

Dawid Szkoła
Uniwersytet Wrocławski

Ścieżki nocy Stanisława Czycza i Anda

Stanisław Czycz był jednym z niewielu polskich pisarzy debiutujących po roku 1956, którzy autentycznie wkroczyli na ścieżkę nocy. Mistrz Cierpienia, jak sam mówił o sobie, zanurzył się w otchłaniach tragedii, ciągłej trwogi i egzystencjalnego bólu. Jego zachowanie jednak nie miało nic wspólnego z mitem nieszczęścia powielanym przez większość ówczesnie debiutujących literatów. Było rzeczywistym stanem ducha tego wiecznego outsidera. Zauważyć to można nie tylko w jego życiu prywatnym, ale też w sztuce. Od pierwszych wierszy zaczynając, a kończąc na powieściach, wiadać pewną wierność stałym motywom oraz pisarskiej niezależności. Nie ma w nich zabawy z czytelnikiem, przedrzeźniania się krytyce czy płynięcia za modnymi prądami. Jest za to autentyczność przekazu — nieraz wręcz drażniąca niezmiennością, jakby autor tomu *Tła* nie mógł i nie chciał zrobić ustępstwa, zejść na chwilę z raz obranej drogi. Niczym człowiek z podziemia, zdawał sobie sprawę z absurdalności otaczającej go rzeczywistości. Zamiast więc całości dostajemy fragment, chaotyczny i przerywany zapis przeciwko ciągłości, tragizm w miejscu, gdzie spodziewalibyśmy się pocieszenia. W zamian jednak zyskujemy jasność widzenia. Rację ma bowiem Ireneusz Kania, pisząc: „Ścieżka nocy mówi nam o kondycji człowieka więcej niż droga światła, a więc egzystencjalnie i poznawczo jest ważniejsza”¹.

Czycz bez wątpienia ową ścieżką podążał. W swojej hermetycznej i kontemplacyjnej twórczości pozostawał osobny. Nie kokietował w ten sposób, nie czarował bowiem płytkim pesymizmem, nie chciał uchodzić za polską wersję artysty przeklętego. Raczej subiektywnie starał się uchwycić ducha czasu i swoje miejsce w tym świecie. Aby odkryć istotę rzeczywistości, nie mógł poddać się jej oficjalnej wersji ani szukać porozumienia z innymi artystami. Czy jednak sam wybrał sobie taką drogę? Czy

¹ I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, s. 16.

może raczej rację ma Lew Szestow, stwierdzając: „Jest dziedzina ludzkiego ducha, która nie zna ochotników: ludzie nie wchodzą tam dobrowolnie”². Za niezależność przecież płaci się cenę. W wypadku Czycza był to swoisty sposób wrzucenia w świat, w którym cierpienia, raz już odkrytego i literacko przemielonego na słowa, nie można zapomnieć. Należy je przyjąć i oswoić pisaniem, mając nadzieję, że któregoś dnia ciemność w końcu rozjaśni się, a tajemnica istnienia zostanie odkryta. W takim sensie „Podążanie ową ścieżką nocy wydaje [...] się wartością samoistną. W jakim sensie? Najogólniej mówiąc, ścieżka nocy odsłania tajemnicę zła, ciemnej strony istnienia, tragizmu ludzkiego życia”³.

Twórczość Czycza przesiąknięta jest kategoriami negatywnymi, jak: cierpienie, tragizm, absurd, nieszczęście czy destrukcja. Wychowany w podkrakowskiej miejscowości Krzeszowice autor powieści *Nie wierz nikomu* był świadkiem wojny i śmierci, powojennej zawieruchy, rozpadu wartości i powolnego tworzenia nowych. Nie można więc sądzić, że w swojej pracy literackiej tematy te mogły mu pozostać obojętne. Było odwrotnie: trafiły na bardzo podatny grunt. Czycz właśnie z wszystkich sił chciał odsłonić tajemnicę ciemnej strony istnienia, tragizmu ludzkiego życia. W jego tekstach widać coś, co wcześniej wspomniany Lew Szestow nazywał filozofią tragedii⁴. Umożliwia ona spoglądanie na świat przez pryzmat negatywności i odkrycie w ciemności zarysów kształtów, drogowskazów, pierwotnych punktów mających się w oddali i nadających jasności widzeniu. Właśnie to zrywanie fasad, subiektywne dążenie do zrozumienia indywidualnej egzystencji, zaczyna pomagać w zobaczeniu siebie i świata bez masek. A co za tym idzie — ratowaniu własnej egzystencji, która z jednej strony rozmywana jest przez pustkę, a z drugiej przez państwowy kolektywizm.

Wątki te widać już w pierwszym opowiadaniu Czycza, swoistym *requiem* dla zmarłego przyjaciela, Andrzeja Bursy, pt. *And*. Czytając je, odczuwamy klimat egzystencjalnego opuszczenia, osobności, fatalizmu oraz próby obrony autentyczności przypominające wątki poruszane przez zachodnich pisarzy, jak Albert Camus czy Jean-Paul Sartre. To właśnie dzieła literackie tych francuskich myślicieli należałoby uznać za podwaliny myślenia wyznawanego przez bohaterów opisanych przez Czycza. Nie można bowiem sądzić, że w latach powojennych egzystencjalizm był tylko filozofią czy światopoglądem wyłącznie istniejącym w paryskich kawiarniach. Sądzę, że mógł równie dobrze zaistnieć w niemalże całej powojennej Europie jako remedium na powojenno-mieszczańską hipokryzję państw zachodnich, ale też komunistyczny optymizm przykrywający zbrodnie i redukowanie człowieka do bycia trybem w maszynie. Egzystencjalizm nie jest bowiem filozofią systemową — zajmującą się

² L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1983, s. 42.

³ I. Kania, *op. cit.*, s. 15.

⁴ Filozofia tragedii — czy nie oznacza to przypadkiem filozofii beznadziejności, rozpaczy, szaleństwa, a nawet śmierci?! L. Szestow, *op. cit.*, s. 29.

sprawami ogólnymi, lecz całkowicie przeciwnie — jest filozofią zajmującą się i broniącą pojedynczej, tragicznej jednostki, wrzuconej w świat obcych sobie wartości, w którym musi obronić własne, autentyczne ja⁵. I właśnie tymi wątkami zaistniałymi w *Andzie* chciałbym się zająć w dalszej części artykułu.

Egzystencjalizm

Najważniejszym problemem, na który natrafiamy podczas badań nad egzystencjalizmem, jest wieloznaczność tego terminu⁶. Nie można go jednoznacznie zdefiniować. Nie bez powodu Michał Januszkiewicz zapytuje: „czy czasem egzystencjalizmów nie jest tylu, ilu egzystencjalistów?”⁷. Toteż filozofia ta, której prekursorem był Søren Kierkegaard, a następnie zyskała rozgłos dzięki pismom Martina Heideggera, Sartre’a czy Camusa, nie miała jednego, głównego prądu. Związane to było z jej podejściem do subiektywizmu i indywidualizmu bytu ludzkiego, więc uprawiający ją myśliciele pisali o własnym doświadczeniu i postrzeganiu rzeczywistości. W takim wypadku można jedynie pokusić się o posegregowanie myśli poszczególnych autorów, aby znaleźć wspólne, łączące ich wątki. W innym wypadku natrafilibyśmy na niemożliwe do przeskoczenia przeszkody wynikające z różnorodności egzystencjalizmu. Jak słusznie zauważa Emil Cioran: „Przed chwilą powiedziałem pewnemu Niemcowi, że śmieszne jest mówić o filozofach egzystencjalnych i pakować ich wszystkich do jednego worka”⁸. Nie była to bowiem filozofia zamknięta czy usystematyzowana, lecz ciągle rozwijająca się i tworząca. Podobnie jak człowiek, według niej, jest w ciągłym ruchu i sam siebie tworzy.

Egzystencjalizm powstał w czasie, gdy najwyższe wartości przestały obowiązywać. Zwiastunem tego była już antyheglowska rebelia Kierkegarda. Duński filozof upomniał się o los pojedynczego, szarego człowieka, który stoi przeciwko beznamietnym prawom historii czy regułom społecznym. Przekonanie, że ludzkość zmierza do konkretnego celu czy poszczególne epoki składają się na jedną, rozumną całość, obnażył jako iluzję. Podobnie postąpił Nietzsche, który wcale nie uśmiercił Boga, jak

⁵ Egzystencjalizm pragnie być każdorazowo własną samowiedzą jednostki co do tej oto sytuacji, iż jako subiektywność nie ma ona żadnej części wspólnej ani ze światem przedmiotów, ani z inną subiektywnością. Nie chce być doktryną, chce być realną postawą indywiduum ludzkiego — każdego z osobna — wobec własnego umiejscowienia (czy raczej braku umiejscowienia) w stosunku do reszty świata. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 15.

⁶ W gruncie rzeczy słowo to nabrało takiej pojemności, że właściwie nie ma już żadnego znaczenia. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 22.

⁷ M. Januszkiewicz, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 40.

⁸ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 606.

wielu błędnie interpretuje jego pisma, lecz znalazł go już martwego w duchu epoki. Opisał on stadne kłamstwo służące jedynie utrzymaniu ułudy i mające za cel podporządkowanie człowieka pewnym ideom. Człowiek nagle, nawet o tym nie wiedząc, stanął wśród wszechogarniającej nicości. Co w końcu musiało doprowadzić do tego, że stał się igraszką historii i obiektywnych praw, niewolnikiem preparowanych ciągle na nowo pozorów. Skończyło się to dwoma wojnami światowymi. Egzystencjaliści więc musieli stawić czoło pustce, ale i na tej pustce wyrosli. Zaczęli więc upominać się o ludzką podmiotowość. Chcieli zwrócić człowiekowi jego miejsce w świecie, gdzie mógłby bez żadnych iluzji kształtować siebie. Jednak by to tego doszło, każdy musi sobie uświadomić, że jest całkowicie wolny.

Przyjmijmy — pisze Mary Warnock — że tym, co łączy filozofów egzystencjonalnych, jest, szeroko rzecz ujmując, zainteresowanie problemem ludzkiej wolności. Wszystkich owych myślicieli zajmował świat rozpatrywany jako otoczenie człowieka, sam człowiek zaś stanowił dla nich wyjątkowy przedmiot uwagi ze względu na zdolność wyboru sposobu działania. Co oznacza ta wolność i jak ją należy opisywać — oto zagadnienia centralne dla każdego egzystencjalisty⁹.

Człowiek egzystencjalistów jest całkowicie wolny, ale nie jest to wolność przynosząca ukojenie, lecz raczej ciężar. Tylko ode mnie zależy bowiem, jakim człowiekiem się stanę. Jest to niezbywalna cecha mojego istnienia. W ramach danej rzeczywistości tylko ja podejmuję decyzje za siebie, nie mogę ich zrzucić na innych ludzi ani się zrzec własnej podmiotowości, ponieważ w takim wypadku popadłbym w życie nieautentyczne. Człowiek świadomy swojej wolności zdaje sobie też sprawę, że nie istnieją żadne wartości lub prawa, które miałyby nas determinować. Powiedzmy wprost: taka „wolność polega na tym, że nic nas nie określa, nic nami nie kieruje, nic nas nie chroni i nic nie usprawiedliwia. Człowiek sam dokonuje wszystkich wyborów, podejmuje decyzje — a każda z nich ogranicza możliwość dalszych decyzji”¹⁰. Jeśli zaś dzieje się inaczej, to tylko z woli człowieka, upadającego w Heideggerowskie życie Sie¹¹ bądź Złą wiarę, w którą według Sartre’a popada „jednostka, która bezmyślnie przyjmuje cudze warunki wraz z kodeksem cudzych norm i żyje zgodnie z tymi warunkami i tym kodeksem, jak gdyby stanowiły one porządek absolutny”¹².

Następnie trafiamy na wcześniej już zarysowany problem indywidualizmu i subiektywizmu. Człowiek, jak już pisałem, według egzystencjalistów nie jest w żaden sposób zdeterminowany — jest pojedynczą, niepowtarzalną jednostką. Inny zaś chce go tego pozbawić, zaszufładkować bądź uprzędmiotować. Widzi drugiego tak, jak wi-

⁹ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005, s. 9.

¹⁰ W. Szydłowska, *Egzystencja-lizm w kontekstach polskich. Szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997, s. 22.

¹¹ Znaczy to, że żyje się jak inni, pracuje się jak inni, jest się jak inni. Prowadzi to do pewnej destrukcji Ja i niszczenia indywidualizmu. Innymi słowy: taki człowiek popada w nieautentyczność, znowu staje się częścią pewnej iluzji.

¹² W. Szydłowska, *op. cit.*, s. 32–33.

dzą pozostałe rzeczy, których można użyć. Taka relacja to wyłącznie gra egoizmów, w której człowiek musi bronić się przed spojrzeniem innego i chronić swój świat. Inaczej zostanie okradziony z indywidualizmu, stanie się kolejnym „człowiekiem” napotkanym na drodze bądź narzucony mu będzie obcy punkt widzenia. Podobnie tłum, ogólnie przyjęte prawa czy też wszelakie konieczności nie powinny go ograniczać. Najważniejszym więc zadaniem każdego jest w całkowitej wolności tworzyć indywidualne Ja. Nie powinno się tego wiązać z potocznie rozumianym nihilizmem, lecz z pewną świadomością ludzkiego losu. W świecie, w którym wartości już dawno przestały istnieć czy pozostały po nich już opresyjne systemy, człowiek musi sobie uświadomić własne położenie. Świat utracił bowiem jedność, choć jeszcze udaje pozory obiektywizmu i stałości, człowiek zaś w nim natrafia prawie wyłącznie na nicość i fasadowość. Dlatego przez własny subiektywizm stara się nadać mu sens, dzięki wolności odnaleźć w nim miejsce. Kryteria wyboru zaś nie są w tym wypadku ważne, ponieważ nie ma żadnych praw, które by mnie ograniczały. Przy każdym wyborze dokonuję ryzyka i dzięki temu staję się indywidualną jednostką. „Człowiek jest projektem przeżywanym subiektywnie”¹³ — pisze Wojciech Herman. I takie stwierdzenie można uznać za jeden z fundamentów filozofii egzystencjalnej. „Człowiek — zdaniem Camusa — jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest”¹⁴. To znaczy, że człowiek zawsze chce być czymś więcej, niż jest, nie ma bowiem gotowego modelu egzystencji i wzoru na człowieczeństwo. Z czasem dopiero, w ramach danej rzeczywistości, stanę się takim, jakim się uczynię¹⁵.

Takie rozumowanie musi w ostateczności prowadzić do kategorii absurdu i tragizmu ludzkiej egzystencji. Jeśli nie ma żadnych praw, stoimy wobec martwego lub milczącego Boga, to nigdzie nie znajdujemy oparcia. Człowiek jest sam, opuszczony i skazany na wolność, toteż musi w pełnej odpowiedzialności kształtować samego siebie, wiedząc, że nasze życie jest bytem-ku-śmierci. Czyli istniejemy, choć nie widzimy żadnego uzasadnienia naszego bytu, a z drugiej strony jesteśmy świadomi jego przenikania i nieuchronnego końca. W takim wypadku staramy się, nawet nie tyle nadać sens naszemu życiu, ile rozpoznać jego kondycję i w krótkich chwilach jasności odkryć, kim naprawdę jesteśmy. Dopiero gdy uświadomimy sobie nasze położenie w świecie — skończoność życia i absurdu naszego bytu — znajdziemy tę przyniatającą wolność, która pozwoli nam wybrać i poznać autentyczne Ja. Słusznie Waleria Szydłowska pisze:

¹³ W. Herman, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001, s. 62.

¹⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1993, s. 14.

¹⁵ „Egzystencjalizm Sartreowski [...] powtarza: egzystencja poprzedza esencję. Nie ma gotowych wzorów, modeli człowieczeństwa. Każdy człowiek swoim życiem stwarza siebie. [...] Model człowieka jest niemożliwy. Modelunek odbywa się bowiem nie na szczeblu idei, a na poziomie egzystencji”. Z. Bienkowski, *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1983, s. 18–19.

Wobec absurdu wszystkie nasze działania stają się jednakowo ważne pod warunkiem, że towarzyszy im jasna świadomość, inaczej mówiąc, pod tym warunkiem, że najbardziej nieznaczące, jak i najbardziej wstrząsające doświadczenia człowiek będzie przeżywał w pełni obecności, bez drgnienia, z doskonałą jasnością. Jasność widzenia, przez którą człowiek odkrywa własną absurdalność, pozwala jednocześnie dokonać wyboru i określić, czym jest każda indywidualna egzystencja¹⁶.

Podążanie egzystencjalną drogą, ową ścieżką nocy, służyć nam może właśnie do rozjaśnienia własnego bytu. Dzięki niej możemy odkrywać własne położenie w świecie oraz zrywać maski z otaczającej nasz rzeczywistości, niszczyć schematy mające obiektywnie podporządkować autentyzm życia pewnym stałym i niby niezmiennym zasadom. Otworzyć się na nieograniczone możliwości — z jednej strony, a z drugiej — stanąć wobec ciemności, opuszczenia i trwogi, mimo to jednak istnieje szansa na przewyżczenie bezdusznych praw historii i odkrycie własnej niepowtarzalności. Ścieżka nocy jest też szansą nie tyle na przywrócenie nadziei, ile niepozwolenie sobie na rezygnację. Niczym Syzyf Camusa odkrywamy swoje położenie, nie dając za wygraną. W końcu

Istota dramatu Syzyfa, to znaczy w pewnym sensie każdego człowieka, polegać ma na tym, że zdaje on sobie sprawę ze swego położenia. „Bo też na czym polegałaby jego kara, jeśli przy każdym kroku podtrzymywałaby go nadzieja zwycięstwa?”. To nie nadzieja dawała mu siły, a świadomość swojego położenia! Oznacza to, że należy — według tego ujęcia — podejmować wysiłek mimo beznadziejności, walczyć, walczyć do końca¹⁷.

Prawda istnienia zawsze jest ukryta. Na to już wskazywali Szestow czy Kierkegaard. Ma ona charakter paradoksu, jej żywiołem jest nieoczywistość i możliwość¹⁸. Nie poddaje się prawom logiki ani rozumu, lecz jedynie odczuwania. Egzystencjalizm jest bowiem próbą ogarnięcia rzeczywistości, a nie metodologicznym jej opisem, polegającym na racjonalnej argumentacji¹⁹. To sposób swoistego uczestnictwa w świecie, które za pomocą doświadczenia i własnej autentyczności, pozwala nam zrozumieć otaczającą rzeczywistość bez pozorów i masek. W jego irracjonalnej i ahistorycznej formie, w której jedynym interpretatorem jest pojedynczy, autentyczny człowiek.

Chciałbym jeszcze zauważyć, że nie dokonałem rozróżnienia na wierzących bądź negujących istnienie Boga egzystencjalistów, albowiem, według mnie, taki podział nic by tu nie wniósł. „W praktyce bowiem — słusznie zwraca uwagę Mary Warnock — wiara w Boga nic człowiekowi nie pomoże. Odpowiedzialność za wykładnię Bożej woli spada nieodwołalnie na podmiot i nikt za niego tej interpretacji nie dokona”²⁰.

¹⁶ W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 49.

¹⁷ K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983, s. 125.

¹⁸ A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 43.

¹⁹ R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995, s. 70.

²⁰ M. Warnock, *op. cit.*, s. 153.

Relacje

Ważnym zagadnieniem, nad którym chciałbym się chwilę zatrzymać, są wspólne relacje między egzystencjalizmem a beletrystyką. Opisywana przeze mnie filozofia często zacierała granice między nimi. Już teksty Kierkegaarda czy Nietzschego można czytać jak literaturę. Natomiast Albert Camus czy Sartre prócz działalności filozoficznej zajmowali się też pisaniem prozy czy dramatów. To właśnie w nich równie mocno przekazywali wątki egzystencjalne. Sądzę, że inaczej być nie mogło. Egzystencjalizm z racji swojej antysystemowości musiał przekazywać swoje prawdy na temat świata za pomocą przykładów pojedynczych jednostek. Stąd też najważniejszym tej filozofii sprzymierzeńcem była literatura. Nie obiektywny traktat, ale subiektywne odbieranie danej sytuacji, nie spekulacja, ale to, co się przeżywa. Powiem więc, w pewnym sensie przewrotnie, że dla mnie nie istnieje problem wzajemnych relacji. Egzystencjalizm nie może istnieć bez literatury, a każda literatura w pewnym sensie jest egzystencjalna²¹. Natomiast należałoby zdefiniować literaturę egzystencjalistyczną i wyszukać pewne wątki, które pozwoliłyby tak o niej mówić. Zgadzam się tutaj ze Stefanem Morawskim, że byłyby to:

subiektywizm ontologiczny przeciwstawiony uniwersalnym zasadom, opartym na przyrodzie, historii i Bogu, poczucie absurdu i tragizmu istnienia, konieczność wolności i postulat wyboru autentycznego, heroicznie stawiającego czoła bezsensowi i społecznie sankcjonowanym nonsensom egzystencji, oraz ahistoryzm w ujęciu jednostki obcej światu, skazanej na samotność w znaczeniu tyleż metafizycznym, co psychologicznym — składają się na filozofię egzystencjalistyczną, zarówno w jej odmianie laickiej, jak i chrześcijańskiej²².

Następnie zaś:

trzeba za kryterium optymalne przyjąć pojawienie się — bez samowiedzy filozoficznej — owych motywów naczelných, przynajmniej trzech pierwszych. Można, po drugie, przyjąć, iż wystarczy pojawienie się tylko dwu z nich, dostatecznie silnie akcentowanych i rozbudowanych w tkance powieściowej (postaci i sytuacji), mimo że dany utwór nie będzie pretendował do jakiegokolwiek filozoficznej koncepcji²³.

Jak widzimy, w pisaniu egzystencjalistycznym niepotrzebna jest samowiedza filozoficzna, lecz odpowiednie nakreślenie pewnych wątków, o których już wcześniej pisałem jako fundamentach badanej tutaj filozofii. Nie można bowiem dłużej zakładać, że literatura i filozofia, szczególnie po eksperymentach prozatorskich ubiegłego wieku, to dwie niezależne dziedziny. Filozofia zadaje najważniejsze pytania do-

²¹ Wszyscy wielcy filozofowie egzystencjalni, od Kierkegaarda do Sartre'a, uprawiali z lepszym lub gorszym rezultatem literaturę. Wszyscy wielcy pisarze, z lepszym lub gorszym skutkiem, uprawiają filozofię egzystencjalną. R. Przybylski, *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916–1938*, Warszawa 1970, s. 178.

²² S. Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890–1939*, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Wrocław 1972.

²³ *Ibidem*, s. 531.

tyczące człowieka, ale nie może obyć się bez literatury, raczej wykorzystuje zdobyte dzięki niej doświadczenie. Podobnie proza, która bada jednostkę i jej wewnętrzny świat przeżyć, nie omija szerokim łukiem filozofii, wręcz przeciwnie — przechadza się po gościńcach przez tę już wcześniej wydeptanych. A już na pewno taki podział jest bardzo zatarty w egzystencjalizmie. Trudno nie zgodzić się z Szydłowską, która pisze: „Filozofia egzystencjalizmu myśli człowieka tak, jak pisarz myśli swojego bohatera. Każdy człowiek jest wyjątkiem — ten aforyzm Kierkegaarda ogłasza przede wszystkim sprzeciw wobec klasycznej wiary filozofów w ogólną powszechną istotę bytu ludzkiego”²⁴.

Egzystencjalizm w Polsce

Powiedzmy wprost dwie rzeczy: zaraz po wojnie z powodu stalinizmu egzystencjalizm nie mógł w Polsce zaistnieć, a kiedy już zaistniał, występował w wersji zbanalizowanej. Jednak czy w literaturze, przeciwnie niż w dziele filozoficznym, mógł zaistnieć w inny sposób? Wydaje mi się, że zawsze będzie dochodziło do pewnego upraszczania. Istnieje jednak ważniejsza kwestia, czyli jak bardzo sam autor poradzi sobie z tą materią. Widzę tutaj trzy ważne czynniki: czy stworzy wyrazistą postać, jak zinterpretuje świat oraz jakie pytania będzie zadawał. Nie zapomnijmy bowiem, że literatura egzystencjalna nie tyle istnieje jako samo dzieło, ile że w pewien sposób również oddziałuje na czytelnika, prowadzi z nim swoistą grę. Ma słuszność Waleria Szydłowska, pisząc

Jednak pisanie egzystencjalne — zamiast, jak tradycyjna powieść, zabierać czytelnika w imaginacyjną podróż w dalekie czasy i kraje — zmyślonego bohatera przenosi w świat doświadczenia. Czytelnik, który istnieje naprawdę, prowadzi egzystencjalny dialog z bohaterem²⁵.

Ta literatura ma więc pobudzać, zmuszać do wysiłku czytelnika, który dzięki niej powinien inaczej spojrzeć na samego siebie. Jeśli więc będziemy pamiętali, jakie cechy, o których pisałem wcześniej, musi mieć proza egzystencjalistyczna, zrozumiemy, że taka twórczość

zmierza tedy do tego, by poprzez kilka przedmiotów, które tworzy lub odtwarza, uchwycić świat w całości. Każdy obraz, każda książka to odzyskanie całości bytu. I każde udostępnia tę całość wolności odbiorcy. Albowiem to właśnie jest ostatecznym celem sztuki: odzyskać ten świat, dając go ujrzeć takim, jakim jest, lecz zarazem tak, jak gdyby jego źródłem była ludzka wolność²⁶.

Taka literatura może istnieć w wersji zbanalizowanej, nawet jeśli ma uczestniczyć w grze z czytelnikiem, nie wymagajmy bowiem od niej, że będzie dokładnie odwzo-

²⁴ W. Szydłowska, *Egzystencja-lizm...*, s. 70.

²⁵ *Ibidem*, s. 66.

²⁶ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968.

rowywać dzieło filozoficzne czy dogłębnie opisać zjawisko egzystencjalizmu (jakiego egzystencjalizmu — wpięrow należałoby zapytać). Wszystko wyłącznie w rękach pisarza, w jakim stopniu uda mu się utrzymać syntezę między filozofią a literaturą, w jakim stopniu jego pytania, odpowiedzi i interpretacje na temat rzeczywistości będą zmuszały czytelnika do ustanawiania swojej podmiotowości. Albo inaczej: czy pisarz okaże się partaczem czy intuicyjnie, nawet bez wiedzy filozoficznej, postawi diagnozę i obnaży dramat człowieka.

W Polsce dopiero po roku 1956 nastąpił przełom w pisaniu egzystencjalistycznym. Wtedy jednak taka literatura nie była dobrze widziana przez państwo, ponieważ:

Myśleć o zagubieniu, pustce i absurdzie, bez względu na miejsce i czas, okoliczności i motywacje — gdy jak okiem sięgnąć roztacza się widok wzniosłych i wspólnych celów. Gdy trzeba budować, tworzyć, hartować, rozwijać, pomnażać dla dobra ogólnego. Nie, takie myślenie nie mogło zadomowić w odpowiedzialnym rozumie²⁷.

Autorzy tworzący w czasach przełomu październikowego byli tego świadomi, jeśli jednak chcieli pozostać autentyczni i na swój sposób interpretować rzeczywistość, nie mogli nie sięgnąć po dokonania egzystencjalizmu. W świecie, w którym państwo zmusza ludzi do wyrzekania się własnej indywidualności na rzecz wyższych celów, musiały zaistnieć opisywane wcześniej fundamentalne pytania stawiane już przez zachodnich przedstawicieli tej filozofii. Prozaicy tych czasów wiedzieli, czym może być ukąszenie heglowskie; sami doświadczyli zła w najczystszej jego postaci, ciągłej trwogi, poczucia absurdu. W świecie pozorów, hipokryzji i iluzji, w którym mieli być tylko trybikiem w maszynie postępu, bunt, poczucie obcości czy osamotnienia, stały się naturalnym dla nich stanem. Byli kuszeni do odgrywania roli przedmiotowej, nie podmiotowej. Widzieli też, że stare wartości przestały obowiązywać, nowe zaś służyły jedynie maszynie opresji. Państwo zmuszało ich do bycia Się, do Złej woli. Także świadomość wojny, której doświadczyli w młodości, miała na nich wpływ. Poczucie absurdu więc nie było dla nich wyłącznie stanem chwilowym, lecz permanentnym. Podobnie jak niemożność przystawania do tego absurdalnego świata i jego praw. Tylko w ten sposób mogli zwrócić sobie wolność i godność, kiedy wszyscy naokoło zmuszali ich do wyzbycia się dowolności i życia nieautentycznego. W takim wypadku młodzi autorzy skierowali się na drogę buntu egzystencjalnego. Buntu, który wprowadza poczucie tragiczności, ponieważ każe żyć w świecie bez Boga, autorytetów i praw, które trzeba znaleźć w sobie. Młodzi prozaicy, widząc otaczającą ich rzeczywistość, pobudzali siebie i czytelnika do wspólnej gry w interpretowaniu rzeczywistości i samych siebie. Swojej wolności nie możemy zrzucić na innych, tak jak własnych myśli i przekonań, ponieważ „Bycie w tłumie zwalnia ze skruchy i odpowiedzialności”²⁸.

Istnienie na poboczach rzeczywistości, negowanie potocznie przyjętych norm, prowadzi do postawy outsiderskiej. Natomiast

²⁷ W. Szydłowska, *Egzystencja-lizm...*, s. 8.

²⁸ W. Herman, *op. cit.*, s. 12.

Outsider dąży do wyrażenia samego siebie w kategoriach filozofii egzystencjalnej. Niewiele go obchodzi rozróżnienie pomiędzy ciałem a duchem, czy też człowiekiem a naturą; te pojęcia prowadzą do teologicznej myśli i filozofii; outsider odrzuca zarówno jedno, jak i drugie. Ważne jest dla niego jedynie rozróżnienie pomiędzy bytem a nicością²⁹.

Takich postaci znajdziemy wiele w książkach ówczesnie debiutujących pisarzy. Egzystencjalizm łączy się bowiem z postawą outsiderską, dzięki której lepiej można opisywać rzeczywistość, stojąc poza nią. Bohaterowie Iredyńskiego, Hłaski, Bursy czy Czycza są właśnie w większości takimi postaciami. Dla tych pisarzy ideałem literatury był

niefalszowany autentyzm przeżycia, krzyk duszy, jej całkowite obnażenie; realizmem był dla nich bezpośredni wyraz subiektywnego doświadczenia, niczym nie cenzurowane ani nie transponowane wyznaczenie, narracja osobista zbliżająca się do pamiętnika i odrzucająca wszelki pozór fikcji, udawania, zabawy estetycznej³⁰.

Zarzucano im przez to powierzchowny pesymizm, który naprawdę był tylko prze-rysowaną interpretacją rzeczywistości. Poruszając wątki ważne dla egzystencjalizmu, nie mogli zostać jednak inaczej zaszufładowani. Ich bohaterowie — nieprzystosowani, negujący wartości, stojący przed wyborami, dzięki którym kształtowali siebie — pobudzali do refleksji czytelnika oraz stawiali przed nim lustro, w którym mógł się przejrzeć. Kim jestem? Jak żyć autentycznie i świadomie? Jaki jest otaczający mnie świat? Takie pytania były podstawowe dla przedstawicieli egzystencjalizmu w filozofii i literaturze, a także dla czytelnika. Ponieważ „tragizm współczesny, ten, o którym piszą właśnie m.in. egzystencjaliści, to tragizm przytrafiający się szarym ludziom”³¹.

Bez wątpienia w utworach prozaików wtedy debiutujących znajdziemy problem innego człowieka. Przypomnijmy, że inny to ten, który według Sartre’a, kradnie moją wolność, uprzedmiotawia mnie. Ja też robię to samo. Jestem rzucony w świat, napotykam wokół siebie rzeczy i podobnie postrzegam drugiego człowieka, narzucam mu rolę. Relację międzyludzką stanowią w takim wypadku jedynie grę pozorów i egoizmów. Szukamy wsparcia w drugiej osobie, bo wtedy jest nam lepiej. To samo robi z nami inny, postrzega nas jako przedmiot i próbuje nas użyć do własnych celów. Wielość takiej tematyki w prozie październikowej jest przecież wręcz ogromna.

Według Stefana Morawskiego egzystencjalizm pojawia się w epokach krytycznych, kiedy wszystko wydaje się sprawą przypadku, człowiek traci oparcie w wartościach, a w nim samym pojawia się pustka³². W takich momentach trzeba stanąć oko w oko z wszechobecnym absurdem i tragizmem istnienia, ale dzięki wolności, którą każdy człowiek ma w sobie od początku istnienia, należy szukać własnej indywidualności i autentyczności. W świecie bez wartości, w którym wymusza się na człowieku

²⁹ C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Kraków 1959, s. 36.

³⁰ T. Burek, *Zamiast powieści*, Warszawa 1971, s. 236–237.

³¹ M. Januszkiewicz, *op. cit.*, s. 112.

³² S. Morawski, *Egzystencjalne pojmowanie literatury*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka et al., Wrocław 1996.

życie nieautentyczne, egzystencjalizm znajduje swoje miejsce. Moim zdaniem także w polskiej prozie przełomu październikowego odcisnął własne piętno. Pokazał główne problemy ówczesnych pisarzy i czytelników. Dramat istnienia w obcym świecie, niemożność utrzymania kontaktu z drugim, degradacja kultury to nic nowego dla literatury, ale egzystencjalizm ukazywał te zjawiska z dotąd niespotykaną siłą. Także w Polsce. W pewnym sensie rację ma Wielopolski, pisząc „Nowy styl życia, nowa moda — wyrosły z kryzysu wartości i będąc pod wpływem prądów przychodzących z Europy (egzystencjalizm, nowa muzyka *etc.*), zdominowały świadomość debiutujących prozaików”³³.

Czycz

Jednym z najbardziej wyrazistych pisarzy ówczesnie tworzących był bez wątpienia Stanisław Czycz, czego dowodem stały się nie tylko jego wiersze, ale debiut prozatorski pt. *And*. Dzieło to pierwotnie zostało wydrukowane w marcowym numerze „Twórczości” z 1961 roku. O autorze i jemu podobnych napisał wtedy Jarosław Iwaszkiewicz takimi słowami: „Uważajmy w rozmowach z nimi. Możemy się od nich nauczyć — chociażby zachłyśnięcia się światem, światłem, śmiercią i tajemną władzą nad słowami”³⁴. Do dziś to opowiadanie jest jednym z najważniejszych, choć zapomnianych, przejawów polskiego egzystencjalizmu i wyjątkowości prozy przełomu popaździernikowego. Tomasz Burek nawet nazwał je aluzją do arcydzieła³⁵.

And to opowieść o dwóch przyjaciółach, którzy rozpoczynają poetycką karierę. Narrator i tytułowy bohater razem jadą na festiwal Zaczynających Pisać i Zapowiadających Się, grają w karty, prowadzą gry z innymi ludźmi i sobą, piją wódkę i rozmawiają, przechadzają się po lesie. Wszystko jednak dzieje się tylko pozornie. Celem tych wszystkich wydarzeń jest próba scalenia i opisanie otaczającego ich świata, który w rzeczywistości utracił sens i stał się miejscem przypominającym bardziej teatr niż prawdziwe życie. Ciągły śmiech i gry mają za cel tylko ukrycie pewnej świadomości, przechytrzenie drugiego, aby nie odkryć swoich realnych zamiarów. Zwraca uwagę na to Jarosław Iwaszkiewicz: „Ale w tym gorzkim smaku, gorzkim uśmiechu, gorzkim śmiechu, gorzkim słowie — nagle potrafią ukazać nam wycinek życia oświetlonego nowym, jaskrawym, uderzającym — a w chwilach upajającym — światłem”³⁶. Bo tak naprawdę chodzi im tylko o jedno — by znaleźć odpowiedni środek ekspresji mający za cel przywrócenie świadomości, odnalezienie swojego miejsca, a także uchronienie własnej autentyczności. Stąd też ich nieufność,

³³ W. Wielopolski, *Młoda proza polska przełomu 1956*, Wrocław 1987, s. 6.

³⁴ J. Iwaszkiewicz, *Gorzki smak brzoźowych listków*, „Twórczość” 1961, nr 3, s. 17.

³⁵ T. Burek, *op. cit.*, s. 238.

³⁶ J. Iwaszkiewicz, *op. cit.*, s. 17.

nieufność ludzi, których podstawową sytuacją egzystencjalną wydaje się być błądzenie w nieprzenikliwym, niejasnym świecie, pozbawionym drogowskazów oraz permanentna niechęć do jasnych i mocnych konstrukcji rzeczywistości, które w końcu okazują się pozorne, co pisarzowi każe penetrować marginesy tejże rzeczywistości, zajmować się przejawami patologii indywidualnej i społecznej, skoro zdewałowowało się to, co nie było owym marginesem i patologią³⁷.

Świat Anda i narratora już dawno temu uległ rozbiciu, toteż jedyne, co im zostało, to poszukiwanie niczym niezafalszowanej autentyczności. Obydwaj wiedzą, że są wolni, ale właśnie ta wolność nie niesie im ukojenia, lecz poczucie absurdu otaczającej ich rzeczywistości. Zaczynają się przeciwko niej buntować i tworzą własne reguły istnienia. Wiedzą też, że nie mają nic do stracenia. Są pierwszymi przedstawicielami świata, którzy lekcje wychowania zaczerpnęli z czasów wojny, a wszelakie systemy wartości — nieważne czy wyniesionych z szeroko pojętego humanizmu czy religii — okazały się tylko zbiorem nic nieznaczących frazesów. Dlatego też And mówi do narratora: „Wiesz, że mnie nie zależy już na niczym”³⁸. By po chwili dodać: „To jasne widzenie orientuje cię chyba, że i ty nie masz nic do stracenia”³⁹. W świecie bez wartości, który — za słowami Sartre’a — sparaliżowany jest istnieniem bomby atomowej, nie ma nic poza świadomością własnej tragiczności i absurdem.

Absurd to — słusznie zwraca uwagę Szydłowska — rozbieżność, nieprzystosowalność. Jednocześnie absurd jest jedyną więzią między człowiekiem a światem, co staje się tym bardziej wyraziste, im większe pragnienie jasności kieruje subiektywnym dążeniem do zrozumienia indywidualnej egzystencji⁴⁰.

Bohaterowie wiedzą, że umrą, a śmierć ta będzie równie absurdalna i odpychająca co życie. Ich bycie-ku-śmierci jest całkowicie świadome, wręcz tak, że nie uciekają przed nieuchronnym końcem, lecz go prowokują. Narrator chodzi po lesie, co jakiś czas sprawdzając, czy jest tam jeszcze bomba, niewybuch z lat wojennych. Jeśli znajduje ją przewróconą, stawia ją na sztorc. Jest ona symbolem jego możliwości wyboru między życiem a śmiercią. And z kolei prosi go, aby pożyczył mu pistolet. Podczas jednej z rozmów zapytuje: „Aha, żyjesz; a czy cię to nie zdumiewa, że jednak żyjesz?”⁴¹, na co narrator odpowiada, jednym słowem — że zdumiewa. Ten klimat dziwności życia, ale też jego zbędności, jest jakby wyjęty z ust Meursaulta bądź Roquentina, który mówi:

I tak było naprawdę, zawsze zdawałem sobie z tego sprawę: nie miałem prawa istnieć. Pojawiłem się przypadkowo, istniałem jak kamień, roślina, mikrobia. Moje życie rozwijało się na los szczęścia i we wszystkich kierunkach. Posyłało mi czasem niejasne sygnały; innym razem chwytałem tylko brzęczenie, z którego nie wynikało nic⁴².

³⁷ H. Gosk, *Wizerunek bohatera. O debiutanckiej prozie polskiej przełomu 1956 roku*, Warszawa 1990, s. 35.

³⁸ S. Czycz, *And*, Kraków 1967, s. 22.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ W. Szydłowska, *Camus...*, s. 29.

⁴¹ S. Czycz, *op. cit.*, s. 98.

⁴² J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Kraków 2005, s. 100.

Owa bomba to także symbol, dzięki któremu życie nabiera realności. Sartre odkrywa mdłości — tę oślepiającą oczywistość — podczas pobytu na plaży i rzucania kamieniami i wtedy zdaje sobie sprawę ze swojego istnienia. U Czycza podobną rolę odgrywa niewybuch. Za jego pomocą narrator otwiera się na świat i własne istnienie, zaczyna rozumieć własne położenie. Kiedy widzi go po raz pierwszy, popada w „najwspanialsze z osłupień”⁴³, a następnie stwierdza: „dopiero tam w lesie ta wielka czystość, dojrzywałem do tego przez tych parę lat rosła we mnie gotowość odsłaniając mnie już z liczeń i nadziei to więc nastawienie na niezmacony pełny odbiór”⁴⁴. Przy bombie narrator jaskrawo odkrył absurdalność swojego położenia, ale też jasno może patrzeć na świat. Jednak gdy pewnego dnia bomba wybuchła, bohater mówi: „pozostał mi jeszcze rewolwer i gdybym nie był tchórzem”⁴⁵. Nie popełnia jednak samobójstwa. Narrator jest zamknięty w pułapce bytu, pozostają mu jedynie różne rodzaje autoagresji, jak myśl o odebraniu sobie życia, przechadzki z pistoletem po lesie, picie. Ale jak „Roquentin wie, że człowiek, dotknięty do żywego poczuciem swojej zbędności, zabijając siebie, pomnoży tylko ową zbyteczność, więc swoją śmiercią nie rozwiąże niczego. Nasza śmierć jest równie zbyteczna jak nasze istnienie”⁴⁶.

Bohaterowie tej prozy są jakby wyrzuceni za ramy normalnego życia. Egzystują w całkowitej osobności od innych ludzi i od siebie. Pozbawieni oparcia, nie mają też zahaczenia wśród społeczeństwa. A co najważniejsze — nie chcą tego. Wiedzą, że w innym wypadku straciliby autentyczność, więc coraz mocniej akcentują swój indywidualizm. Odrzucają wszystko, co zafałszowane i nieprawdziwe, liczy się dla nich tylko jasność widzenia — jeśli nie nawet w życiu, to choćby w sztuce, bo może tylko tam można jeszcze odsłonić swoje prawdziwe Ja i dać wyraz subiektywnemu doświadczeniu. Nie mają szans zatrzymania coraz bardziej postępującego rozpadu świata, ale przynajmniej mogą uchronić siebie przed zmieleniem przez maszynę historii. Wiedzą, że ich jedyna szansa tkwi w szczerości przekazu, pozostawieniu po sobie autentycznego projektu. A świat będzie szedł własnym, fatalnym torem, więc się na niego nie godzą. Ta „Niezgoda (to jest właśnie doświadczenie wewnętrzne, o którym Czycz opowiada) dotyczy tu tego, że człowiek nie kocha świata (drugiego człowieka, wszystkich ludzi), ponieważ wie zbyt wiele złego o sobie i o świecie (drugim człowieku, wszystkich ludzi)”⁴⁷.

Jan Pieszczachowicz porównuje bohaterów Czycza do innych egzystencjalnych outsiderów, od *Głodu* Hamsuna i *Wilka stepowego* Hessego po Kerouaca poczynając⁴⁸. Wszyscy oni szukali własnych sposobów ekspresji i zachowania autentyczności w nienormalnym świecie, w którym dąży się do uniformizacji jednostek oraz znisz-

⁴³ S. Czycz, *op. cit.*, s. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁴⁶ S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2010, s. 326.

⁴⁷ H. Berezka, *Prozaiczne początki*, Warszawa 1971, s. 246.

⁴⁸ J. Pieszczachowicz, *Smutek międzyepoki. Szkice o literaturze i kulturze*, Kraków 2000, s. 425.

czenia subiektywnego myślenia. Jak niemal wszyscy bohaterowie egzystencjalistyczni, wierzyli w wyjątkowość własnego bytu. Nie istniały dla nich żadne zasady, które by ich z góry determinowały. Świat był dla nich miejscem strasznym i śmiesznym zarazem, wytworem chorych praw i wyobraźni. Taki też był:

egzystencjalizm Czycza, zainteresowanie pojedynczością [...] przeświadczenie o całkowitej nieprzydatności kategorii ogólnych, pogląd, że człowiek z istoty swej jest osobny, a osobność ta (izolacja, alienacja) zarówno pochodzi z idiomatyczności jego życia, jak i w niej się wyraża. Człowiek według Czycza jest niejako zamknięty we własnej wyjątkowości, jego odczuwanie świata jest nieprzekładalne⁴⁹.

Podobnie bohaterowie *Anda* odrzucają kategorie ogólne, za co skazują się na alienację, na całkowitą osobność. Wiedzą, że nie znajdują porozumienia z innymi ludźmi, a wszelkie próby komunikacji z innym skazane są na porażkę. Podobnie nie można żyć między zautomatyzowanymi ludźmi, których życie przypomina Heideggerowskie *Się*, a nie autentyczne bytowanie. Napotkany człowiek dla *Anda* bądź narratora jakby pozbawiony był świadomości, nie wspominając już o jasności widzenia. W opowiadaniu czytamy:

„Co sądzisz o tych trupach?” — pod ścianami i na ławkach i obok ławek, jakieś dziecko śpiące w objęciach kobiety wpółleżącej, inne mamroczące czy popłakujące, ktoś się porusza poprawia, ktoś wstaje, ktoś wszedł, szuka miejsca, szarzy nędzni i brudni jak cała ta poczekalnia dworcowa, wchodzi milicjant, podnoszą się ociężałe gdy budzi tych pod ścianami, każe im wstać, wychodzi i znów się tam układają, paru z kufkami piwa ślania się przy bufecie, późno, noc prawie — „bo to są przecież trupy”⁵⁰.

Podobnie ma się z problemem komunikacji między narratorem i *Andem*. Obydwaj grają, udają, szukają różnych sposobów ekspresji. Nie może być między nimi mowy o autentycznym porozumieniu. Wiedzą, kiedy pozują, ale nic z tego też dla nich nie wynika, poza ciągłą grą. Tylko czasami możemy zauważyć w ich rozmowach prześwity szczerości, otwarcia się i prób zrozumienia, ale nie ma w tym możliwości — podobnie jak w egzystencjalizmie — autentycznej więzi międzyludzkiej. Jest tylko gra egoizmów, uprzedmiotawiania drugiego, zabierania mu jego wolności. Chcą zachować na własność swoje Ja. Albowiem wystawienie się na wzrok drugiego może doprowadzić do zatracenia swojego autentyzmu albo dezintegracji osobowości. Na to żaden z bohaterów nie może sobie pozwolić. Drugi to piekło — brzmi słynna sentencja Sartre’a. Drugi chce mnie okraść z indywidualizmu, przypisać mi rolę, podporządkować swoim zamiarom. Ale też słusznie pisze Hanna Gosk, że „*And* i jego przyjaciel szukają w grze autentyczności”⁵¹.

Jeśli więc dąży się do autentyzmu, należy się skrywać często za maską. Kiedy narrator zwierza się *Andowi*, że jest mistrzem cierpienia, ten mu odpowiada:

⁴⁹ P. Czapliński, *Wszelka osobność*, [w:] Stanisław Czycz. *Mistrz cierpienia*, zeb. i oprac. K. Lisowski, Kraków 1997, s. 301.

⁵⁰ S. Czycz, *op. cit.*, s. 32.

⁵¹ H. Gosk, *op. cit.*, s. 242.

„mistrz cierpienia?! ty?! i do mnie?! ty mnie to chcesz — to jak jakbyś widzącemu na krzyżu Chrystusowi przyszedł pokazywać swój skałeczony palec! tak! to właśnie ja! ja jestem ukrzyżowanym kutasem!” „piękny” myślę „piękny jest w tej pozie i recytacji”⁵².

Toteż ani jeden, ani drugi, nie mogą sobie pozwolić na zarzucenie gry, ukrywania się, bowiem są świadomi, nie tyle swoich pól, ile co się może wydarzyć, kiedy przestaną grać. Będą niezrozumiali, inni nadadzą im cechy, jakie chcieliby w nich widzieć. W pozbawionym właściwości świecie bohaterowie nie mogą sobie pozwolić na zatracenie indywidualizmu, własnego świata. Słusznie pisze Bieńkowski, nazywając egzystencjalizm diagnozą dezintegracji⁵³.

Poza tym tę dezintegrację otaczającej ich rzeczywistości widać już w formie opowiadania. Tekst napisany chaotycznie, nieschematycznie, bez chronologii, w swojej wersji strumienia świadomości, można odbierać jako obraz świata, w którym bohaterowie muszą się odnaleźć⁵⁴. Służy rozjaśnieniu czytelnikowi pewnego sposobu widzenia samego autora. Można też powiedzieć, że

Proza Czycza, powikłana, gorączkowa i zawiła nie jest — jak sugerowano — pretensjonalnym zaciemnieniem, lecz ewokacją określonego sposobu widzenia świata, podobnego do ciemnej magmy strzaskanych sensów, nieokreślonych instynktów, miazgowej jednostki, rozbitej w starciu ze społecznością i — zapewne — historią⁵⁵.

Jest też naznaczeniem własnego, autentycznego bycia. Bohaterowie, porzuceni wśród niemożliwego do opisanego świata, muszą choć spróbować siebie określić, zobaczyć w nim swoje miejsce. Na tej ścieżce nocy, na której nie ma jak się odnaleźć, starać się, może i bez nadziei niczym Syzyf, odnaleźć siłę, by zrobić kolejny krok, by przynajmniej się nie zatracić i utrzymać świadomość siebie.

Podsumowanie

Stanisław Czycz był literackim buntownikiem, który za wszelką cenę chciał zachować swoją osobność i autentyczność. Widać to było nie tylko w jego życiu, ale właśnie także w *Andzie*. Starał się za wszelką cenę pozostać na marginesie rzeczywistości, aby lepiej móc ją opisywać i zachować jasność widzenia.

Ale osobność to także wyłączenie, to wrażenie — złudzenie — że można mieć siebie na własność, że można dysponować sobą bez reszty w jakimś jałowym rajku samostanowienia i jednostkowej wolności.

⁵² *Ibidem*, s. 24.

⁵³ Z. Bieńkowski, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁴ Utwór musi być fragmentem, ponieważ dzieło skończone, zamknięte, dopięte (pamiętamy, że dzieło sztuki jest w planie wyrażania odpowiednikiem rzeczywistości) byłoby jakąś usurpacją albo kłamstwem, kompozycyjną sugestią, jakoby świat dał się poznać w całości, w całości swej był uporządkowany i regularny. P. Czaplński, *op. cit.*, s. 302.

⁵⁵ J. Pieszczachowicz, *op. cit.*, s. 431.

Ta tęsknota do posiadania siebie na własność, do nieulegania niczemu i nikomu — przywodząca na myśl teksty egzystencjalistyczne Stirnera, Sartre'a czy Camusa — skrywa w sobie przecież jakąś elementarną troskę o siebie, a także lęk przed „byciem wobec innych”, przed wystawieniem na cudze spojrzenie i obce zamiary; jest więc w tym nadzieja, że zachowanie siebie na własność pozwoli ochronić kruche „ja”, że zagwarantuje integralność⁵⁶.

W taki też sposób można analizować jego dzieło, które mimo braku samowiedzy filozoficznej jest pełne wątków egzystencjalistycznych. Bohaterowie tej prozy może nie są braćmi Meursaulta czy Roquentina, ale na pewno ich bliskimi kuzynami. Próbują swoją autentyczną egzystencją nadać sobie indywidualny kształt, są też świadomi własnej wolności, ale i tragizmu istnienia. Szukają więc jego istoty za fasadami i maskami. W pewnym momencie nawet narrator pisze:

więc nie strona zewnętrzna, ale wyciągane z niej wnioski o wnętrzu i istocie — te wszystkie podniosłe upajające fantazje wysnuwane z widoku fasady, i ileż tam na powierzchni bywa tragedii z powodu tych złożonych ramek nędznego obrazka, z powodu nagłego odkrywania czegoś zupełnie nędznego pod pysznymi złoceniami, tam na powierzchni, która podobnie jest oprawiona fałszującymi mylącymi świeceniami⁵⁷.

Widac tu pewną chęć widzenia rzeczy takimi, jakie są, a nie jak sobie je wyobrażamy czy w jaki sposób są nam przedstawiane. Jest w tym egzystencjalistyczna chęć zadawania fundamentalnych pytań i szukania na nie odpowiedzi: o sens świata i ludzkiego życia. Czyż daje nam też lustro — każdy może się w nim przejrzeć i stwierdzić, czy żyjemy w świecie trwale skleconym, czy tylko w miejscu, które już dawno temu uległo dezintegracji, a kultura i wartości stały się nic nieznaczącymi rekwizytami lub mylnymi drogowskazami? Pokazuje człowieka broniącego swojego indywidualnego Ja w rzeczywistości, której jedynym celem jest pozbawienie go tej autentyczności. Człowiek nie jest bowiem paragrafem, kolejną cyfrą po przecinku, zbiorem mechanizmów, ale ciągle się staje, wyłania — egzystuje. I właśnie tę antysystemowość widać w badanym tutaj opowiadaniu. Nie jest to epatowanie tanim pesymizmem, jak niektórzy chcieliby sądzić, lecz ciągle stawianie czoła ciemności i nicości, które wyjawiają się ze świata, jeśli mu się dobrze przyjrzymy i zbadamy własną w nim sytuację. I wtedy możemy także, świadomi rzeczywistości, próbować ogarnąć w niej swoje miejsce. Właśnie dzięki tej ścieżce nocy, drodze bez drogowskazów, celu i sensu, pełnej absurdów, ale również całkowitej wolności, stajemy się autentycznymi ludźmi. Tak też żyją bohaterowie *Anda*. Obnażają absurdalność naszego życia w świecie, którego nie można już poukładać w jedną całość, ale jednocześnie pokazują, jak zachować w nim swoje niezafałszowane Ja.

⁵⁶ P. Czaplinski, *op. cit.*, s. 288–289.

⁵⁷ S. Czycz, *op. cit.*, s. 87–88.

Stanisław Czycz's night paths

Summary

The article examines the motif of existentialism in Stanisław Czycz's story entitled *And*. Focusing on negative categories of human being, like suffering, transitoriness, absurdity and tragedy, Czycz creates figures of two friends who try to protect their authentic existence from the omnipresent emptiness of existence on the one hand, and state collectivism on the other. They become outsiders and fugitive from the reality that surrounds them. They engage in games with themselves and with others, they put on masks in order not to reveal their true intentions. However, *And* as well as the narrator use this to look for their own authenticity or to protect it from disintegration. The world surrounding the two protagonists is also permeated with an aura of existentialist objectivisation of the other as well as constant being-towards-death. Both protagonists are amazed by life; they sense the tragedy of existence, but also proximity of death. They know that after years of war they should not exist and that the life of an individual in the 20th century matters little. Czycz's story exposes the absurdity of existence in a world devoid of values.

In the article the author also presents an outline of an existentialist interpretation of a literary text as well as the relations between philosophy and literature. In addition, he points out that the philosophy examined here could and even had to emerge in Polish reality in the late 1950s and the 1960s. Existentialism was not a homogeneous phenomenon occurring only in the Western world, but emerged wherever people lost their values-rooted support and felt emptiness, which can also be seen in the history of this philosophy.