

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

<https://orcid.org/0000-0003-3731-2799>

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

Idea antymetafizycznej autoemancypacji w pismach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest ambiwalentny stosunek do metafizyki obecny w pismach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Autor przedstawia sformułowaną w *Innym świecie*, w oparciu o więzienne doświadczenia Herlinga-Grudzińskiego, ideę antymetafizycznej autoemancypacji z sowieckiego, totalitarnego systemu zniewolenia oraz analizuje jej związki z pisarstwem Fiodora Dostojewskiego. Celem tekstu jest ukazanie niekonsekwencji stanowiska Herlinga-Grudzińskiego oraz wskazanie związków pomiędzy tradycyjnymi antyrosyjskimi stereotypami kształtującymi polski horyzont interpretacyjny a metafizycznymi fundamentami polskiego oporu przed systemem rosyjskiej i sowieckiej imperialnej opresji.

Słowa kluczowe: Herling-Grudziński, Dostojewski, doświadczenie zniewolenia, totalitaryzm, rusofobia.

Przedmiotem niniejszych analiz będzie idea antymetafizycznej autoemancypacji zidentyfikowana w *Innym świecie* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego przez Tadeusza Sucharskiego. Po omówieniu owej idei, zajmiemy się niespójnością pomiędzy nią a deklarowanym przez samego Herlinga metafizycznym charakterem jego twórczości. Poszukiwać będziemy głębszego znaczenia owej niespójności, albo też – by rzecz inaczej sformułować – właściwego sensu ambiwalentnego stosunku do metafizyki, rozpoznanego u Herlinga-Grudzińskiego przez wspomnianego Tadeusza Sucharskiego. Zamierzamy argumentować, że jednym z powodów ambiwalencji było żywione przez Herlinga pragnienie zerwania z utrwalonym w polskiej tradycji powstańczej metafizycznym ufundowaniem antyrosyjskich stereotypów.

Badania te prowadzić będziemy, stosując aparat terminologiczny wypracowany przez Hansa-Georga Gadamera. Najogólniej rzecz ujmując, zamierzamy

zatem rehabilitować tradycyjne stereotypy kształtujące polski horyzont kulturowo-historyczny. W naszych analizach ambiwalencji metafizycznej Herlinga zamierzamy ukazać jako jej źródło konflikt hermeneutycznych horyzontów: polskiego i rosyjskiego. Materią konfliktu okaże się doświadczenie sztuki. Omówimy dwie formy emancyacyjnego działania sztuki, tożsame z dwiema różnymi wykładniami sensu *Zapisków z martwego domu* Fiodora Dostojewskiego. Ukážemy dwie formy metafizycznego ufundowania estetycznej procedury emancyacyjnej. Konflikt między nimi przedstawimy jako przyczynę niespójności poglądów Herlinga-Grudzińskiego na nieodzowność metafizyki.

1. Emancypacja poprzez sztukę

Bezspornym wkładem Gustawa Herlinga-Grudzińskiego w literaturę światową jest konceptualizacja podstawowego doświadczenia ofiar bolszewickiego totalitaryzmu: doświadczenia zniewolenia. Stanowiło ono element zaplanowanej w oparciu o filozoficzne idee Karola Marksa i konsekwentnie realizowanej w łagrach stalinowskiej Rosji radykalnej transformacji antropologicznej. Tej zasługi Herlingowi odmawia niewielu. Nieco bardziej kontrowersyjnym i z filozoficznego punktu widzenia znacznie ciekawszym elementem jest odpowiedź Herlinga na pytanie o istotę mechanizmu zniewolenia i – przede wszystkim – na pytanie o możliwość wyzwolenia ofiar systemowej dehumanizacji. Sposób udzielania tej odpowiedzi jest przedmiotem badań Sucharskiego. Według niego, Herling-Grudziński, pisząc *Inny świat*, miał na celu zaoferowanie Wolnemu Światu lekarstwa, którym było:

Odnalezienie w sferze psychicznej *antidotum* na dotychczasową bezsilność i poddanie się. A także zasadnicza refleksja nad sytuacją egzystencjalną człowieka „wyzwolonego z przesądów”, pozbawionego perspektywy metafizycznej [...] (Sucharski 2002, 129).

Sucharski przedstawia tu ideę antymetafizycznej autoemancypacji człowieka. Idea ta ma stanowić efekt i pretekst doświadczenia zniewolenia. Naszym zdaniem, w jej ramach wyodrębnić należy dwa kluczowe elementy. Po pierwsze, związek pomiędzy doświadczeniem zniewolenia i autoemancypacją. Po drugie, antymetafizyczny charakter autoemancypacji.

W sposób oczywisty pomiędzy doświadczeniem zniewolenia i aktem autoemancypacji nie może występować automatyczny związek przyczynowo-skutkowy. Zniewolenie jest warunkiem możliwości wyzwolenia (bo gdyby nie ono, nie byłoby się z czego emancytować), ale nie przyczyną sprawczą emancytacji. Według Sucharskiego, przyczyną tą jest u Herlinga lektura powieści Fiodora Dostojewskiego. Mamy tu zatem do czynienia z przypadkiem emancyacyjnego działania doświadczenia sztuki.

Łagrowa lektura *Zapisków z martwego domu* była dla niego [Herlinga-Grudzińskiego – M.O.] z pewnością doświadczeniem traumatycznym, ale w pewnym sensie także inicy-

cyjnym. Ważniejsze bowiem od samej porażającej wizji nieprzerwanego od wieków dopływu skażeńców do Martwego Domu były jej konsekwencje – przeniesienie na płaszczyznę metafizyczną cierpień fizycznych. [...] (Sucharski 2002, 129).

Sucharski podkreśla, że pojawienie się u Herlinga idei antymetafizycznej autoemancypacji człowieka jest efektem lektury *Zapisków z martwego domu* Dostojewskiego, który to proces zostaje opisany na kartach *Innego świata*. Z hermeneutycznego punktu widzenia należałoby treść *Innego świata* zidentyfikować nie tylko jako opis emancypacyjnego działania procedury interpretacyjnej, ale dokładniej – jako opis sytuacji konfliktu interpretacji.

2. Konflikt interpretacji

U Herlinga zestawione ze sobą zostają dwa odczytania dzieła Dostojewskiego. Pierwszego z nich dokonuje Natalia Lwowna, rosyjska więźniarka Gulagu. Nazwijmy to odczytanie interpretacją rosyjską.

Kiedy w roku 1936 znalazłam się w więzieniu, cierpiałam bardzo; wydawało mi się, że pozbawiono mnie wolności, bo w jakiś sposób na to zasłużyłam. Ale teraz! Teraz, kiedy wiem, że cała Rosja była zawsze i jest po dziś dzień martwym domem, że zatrzymał się czas pomiędzy katorgą Dostojewskiego a naszymi własnymi mękami – jestem wolna, zupełnie wolna! Umarliśmy już dawno, a tylko nie chcemy się do tego przyznać. Niech pan pomyśli: tracę nadzieję, gdy odżywa we mnie pragnienie życia; odzyskuję ją na nowo, gdy odczuwam w sobie pragnienie śmierci (Herling-Grudziński 1994, 212).

Przedmiotem interpretacji Natalii Lwownej jest opis katorgi, której ofiarą był sam Dostojewski. Natalia odnosi sytuację Dostojewskiego do swej własnej. Właściwą treścią przebiegu interpretacyjnego okazuje się zatem obiektywizacja doświadczenia zniewolenia.

Gdy nie widać już znikąd ratunku, najmniejszej szczeliny w otaczającym nas murze, gdy nie można podnieść ręki na los właśnie dlatego, że jest losem, pozostaje jeszcze jedno – obrócić ją przeciwko samemu sobie. Och, pan nie potrafi chyba zrozumieć, jak pociecha tkwi w odkryciu, że ostatecznie należy się tylko do samego siebie – przynajmniej w wyborze rodzaju i czasu śmierci... (Herling-Grudziński 1994, 211)

Dzięki doświadczeniu sztuki dokonującemu się w trakcie lektury *Zapisków...* Natalia nie tylko uświadamia sobie naturę zniewolenia, ale też odnajduje sposób na jego pokonanie. W ten sposób doświadczenie sztuki zyskuje funkcję emancypacyjną. Przedmiotem rozmowy, którą Natalia prowadzi ze współwięźniem – Herlingiem-Grudzińskim – jest przekazanie wiedzy o wyzwalającej mocy sztuki.

Na odczytaniu rosyjskim się jednak nie kończy. Drugiego odczytania *Zapisków...* dokonuje sam Herling. Nazwijmy je interpretacją polską. Interpretacja ta na pierwszy rzut oka nie różniła się od rosyjskiej, w każdym razie, początkowo sam Herling owej różnicy nie dostrzegał. W obu przypadkach *Zapiski...* odkrywały przed więźniami prawdę o ponadczasowej trwałości rosyjskiego systemu

zniewolenia, o niemożliwości jakiegokolwiek realnego czynu, który mógłby naruszyć system destrukcji człowieczeństwa. Jedynym wyzwoleniem było to oferowane w ramach samego doświadczenia sztuki – czyli możliwość wzniesienia się ponad realia zniewolenia, dzięki wiedzy o jego dziejowym charakterze. Niestety, owo poznawcze wyzwolenie prowadziło do fatalistycznego poddania się dziejowej konieczności. W ten sposób jedyną empirycznie dostępną możliwością okazywało się samobójstwo. Akt indywidualnej, fizycznej autodestrukcji zyskiwał sens jedyne­go możliwego środka ocalenia podmiotowej godności.

Rzecz jednak w tym, że w trakcie lektury sam Herling nabrał bardzo niejasnych podejrzeń wobec rosyjskiego odczytania *Zapisków*...

Oddawałem jej *Zapiski* z mieszanymi uczuciami; żał mi było tej książki, dzięki której żyłem w obozie krótko z otwartymi oczami, mimo że to, co ujrzały, miało wszelki pozory śmierci; a jednocześnie cieszyłem się skrycie na myśl o wyzwoleniu od dziwnego i niszczącego uroku, jaki rzuciła na mnie ta proza tak nasycona beznadziejnością i rozpaczą, że życie staowało się w niej cieniem jedynie nie kończącej się agonii codziennego konania (Herling-Grudziński 1994, 211).

Sucharski stawia tezę o przeciwieństwie interpretacji rosyjskiej i polskiej. Ta pierwsza jest fatalistyczna, autodestrukcyjna, paraliżująca. Z kolei polskie odczytanie ma być aktywistyczne, wyzwala­jące w sposób autentyczny. Ze słów Herlinga wynika, że interpretacja polska wyzwala w pierwszym rzędzie od interpretacji rosyjskiej.

Konsekwencją lektury Dostojewskiego było u Natalii Lwownej nieudane samobójstwo, natomiast u Herlinga-Grudzińskiego podjęcie walki z administracją obozową o objęcie układem Sikorski-Majski. Emancypacyjny charakter rozpoznać należy nie tylko w obozowym buncie opisanym na stronicach *Innego świata*, ale przede wszystkim w samej książce, która pojmuje opis obozowych realiów i, przede wszystkim, ukazanie form buntu przeciwko nim jako narzędzie aktywizacji Wolnego Świata do walki z bolszewickim zagrożeniem. Mamy tu do czynienia z co najmniej dwoma poziomami emancypacyjnego działania. Pierwsza emancypacja dokonuje się w jercewskim łagrze. Jej empiryczny przebieg zostaje zrelacjonowany na stronach *Innego świata*. Drugi poziom emancypacji to planowane przez Herlinga odczytanie jego powieści przez czytelnicze rzesze Wolnego Świata. Opowieść o historycznej emancypacji służyć ma uświadomieniu sobie przez obywateli Zachodu realności bolszewickiego zagrożenia i przede wszystkim dostarczyć wiedzy o środkach walki z nadciągającym niepostrzeżenie śmiertelnym niebezpieczeństwem. Charakter książki Herlinga winien zostać rozpoznany jako emancypacyjna opowieść o emancypacji.

W przypadku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego wiedza o mechanizmach działania totalitarnego systemu zniewolenia miała charakter empiryczny. *Inny świat* pisany jest przez ofiarę i z perspektywy ofiar totalitarnej opresji. Nie jest jednak wyłącznie historycznym sprawozdaniem czy politycznym narzędziem. Wiedza o istocie totalitarnego zniewolenia posiada znaczenie emancypacyjne. Lektura *Innego świata* stanowić winna *katharsis* dla całej epoki.

Możliwość katartycznego działania literatury obozowej nie stanowi niesprawdzonego postulatu Herlinga. *Inny świat* to opowieść o takim właśnie *katharsis* dokonującym się dzięki opisowi cierpień mających miejsce na katordzie blisko wiek wcześniejszej. *Katharsis* dokonuje się jednak w efekcie zderzenia dwóch interpretacji dzieła Dostojewskiego. Autor sprawozdania składającego się na stronicę *Innego świata* odróżnia interpretację rosyjską od interpretacji polskiej. Albo inaczej jeszcze – interpretacja polska rodzi się u niego jako reakcja na półświadome odrzucenie interpretacji rosyjskiej. Ustalmy: efektem i istotą interpretacji polskiej jest postawa aktywnej kontestacji systemu zniewolenia. Ten związek lektury i przewyciężenia pasywizmu podkreśla Sucharski.

[...] samo powzięcie takiej decyzji [walki z administracją obozową o objęcie układem Sikorski-Majski i zwolnienie z obozu – M.O.] oznaczało wyrwanie się z „martwego morza przeznaczenia” i przewyciężenie „niszczącego uroku” prozy Dostojewskiego (Sucharski 2002, 31).

Sucharski zauważa również, że emancypacyjny aktywizm zostaje przeciwstawiony, a wręcz zainicjowany zakwestionowaniem rosyjskiej interpretacji Dostojewskiego.

Słowa Dostojewskiego użyte przez Herlinga w charakterze antytezy do epilogu – a więc i do całej książki – jednoznacznie wskazują na polemiczny stosunek twórcy *Innego świata* wobec idei autora *Zapisków z martwego domu* (Sucharski 2002, 31).

Właściwym przedmiotem emancypacyjnej opowieści jest w *Innym świecie* sytuacja konfrontacji dwóch odmiennych perspektyw interpretacyjnych. To opowieść o zderzeniu dwóch możliwych odczytań, a więc dwóch przeciwstawnych horyzontów hermeneutycznych.

W oparciu o rozpoznanie Sucharskiego moment konfliktu interpretacji należałoby doprecyzować jako przeciwstawienie aktywizmu i pasywizmu. A zatem różnica pomiędzy rosyjskim i polskim odczytaniem *Zapisków z martwego domu* sprowadzać się będzie do różnicy pomiędzy zniewalającym a emancypacyjnym przesłaniem dzieł Dostojewskiego i Herlinga. Herling świadomie i otwarcie kwestionuje postawę, jaką w swych własnych zapiskach wobec Martwego Domu zajmuje Dostojewski. Kwestionuje zatem rosyjski model emancypacji.

Kształtowanie się polskiej interpretacji *Zapisków...* dokonuje się w trakcie konfliktu z interpretacją rosyjską. Jak jest to jednak możliwe, by elementem konfliktu była interpretacja, która pojawić się ma dopiero jako owego konfliktu rozwiązanie?

3. Dostojewski jako metafizyczny ideolog Martwego Domu

Sucharski przypisuje podstawowe znaczenie momentowi konfrontacji polskiego aktywizmu z rosyjskim samozniewoleniem. Z tego punktu widzenia klu-

czowe będzie uznanie samego Dostojewskiego za reprezentanta i współtwórcę rosyjskiej tradycji zniewolenia. *Zapiski z martwego domu* okazywałyby się zatem nie narzędziem emancypacji, lecz składową samego Martwego Domu.

Grudziński [...] formułuje konkluzję, przed którą uciekł Szestow. A brzmi ona porażająco: „wielki pisarz, autor *Biesów* i *Braci Karamazow*, posiadacz «drugiego wzroku» w uporczywym krążeniu wokół Boga, przyklęka oto i z opuszczonymi pokornie oczami całuje pierścień Wielkiego Inkwizytora” (Sucharski 2002, 173).

Dostojewski przywracał świadomość, lecz budził rozpacz; reanimował w łagielniku człowieka, by powiedzieć mu, że jest nieodwołalnie na wieki skazany. W takiej sytuacji i przy takim rozpoznaniu własnego losu jedyną i naturalną myślą jest myśl o samobójstwie, oznaczającym samowyzwolenie (Sucharski 2002, 30).

U Sucharskiego istotą polemiki, jaką w swych *Zapiskach sowieckich* (taki jest przecież podtytuł *Innego świata*) Herling toczy z *Zapiskami z martwego domu*, nie jest jednak wyłącznie konflikt pasywizmu z aktywizmem. Należy tutaj zdać sobie sprawę, że pasywistyczne odczytanie Natalii Lwownej, podane na kartach *Innego świata*, wcale nie zgadza się z intencjami Dostojewskiego. Jego celem nie było sparaliżowanie katorżników świadomością wszechwładzy carskiego systemu zniewolenia, ani przeobrażenie w bezwolne ofiary ponadczasowego fatum. Przecież Dostojewskiemu również przyświecała idea emancypacyjna.

Jak zauważa Igor Wołgin, sednem przesłania – streszczanego karamazowskim „Jeśli Boga nie ma, wszystko dozwolone” – jest nieodzowność metafizycznych fundamentów imperialnego systemu samodzierżawia.

Trzej, wcale nie zawsze podzielający swoje zdanie, myśliciele rosyjscy (Tolstoj, Dostojewski, Włodzimierz Sołowiow) zgodni są w jednej sprawie – być może najważniejszej. Mówią o konieczności oparcia systemu karnego państwa na zasadach chrześcijańskich, o tym, że karzący miecz cezara nie zawsze nadaje się dla sądu sumienia. („Jeśli jednak Kościół – nie ma kaźni”). Oczekują od cara rozstrzygnięcia swoich argumentów, domagają się przynajmniej ich przedyskutowania. Jest to punkt widzenia z pozycji „czystego idealizmu” (punkt widzenia Aloszy Karamazowa). Są przekonani, że tylko krocząc tą historyczną (ściślej mówiąc poza- czy nadhistoryczną) drogą, Rosja może uniknąć stoczenia się w przepaść (Wołgin 2001, 462).

Ostatnia scena *Zapisków z martwego domu* jest w tym względzie znamienna.

Kajdany spadły. Podniosłem je... Pragnąłem potrzymać je w ręku, spojrzeć na nie po raz ostatni. Jak gdybym się teraz dziwił, że przed chwilą miałem je na nogach.

– No, z Bogiem! Z Bogiem! – mówili więźniowie urywanymi, szorstkimi, ale jakby zadowolonymi z czegoś głosami.

Tak, z Bogiem! Wolność, nowe życie, zmartwychwstanie... Jaka wspaniała chwila! (Dostojewski 1957, 293)

Opisując realia Martwego Domu, Dostojewski pragnie ukazać ich faktyczne metafizyczne fundamenty. Ostatecznie jedynym pozytywnym bohaterem *Zapisków...* jest rosyjski lud. Katalog większych i mniejszych bestialstw wypełniających życie katorżników podsumowuje konstatacja następująca:

Bo trzeba już powiedzieć wszystko; przecież ci ludzie [katorżnicy pochodzący z ludu – M.O.] byli ludźmi niezwykłymi. Przecież to może ludzie najzdolniejsi, najsilniejsi z całego naszego narodu (Dostojewski 1957, 291).

Podziwowi dla ludu, nawet w jego najbardziej zdegenerowanych formach, towarzyszy krańcowa frustracja z powodu odrzucenia narratora *Zapisków...* przez tenże lud. Można wręcz odnieść wrażenie, że to najbardziej dotkliwa dla Dostojewskiego forma katorżniczego cierpienia.

Nienawiść, której jako szlachcic w ciągu kilku pierwszych lat ustawicznie doznawałem ze strony więźniów, była dla mnie nie do zniesienia. Zatruchiła całe moje życie jadem [...] jakże czasami zazdrościłem przychodzącym do nas prostym ludziom! Ci od razu byli ze wszystkimi na koleżeńskim stopie (Dostojewski 1957, 221).

Bolesnie doświadczana przez Dostojewskiego alienacja szlachty względem ludu została przez niego rozpoznana jako oderwanie tej warstwy społecznej od moralnego dobra, które wbrew wszelkim empirycznym objawom trwało nawet w duszach najbardziej zwyrodniałych przestępców. To chyba najbardziej charakterystyczna idea Dostojewskiego, której dał wyraz w swym *Dzienniku pisarza*.

Okoliczności prawie całej historii Rosji sprawiły, że nasz lud w takim stopniu oddawał się rozpucie, tak bardzo był demoralizowany, kuszony i stale dręczony, że aż dziw bierze, jak przeżył, zachowując ludzkie podobieństwo, a co dopiero zachowując piękno (Dostojewski 1982, t. 2, 46).

Dostojewski jest przekonany, że niezależnie od faktycznych form moralnego upadku, w duszy rosyjskiego ludu trwa metafizyczny depozyt decydujący o nieusuwalnej moralnej doskonałości owego ludu. Mało tego, depozyt ów zostaje w tajemniczy sposób powiązany z umiejętnością pokornego znoszenia najcięższych nawet prześladowań, którym lud może zostać poddany.

Napisałszy wyżej, że dziwimy się, jak lud rosyjski nie zapomniał w niewoli pańszczyźnianej, w swoim nieuctwie i ucisku, swojej wielkiej „Prawosławnej rzeczy”, swego wielkiego prawosławnego obowiązku, nie rozbewził się ostatecznie, nie stał się ponurym, ograniczonym, odosobnionym egoistą, troszczącym się tylko o własną korzyść. Ale zapewne taka jest właśnie jego cecha jako Słowianina – żeby wywyższać się duchem w cierpieniu, wzmacniać się politycznie w ucisku, a w niewoli i poniżeniu łączyć się ze sobą w miłości i prawdzie Chrystusowej (Dostojewski 1982, t. 2, 240).

Zdolność do posłusznego znoszenia cierpień pojawia się tutaj w roli dowodu na obecność metafizycznego rdzenia rosyjskiej duszy. Droga do owego rdzenia wiedzie poprzez kolejne stadia moralnego upadku, świadomość jego obecności uzyskuje zaś Rosjanin wyłącznie dzięki własnym siłom. Kluczowe znaczenie posiada tutaj separacja metafizyczno-moralnej transformacji od jakichkolwiek form nadprzyrodzonej interwencji.

Paradoksalnie dopełnieniem zdolności do znoszenia cierpień musi okazać się zdolność o ich zadawania. Jedną z najbardziej uderzających cech rosyjskich katorżników jest tępy, bezinteresowny sadyzm, z pomocą którego zamieniają w piekło realia wspólnego egzystowania. To sami katorżnicy stają się dla swych

współbraci prześladowcami bardziej bezwzględnyymi od więziennej straży i nie-ludzkich regulaminów. Dostojewski bardzo wyraźnie uświadamia sobie, że głównym źródłem cierpień nie są niehumanitarne warunki katorgi, lecz przymus socjalizacji z więzienną społecznością ludowych kryminalistów.

[...] własną pracą trudniła się najwyżej trzecia część więźniów, inni zaś zbijali baki, bez celu snuli się po wszystkich koszarach, klęli, knuli intrygi, wszczynali bójki, upijali się, jeśli mieli choć jakiś taki grosz przy duszy, nocami przegrywali w karty ostatnią koszulę, a to wszystko z nudów, z bezczynności, z braku zajęć. Później zrozumiałem, że oprócz pozbawienia wolności, oprócz przymusowej pracy jest w życiu katorżniczym jeszcze jedna męczarnia, kto wie, czy nie gorsza niż wszystko inne. Jest nią p r z y m u s o w e w s p ó ł z y c i e (Dostojewski 1957, 24).

Najistotniejszym i otwarcie deklarowanym przed skazańcami celem katorgi okazuje się transformacja aspołecznych, zdegenerowanych egoistów w odrodzony moralnie kolektyw. Sam Dostojewski odkrywa, że jako skażony zachodnim indywidualizmem odszczepieniec winien odbudować bratnią wspólnotę z ludem skrywającym głęboko w swych duszach metafizyczny depozyt.

W tym pierwszym roku, [...] wielu rzeczy nie zauważałem wokół siebie. Zamykałem oczy i nie chciałem widzieć. Pośród złych, nienawistnych towarzyszy katorżników nie zauważałem ludzi dobrych – ludzi zdolnych i myśleć, i czuć, mimo całą wstrętną korę przykrywającą ich od wewnątrz. Między jadowitymi słowami czasem nie dostrzegałem życzliwego i przyjaznego słowa, które było tym cenniejsze, że wypowiedziane całkiem bezinteresownie, a nieraz wprost z głębi duszy, która może więcej niż ja zniosła i wycierpiała (Dostojewski 1957, 224).

Odtąd umiejętności rozpoznawania obecności metafizycznego dobra pod pozorami fizycznego bestialstwa ludu Dostojewski przypisywał moc zbawiania tych, którzy więź z ludem utracili pod wpływem europejskich form życia.

Jeśli istotą katorgi miałyby być opresywna integracja z ludem, jeśli niemożliwość owej integracji wynikała z moralnej deprawacji owego ludu, to jedyną możliwością wyzwolenia musiała okazać się zdolność dostrzegania metafizycznego dobra pod powłoką fizycznej i moralnej ohydy. Taką właśnie zdolność Dostojewski u siebie w trakcie katorgi wypracowuje. Ta zdolność przybiera w jego działaniach literackich i publicystycznych postać charakterystycznej idei. Nie potrafimy znaleźć dla niej bardziej stosownej formuły niż „samozbawienie przez autodestrukcję”. Tę właśnie zdolność rezerwuje Dostojewski jako *differentia specifica* duszy rosyjskiej.

Nieraz najpocziwszy człowiek może stać się raptem obmierzłym rozpustnikiem i przestępcą – wystarczy, by dostał się w ten huragan, w ten fatalny dla nas kołowrót spazmatycznego, błyskawicznego samozaprzeczenia i samozniszczenia, tak właściwy rosyjskiej naturze w pewnych decydujących momentach życia. Ale równocześnie Rosjanin, jak cały naród, z taką samą siłą, gwałtownością, z takim samym instynktem samozachowawczym, pragnieniem ocalenia się i pokuty – ratuje się zwykle sam, na ogół wtedy, kiedy już doszedł do kresu, to znaczy, kiedy już nie ma wyjścia (Dostojewski 1982, t. 1, 304).

Pamiętajmy, że właściwym celem Dostojewskiego jest rehabilitacja metafizycznych fundamentów tak społecznego, jak i więziennego porządku. A jeden

i drugi sprowadza się do realiów systemu rosyjskiego imperialnego samodzierżawia. Postulowana w tym celu rosyjska wersja metafizyki polegać miałaby w takim razie nie tylko na zdolności dostrzegania metafizycznego sensu w empirycznych przejawach moralnej deprawacji prostego ludu, ale przede wszystkim traktowaniu samego procesu moralnej degradacji jako medium transformacji o metafizycznym charakterze.

4. Odrzucenie metafizyki i antyrosyjskich stereotypów

Rozpoznanie, którego dokonała Natalia Lwowna, ujrzenie w samobójstwie jedynej możliwości wyzwolenia, jest – jak widać – zgodne z odkryciami, których na swej katordze dokonał Dostojewski. Autodestrukcja jest drogą, na której rosyjski lud i inteligencja docierają do wspólnego metafizycznego fundamentu, transformującego nieludzką opresję samodzierżawia w dziejową konieczność i czyste moralne dobro. To dlatego Dostojewski i jego wersja estetycznej emancypacji zostaje przez Herlinga odrzucona.

Pierwszorzędną rolę pełni tutaj rozpoznanie metafizyki jako źródła zniewolenia. Zdaniem Sucharskiego, Herling odrzuca konieczność metafizycznego wsparcia działań emancypacyjnych. Jego głównym tematem jest samodzielna aktywizacja mocy duchowego wyzwolenia ofiar systemowej opresji.

[...] Herling nie tylko wierzy wbrew rozpowszechnionym opiniom, że „człowiek pozbawiony sam sobie – bez wiary w objawiony system wartości duchowych lub narzucony system wartości materialnych [...] może pozostać człowiekiem”, ale – kontynuując twórczą metodę odnajdywania „człowieka w człowieku” – udowadnia, iż jest on zdolny sam stworzyć alternatywny system wartości. Temu systemowi pozostać wierny, dzięki niemu duchowo przetrwać i zwyciężyć (Sucharski 2002, 81).

Dostojewski zostaje zdyskwalifikowany nie dlatego, że nietrafnie opisuje sytuację ofiary zinstytucjonalizowanego systemu dziejowej opresji, ale dlatego, że jako jedyny ratunek dla ofiar przewiduje wsparcie mocy nadprzyrodzonych. Alternatywa, która wedle Dostojewskiego staje przez skazańcami, to duchowa i materialna śmierć albo wyzwolenie – ale osiągnięte nie o własnych siłach, lecz wyłącznie dzięki nadprzyrodzonemu, metafizycznemu wsparciu.

Zdaniem Sucharskiego, jednym z głównych motywów twórczości Herlinga-Grudzińskiego jest ukazywanie zinstytucjonalizowanych pochodnych metafizyki jako systemowych blokad indywidualnej aktywności. Herling rzeczywiście wydaje się stawiać w jednym rzędzie metafizyczny fundamentalizm Inkwizycji i antymetafizyczny totalitaryzm bolszewicki, w obu rozpoznając systemy uprzedmiotowienia, czy lepiej – dezindywidualizacji.

Rewolucja genetyczna Łysenki odwróciła pokrewne w gruncie rzeczy tendencje w Kościele katolickim. Tam człowiek ginie w odmętach grzechu i potępienia, jeśli nie spłynie nań światło łaski nadprzyrodzonej, tu może być taki, jakim go uczynią zmienione sztucz-

nie warunki przyrodzone; i tu i tam jednak jest bezwolnym przedmiotem w czyichś rękach, a od wstępnego sformułowania celu życia ludzkiego na ziemi zależy jedynie, czy na kupie gnoju wyrosnie żądany okaz hodowli biologicznej, czy błogosławiony kwiat duszy ludzkiej (Herling-Grudziński 1994, 172).

Metafizyczny sens zabija, bo paraliżuje wiarę jednostki w moc własnych działań. Rosyjskiej, metafizycznej i autodestrukcyjnej interpretacji należało przeciwstawić polską, antymetafizyczną, aktywistyczną i wyzwalającą.

Co znamienne, wraz z interpretacją rosyjską zostaje przez Herlinga zdyskwalifikowana tradycyjna polska rusofobia. Jasno wskazywany przez Herlinga cel jego pisarstwa to walka ze stereotypami od wieków wpisanymi w polsko-rosyjskie antagonizmy. Jeśli jednak dokładniej przyjrzymy się jego słowom, ujrzymy, że idzie o uniwersalistyczne przesłanie – Herling w ofiarach systemu zniewolenia chciał widzieć nie Rosjan, Polaków czy Żydów, lecz ludzi. A antymetafizyczną autoemancypację pojmował jako przesłanie uniwersalne.

Herling-Grudziński zrywa definitywnie z martyrologiczną i mesjanistyczną formułą ujęcia polskiego losu na Sybirze (Sucharski 2002, 36).

Całą swoją twórczością Grudziński polemizuje z utrwalonym m.in. u Polaków stereotypem Rosji jako kraju niewolników niezdolnych do buntu i w istocie akceptujących swą niewolę (Kudelski 1994, 319).

[...] zarzut o filorosyjskość mojej książki powtarzał się bardzo często. I wynikał z tej nieszczęsnej formułki, że to nie nasza sprawa, że myśmy wyszli z ziemi niewoli, z której wyprowadził nas generał Anders niczym Mojżesz Żydów z Egiptu. A Rosjanie i tak pozostaną takimi, jak byli, bo taki jest ich los. Koszmarny nonsens. Całe życie z nim walczyłem (Herling-Grudziński, Bolecki, 2018, 107).

5. Ambivalencja antymetafizyczna

Sucharski zauważa ambiwalencję stanowiska Herlinga. Jej istotą jest jednocześnie uznanie możliwości antymetafizycznej autoemancypacji oraz niezbywalności metafizycznych fundamentów więzi społecznej.

Wydaje się, iż Grudziński próbuje odnaleźć miejsce pomiędzy świadomością laicką a rozpaczliwą konsolacją metafizyczną, obejmując jeden i drugi biegun. Z żadnego zrezygnować nie może. Czy jest to jednak możliwe do pogodzenia? (Sucharski 2002, 133)

Niespójność dotyczy, jak widać, statusu i funkcji sensu metafizycznego. Akt autoemancypacji zostaje wprost pojęty jako wyzwolenie z metafizycznego fatalizmu paraliżującego indywidualną wolę działania. Jego celem jest, w sposób oczywisty, obszar Wolnego Świata. Jednocześnie osiągnięcie celu okazuje się przeniesieniem do metafizycznej pustki powszechnej permisji, paraliżującej wszelkie autentyczne procesy sensotwórcze.

Stosunek Herlinga do metafizyki jest niespójny, ambiwalentny. Należy uznać trafność rozpoznania, którego dokonuje Tadeusz Sucharski. Naszym zdaniem,

znaczenie tej niespójności jest jednak znacznie poważniejsze, niż to Sucharski przedstawia. Przede wszystkim wskażmy na konflikt pomiędzy antymetafizycznością idei autoemancypacji a jasno deklarowanym przez samego Herlinga metafizycznym charakterem jego twórczości. Znamienna pod tym względem jest egzegeza sensu *Innego świata*.

Inny świat jest książką bardzo osobistą. Opisuję w niej [...] moją osobistą walkę o życie i o moją godność osobistą. Czyli walkę o zachowanie resztek tego, co nazywam „duszą” albo „twardym jądrem” człowieczeństwa. To jest bardzo osobista książka. Kto tego nie zrozumie, nie zrozumie, że to jest mój *Bildungsroman* (Herling-Grudziński, Bolecki, 2018, 63).

Nie mówi się tu już o emancypacji, lecz o ochronie. Jeśli wyzwolenie miałoby być celem walki z systemem opresji, jeśli stanowi element procesu, który ze swej natury musi zostać uznany za progres, to zamiana emancypacji na konserwację nieuchronnie prowadzi do wizji, w której ów progres okazuje się zagrożeniem dla depozytu, który w duszach ludzkich umieszczony został przed rozpoczęciem ruchu. Depozyt ów ze wszech miar zasługuje na miano metafizycznego.

Franz Kafka [...] nie był wierzący. A był w pewien sposób mistykiem. Kafka powiedział gdzieś – jest w każdym człowieku twarde jądro, którego nikt i nic nie potrafi zniszczyć. Cóż to jest to „twarde jądro”? Kafka nazywa w ten sposób to, co wierzący nazywają „duszą” człowieka. Nie będziemy się spierać o nazwę. Jest w każdym razie coś takiego, czego badacze, politolodzy, historycy, uczeni nie mogą uchwycić (Herling-Grudziński, Bolecki, 2018, 53).

Jak widać, właściwa charakterystyka przedsięwzięcia Herlinga wymaga, by mówić o metafizycznym sensie idei antymetafizycznej autoemancypacji człowieka.

Zdaniem Tadeusza Sucharskiego rozwiązanie problemu ambiwalencji metafizycznej stanowić ma idea swoistej metafizyki negatywnej.

Herling pisał, że „istnieje być może religijność poprzez redukcję do nicości; religijność jako forma skrytej, lecz żywej wciąż tęsknoty do czegoś poza nicością lub ponad nią. Bez ustanku, wytrwale, z nieustraszoną uporem patrząc w pustkę, musisz w końcu zobaczyć jakiś trwały punkt” [...]. Kafka odnajdywał wtedy „twarde jądro”, bohater Dostojewskiego – nic albo ohydny pająk (Sucharski 2002, 168).

Niespójność pomiędzy antymetafizycznością autoemancypacji a metafizycznym sensem twórczości Herlinga wynikać miałyby zatem z negatywnego charakteru owej metafizyki.

Innym rozwiązaniem problemu, a być może tylko kolejną płaszczyzną wątpliwości, jest element, którego istnienia Sucharski nie zauważył. Jak już mówiliśmy, podstawowym wyróżnikiem postawy Herlinga miał być aktywizm. Składały się nań odrzucenie elementów charakteryzujących rosyjskie odczytanie Dostojewskiego, tj. historiozoficznego fatalizmu, apatii, bierności, samozniewolenia. Jednak przecież identyczne składowe antysystemowej kontestacji należy uznać w akcie samobójczej autoemancypacji Natalii Lwownej. Nawet jeśli mamy do czynienia z autodestrukcją, trudno aktowi samobójstwa odmówić miana aktu.

Wydaje się nam, że bardziej istotna jest tutaj innego rodzaju opozycja. Naprowadza na nią fraza, z pomocą której Herling kończy opowiadanie historii Nataszy Lwownej, relacjonując jej powrót do żony po nieudanej samobójczej próbie i tłumacząc się z faktu zaniku wspólnych rozmów.

Są tajemnice, które łączą, są jednak i takie, które w wypadku klęski na zawsze – dzielą (Herling-Grudziński 1994, 223).

Herling pisze tutaj nie o integracji, lecz o jej przeciwieństwie. Nie chodzi o to, że samobójstwo Natalii nie zasługuje na miano aktu odrzucenia dziejowego systemu zniewolenia. Elementem dyskwalifikującym nie jest też tutaj nieudolność samobójczej procedury. Idzie raczej o rozpoznanie głęboko autodestrukcyjnego sensu aktu samobójczej autoemancypacji. Otóż Herling, decydując się na samobójczą w realiach obozowych głódówkę, nie wybierał samobójstwa, lecz jego przeciwieństwo. Wybierał walkę z systemem (nawet jeśli bronią miałoby być samobójstwo), bo żywił istotne wątpliwości zarówno do rosyjskiego odczytania Dostojewskiego, jak i antysystemowej efektywności samobójstwa Natalii.

Zauważmy: w przypadku Natalii Lwownej akt kontestacji nie narusza logiki systemu. Samobójstwa więźniów są przewidziane w regulaminie i standardowo procedowane. Mało tego, oprócz Natalii nikt nie wie, że samobójstwo było aktem kontestacji. Herling może się tego co najwyżej domyślać. W jej przypadku mamy do czynienia nie ze wspólnotową, lecz ściśle zindywidualizowaną przestrzenią sensu. Należałoby właściwie powiedzieć, że samobójstwo Natalii, ze względu na swój indywidualny charakter, jest realizacją idei sformułowanej przez Dostojewskiego. To wyposażony wyłącznie w sens metafizyczny (bo pozbawiony skutków w świecie realnym) akt samozbawienia przez autodestrukcję.

Jeśli metafizyczność rosyjskiego samozbawienia polegać miałyby na negatywnym, pozbawionym przejawów empirycznych charakterze, to antymetafizyczność propozycji Herlinga takie empiryczne konsekwencje jak najbardziej posiada. Za ową konsekwencję musi zostać uznany faktyczny tryumf nad systemem łagrowego zniewolenia. Czy jednak empiryczna finalizacja autoemancypacji nie posiada przypadkiem wymiaru metafizycznego? Przecież akt antysystemowej kontestacji nie okazuje się autodestrukcją wyłącznie dzięki działaniu przypadku. Z jakichś najzupełniej nieprzewidywalnych, niejasnych, najściślej kontyngentnych powodów łagrowa administracja decyduje się przerwać głódówkę Polaków na dzień czy dwa przed momentem ich fizycznego unicestwienia.

W tradycyjnym ujęciu, przy zastosowaniu stereotypowych, potocznych kategorii mowa byłaby nie o przypadku, lecz o działaniu Opatrzności. Metafizyczną alternatywą dla antymetafizycznego przypadku byłby sens nadprzyrodzony. Pozytywność metafizycznego rozstrzygnięcia jawnie kontrastuje z negatywnością absurdałnej gry przypadku. Tylko przy uwzględnieniu perspektywy metafizycznej antysystemowa kontestacja może okazać się czymś więcej niż czasowo odroczonym aktem absurdałnej autodestrukcji.

Być może nowy, postulowany przez Herlinga rodzaj antymetafizycznej metafizyki lokuje metafizyczny wymiar tam, gdzie tradycyjnej metafizyki być już nie może, bo zginęła pod ciężarem systemowej destrukcji fundamentów człowieczeństwa. Tam, gdzie możliwe są już tylko akty samozbawienia przez autodestrukcję. Jednak, jak dowiódł tego przypadek Natalii Lwownej, prywatne bezobjawowe wyzwolenie jest iluzją. Wyzwolenie musi być faktyczne. Jednak zakładanie możliwości realnej emancypacji z systemu totalitarnego zniewolenia dorównuje w swej absurdalności wierze w możliwość realnego działania Opatrzności. Konfrontacja emancypacyjnych przesłań *Innego świata* i *Zapisków z martwego domu* polega na zderzeniu bardzo tradycyjnie pojętej metafizyki z antymetafizycznym projektem. Ponieważ figuralną reprezentacją tej pierwszej jest Natalia Lwowna ze swym rosyjskim odczytaniem metafizycznego przesłania Do stojewskiego, antymetafizyczna alternatywa Herlinga wydaje się tryumfować.

Tryumf Herlinga jest przecież jednak równie iluzoryczny, jak samozbawienie Natalii. Herling nie pokonał systemowej destrukcji człowieczeństwa o własnych siłach. Ocalenia swego człowieczeństwa nie mógł też przypisać trywialnej grze przypadku. Jest ono sprawą zbyt wielką, by mógł tu decydować przypadek. Ostatecznie to właśnie teza o iluzoryczności człowieczeństwa była przesłanką i pedagogicznym celem łagrowego systemu reedukacji. Za antymetafizyczną alternatywą wydaje się niepokojąco skrywać aktualność metafizycznej tradycji...

Jest jeszcze jedna różnica. W przypadku Herlinga do czynienia mamy z samobójstwem zbiorowym, w przypadku Natalii Lwownej – z indywidualnym. Kluczowy sens posiada tutaj wspólnotowy charakter polskiej formy kontestacji systemowego zniewolenia. Dla Herlinga czymś oczywistym od początku jest, że głódówka ma sens tylko jako akt „solidarnego odruchu” (Herling-Grudziński 1994, 245).

Nasze losy były sprzęgnięte tak jak losy ludzkie na ziemi – każdy ruch w kierunku wyzwolenia musiał pociągać za sobą czyjeś cierpienie. Widzieliśmy jak na dłoni z przeraźliwą jasnością milczenia, co kryje się w sercu człowieka: rzadki dar szlachetności w chwilach stosunkowego bezpieczeństwa i ziarno upadku w obliczu śmierci. Bardziej niż nasza śmiałość łączyły nas nasza małość i nasze tchórzostwo. Zdecydowaliśmy się na działanie, gdyż ten milczący szantaż mógł nas tylko albo nieodwołalnie rozdzielić, albo równie nieodwołalnie skazać na siebie (Herling-Grudziński 1994, 249).

Podkreślić należy zarówno uniwersalistyczny charakter fundamentów wspólnoty buntu, jak też ich negatywny wymiar. Elementami łączącymi zbuntowane ofiary bolszewizacji, źródłami ich solidarności są: cierpienie, strach przed nielojalnością, wiedza o słabości natury ludzkiej i świadomość siły systemu, który ze wszystkich sił ową nielojalność międzypersonalną stara się wymusić. Fundamentem solidarności jest wiedza o kruchości samej tej solidarności. Owa wiedza mogła być źródłem idiosynkrazji na wszystko, co solidarność tę może zniszczyć, w tym, na zestawy tradycyjnych stereotypów, a w końcu mesjaniczne figury nieskazitelnej polskiej martyrologii i heroicznej odwiecznej walki z rosyjskim sys-

temem zniewolenia. Ostatecznie podstawową funkcją starych antyrosyjskich fobii była separacja, a nie integracja. W tym sensie stanowiły zagrożenie dla wspólnotowego wymiaru emancypacyjnej aktywizacji.

Solidarnościowy moment procesu sensotwórczego, który Sucharski kwalifikuje jako antymetafizyczną autoemancypację, wymaga dokładniejszych analiz. Proces opisany z perspektywy indywidualnej posiada wyraźnie wspólnotową podmiotowość. Mamy tu wyraźnie do czynienia ze wspólnotą rozumienia o narodowym charakterze. I na tej podstawie należałoby mówić o rehabilitacji tradycyjnych rusofobicznych stereotypów, a także fiasku skrajnie indywidualistycznych i uniwersalistycznych antymetafizycznych strategii emancypacyjnych.

Zauważmy, że w przypadku idei antymetafizycznej autoemancypacji oraz metafizycznie zorientowanej moralnej autodegradacji mamy do czynienia z – na pozór tylko paradoksalnym – połączeniem indywidualizmu i uniwersalizmu. Jeśli Herling odrzuca tradycyjną rusofobię ze względu na jej antagonizujące działanie, lokuje się w procesie sensotwórczej integracji o uniwersalistycznych ambicjach. Uniwersalistyczna perspektywa kształtuje również jego krytykę metafizycznych roszczeń Dostojewskiego. Jednocześnie podstawową przesłanką odrzucenia metafizyki staje się obrona autonomii indywiduum. Wiara w realność jednostkowej mocy samowyzwolenia jest podstawowym przesłaniem, z pomocą którego w *Innym świecie* Herling zwraca się do Wolnego Świata. Uniwersalizm emancypacyjnego wezwania ufundowany zostaje na indywidualizmie.

Z identycznym przypadkiem indywidualistycznego uniwersalizmu mamy do czynienia w odniesieniu do Dostojewskiego. Tu moralna autodestrukcja indywiduum, z pomocą metafizyki, transformuje przestrzeń deprawacji i nędzy w postać uniwersalistycznego imperium samodzierżawia.

Tymczasem sam opis polskiego buntu-autodestrukcji, który faktycznie doprowadził do wyzwolenia, ujawnia jego jednocześnie metafizyczny i wspólnotowy, a nie indywidualistyczno-universalistyczny, charakter. Solidarność okazuje się domeną konkretnych wspólnot, a nie imperiów ani indywiduów.

Poucający w tym względzie jest przypadek samoalienacji, opisany przez Dostojewskiego w *Zapiskach...* Właśnie niezdolność do integracji z rosyjskim ludem została tam wskazana jako dystynktywna skaza i jawny dowód moralnej deprawacji polskiej szlachty zsyłanej na Sybir za kolejne buntury przeciwko samodzierżawiu.

[...] wszystko to byli ludzie chorzy duchowo, zgryźliwi, rozjątrzeni, nieufni. To zrozumiałe: było im bardzo ciężko, znacznie ciężiej niżli nam. Byli daleko od ojczyzny. Niektórych spośród nich zesłano na długie terminy, na dziesięć, na dwanaście lat, a przede wszystkim patrzyli z głębokim uprzedzeniem na wszystkich otaczających, widzieli w katorżnikach samo tylko bestialstwo i nie mogli, ba, nie chcieli dostrzec w nich ani jednej lepszej cechy, nic ludzkiego; to także było bardzo zrozumiałe: sam los siłą rzeczy narzucił im ten niefortunny punkt widzenia. Nie dziw, że zgryzota gnębiła ich w katordze (Dostojewski 1957, 264).

Dostojewski traktuje charakteryzującą Polaków niezdolność do bratania się z rosyjskim ludem nie tylko jako dowód duchowej degrengolady, ale przede

wszystkim jako podstawowe źródło ich cierpień. Alienacja wobec rosyjskiego ludu miała niszczyć polskie dusze bardziej niż oderwanie od Ojczyzny, bardziej nawet niż kilkudziesięcioletnie wyroki.

Obecna na stronach *Zapisków z martwego domu* oraz *Dziennika pisarza* idealizacja rosyjskiego ludu zupełnie nie występuje we wspomnieniach Polaków, z którymi Dostojewski dzielił trudy katorgi w Omsku. Jak pisze Józef Bogusławski:

Nigdzie i nigdy jak na Syberii nie zdarzyło mi się widzieć takiego zaniedbania moralnego wśród ludu, takiej rozwiązłości obyczajów i takiego znieważenia stosunków rodzinnych. Nie szukaj tam miłości ani w rodzinie, ani między małżonkami, bo jej nie znajdziesz. Tam matka sprzedaje własną córkę, córka znieważa matkę; mąż nie wierzy żonie, żona nie wierzy mężowi. Zdarzało się często, że mąż zabija żonę, żona truje męża. Nie mówię tego tylko o klasie niższej, roboczej, bo i w wyższym społeczeństwie możesz znaleźć to samo. Z tą tylko różnicą, że wyżsi, możniejsi mają więcej środków i sposobów, aby pozorami uczciwości i cnoty pokryć swoją sprośność i ohydę (Bogusławski 2016, 87).

Ów swoisty konflikt perspektywiczny miał zasadnicze znaczenie dla samego Dostojewskiego. Powodem, dla którego zerwał swoje stosunki z polskimi katorżnikami, była właśnie żywiona przez nich pogarda dla rosyjskiego ludu. Charakterystyczną cechą polskiej szlachty był dystans wobec rosyjskich więźniów. Bogusławski tak opisuje scenę przybycia do omskiego więzienia-twierdzy:

[...] witała nas gromada łotrów [...] Boże, jakie ja tam ujrzałem postaci! Wszyscy przychodzili do nas i podawali ręce; te ręce, co tyle razy krwią zbroczyły, co niejednym się zmaszały występkiem. Wyznaję szczerze, że zabrakło mi odwagi na podanie ręki; odepchnąłem każdego i nikt tam mnie nie lubił. Wymyślali mi i dokuczali, jak mogli, prześladowali, znieważali, jak tylko który umiał. A Moskale umieją wymyślać! (Bogusławski 2016, 107)

Nie miało przy tym znaczenia, że unikanie zażyłości z kryminalistami i żywiona dla nich przez Polaków pogarda starannie ukrywana była pod wyszukiwanymi formami grzeczności. Rosjanie bardzo prędko zorientowali się, że okazywany im szacunek posiada wprost przeciwny sens.

Nie cieszyliśmy się sympatią u Moskali, bo rozpoznali, że im grzeczniej z nimi się mówiło, to tym bardziej gardziło (Bogusławski 2016, 120).

Ale w dwuznacznych formach wyniosłej grzeczności należy rozpoznać funkcję bardziej istotną niż tylko narzędzie więziennej stratyfikacji. Wydaje się, że przede wszystkim pełniła ona rolę swego kordonu moralnego.

Nasze pojęcia, przekonania, wiara rozdzielały ich od nas na wieki. Oburzało to wszystkich, że chociaż zrównano nas pod względem odzieży, utrzymania, przydziału pracy, to względem potęgi moralnej górowaliśmy nad nimi (Bogusławski 2016, 120).

Świadomie pielęgnowany konflikt perspektywiczny pełnił zasadniczą rolę dla zachowania psychicznej integralności i jednostkowej godności w warunkach zniewolenia. Mamy tu do czynienia ze specyficzną zależnością przyczynowo-skutkową.

Jednym z najbardziej wstrząsających momentów pamiętnika jest opis psychicznego rozpadu, którego doznał Bogusławski.

Dzięki Bogu, miałem tylko raz taką chwilę, kiedy rozpacz z jednej, a z drugiej szaleństwo szturmowało mnie; kiedy byłem bliski upadku. Tej chwili nie zapomnę nigdy!

[Pewnego dnia] ze złamanym sercem w piersi, z głową pełną najdziwniejszych myśli wybiegłem na dziedziniec. Szybkim krokiem zacząłem go mierzyć w różnych kierunkach; co się obok mnie działo, nie wiem.

Nic nie pamiętam. Wiem tylko, że czułem się jakby w malignie, że cały porządek myśli uwikłał. Moje przekonania osłabły, moje zasady rwały się; wszystko kołowało przede mną, nikło w oczach; [wokół mnie] było prawie ciemno! Cierpiałem, O! Cierpiałem mocno w tej strasznej chwili! (Bogusławski 2016, 108).

Odwołując się do terminologii hermeneutycznej, należałoby tu mówić o realizacji negatywnego aspektu doświadczenia hermeneutycznego, tj. rozpadu poznawczych i aksjologicznych struktur sensu konstytuujących wykładnię świata życia indywiduum (Gadamer 2004, 485). Zgodnie z przedstawionym w *Prawdzie i metodzie* przebiegiem procesu sensotwórczej integracji (Gadamer 2004, 197), punktem wyjścia procesu restytucji struktur sensu i wartości staje się u Bogusławskiego doświadczenie sztuki. Co więcej, z perspektywy samego podmiotu hermeneutycznego doświadczenie owo zostaje ufundowane metafizycznie.

Jednak dobry Bóg wybawił mnie od upadku. Widać, w tej chwili spojrzał na mnie okiem miłosierdzia. Nie wiem, skąd przysłała do mnie myśl, ale przypomniałem sobie ustęp [z wiersza Adama Mickiewicza], który wypowiedziałem na głos [...]. Powtórzyłem cały wiersz ś[więtej] p[amięci] Adama [Mickiewicza] „Do Matki Polki”. Poczułem, że za tę jedną chwilę mimowolnego zwątpienia, w której przystąpiła do mnie rozpacz, zostałem natychmiast ukarany. Rozsądek rozgorzał mi policzki. Nie wspomniałem, że Bóg obdarzył każdego człowieka wolą, ową tarczą, ową potęgą, przed którą wszystko powinno się ukorzyć, skruszyć i uspokoić. Postanowiłem odtąd spoglądać na wszystko z zimną krwią, pogardzać wszelkimi przeciwnościami i w ciężkich chwilach powtarzać wiersz jak modlitwę (Bogusławski 2016, 108).

Dla nas istotne będzie przede wszystkim to, co stało się bezpośrednią przestanką destrukcji dotychczasowych struktur sensu. Otóż swój opis doświadczenia upadku/zniewolenia Bogusławski poprzedza wskazaniem na samoalienację polskich więźniów i jej „rosyjskie” konsekwencje.

Był czas, że nie mogłem przejść przez dziedziniec, bo zewsząd jak grad leciały obelgi i przekleństwa. Były chwile tak ciężkie, że gdyby ziemia rozwarła się pod moimi nogami, wskoczyłbym w głąb bez namysłu, w nadziei, że może znajdę coś lepszego. Ale ziemi tam niewiele; świat nasz to [trzysta trzydzieści trzy] kroki obwodu, świat tak mały, że choćby jedną minutę, choćby na jedną chwilę trudno tu być samotnym (Bogusławski 2016, 107).

Mamy do czynienia z analogicznym jak u Dostojewskiego opisem procesu przymusowej integracji. Jeśli jednak u Dostojewskiego wyzwoleniem z katorgi okazuje się dokonana w jej trakcie integracja z ludem, to w przypadku Polaków mamy do czynienia z uporczywym trwaniem w izolacji.

Jaki jest właściwy sens przyczynowo-skutkowej relacji, która w opowieści Bogusławskiego łączy polską alienację z rosyjską nienawiścią? Czy odrzucenie możliwości więziennej wspólnoty oferowanej polskiej szlachcie przez rosyjskich kryminalistów było sposobem walki o ocalenie integralności sensotwórczego rdzenia, bez którego więzień musiałby stoczyć się już tylko do roli bezwolnej ofiary dehumanizującego systemu? Bogusławski wyraźnie odróżnia od siebie dwie możliwości, które otwierają się przed polskimi ofiarami katorgi: integracja z rosyjskim ludem lub alienacja. O ile realizacja pierwszej polegać miałaby na praktycznej kooperacji, łagodzącej realia systemu zniewolenia, o tyle rezultatem drugiej musiało okazać się wzbogacenie repertuaru więziennych szykan o całą gamę cierpień, które zrodzić mogła nieobliczalna w swym sadyzmie mentalność rosyjskiego ludu. Strategia kooperacji, z pragmatycznych powodów, winna zostać postawiona wyżej niż alienacja. Jednak wyłącznym wyróżnikiem tej drugiej była możliwość generowania ufundowanego metafizycznie doświadczenia sztuki.

Nie fuzja horyzontów, lecz właśnie dyfuzja, obrona swoistości własnego kontekstu kulturowego była dla polskich więźniów możliwością bardziej atrakcyjną niż kooperacja z rosyjskimi ofiarami katorgi – nawet, jeśli ceną za ustawiczne zderzenia horyzontów interpretacyjnych była ruina dotychczasowych struktur sensu i wartości, kompensacją destrukcji i punktem wyjścia wspólnotowego procesu restytucji struktur sensu i wartości stawało się doświadczenie sztuki inicjowane w ramach tradycyjnego kontekstu kulturowego i ufundowane metafizycznie. Efekt doświadczenia hermeneutycznego, inaczej niż u Gadamera, stanowiła nie integracja obcości, lecz apologia swoistości.

Podsumowanie

Rehabilitacja tradycyjnych stereotypów, szczególnie tych, które posiadają jawnie antagonizujący charakter, prezentuje się jako przedsięwzięcie co najmniej podejrzanе, szczególnie z perspektywy hermeneutycznej, zorientowanej na sensotwórczy proces integracji odmiennych wspólnot rozumienia. Jeszcze większe ryzyko ciąży na prowadzonych w epoce postmetafizycznej próbach obrony metafizyki.

W naszych badaniach przedstawiliśmy racje przemawiające za nieodzownością metafizycznych fundamentów podmiotowych aktów obrony autonomicznych przestrzeni sensu i wartości. Racje te odnaleźliśmy w literackich obiektywizacjach doświadczenia zniewolenia. Ich analizy prowadzą nas do przeświadczenia o istnieniu specyficznych cech polskich strategii emancypacyjnych. Jeśli za cechę taką przyjąć moment wspólnotowej autoalienacji, należałoby zdefiniować polskość jako swego rodzaju zator, blokadę hermeneutycznego procesu wszechintegracji wspólnot rozumienia.

Za genezę metafizycznej ambiwalencji Gustawa Herlinga-Grudzińskiego winny w tej sytuacji zostać uznane: świadoma orientacja na uniwersalistyczny

cel procesu wszechintegracji oraz na pół świadomie rozpoznawana, ale konsekwentnie realizowana, wspólnotowa strategia obrony podmiotowości, blokująca proces sensotwórczy w granicach wspólnoty. Jako uniwersalista Herling okazywałby się wrogiem metafizyki ze względu na jej antagonizujące działanie. Jako członek polskiej wspólnoty sensu i wartości zmuszony byłby uznać nieodzowność metafizycznego fundamentu. Bez niego solidarność wspólnoty mogła okazać się fikcją. Jednak ceną za rehabilitację metafizyki była reaktywacja tradycyjnych, ksenofobicznych, bogoojczyźnianych stereotypów. I takiej ceny Herling nie był w stanie zapłacić.

Bibliografia

- Bogusławski J. (2016), *Sybirski pamiętnik*, [w:] *Polacy z Wilna i ze Żmudzi na zesłaniu. Pamiętniki Józefa Bogusławskiego i księdza Mateusza Wejta*, oprac. M. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, Kielce, 41–123.
- Dostojewski F. (1982), *Dziennik pisarza*, t. 1–3, przeł. M. Leśniewska, PIW, Warszawa.
- Dostojewski F. (1957), *Wspomnienia z domu umarłych*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Herling-Grudziński G. (1994), *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Czytelnik, Warszawa.
- Herling-Grudziński G., Bolecki W. (2018), *Rozmowy w Dragonei. Rozmowy w Neapolu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kudelski Z. (1994), *Posłowie*, [w:] G. Herling-Grudziński (1994), *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Czytelnik, Warszawa, 317–325.
- Sucharski T. (2002), *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Wołgin I. (2001), *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, przeł. M. Kottowska, Oficyna Naukowa, Warszawa.

The idea of antimetaphysical autoemancipation in the writings of Gustaw Herling-Grudziński

Summary

The subject of the considerations is the ambivalent attitude to metaphysics present in the writings of Gustaw Herling-Grudziński. The author presents the idea of anti-metaphysical self-emancipation from the Soviet totalitarian system of enslavement, formulated in *Inny Świat*, based on Herling-Grudziński's prison experiences, and analyzes its connections with the writings of Fyodor Dostoyevsky. The aim of the text is to show the inconsistency of Herling-Grudziński's position and to indicate the connections between traditional anti-Russian stereotypes shaping the Polish interpretative horizon and the metaphysical foundations of Polish resistance to the system of Russian and Soviet imperial oppression.

Keywords: Herling-Grudziński, Dostoyevski, experience of enslavement, totalitarianism, Russophobia.