconymi... A obie były smutne i nad wyraz bolesne” (s. 326). Coraz wyraźniejsze staje się, że katastrofa jest nieuchronna: ponieważ pragnienie rzeczy nieznanych jest nienasycone, wcześniej czy później doprowadzi nas do *naufragium*, i dramatyzm położenia rozbitka polega właśnie na tym, że coraz dobitniej zdaje sobie sprawę, iż „stracone” zawdzięcza własnej niepoohamowanej ciekawości. Siła ciekawości polega na jej związaniu z przeświadczeniem o dobrych jej skutkach. „Ale wahanie nie trwało długo, ciekawość i nadzieja przemogły” (s. 174) – oto konfiguracja (ciekawość i nadzieja), która zdecydowała o biegu kultury, lecz która nie uchroniła ducha od zmarnienia.

„Myśleć przez ły” – to wyraz postawy, jaką powinien przyjąć w tej sytuacji ten, kto otoczony jest wpływami „ducha zmarniałego”. Którego duch cierpi zraniony owym dookólnym zmarnieniem. Skoro, jak nas przekonał Heidegger wraz z Derridą, duch polega na rozplamieniu, marnienie jest równoznaczne z wygaszeniem tego ognia. Powszechność zmarnienia nie pozwala już rozpalic go na nowo, co więcej, zapewne – gdyby nawet się udało, pierwsze pytanie „po co?” skutecznie płomień ów by wygasilo. W książce poświęconej Spinozie Żuławski ostrzega: „Pytać możemy jedynie: dlaczego, przez co, – ale nigdy: po co się coś dzieje”²⁶.

W takim razie, gdy otaczająca ciemność nie pozwala dostrzegać wyraźnie kształtów rzeczy, widzimy jakby *przez ły*, a myślenie tylko dzięki łyom może próbować ratować resztę ducha. Myśleć, to opłakiwać utratę ducha; rozważać utratę mniemań o doskonałości. Myśleć przez ły to również opłakiwać samego siebie; nie dlatego, by litować się nad sobą, lecz aby zdać sobie sprawę ze stopnia, w jakim zawiedliśmy w naszych zobowiązaniach. Korecki czuje się „grzeszny i nieszczęśliwy”, bowiem „mając sobie powierzone młode pokolenie ludzkie, nie [umiał] rozbudzić w nim ducha ani zwrócić ócz jego ku niebu” (s. 325).

Zwrot ku niebu znamionuje ducha rozplamionego, który jest duchem „rozbudzonym”, wyrwanym z koleiny nieustannej, horyzontalnej ekspansji poznawczej dostawiającej do siebie wciąż nowo poznane fakty, nie znajdując dla tego procesu innego uzasadnienia poza ciekawością będącą ludzką odpowiedzią na pokusę zewnętrznego świata. Korecki nazywa „szalonym przedsięwzięciem” wyprawę trzech księżyczan do Kraju Podbiegunowego,

26 J. Żuławski *Przed zwierciadłem prawdy...*, s. 115.

zapominając, że jest ona niczym innym, jak przypomnieniem jego własnej awantury księżycowej. „Pytałem się żony Kaspra, najstarszego z trzech awanturników, po co oni poszli na południe? Odpowiedziała, że chcieli zobaczyć, co tam jest. Nadto żadnych objaśnień dać mi nie mogła” (s. 303). Nic dziwnego; żadnych innych objaśnień, poza ciekawością, nie ma.

Człowiek nieustannie dokonuje zdrady wobec samego siebie: dopasowuje się do biegu spraw; nawet jeśli pociąga to poważne ryzyko, nie może powstrzymać ciekawości, ulega pokusie zewnętrznego świata i w ten sposób, tłumaczy w innym tekście Żuławski, odnosi korzyść polegającą, „że [uczy] się do nich [powszechnie obowiązujących praw i zwyczajów – przyp. T.S.] wolę naszą stosować, jako do nieprzekraczalnej zapory, ustrzegając się w ten sposób wielu zawodów”. To echo *Traktatu teologiczno-politycznego*, głoszącego (wedle słów adwersarza Spinozy Lamberta van Velthuysena) pogląd, że „władza zwierzchnia nie powinna się lękać gniewu bożego, choćby zezwalała w swoim państwie na odprawianie obrzędów religijnych, które z jej punktu widzenia są opaczne, o ile tylko nie sprzeciwiają się one cnotliwym obyczajom ani ich nie naruszają”²⁷. Wywodzący się z rodu maranów Spinoza dobrze wiedział, o czym pisze i, podobnie jak Acosta, doświadczył gorzkiego i upokarzającego ceremoniału wykluczenia ze wspólnoty, owego *naufragium* pozostawiającego indywiduum w ziemi niczyjej pomiędzy *tu* i *tam*.

Ustanowienie granicy między wolą jednostki a rygorami społecznego bytowania nie jest jedynym beneficjum płynącym z tego typu zachowania: „Materialna korzyść polega na możliwości wyzyskania ich w rozlicznych zastosowaniach do celów codziennego życia”²⁸. To refleksja nieobca doświadczeniu marańskiemu. Uriel Acosta, człowiek toczący, jak sam powie, „wojnę” z religijnym establishmentem amsterdamskich Żydów, zauważy autokrytycznie: „Przyznaję, że lepiej byłbym uczynił, gdybym z samego początku był milczał i raczej cicho siedział, za dobre uznając wszystko, co dzieje się w świecie. Tak bowiem winni postępować ci, którzy wśród ludzi zamierzając działać, nie chcą być uciskani, jak zwykle bywa, przez ciemną tłuszczę lub srogich tyranów”²⁹. Podobnie *lazarillo* z Tormesu, który rezygnując z buntowniczej postawy człowieka marginesu, powoli pnie się po szczeblach kariery,

27 B. Spinoza *Listy...*, s. 212.

28 J. Żuławski *Przed zwierciadłem prawdy...*, s. 223.

29 U. Acosta *Wizerunek własny żywota...*, s. 44.

aż w pełni zgody z uświęconym porządkiem osiągnie urząd państwowy „woźnego sądowego”³⁰.

*

13.

Grzeszny byłem i nieszczęśliwy [...]. Na darmo wszystko poświęciłem, na darmo przebrnąłem przestrzenie błękitu, przebyłem pustynię straszniejszą niż jakiegokolwiek na Ziemi [...] (s. 325-326)

Grzeszność nie jest prostym przekroczeniem normatywnego zakazu. Gdyby tak było, eliminowałaby ją powrót do respektowania owych norm. Sprawa jest jednak głębsza, bowiem grzeszność należy do nieusuwalnego egzystencjalnego wyposażenia człowieka i wydaje (w dużym przybliżeniu) potrójny owoc: zadufanie w nadmierne ambicje rozumu, danie szerszych możliwości złu tkwiącemu w człowieku, zdradę powinności, jakie mamy wobec innych. A wszystko to rodzi się ze szlachetnych zamierzeń i marzenia o „założeniu tam, na tej jasnej ziemi [...] nowego społeczeństwa, nowej ludzkości, szczęśliwszej... może...” (s. 26). Nieprzyległość marzenia o słuszości własnych, racjonalnie wcielanych w życie, tez i ich rzeczywistych skutków, to dylemat marański. Zaświadcza mu Uriel Acosta. Gdy, przeszedłszy na mozaizm, znajdzie się wraz z rodziną, po ryzykownej żegludze, w Amsterdamie, mieście, które w jego oczekiwaniach jest idealnym otoczeniem dla jego nowych przekonań religijnych, przeżyje gorzkie rozczarowanie. Jest rozbitkiem pozbawionym starego domu („umyśliłem zmienić miejsce mego zamieszkania porzucając własne i ojczyste domostwo”³¹), ojczyste „tam” niknie za horyzontem („Opuściłem też dom piękny w najlepszym miejscu miasta położony, który jeszcze mój ojciec zbudował”³²). Ale nowe „tu” okazuje się złudą nadziei: „Już po upływie zaledwie kilku dni spostrzegłem, że obyczaje i ustawy Żydów zgoła się nie zgadzają z owymi, które przepisał Mojżesz”. Jakież odległe, zdradzieckie, nieudomowe, bowiem niezgodne z nadziejami „tam” wprowadza zamęt i rozłam w sferę „tu”. A zamęt to o sile katastrofalnej prowadzący wprost do

30 *Żywot Łazika z Tormesu...*, s. 99.

31 U. Acosta *Wizerunek własny żywota...*, s. 23.

32 Tamże, s. 23.

naufragium, po którym rozbitek będzie samotnie błąkał się w obcej ziemi: „Za nieposłuszeństwo grozili wyklęciem ze swej gminy i wszelkiej wspólnoty, zarówno w rzeczach boskich, jak ludzkich”³³. A samotność to najwyższa, *siódma* – jak klasyfikował ją Nietzsche: „Rozbitki błędne! Szczęty dawnych gwiazd! / Morza przyszłości! Niezbadane nieba! / po wszech samotność rzucam oto sieć: / niecierpliwości ognia odpowiedzcie / i mnie rybitwie na wysokich górach, / samotność siódmą, ostatnią pojmacie!”³⁴.

Abstract

Tadeusz Sławek

UNIVERSITY OF SILESIA (KATOWICE)

Black Sky: Jerzy Żuławski's Na srebrnym globie [On the Silver Globe] as a Marrano Text

Sławek reads the first volume of Żuławski's lunar trilogy as a text of exile and a peculiar "wasting of the spirit". What moon travellers see as a "bottomless pit" is a topographical image of the position of humankind "expelled from the Earth," which had been home until then, and must come to terms with a different *second* world. This experience, defined as a *naufragium*, is an intensified experience of a body enduring sudden and dramatic inconvenience, an exposed body on the verge of death. The Marranos, vulnerable to their former brethren, the Jews, as well as to the communities of the "old Catholics," must have known this danger very well.

Keywords

Marranism, exile, *naufragium*, desolation, time

33 Tamże, s. 25.

34 F. Nietzsche *Dytyramby dionizyjskie...*, s. 20.