

Pod palącym słońcem południa. Problematyka acedii w dyptyku *Skrzydła ołtarza* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2018.053>

Streszczenie: Artykuł traktuje o zjawisku acedii w dwojakim wymiarze: historyczno-teologicznym i literaturoznawczym, nawiązującym do twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, a w szczególności jego opowiadań z dyptyku *Skrzydła ołtarza* (*Wieża* oraz *Pieta del'Isolla*). Uwypuklono tu i zanalizowano pod kątem problematyki acedii postawę dwóch głównych bohaterów: Trędowatego – mieszkańca Wieży oraz kapłana Padre Rocca. W znaczeniu historycznym acedia pozostaje szóstą wśród ośmiu namiętności duszy, które atakują anachoretę. Termin ten ma źródłosłów grecki: akedia etymologicznie wywodzi się od *kedos*, co oznacza troskę. Za odkrywcę i pierwszego teoretyka owego duchowego zjawiska uważa się wczesnochrześcijańskiego mnicha Ewagriusza z Pontu (345–399 n.e.). Wśród objawów acedii wymieniał on m.in. utratę nadziei, duchowe zniechęcenie, apatię, oschłość, znudzenie, tchórzostwo, eskapizm (porzucanie miejsca pracy i modlitw, *horror loci*), niezdolność do koncentracji, gnuśność, a więc szereg symptomów świadczących o procesie osobowej destrukcji, czyli atonii duszy: jej osłabienia, choroby, a w konsekwencji nawet fizycznej zagłady – śmierci. Towarzyszy temu zjawisku silne doznanie lęku, rozpacz, paraliż woli. Dusza acedyka ciągnięta jest więc przez dwie przeciwstawne namiętności: nienawiść wobec tego co jest, z jednej strony, pożądanie czegoś nieosiągalnego – z drugiej.

Słowa kluczowe: Gustaw Herling-Grudziński, acedia, liminalność, hezychia, anachoreza

* Dr, związana z Zespołem Szkół UMK „Gimnazjum i Liceum Akademickie” oraz Wyższą Szkołą Nauk o Zdrowiu w Toruniu. E-mail: dziady44@wp.pl.

Under the Sweltering Southern Sun: The Concept of Acedia in Gustaw Herling-Grudziński's Diptych *Skrzydła ołtarza* [Altar Wings]

Abstract: The article concentrates on the phenomenon of acedia in two perspectives: a literary one and a historical/theological one, in reference to the works of Gustaw Herling-Grudziński, in particular the short stories from his diptych *Skrzydła ołtarza* (*Wieża* [The Tower] and *Pieta del'Isolla*). The attitudes of the two main protagonists, the Leper inhabiting the Tower and priest Padre Rocca, are analyzed from the perspective of acedia. Historically speaking, acedia is the sixth of eight terrible temptations confronted by an anchorite. The term originates from Greek, *akedia* derives from *kedos*, which means care. Early Christian monk Evagrius Ponticus (345–399) is believed to be the discoverer and first theoretician of the spiritual phenomenon. Among the symptoms of acedia he noted, among others, loss of hope, spiritual discouragement, apathy, coldness, boredom, cowardice, escapism (abandoning the workplace and prayer site, *horror loci*), inability to concentrate, sloth, all of which were symptoms of personal destruction, that is the atony of the soul, the process leading to its weakening, disease, and, in consequence, even to physical annihilation – death. The phenomenon is accompanied by a pervasive fear, grief and paralysis of will. The soul of a man infected with acedia is torn by two conflicting emotions, on the one hand, the hatred towards that which exists, and, on the other, the desire for the unattainable.

Keywords: Gustaw Herling-Grudziński, acedia, liminal state, hesychasm, anachoresis

Kluczowy obszar badań nad twórczością Gustawa Herlinga-Grudzińskiego wyznacza problematyka graniczności. Paradygmat stanów granicznych – tzw. sytuacji liminalnych – współtworzą wszelkie transgresje duchowe, sytuacje przenikania się życia i śmierci (stan „życia w śmierci” i „śmierci w życiu”), balansowanie na krawędzi otchłani, powiązane z odczuciem ludzkiej nędzy, piekielności i „podziemności” istnienia. Także zjawisko szaleństwa o różnym stopniu nasilenia, kwestia błazeństwa i jego niepokojąca dwuznaczność, moment bytowania poza boskim i ludzkim prawem, melancholia. Stany graniczne konstytuują swoiste „laboratorium człowieczeństwa” – pozwalają śledzić proces jego narodzin, wzrostu i rozkładu, strategię dochodzenia do podstaw tożsamości. Implikują obraz ludzkich zachowań w sytuacjach, gdy człowieczeństwo to, paradoksalnie, staje się przedmiotem „utrąty” i gdy zostaje poddane skrajnej, ontologicznej redukcji – mowa jest wówczas najczęściej o „chorobie”, czyli „śmierci duszy”. W tak rozbudowanym kontekście problemowym pojawia się – w odniesieniu do twórczości Herlinga – kwestia poruszona w tytule artykułu. Acedię trzeba tu rozumieć jako swoisty wariant melancholii, jej „zaostrenie” czy rozwinięcie, przy czym dotyczy ona tylko wybranej grupy bohaterów – postaci księży. Artykuł poniższy należy zaś traktować jako głosę do książki, w której omówiono wymie-

niony wcześniej kompleks zagadnień, pomijając jednak kwestię melancholii i acedii własnie (Jagodzińska-Kwiatkowska 2013).

Termin *acedia* ma źródłosłów grecki: *akedia* etymologicznie wywodzi się od *kedos*, co oznacza troskę (Bałus 1996: 55). W *Encyklopedii chrześcijaństwa* czytamy, iż „jest to rodzaj paraliżu ducha. Przejawia się w zubożeniu na dobro i w ogóle na przeżywanie różnych aspektów życia chrześcijańskiego” (Witczyk 2000: 31). Platon w *Prawach* określał ją jako brak troski o kogoś (Misiarczyk 2007: 309). W grece klasycznej słowo *akedia* wyrażało stany takie jak: znużenie, apatia, wyczerpanie czy dosłownie: „brak zainteresowania czymkolwiek”. W greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, Septuagincie, oznaczała ona również apatię, przygnębienie, smutek (Misiarczyk 2004: 68)¹. Jak zauważyła Alicja Mieczkowska, słownik starożytnych Greków nie obciążył jeszcze tak bardzo znaczenia tego pojęcia, jak zrobiła to epoka patrystyka, jednak pewne konotacje znaczeniowe sięgają głębiej: „*a-ke-dia* [bez-troska – zaprzeczenie troski] sprowadza obecność [człowieka – J. J.-K.] w świecie do poziomu pozorów i absurdu” (Mieczkowska 1998: 61); inaczej – do poziomu istnienia zdegradowanego. Pojęcie to mieści się również w polu semantycznym greckiego *farmacos*, które zawiera elementy takie jak: wykluczenie, porzucenie, ztrata, śmierć, kalectwo, rozpacz, niemożność osiągnięcia zbawienia. W *Iliadzie* i *Odysei* termin *akedia* oznaczał porzucenie ciała ludzkiego bez pogrzebu (Misiarczyk 2007: 309).

Na ślad pierwszej w chrześcijańskim świecie próby charakterystyki zjawiska akedii/acedii można trafić w *Pasterzu* Hermasa, gdzie oznaczało ono zniechęcenie w codziennych życiowych zmaganiach, utratę zaufania do Boga i doświadczenie smutku. Orygenes zainspirowany zarówno myślą klasyczną, jak i Starym Testamentem w *Homilii do Ewangelii Łukasza* 29 podkreślał z kolei, że najbardziej niebezpieczne pokusy, jakie czyhają na chrześcijan, to sen (ociężałość), *acedia* i niepokój serca (Misiarczyk 2008: 7). Atanazy Aleksandryjski umieścił *acedię* między snem a tchórzostwem. Tę linię rozumowania kontynuuje Atanazy w dziele *Żywot św. Antoniego* – w opisie sytuacji po ataku demonów (Zatorski 2008: 7).

Prawdziwe rozpowszechnienie terminu nastąpiło dopiero w epoce patrystyckiej, w środowisku rodzących się wspólnot mnisich: rzetelnej jego adaptacji na użytek opisu życia monastycznego dokonał Ewagriusz z Pontu (345–399 n.e.) uchodzący za pierwszego teoretyka *acedii*; przypomnijmy – ów mnich, anachoreta, kilkanaście lat życia spędził na pustyni w Nitrii i Celach niedaleko Aleksandrii, prowadząc w samotności surowy tryb życia, wypełniony skrajną ascezą i modlitwą. We współczesnych badaniach uznaje się go za „najgłębszego teoretyka duchowości monastycznej” (Fontaine 1995: 160).

To dzięki niemu zjawisko *acedii* nabrało złowrogiego, wręcz demonicznego znaczenia. Inspirując się prawdopodobnie Orygenesem, nazwał ją *demonem południa*, który sprowadza sen, gnuśność, zmusza do opuszczenia celi i ucieczki z pustyni (Wójcik b.d.: 3)². Wśród objawów *acedii* wymieniał on m.in. utratę nadziei, duchowe zniechęcenie, znużenie (paraliż duszy), oschłość, tchórzostwo i eskapizm (*horror loci*), niezdolność do koncentra-

¹ Ks. Leszek Misiarczyk pisał, iż *acedia* to „stan osłabienia naturalnych mocy duszy, doświadczenie pustki, bezsensu, braku motywacji do działania, bezprzedmiotowego lęku, nudy czy niechęci do życia” (Misiarczyk 2004: 68).

² Ewagriusz z Pontu w jednym ze swoich dzieł opisuje przykład mnicha owładniętego *acedią*: „Mnich siedzi w swojej celi, jednak tam nie wytrzymuje. Ciągłe wygląda przez okno, czy czasem ktoś nie przyjdzie w odwiedziny. Nie może doczekać się pory na posiłek i żali się do Boga, że czas tak wolno płynie. Potem czyta trochę Biblię, lecz wtedy robi się senny. Mnich staje się płacziwy, gdyż nie otrzymuje tego, czego chce. Problem w tym, że sam nie wie, czego pragnie” (cyt. za: Wójcik b.d.: 4).

cji na jednej czynności, swego rodzaju lenistwo (gnuśność), „obrzydzenie” bądź „sprzykrzenie”; słowem: szereg symptomów świadczących o procesie destrukcji czy – posługując się terminologią źródłową – a t o n i i duszy, osłabieniu tejże, „bezdźwięczności” czy chorobie – niebezpiecznej o tyle, że niekiedy śmiertelnej. Precyzując, *atonia psyches* to stan „osłabienia duszy niezgodny z jej istotą” (Ewagriusz z Pontu 1998: 393)³, stan swego rodzaju *bez-duszności*, utraty tego, co specyficznie ludzkie, co decyduje o celowej (teo-antropicznej) aktywności podmiotu, jego integralności, możliwości istnienia „tu i teraz” (Misiarczyk 2007: 311)⁴. Trawestując wypowiedź księdza Misiarczyka: *acedia* oznacza stan psychiczno-duchowy człowieka zbliżony do współczesnej formy depresji/melancholii, jednak z nią nie do końca tożsamy, przez człowieka niezawiniony, *in statu nascendi* – tragiczny.

Stan doświadczania *acedii* wydaje się zaskakująco bliski doświadczeniu śmierci za życia, która jest udziałem wielu bohaterów prozy Herlinga-Grudzińskiego. Wiadomo tylko, iż owocuje ona doznaniem ontycznego wykorzenia, „braku” (utruty), wtargnięcia strumienia nicości w strukturę mocnego dotąd bytu⁵. Doświadczenie to obezwładnia podmiot. Towarzyszy temu doznanie bezprzedmiotowego lęku, rozpacz, a nawet paraliżu woli; w przypadkach skrajnych popycha ono do prób samobójczych. Pascal charakteryzuje ów stan jako *ennui* (Bałus 1992: 75)⁶, zaś współczesny teolog, Romano Guardini, jako *Schwermut* (*schwer-Mut*), ociążałość duszy:

Brzemie spoczywa na człowieku. Przytłacza go tak bardzo, iż ten zapada się w siebie, tak bardzo, że napięcie jego członków i organów wewnętrznych słabnie, że zmysły, żądze, wyobrażenia, myśli przygasają. Wola śpi, chęć i ochota do działania i walki gaśnie (Guardini 2009: 26).

W tym stanie człowiek nie włada już swoim życiem, ogarnia go niemoc, oddaje się w pełni demonowi *acedii*. Choroba ducha nią spowodowana wykazuje strukturę grzechu, co oznacza, iż odpowiedzialność człowieka jest wykładnikiem oporu wobec aktywnej rzeczywistości napierającego nań zła. Z antropologicznego punktu widzenia Ewagriusz zalicza bowiem *acedię* do ośmiu głównych pokus – także namiętności i wad (Macheta 2003: 11)⁷, za którymi stoi z kolei osiem demonów. U korzenia ludzkich zachowań tkwią tzw. *logismoi* (pokusy), wiodące do choroby jestestwa (ducha): tworzą one diabelskie przeszkody w jego rozwoju, sprawiają, że człowiek staje się „skalany” dla samego siebie, znajduje się w stanie zwanym *amartia* (Macheta 2003). Pontyk umieszcza więc *acedię* pośród: obżarstwa (*gastrimargia*), nieczystości (*porneia*), chciwości (*filarguria*), smutku (*lupe*), gniewu (*orge*), próżności (*kenodoksja*) i pychy (*uperefania*) (Nieścior 1997: 45) Wszystkie te *logismoi* są ze

³ Czytamy w *Pismach* Pontyka: „*Acedia* jest osłabieniem duszy, a osłabienie duszy nie ma w sobie nic zgodnego z naturą, ani ze swej istoty nie staje przeciwko pokusom” (cyt. za: Ewagriusz z Pontu 1998: 393).

⁴ Jak rzecz definiuje dokładniej ks. Misiarczyk: „*acedia* oznacza stan psychiczno-duchowy człowieka zbliżony do współczesnej depresji, który przejawia się często poczuciem pustki i bezsensu życia, w myślach lub nawet próbach samobójczych, niechęcią do jakiegokolwiek działania, a także bezprzedmiotowym lękiem czy wręcz paraliżem sił psychiczno-duchowych człowieka” (Misiarczyk 2007: 311).

⁵ Posługuję się pojęciem „bytu mocnego” w znaczeniu Eliadowskim, jako pozostającego w mocy sprawczej *sacrum*.

⁶ Zwróćmy uwagę, iż filozofia Pascala była dla Grudzińskiego polem wielu odwołań i refleksji w *Dzienniku pisanym nocą* (zob. Bałus 1992: 75).

⁷ Jak wyjaśnia Lidia Macheta, nazywając wymiennie *acedię* demonem, pokusą, namiętnością czy wadą, Ewagriusz chce podkreślić, iż zachodzi ścisły związek między tymi elementami, które składają się na pewną strukturę grzechu. Strukturę tę tworzyłyby cztery elementy: demon, pokusa, namiętność oraz wada jako trwałe usposobienie duszy (Macheta 2003).

sobą tak ściśle powiązane, że zarówno każde z osobna, jak i wszystkie razem tworzą – w ujęciu metaforycznym – coś w rodzaju nowotworu, toczącego pospółu ciało i duszę człowieka, niszczącą wrażliwą tkankę egzystencji.

Według mnicha z Pontu acedyczna struktura psychiczno-duchowa nie jest tylko doraźną przypadłością ludzkiej natury, nabytą w trudnych do zniesienia warunkach; jest trwałym usposobieniem duszy, a zarazem czymś więcej w sensie ontycznych uwarunkowań: wykładnią antropologicznego rozdźwięku, utraty wewnętrznej integralności po grzechu pierworodnym. Definiując acedię w swoich *Listach do mnichów*, Ewagriusz pisał m.in.:

Natomiast o acedii napisaliście: „Jaki dom należy nam opuścić – duchowy czy fizyczny”? Tego ostatniego bardzo nienawidzi ktoś, kto jest próbowany przez tę pokusę. Pokusa ta bowiem jest złożona z kilku myśli, ponieważ powstaje z nienawiści i pożądlivosti. Kto bowiem ulega acedii, nienawidzi tego co jest, pożąda zaś tego, czego nie ma. A im bardziej pożądlivość ściąga mnicha na dół, tym bardziej też nienawiść wypędza go z celi; wówczas przypomina on nierozumne zwierzę, z przodu ciągnięte przez pożądlivość, a z tyłu bite i popychane przez nienawiść. Zatem opuszczenie zmysłowego domu jest hańbą (Ewagriusz z Pontu 1998: 148–149).

Duszę acedyka ciągną więc dwie przeciwstawne namiętności: nienawiść wobec tego co jest, z jednej strony, pożądanie czegoś nieosiągalnego – z drugiej. Demon acedii działa w nierozumnej, irracjonalnej części duszy (*alagon*), która dzieli się jeszcze na część popędliwą i pożądliwą, obie poddane instynktom (Misiarczyk 2008: 68). Acedia jest chorobą duszy o dwóch obliczach: agresja (złość), często ukryta, wyparta lub skierowana przeciw samemu sobie miesza się z pożądaniem, skrzętnie zresztą kamuflowanym. Ważne z punktu widzenia dalszych analiz wewnętrzne skonfliktowanie duszy objawia się na zewnątrz w dialektyce ciągłych ucieczek i jałowej stagnacji, w paradoksie bezruchu i popędliwej, pozbawionej celu ruchliwości.

Takie operujące gamą sprzecznych impulsów zachowanie znajduje również inne, najzupełniej już realne wyjaśnienie. Czytamy oto u Ewagriusza: „Demon acedii, nazywany także demonem południa (*demonium meridianum*), jest najuciążliwszy spośród wszystkich demonów. Nachodzi mnicha około godziny czwartej i osacza jego duszę aż do godziny ósmej” (Ewagriusz z Pontu 1998: 208). Istotnie, w tej strefie klimatycznej „czas pomiędzy godziną czwartą i ósmą jest niejako martwym punktem dnia. Słońce operuje wtedy najsilniej, zaś gorące i duszne powietrze staje się niezdnośne dla organizmu, osłabiając siły fizyczne i duchowe człowieka tak, iż traci on chęć do wszystkiego” (Gliściński 1993: 76). Jednak acedyczne południe, zwane przez św. Pawła „południem smutku światowego” (2 Kor 7,10)⁸, ewokuje sensory skreślające obraz egzystencjalnego zafalszowania. Jest symbolicznym ujęciem ogólnej sytuacji, w której wydarza się acedia. To chwila liminalnego zawieszenia, wyłączona z nurtu żywej teraźniejszości, bądź odwrotnie – sprowadzona do dławiącego poczucia jej n a d m i a r u. Pisze Lidia Macheta: „pod zatrzymanym słońcem nie

⁸ Niektórzy badacze utożsamiają acedię ze „smutkiem światowym”. Czytamy w pracy Ryszarda Przybylskiego: „Akedia byłaby więc uczuciem, które św. Paweł nazywał smutkiem światowym [...], przeciwieństwem smutku wobec Boga [...], zmuszającym człowieka do zbawiennej pokuty (2 Kor 7,10). Ten ziemski smutek dopadał eremitów bardzo często, ponieważ myśleć mogli jedynie w ciele i uwięzieni byli w materii. Z chaosu materii wyłaniało się nagle jedno przemożne uczucie: zniechęcenie istnieniem, znudzenie pojedynczością przy jednoczesnym zbrzydzeniu tłumem. Eksces okazywał się zabójczy” (Przybylski 1993: 108).

zajdzie żadna zmiana. Nic nie nadejdzie z przyszłości ani nie przejdzie do przeszłości. [...] W acedycznym świecie znajdzie się wyłącznie to, co obecne” (Macheta 2003: 39).

Ważne jest też pytanie, czy acedia nie znamionuje duchowego kryzysu (źródłosłów: *krino* – dzielić, wybierać, decydować, osądzać, mierzyć się, walczyć, oznaczać ma wszelkie sytuacje prowadzące do ostatecznego rozstrzygnięcia). Kryzys wskazuje bowiem na to, że, jak zauważa Reinhard Koselleck (1990: 68), „czas nagli” – chwila, w której kryzys się dokonuje, ulega wypełnieniu, stając się *kairosem*, przełomowym momentem interwencji zbawczej, bądź podlega „utracie” – „przenicowaniu”, degradacji, oddzieleniu od podstawy bytu. Doświadczenie pustki i zagrożenie nieobecnością, rozpadem podmiotu, spowodowane alienacją sfery instynktów, frustracją popędowości, stanowi konieczny – w wymiarze próby – element w spiralnie przebiegającym procesie duchowego oczyszczenia. Jego celem jest *apatheia*, stan „niepatologiczny” istoty ludzkiej, emocjonalnej „beznamiętności”. I nie chodzi o właściwy acedii stan ośpienia duszy (*animi torpor*), lecz całkowitej, racjonalnie już podbudowanej wolności od złych poruszeń jej irracjonalnej części. Acedia pojawia się mniej więcej w połowie owego procesu oczyszczania duszy człowieka. Jak spróbujemy wykazać dalej, acedyczna struktura „odpadłego” czasu, bądź przeciwnie – kwestia jego zdobywania w perspektywie zbawczej – stanowi istotny wyznacznik funkcjonowania postaci stanu duchowego w świecie opowiadań Herlinga-Grudzińskiego.

W twórczości tegoż problematyka acedii dotyczy w szczególności trójki bohaterów dyptyku *Skrzydła ołtarza*: Trędowatego z Aosty, Sebastiana i Padre Rocca. W mniejszym zaś stopniu księdza Sterpone ze opowiadania *Święty smok* oraz Padre Zeno z *Gorącego oddechu pustyni*.

Bohater *Wieży*, pierwszej części *Skrzydeł ołtarza*, osobą duchowną nie jest; jednak sytuacja skrajnej izolacji, wręcz uwięzienia w oddalonej od siedzib ludzkich wieży, daleko posuniętej ascezy, nie jest dobrowolna – trąd, dotkliwa choroba ciała, może być traktowana również jako „mistyczna choroba duszy”. Najistotniejszym wyznacznikiem liminalnego usytuowania postaci staje się podwójnie symboliczna tożsamość miejsca – wieży i jej mieszkańca; jeśli budowla jest grobem, a przymusowe osadzenie w niej rytuałem pogrzebania za życia, to Lebbroso zyskuje zrazu symboliczny status zmarłego. Spośród licznych, istniejących w tekście przesłanek tej procedury, najbardziej sugestywną analogię buduje przywołanie przez narratora – czynnie zainteresowanego losem pustelnika i prowadzącego w jego „sprawie” swoiste, prywatne śledztwo – średniowiecznego rytuału pogrzebania trędowatego jeszcze za życia. Ceremoniał odbywał się na cmentarzu: owinięty w białe prześcieradła wtajemniczany spoczywał na krótko w świeżo wykopanym grobie, w którym:

[...] ksiądz posypywał mu głowę garstką ziemi i wygłaszał sakramentalną formułę: „oto znak, że jesteś umarły dla świata. Odrodzisz się w Bogu. Bądź przeto cierpliwy, cierpliwy jak Chrystus i Jego Święci, do dnia, w którym wstąpisz do Raju, gdzie nie ma żadnych chorób, gdzie wszyscy są czysti i głady, bez plam i krost, świetniejsi blaskiem niż słońce” (Herling-Grudziński 1991: 24).

Procedura ta, choć z pozoru szokująca, jest *de facto* newralgiczną częścią umiejscowionego w soteriologicznej perspektywie procesu duchowego i cielesnego oczyszczenia. Trąd – najradzykalniejszy wyraz psychofizycznej degradacji, dosłownego wręcz rozpadu ciała – stanowi tu przesłankę niebiańskiego wyniesienia i ponownej, pozaziemskiej reintegracji bytu skażonego.

Odtworzone przez narratora na podstawie książeczki de Maistre'a doświadczenie mieszkańca wieży w Aoście odzwierciedla płynną, nieprowadzącą do wyraźnych, przełomowych rozstrzygnięć, sytuację wzmożonego kryzysu bohatera. Wszelkie rozstrzygnięcie niweluje mrok tajemnicy, ta zaś – wspólnie z przekonaniem o niepoznawalności ludzkich losów – stanowi credo pisarskiego światopoglądu Grudzińskiego. Linie wewnętrznych napięć – szlak inicjacyjnych wtajemniczeń, zstępowania i wzniesień – wyznacza werterykalność wieży, będącej dla bohatera sakralnym *axis mundi*, „pępkiem” jego świata: mimo iż zostaje rytualnie uświęcona przez swego mieszkańca gestem naśladowania Chrystusa (ibid.: 13)⁹, to jednak wciąż pozostaje grobem, miejscem otwartym na aktywność sił zła.

U samych podstaw aktywności duchowej ukrywającego się przed światem anachorety tkwi jednak negacja własnego bytu związana z utratą społecznej tożsamości (ibid.: 13)¹⁰, dalej – dojmujące doświadczenie straty spowodowane śmiercią siostry, w konsekwencji chęć całkowitego oddania się nicości: próba samobójcza. Demon acedii staje się od początku bliskim, nierozpoznanym towarzyszem Lebbroso, niepozwalającym nigdy zapomnieć o swym istnieniu. Niezgoda na los jest tak wielka, że wygania go poza kamienną obręcz Wieży Strachu, kierując myśli i uczucia nie tyle ku odległym ludzkim siedzibom, co postrzeganej na horyzoncie pustelni. Początek melancholii przybiera łagodne formy. Lebbroso odnalazł w rozległej scenerii ulubione punkty: „przede wszystkim pustelnię w Charvensod, gdy porzucona wśród gajów i pustych pól odbijała ostatnie promienie zachodzącego słońca” (ibid.: 14). Czytamy u Jana Kasjana: „Demon wzbudza przerażenie miejscem, w którym nieszczęśnik się znajduje [...] jęklwym tonem skarży się, że niezdolny jest do działania duchowego; że on, który mógłby być pożyteczny gdzie indziej, do niczego nie doszedł i nikomu nie pomógł. Rozpoczyna pochwałę odległych klasztorów, gdzie mógłby w pełnym zdrowiu szczęśliwie spędzać czas” (Bieńczyk 2012: 99). U Ewagriusza z Pontu można znaleźć podobnie brzmiącą frazę:

Demon acedii najpierw sprawia, że słońce zdaje się poruszać zbyt wolno [...] słońce zdaje się poruszać zbyt wolno lub wręcz nie poruszać wcale, a dzień tak się dłuży, jakby miał pięćdziesiąt godzin. Następnie przymusza mnicha, aby ciągle wyglądał przez okno i wybiegał z celi, by wpatrywał się w słońce, jak daleko jeszcze do godziny dziewiątej [...]. Wzbiera w nim wreszcie nienawiść do miejsca [w którym mieszka], do takiego życia i do ręcznej pracy. [...] Sprawia, że opanowuje go tęsknota za innymi miejscami, w których łatwiej znaleźć to, co konieczne [do życia]. [...] Do tego wszystkiego dołącza wspomnienie bliskich i dawnego życia, i ukazuje, jak długi jeszcze żywot go czeka, stawiając jednocześnie trudy ascezy. I jak się to mówi, próbuje różnych sztuczek, aby mnich pozostawiwszy celę uciekł z placu [walki] (Ewagriusz z Pontu 1998: 208–209; podkr. – J. J.-K.).

Zapatrzenie się pustelnika w nieznaną dal budzi nadzieję, a raczej tylko jej nikłe przeżycie. Rozbudzona wyobraźnia zbyt łatwo poddaje się melancholii, która niemożliwość zamienia w złudną możliwość („Tajemny instynkt dokonywał reszty – nadzieję zmieniał w możliwość”, Herling-Grudziński 1991: 14). Wyobraźnia ciągnęła melancholika ku „oce-

⁹ Wszak ten, kto „kocha swoją celę” – twierdzi Trędowaty – „znajdzie w niej spokój. Uczy tego naśladowanie Chrystusa. Zaczynam rozumieć prawdę tych słów niosących pociechę” (Herling-Grudziński 1991: 13).

¹⁰ Zacytujmy: „Moje nazwisko jest straszne! Nazywam się Lebbroso! Nikt nie zna ani nazwiska, które odziedziczyłem po rodzinie, ani imienia jakie otrzymałem na chrzcie. Jestem Trędowaty: oto mój jedyny tytuł do życzliwości ludzi” (ibid.).

anowi chimerycznych pragnień”, roztaczała przed nim „fantastyczny obraz nieznanego świata” (ibid.; podkr. – J. J.-K.). „Życie zbiegało mu na nieustannych walkach”, albowiem nie „doszedł do tego wyrzeczenia się samego siebie, jakie osiągnęli niektórzy anachoreci” (ibid.), nie osiągnął więc stanu „beznamiętności”: *apathei*. Wkrótce powstają w popędliwej części duszy uczucia typowe dla stanu acedii: złość (gniew) i smutek. Ewagriusz pisał co prawda o gniewie lub złości, ale miał na myśli całą gamę *logismoi*, w której mieszczą się również nienawiść, urazy, szatańska zawiść, zazdrość i oszczerstwa (Misiarczyk 2002: 84; 2001: 147–165). Trędowaty młodzieniec na widok par zakochanych odczuwa silną, niepohamowaną zawiść, czy wręcz zazdrość (Herling-Grudziński 1991: 18). Odczuciu temu, którego przyczyną jest frustracja wszystkich cielesno-emocjonalnych potrzeb, towarzyszy gniew zorientowany na Boga – bluźnierczo utożsamianego z szatanem, twórcą nieszczęść – na siebie samego, tego, któremu odmówiono praw do pełnego istnienia, wreszcie ku miejscu, w którym przyszło mu żyć: wieży. Nie akceptując niczego z tego, co posiada, czyli swego obecnego stanu, jednocześnie pragnąc niemożliwego, bohater popada w szaleństwo, kulminujące w pasji samobójczej. Wzmaga ją doznanie podwójnej straty – śmierć siostry, a wcześniej ukamienowanie kalekiego pieska-przybłądy. Sytuacja *acediosus* z Aosty po śmierci istoty mu najbliższej staje się odtąd paradoksalna: tkwi on między wolą unicestwienia a tęsknotą za utraconym obiektem miłości, który w nieosiągalnym pragnieniu zbliżał jednak człowieka do absolutu.

Symptomatyka szaleństwa jest pokrewna objawom acedii: gorączkowa ruchliwość, błędzenie, impulsywność ucieczek z wieży przeplatają momenty unieruchomienia, ciężkości, zapętlenia, całkowitego paraliżu władz. Zewnętrznemu błędzeniu odpowiada dryfowanie wewnętrzne; bezsenność – stanowiąca odwrotność acedycznej senności – zacieiera kontury zjawisk, dopuszcza ekspresję fantazmatu¹¹. Podczas gdy jedna siła ciągnęła go w dół, ku otchłani, materializując tym samym ciężar bezwładnej egzystencji (ibid.: 15)¹², inna „wypychała” go ku górze siłą nieważkości, umieszczając pozbawione „istotności” istnienie w labiryncie pustych, nieskończonych przestworzy. Paradoksalnie środek labiryntu odsłania się w samym sercu straty; w najniższym, co znaczące, pomieszczeniu wieży odnajduje Lebbroso testament zmarłej siostry, z przesłaniem opieki, wstawiennictwa i miłosierdzia. Odczytanie listu, odkrycie krzyżyka między kartami Biblii, składające do lektury *Księgi Hioba* inicjuje moment, kiedy niedoskonała – gdyż wiążąca czynniki ziemskie i mistyczne – miłość ku siostrze ulega ostatecznemu oczyszczeniu, zbawczej transformacji; dzięki jej pozagrobowej „interwencji” brat nie tylko odzyskuje wewnętrzny spokój: odzyskuje własne miejsce i czas, w którym znajduje szansę spotkania ze Zbawicielem. Zmarła siostra – przewodniczka duchowa – sprowadza brata na właściwą drogę prowadzącą ku Bogu: drogę wyrzeczenia, pokory, akceptacji – w cierpieniu – własnego losu. Porzuca on

¹¹ Można by zaryzykować stwierdzenie, iż w przypadku mieszkańca wieży acedyczne południe traktowane jako moment doświadczenia paraliżu umysłu i woli, przemownego bezwładu ciała, ulega przekształceniu w acedyczną północ; najbardziej złowrogie, posilkujące się wyobraźnią, anihilujące czas i przestrzeń zjawiska dzieją się u szczytu nocy bądź w momencie przesilenia nocy i dnia.

¹² Zacytujmy: „zdawało mu się, że jakaś nieodparta siła ciągnie go w przepaść bez dna, to znów tuż przed jego oczami czarne plamy krzyżowały się z szybkością błyskawicy, rosły zbliżając się do niego i przeobrażone niebawem w góry, przygniatały go swoim ciężarem. Widywał też niekiedy wynurzające się dokoła z ziemi chmury, które na podobieństwo skłębionych bałwanów morskich groziły mu połknięciem” (Herling-Grudziński 1991: 15). Ewagriusz wspomina w swoich pismach o nocnych lękach: trwoga nocą, osłabienie i bladość ciała oraz urojone ataki jadowitych zwierząt są następstwem gniewu i urazy.

tym samym meandryczne, rozdzierające go wewnętrznie ścieżki zmysłowej pożądliwości, by za sprawą duchowej komunii¹³ z siostrą zrozumieć i przyjąć postulowany przez średniowiecznych anachoretów proces wzrostu (gwarantujący odbudowę jaźni, integrację wewnętrzną). Proces ów składa się z takich komplementarnych ogniw jak wiara – *apatheia* (czystość serca, wstrzemięźliwość) – miłość (łagodność) jako warunek poznania Boga (Nieścior 1997: 31), a wymownym symbolem zajścia tego procesu w świecie opowiadania jest odnaleziony przez narratora w ruinach celi krzyż. Pokryty rdzą, ustanawia w refleksji zwiedzającego mury podmiotu (narratora) prawdziwy, sakralny środek świata, jednoczący w sobie: cielesną udękę Hioba, przypomnianą na kapitelu kolumn pobliskiego klasztoru, pasję Chrystusa, cierpienie rodzeństwa trędowatych, wreszcie cud uzdrowienia kalekiej kobiety, zilustrowany w absydzie kolegiaty.

Pozbawiony twarzy „wydrażonej” przez chorobę, ambiwalentny, ukrywający się przed ludźmi niczym wąż Lebbroso, z istoty demonicznej, lucyferycznej staje się istotą teandryczną, kierującą spojrzenie na gwiazdę zaranną (Evdokimow 1991: 172)¹⁴. Kobiecość, macierzyńskość w świecie opowiadań Grudzińskiego stanowi czynnik sprawczy procesu przemian, które dokonują się nie tylko w wymiarze jednostkowej jaźni, ale nade wszystko w sprzężonym z nią obrazie wspólnoty i całego już, religijnie pojmowanego kosmosu. Wolno sądzić, iż polski pisarz, któremu bliska była postawa jurodiwych, szaleńców bożych, w tym św. Franciszka, mógłby się podpisać pod poglądem Paula Evdokimova, iż „zasada religijna człowieczeństwa dochodzi do głosu przez kobietę”, bowiem „szczególna wrażliwość na rzeczywistość czysto duchową mieści się w sferze *anima*, nie zaś tylko *animus*” (Evdokimow 1991: 167). Dopowiedzmy: kobieta urzeczywistnia ideę greckiej sofrozyne, oznaczającej integralność i działanie integrujące, ożywiające i jednoczące, ponieważ jak dowodzi Evdokimov, „macierzyństwo Dziewicy stanowi figurę, w porządku ludzkim, boskiego ojcostwa” (ibid.).

Uwikłany w rzeczywistość acedycznych pragnień, wśród których tęsknota za macierzyńskim aspektem miłości odgrywa kluczową rolę, pozostaje Padre Rocca, jeden z bohaterów opowiadania *Pieta dell'Isola* – drugiej części dyptyku *Skrzydła ołtarza*. O statusie postaci współdecyduje niewątpliwie to, iż jest on kapłanem sprawującym pieczę nad małym kościółkiem usytuowanym na wyspie, z dala od siedzib ludzkich, niedaleko posągu Madonny, stojącego nad morską przepaścią.

U podstaw acedycznego ruchu egzystencji księdza tkwi samotność: dosłowna, oznaczająca fizyczne i przestrzenne odosobnienie, przechodząca w obcość. „Prócz tęsknoty i obcości samotność – oto co mu najbardziej dolegało w tym orlim gnieździe imperatorów rzymskich” (Herling-Grudziński 1991: 63). Pochodzący z Mantui duchowny nie zyskał przyjaciół wśród miejscowych, a jego położony na wzgórzu (Monte della Madonna dei Marini) kościółek nie był zbyt licznie odwiedzany. Często zdarzało mu się odprawiać mszę dla jednej nawet osoby – Sebastiana. Choroba nóg, „ciągle obrzękłych” i ciężkich, nie pozwalała mu zbyt często schodzić do wsi. Samotność wobec ludzi przekładała się

¹³ Trędowaty i jego siostra – niemogący dojrzeć swoich twarzy, ukrywający się przed sobą, nieobecni ciałem – tworzą doskonałą relację duchową opartą na zasadzie *communitas*, wzajemności Ja i Ty.

¹⁴ Przemykający nocą uliczkami Aosty z lampą w rękę Trędowaty budzi skojarzenia lucyferyczne. Jednocześnie jest on tym, który odnajduje w mrokach duszy światło: w okienku swojej celi dostrzega „świecąca tylko dla niego” gwiazdę. Gwiazda zaranna symbolizuje zarówno Dziewicę Bożą – świetliste centrum firmamentu – jak i Lucyfera (Evdokimow 1991: 172).

również na samotność wobec Boga, którego obwiniał o pustkę, odczuwalną bardziej niż brak łaski: „samotność [...], jaką straszną rzeczą Filipie, jest samotność. Bóg obdarza łaską, ale nie towarzystwem” (ibid.). Tę samotność na plebanii na krótko tylko przerywa wizyta przyjaciela z młodości, ukrywającego się na Wyspie w trakcie wojny Żyda, doktora Filippa Sacerdote z Mantui. Wraz z jego wizytą przeszłość powraca ze zdwojoną, materialną wręcz siłą rozbudzonych wspomnień. Powidoki rodzinnego miasta pogłębiają drastycznie jedyną już, otchłanną rzeczywistość, w której funkcjonuje duchowny: rzeczywistość straty. Terazniejszość nie stwarza dlań żadnego, w sensie aksjologicznym i ontycznym, punktu zaczepienia: wydartą przemocą bliskość – bliskość innego ciała – nie dała spełnienia, ciąży i kłamstwo Immacolaty, dalej – utrata przez nią nienarodzonego dziecka rodzi poczucie winy, spycha w rozpacz. Świadczą o tym codzienne wizyty księdza na cmentarzu. Poza stratą, upartym w niej, na przekór wszystkiemu trwaniem, nie zostaje nic – tylko lęk, śmiertelny, strach istoty stworzonej przed nicością.

Melancholia księdza nie różni się wiele od tej, w którą popadali pustynni anachoreci: jej istotą jest samotność rozumiana jako zamknięcie w domenie ułomnego, przepelnionego fizycznym cierpieniem, ale też burzą sprzecznych instynktów ciała: nieugaszona popędliwość miesza się z niechęcią do samego siebie, do życia skazującego na jałowość pragnień, wreszcie do świata, w którym realne jest tylko nieszczęście. Szczyt acedycznego przesilenia życia ze śmiercią przypada – podobnie jak u Trędowatego – w granicznym punkcie dnia, w chwili mocowania się światła z mrokiem:

Przez firankę w oknie wlewał się, jak mleko do szklanego dzbanka, biały dzień. Ksiądz robił rozpaczliwe wysiłki żeby wyrwać się z opłotów snu, im gwałtowniej jednak szamotał się z nieznaną siłą, która go więziła u progu przebudzenia, tym większa wstępowała weń słabość i rezygnacja. Koszula przesiąknięta potem lepila mu się do skóry i dławila go, wywołując w piersiach u czucie nieznośnej duszności. Gdy szarpał się tak w półśnie nieruchomy i ciężko dyszący, ogarnął go strach. Strach nieokreślony, nie zlokalizowany, ale dostatecznie groźny i przejmujący [...]. Stracił naraz te resztki rozeznania gdzie jest i co się z nim dzieje, które dawało mu utrzymanie się pod powierzchnią jawy. Wydało mu się, że to pająk uczepił się ściany. Trudno było odróżnić brzeg życia od bezdennej toni śmierci. Wypuszczony przez obejmujący ciasno gąszcz, z nagłą lekkością oddechu i strachem zwielokrotnionym do granic agonii w której nie było już ni czasu, ni miejsca na krzyk, zaczął opadać w dół, kołując ostatnimi błyskami świadomości jak ciało znoszone bezwolnie podwodnymi prądami (ibid.: 64; podkr. – J. J.-K.).

W kontekście doświadczeń Padre Rocca ten nieistotny, wydawałoby się „drobiazg” nabiera silnie acedycznego zabarwienia. Według interpretatorów Pontyka poprzedzający acedię smutek prowadzi do gwałtownych zakłóceń w procesie oddychania. Bezdech jest konsekwencją aktywności smutku (Macheta 2003: 33)¹⁵: nadmiernie osłabiona dusza będzie z trudem „łapała” oddech. Istotnym rysem „duszy niedotlenionej”, czyli acedycznej, jest ciążenie do spoczynku, „senność zbyt wczesnie przychodząca” (Bunge 2011: 238–251). Drugim, przeciwnym dążeniem duszy byłby raptowny zryw, wynikający z napadów duszności; ich pochodną – spazmatyczne odruchy duszącego się acedyka (Macheta 2003: 38). Wtórnie zaś – gorączkowa ruchliwość, skłonność do ucieczek z celi. Nadmierny,

¹⁵ Jak pisze L. Macheta: „Smutek – jeśli ująć go w ramy obrazu pulmonologicznego – polegałby na wstrzymaniu oddechu. [...] Brak napływu powietrza prowadzi do bezdechu. Będzie on konsekwencją właściwej aktywności smutku. Mówiąc inaczej, nadmiernie osłabiona dusza będzie z trudem »łapała«” (Macheta 2003: 33).

że zgubną decyzją proboszcza kościółka na Monte della Madonna była próba zejścia ku miejscu, z którego dochodził ludzki gwar. Przyplacił ją bowiem życiem.

Działanie „nieznanej siły” przypomina działanie demona południa, który chwyta, osacza całą duszę, oplata również ciało. Choć najuciążliwsza pora dnia na południu Włoch przypada mniej więcej na ten sam okres, o którym wspomina Ewagriusz, to udręka słonecznego żaru i samo słońce stojące w południe na firmamencie zostają wprzęgnięte w złożony proces absolutyzacji stanu samotności i swoistej „wizualizacji” śmierci, którą oddaje fenomen oślepienia, zaćmionego słońca. Czarne, zgaszone słońce to wszak symbol Saturna, patrona melancholii, syna wieczności i ojca czasu (Saxl, Klibansky, Panofsky 2009: 208). W obecności przyjaciela wygłasza Rocca sentencję La Rochefoucaulda: „słońcu ani śmierci nie można patrzeć prosto w oczy” (Herling-Grudziński 1991: 63), i nagle uprzytamnia sobie, że „*il sole* jest nawet jako słowo częstką *la solitudine*” (ibid.). Jakże często melancholijnie „wraz z niemą Madonną przyglądał się morzu i Wyspie tonącym w ukropie słonecznym” (ibid.). Destrukcyjne, silnie prążące słońce jest niemyym świadkiem śmierci kapłana na zbożu wzgórze, kiedy śpieszył on na procesję w miasteczku. Wówczas to uświadomił sobie, że

nie wytrzyma długo pojedynku, a mimo to nie poddawał się i przymrużywszy tylko odrobinę powieki, patrzył śmiało, z wyzywającym uporem, na żółty krążek – tak rozedrgany w swym gorącym pulsowaniu, że zdawało się, iż za chwilę odleci się od nieba. Wreszcie dał za wygraną... (ibid.: 87).

W średniowiecznym pisarstwie Saturna nazywano zimnym i suchym, wilgotnym i ziemnym, melancholijnym, ołowianym i ciemnym (Saxl, Klibansky, Panofsky 2009: 210)¹⁶. Poranki na Wyspie były parne, a mimo to „dziwnie ołowiane” (Herling-Grudziński 1991: 65).

Acedia rozciąga swe panowanie wówczas, gdy przejmie władzę nad ruchem słońca, gdy je wręcz zatrzyma. Pod zatrzymanym słońcem nie zajdzie żadna zmiana, nic nie nadejdzie z przyszłości, przeszłość zaś podmywa brzegi teraźniejszości. Królują nuda i powtarzalność. Jednak do rangi najwyższej wartości urasta wówczas czas podtrzymujący niemoc wyczerpanego ciała, n a g i e (Benjamin), ciężące, bezpotrzebne życie. Acedia zamienia *bios* w *zoe* – milczącą, głuchą obecność ciała pośród/i wobec rzeczy (Bieńczyk 2012: 102). W południe acedyczne czas jest doświadczany na sposób pożądlivy; upływa zgodnie z rytmem sfrustrowanej, acedycznej pożądlivosti, według słabnącego rytmu nadziei. W momencie przesilenia mnich acedyk doświadczają nie tylko paraliżu umysłu i woli, lecz także przemożnego bezwładu ciała, współbrzmiającego z odczuciem kamienności, „okamienienia”. Suchość i wilgoć – przypomnijmy, to niewykluczające się oblicza Saturna: pana fundamentów uniwersum, władcy *imum coeli*, patrzącego na świat z oddolnej, przedstworczej (przedzawczej) perspektywy (Saxl, Klibansky, Panofsky 2009: 163). Ruch wstecz Saturna oznacza regres ku pierwotności, wtargnięcie w nieludzką czerń materii, w wilgotność odstręczającej, otchłannej natury (ibid.: 165). Człowiek staje się więźniem immanencji. Zawieszony na granicy nocy i dnia, bytujący w dziwnym półśnie Padre Rocca czuje „pod cienką, pękniętą

¹⁶ Autorzy pracy poświęconej melancholii cytują Bartholomeusa Anglicusa i Wincentego z Beauvais: Saturn „jest błądy albo raczej bezbarwny jak ołów, ponieważ ma dwie śmiertelne właściwości: chłód i suchość” (cyt. za: ibid.: 210).

skorupką świadomości ogromny ciężar własnego ciała, które nie pograżało się tylko dlatego, że zdawało się oplątane i przytrzymywane blisko powierzchni gęstymi wodorostami” (Herling-Grudziński 1991: 64). Skażona natura, której człowiek jest częścią, pęta i spowija, zamyka w oplotach sieci, w gąszczu, który zdradza tu nadto strukturę nieprzebytego labiryntu.

Kamienność, skalistość i ewokowana przez nią suchość to z kolei drugie z przywołanych oblicz Saturna, zarazem swoisty „stan skupienia” egzystencji, który ewokuje samo nazwisko księdza – Rocca (z włoskiego „skała, warownia, twierdza”). Skalistość jest bez wątpienia istotą pejzażu Wyspy i wymownym świadectwem ludzkiego cierpienia. Jednocześnie owa saturnijska przypadłość krajobrazu koresponduje z mnogością rozsianych na Wyspie ruin i pamiątek po antycznych przodkach: te tworzą jedynie niepojęty katalog znaków, niepołączonych żadną „metafizyczną składnią”, śladów odległej przeszłości, które przechodzącemu obok nich Sebastiano mającą na pograniczu rzeczywistości i złudy. Groźne, zagadkowe, nieokreślone, pod światłem księżyca wskrzeszają pamięć rzymskich Saturnaliów. Jednak w kontekście życia Padre Rocca i przypisanego mu powołania pojęcie skały gra podwójnym, sakralnym sensem: wszak ta jest symbolem niewzruszoności prawdziwej wiary, zdolnej odeprzeć pokusę rozpacz (Mt 16,18)¹⁷. W Biblii skałą był święty Piotr, a nade wszystko sam Chrystus (1 Kor 10,4) – jego Słowo i Kościół. Bóg sprawił, że ze skały, będącej ostoją suchości, popłynęła woda, która daje życie. Jednak Padre Rocca – wybrany przez los i przez Boga do cierpienia – pozostał skałą, z której nic nie wyrośnie, nie wypłynie odrodzency strumień życia. Śmierć nienarodzonego dziecka Immacolaty wzmacnia nadto ów bezpłodny wymiar cierpienia kapłana. Nieurodzajność, skalistość, jałowość egzystencji duchownego podkreśla dodatkowy metaforyczny czynnik, żar południowego słońca: symbolu acedii. Suchość nie konotuje tu lekkości bytu: przestrzeń egzystencjalna bohatera jest przeciążona, napiętnowana, napęczniała rozpaczą, lecz tylko tak ujęta semantyka ciężaru może oddać głębię znaczenia, jakie wprowadza pojęcie skały.

Codzienne życie schorowanego kapłana od kilkudziesięciu lat zamyka się w trójkącie: kościół – cmentarzyk – cela. W tym stałym układzie, w rytmie powtarzalnych czynności, nic nie ulega zmianie. Nawet kierunek „ucieczek” księdza wciąż w dół, uzmysławia jedynie proces utraty czasu. Ogołocona ze wszelkich zbędnych sprzętów, uderzająca swą surowością cela nie przysposabia jej mieszkańca do stanu zrównoważonej *hezychii* (Nieścior 1997: 86), wewnętrznej koncentracji. Raczej objawia nieznośną obcość rzeczy, demoniczny podkład ich „czystego”, niezmiennego trwania. Proboszcz starał się nie spędzać w niej całego czasu. Jak tylko mógł, narzucał swą obecność ludziom – turystom, później głuchoniememu Sebastiano; by zatrzymać przy sobie doktora Sacerdote, w skrytości modlił się, by wojna trwała jak najdłużej. Żadne z innych odwiedzanych przez niego miejsc nie zapewnia mu jednak spokoju, upragnionego ukojenia serca. Ewagriusz pisze m.in. o mnichu:

Opanowany przez acedię wymawia się odwiedzinami chorych, w istocie jednak skutecznie swój własny cel. Mnich opanowany przez acedię jest skory do posługi, lecz korzyść własną uważa za przykazanie (Misiarczyk 2015: 323).

¹⁷ W Ewangelii św. Mateusza czytamy słowa Chrystusa: „Ja zaś mówię tobie, że ty jesteś Skałą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a potęga piekła go nie zwycięży” (Mt 16,18) (Pismo Święte 2009: 2174).

Teraźniejszość, zmartwiały czas jest więc dlań nie do zniesienia, podobnie jak budząca nienawiść przestrzeń. Pod zatrzymanym słońcem to, co obecne, nabiera własności obręczy (Franaszek 1997: 8), która uciska – zewsząd, ale najmocniej od strony świata, który „naprzykrza” się swym istnieniem, odsłania przepastną „nudę bytu” rozumianą jako istnienie zdegradowane (Bałus 1996: 126–127). Usiłowanie przerwania tej obręczy, matni acedycznych przeciwności (nienawiści i pożądania), kiedy świadomość narcystycznie kołuje nad sobą samą, poszukując miejsca odpoczynku i wytchnienia, spelzają na niczym. Uwewnętrznienie straty – żaloba po utraconym dziecku, utrata zaufania Immacolaty – powoduje „narcystyczną regresję”, za sprawą której zdolność włączenia się w przebóstwiony, biegnący ku spełnieniu czas, ulega zakłóceniu: ciężenie refleksji *ad infinitum* (tzw. retencyjnej) ujawnia mechanizm błędnego koła – przymus wiecznego rozpamiętywania, powtarzania przeszłości obciążonej winą i stratą, w imię jej rzekomego zaprzeczenia, *de facto* jednak – zatrzymania w libidalnej głębi. Ta regresja ku sobie i ciąga siebie krytyka – jak powiada Freud – potrzebuje lustra, albowiem to w nim – lustrze swego istnienia – „melancholik ogląda siebie samego i widzi siebie ciągle w odbiciu, jako przedmiot własnego oglądu; lustru swego istnienia prezentuje swoje libido wycofane »w głąb ja«, pozbawione zewnętrznego obiektu, z którym miałby możliwość lub byłby zdolny się związać” (Bieńczyk 2012: 66). To odbicie w głąb jest pozorne, autorefleksja – jałowa. Ową grę jałowych odbić od pozorującej nieskończoność tafli, gdy spojrzenie zwrócone w dal (w głąb?) wraca wciąż do siebie, pchnięte niemożnością przekroczenia granic ni własnej, ni też cudzej egzystencji, stwarza relacja księdza do Sebastiana. W przypadku *acediosus* iluzja samozwrotnej słownej ekspresji (gadulstwo), rozpoznanie słabości języka zastępuje tu sytuację prawdziwego otwarcia na drugiego człowieka, które byłoby zapośredniczone w wydarzeniu spotkania jednostek (nawiązanie relacji JA – TY w rozumieniu Martina Bubera). Spowiadający się głuchoniememu „przyjacielowi” kapłan nie jest w stanie zrozumieć ani samego siebie, ani siedzącego tuż obok *innego*, poza jednym – uprzytomnieniem sobie prawdy, iż:

Jesteśmy zgubieni jak dzieci zabłąkane w lesie. Kiedy stoisz przede mną i patrzysz na mnie, co wiesz o moich bólach i co ja wiem o twoich? A gdybym upadł przed tobą i płakał i opowiadał, wiedziałbyś o mnie więcej niż o piekle, gdy mówią ci, że jest gorące i budzi trwogę? Nie, Padre Rocca nie znajdował słów na wyrażenie swej ukrytej głęboko męki ponad te, nieudolne i wstydlive, które wszystkie jego błędy i nieszczęścia kładły na karb osamotnienia. Chociaż nie brak mu było daru wymowy, był równie niemy jak jego słuchacz (Herling-Grudziński 1991: 72).

Znamienne, że to nie Doktor, gość z Mantui, odznaczający się wyjątkową dojrzałością i przenikliwością ducha¹⁸, lecz niemy i głuchy kaleka ma być trwałym jak głąz oparciem. Niemożność przerzucenia mostu nad przepaścią sprawia, iż obręcz cierpienia pogłębiona o niemożność (niechęć?) wypowiedzenia tajemnicy zaciska się jeszcze bardziej, niebezpiecznie dochodząc do ostatniej granicy otaczającej duchowe centrum. Niewypowiadalność bólu w ludzkim słowie przywołuje w opowiadaniu Grudzińskiego gnostyczką, choć zapośredniczoną przez Kafkę, zasadę infernalności istnienia, nieprzekraczalnej odrębności bytów odpokutowujących na ziemi stan własnego upadku. Pod niebem Saturna błąkają się

¹⁸ Znaczące jest nazwisko przyjaciela – *sacerdote*: duchowny, pomocnik duchowy.

mroczne cienie melancholików – patrzących przed siebie, ale niewidzących, mówiących, lecz niesłyszących nawet siebie samych...

Interpretacja freudystyczna całkowicie przystaje do marzeń sennych Padre Rocca, które – podpowiada narrator – wydobywają „z miazgi życia to co esencjalne” (ibid.: 68), skoro świat, pogrążony w melancholijnym odrętwieniu, jest zdefragmentowany, „oscyluje na krańdzi bezsensu” (ibid.). W jednym ze snów zdaje się docierać do istoty swego haniebnego czynu wobec Immacolaty. Pragnienie jej cielesnej bliskości okazuje się podszyte tęsknotą za nieosiągalnym – świętością, matczyną czułością, pięknem. W oplocie złotych włosów przypomina ona Maryję, patronkę miejsca. Zawłaszczenie obiektu pragnienia, które okazuje się kolizją sprzecznych instynktów (pożądliwości i popędliwości)¹⁹, ujawnia szaleńczy, wiodący do katastrofy zamiar. Immacolata stacza się w przepaść już w chwili dotyku. Istotą przełamującego samotność odruchu jest bowiem nienawiść (bełkotał „z sercem zalanym nienawiścią, do siebie, do niej, do całego okrutnego Dzieła Stworzenia”; ibid.: 69), to samo uczucie, które zalało Sebastiana po dramatycznej spowiedzi narzeczonej (kiedy ta wyznała mu tajemnicę gwałtu)²⁰. W świecie *Pieta dell'Isola* postać-symbol Maryi – boleściwej, związanej z figurą Piety – i zwycięskiej, uobecnionej w statule na wzgórzu niedaleko kościoła, staje się inicjatorem oraz zwornikiem ofiarniczego procesu, z którego Padre Rocca wydaje się całkowicie wytracony.

Niemożność zaspokojenia cielesno-duchowych pragnień znamionuje rozchwianą strukturę człowieka po grzechu pierwotnym (Misiarczyk 2007: 72). By odzyskać harmonię, Padre Rocca musiałby zstąpić na samo dno własnego jestestwa i w przestrzeni rozpoznanej winy próbować zaprosić ku sobie Tego, który udzieli mu przebaczenia: żywy symbol ludzkiej słabości i uniznienia, Chrystusa. Więcej: znaleźć w sobie siłę, by zjednoczyć się z nim w samotności śmierci. Tymczasem wciąż usprawiedliwia on swą nędzę nieodwracalnym – z wyroku Boga – zamknięciem w skażonym kręgu stworzenia, w kolisku życia i śmierci:

Inne życie nie istniało. Nie istniało inne życie poza tym, z którego rozgrzeszał i do którego grzesznie tęsknił. Nie było nigdy innego grzechu poza tym, że ludzie rodzą się, bronią się przed samotnością i boją się śmierci (Herling-Grudziński 1991: 86–87).

Stąd odrzucenie transcendencji powiązane z nieakceptacją własnego losu: losu wpisanego w podstawę Chrystusowego Krzyża.

I ten właśnie domysł, rozpaczliwe zwrócenie się do Boga w ostatnich przed śmiercią słowach („Panie, przebacz mi, miej litość nad Twym zagubionym sługą”; ibid.: 87) sprawia, że śmierć Padre Rocca nie jest daremna (?). Bo choć ginie niczym owca zaplątana w gałęziach ostrokrzewu, po którą żaden pasterz nie przyszedł (przypowieść o zagubionej owcy, Łk 15; Pismo Święte 2009: 2300), jego ostatnia droga przypomina w nielicznych remini-

¹⁹ Przypomnijmy: acedia rodzi się z jednoczesnego pobudzenia pożądliwej i popędliwej części duszy. Jej istotę przedstawia Ewagriusz następująco – „Acedia jest jednoczesnym i długotrwałym pobudzeniem popędliwości i pożądliwości, ta pierwsza złości się na to, co obecne, druga zaś pożąda tego, co nieobecne” (Ewagriusz z Pontu 1998: 315). Inaczej mówiąc, warunkiem *sine qua non* acedii jest pojawienie się nienawiści. Rocca nienawidzi własnego stanu, uwarunkowań samotności, celibatu, urzędzenia świata i własnych grzesznych pragnień oraz poniżenia, w które pragnienia te wtrącają – jednocześnie pożąda Immacolaty, wiedząc, że życie u jej boku nie jest dlań dostępne.

²⁰ Upadek Niepokalanej może być odczytywany również jako utrata szansy na pośrednictwo kobiety (kobiecego pierwiastka) w aktach transgresji, w procesie zbawczym.

scencjach – tyle że odwróconą, choć nie szyderczo – ostatnią drogę na Golgotę: przedzianie się przez ostrokrzew, walka ze słońcem, która stanowić może figurę walki z Bogiem²¹, dalej: chustka, łagodząca początkowo ból zadawany przez słońce, to jakby chustka porzucona przez Weronikę, a wcześniej – jego wjazd do klasztoru, który przypomina triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy. Mimo nieusuwalnego napięcia między dobrem a złem, mimo stanu zamknięcia w piekle psychicznego i fizycznego bólu pozostaje Padre Rocca geniuszem cierpienia; cierpienie przytłacza, wypełnia mrokiem istnienie, budzi trwogę, ale zdaje się wyzwać kroplę litości – słaby, tajemniczy znak łaski (prawdopodobnie, trudno tu o jednoznaczność). Ostatnia, mistyczna, uszczęśliwiająca wizja, oddala groźbę samotności („jak niegdyś doznał dziwnego uczucia szczęścia: echa dzwonów podobne były do śpiewu szklanych kul zderzających się nad Wyspą”; Herling-Grudziński 1991: 88). Rocca nie umiera z wyrytym w duszy i na ciele znakiem potępienia, przekleństwa, choć trudno tu o rozstrzygnięcie. Jest raczej *homo sacer* – człowiekiem świętym, który ostatnim wysiłkiem własnej (i pozaludzkiej?) woli znalazł się w kręgu Nowego Stworzenia²², w „promieniach” cudu dokonującego się w dole, na Wyspie. Ginie podobnie jak starożytny skazaniec, którego zrzucano ze skały²³, i podobnie jak on pozostaje tym, o którym w pismach Festusa powiedziano, iż „można go zabić, lecz nie może być przez nikogo złożony w ofierze”²⁴.

W twórczości Grudzińskiego osobną kwestią pozostają zawarte w tekście przesłanki uprawniające do sakralizacji postaw takich postaci właśnie, jak Padre Rocca, Padre Zeno, trędowaty mieszkaniec Wieży. Ambiwalentna natura owych przesłanek czyni kwestię uznania świętości tychże otwartą. Nadto skrajna marginalizacja człowieka prowadzi do sytuacji, w której świadome złożenie siebie w ofierze staje się dlań całkowicie nieosiągalne bądź daremne. Na niepokonywalność egzystencjalnych granic reaguje bohater Grudzińskiego „męstwem rozpaczy, męstwem integracji rozpaczy i przeciwstawienia się krańcowej groźbie niebytu przy pomocy męstwa bycia sobą” (Tillich 1994: 153). Aktem utwierdzenia się we własnym egotyzmie, akceptacji przyrodzonej nędzy, niemającej zresztą wiele wspólnego z dobrowolnością przyjęcia siebie wraz z całą problematycznością własnego bytu. Pisarz nie rozstrzyga, kto jest odpowiedzialny za taki stan rzeczy, uchodzący obiektywnie za zło: czy owo rozdarcie niezawinione przez człowieka jest wynikiem „zwykłej” słabości. Nie przesądza o tym, czy odpowiada za nie Bóg, który przywdziewszy szyderczą – jak w greckiej tragedii – demoniczną maskę, wtrąca człowieka w rolę koźła ofiarnego – pochłania go, pastwiąc się wcześniej nad nim, traktując niemalże jako swoją „zdobycz”.

W artykule zakreślono jedynie wybór wątków problemowych. Zagadnienie acedii – poprzedniczki melancholii – otwiera przed interpretatorami twórczości Grudzińskiego interesujące perspektywy, które z pewnością zasługiwałyby na opracowanie książkowe.

²¹ Święty Łukasz w opisie pobytu Jezusa w Getsemani po zakończeniu Ostatniej Wieczerzy odnosi się do agonii. „Pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił, Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię” (Łk 22, 44; Pismo Święte 2009: 2320). Koszmar lęku przed śmiercią, oczekiwanie na ból i wyobrażanie go sobie współtworzą elementy konania Jezusa, jak i agonii Padre Rocca.

²² Padre Rocca ginie w niewyjaśnionych, dwuznacznie interpretowanych okolicznościach – w sytuacji, w której jego dążenie do spotkania z ludźmi (ruch zstępujący) zostaje zawłaszczzone, wręcz zagłuszone przez sakralny kontekst, pozostając jednocześnie wyrazem eskapizmu – ucieczki od siebie, od samotności, pustki i rozpaczy, a co najważniejsze – perspektywy śmierci w samotności („W śmierci przerażało go najbardziej to, że Bóg kazał mu umierać samemu”, Herling Grudziński 1991: 84).

²³ Nie jest wykluczone, iż pewną oznaką ofiarniczego statusu kapłana (farmacos) są jego opuchnięte nogi.

²⁴ O opisywanym przez Sextusa Pompejusza Festusa rytuale strącania skazańca ze skały pisze Giorgio Agamben (Agamben 2008: 10).

Oczywiście w grę wchodzi inne opowiadania pisarza, w tym *Gorący oddech pustyni* (kapłan Padre Zeno), jego *Dziennik pisany nocą*, a tłem mogłyby być również układające się w spójny myślowy system wypowiedzi na temat Kafki. Bez wątpienia melancholia – przekonanie o nieusuwalności cierpienia – i kreacje ludzi świętych – bohaterów odrzuconych przez Boga, ponoszących ofiarę z życia w sposób nieoczywisty, pozakonfesyjny, bezbrzeżnie samotnych, „użądlnych rozpaczą” – stanowią centrum pisarskiego światopoglądu. Na chwilę obecną nie znamy odpowiedzi na pytanie, jakie dokładnie są jej źródła; czy chodzi tu tylko o doświadczenie łagru przefiltrowane przez znajomość włoskiej kultury, ogromną wiedzę filozoficzną, chrześcijański sceptycyzm, a może syndrom dziwnego zawieszania między nie do końca przyswojoną żydowskością, odrzucaną w wielu jej elementach, a chrześcijaństwem, dość krytycznie odczytywanym przez pisarza? Pytania te – jakże intrygujące – pozostają nadal otwarte.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*. T. 1: *Gerontikon – Księga Starców* 1994. Tłum. Małgorzata Borkowska. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bałus, Wojciech 1992. „Acedia i jej następstwa”. *Znak* 448 (9): 72–80.
- 1996. *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*. Kraków: Universitas.
- Białostocki, Jan 1990. *O kryzysie*. Oprac. Krzysztof Michalski. Tłum. Anna Kluba et al. Warszawa: Res Publica.
- Bieńczyk, Marek 2012. *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa: Świat Książki.
- Bunge, Gabriel OSB 2011. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*. Tłum. Jerzy Bednarek, Andrzej Jastrzębski, Arkadiusz Ziernicki. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Drączkowski, Franciszek, Jerzy Pałucki (red.) 1993. *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Evdokimow, Paul 1991. *Kobieta i zbawienie świata*. Tłum. Ewa Wolicka. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Ewagriusz z Pontu 1998. „O ośmiu duchach zła”. Tłum. Leon Nieścior OMI. W: Ewagriusz z Pontu. *Pisma ascetyczne*. T. 1. Tłum. Krzysztof Bielawski et al. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Fontaine, Jean 1995. „Wkład wczesnego monastycyzmu do kultury zachodniej”. W: Marek Starowieyski (red.). *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków–Tyniec, 16–19 listopada 1994. Wykłady otwarte*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Franaszek, Andrzej 1997. „Obręcz. O prozie Herlinga-Grudzińskiego”. *Tygodnik Powszechny* 42: 4–5.
- Gliściński, Jan 1993. „Ewagriusz Pontyjski jako mistrz życia duchowego”. W: Franciszek Drączkowski, Jerzy Pałucki (red.). *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Guardini, Romano 2009. *O sensie melancholii*. Tłum. Barbara Grunwald-Hajdasz. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Herling-Grudziński, Gustaw 1991. *Opowiadania zebrane*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

- Jagodzińska-Kwiatkowska, Joanna 2013. *Między świętością a szaleństwem. O postaciach i sytuacjach liminalnych w opowiadaniach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Levinas, Emmanuel 1991. *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Tłum. Barbara Opolska-Karkoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Macheta, Lidia 2003. *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbledności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*. Kraków: Universitas.
- Mieczkowska, Alicja 1998. „Acedia jako istnienie zdegradowane czyli Chrystus Dostojewskiego (Wokół twórczości F. Dostojewskiego – Biesy)”. *Studia Russica Thoruniensia. Prace o literaturze rosyjskiej* 3: 61–73.
- Misiarczyk, Leszek 2001. „Myśli zmysłowej części duszy i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu”. *Studia Płockie* 29: 147–165.
- 2002. „Smutek i gniew w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu”, *Studia Płockie* 30: 83–96.
- 2004. „Acedia według Ewagriusza z Pontu”. *Studia Płockie* 32: 63–84.
- 2007. *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- 2008. „Acedia według Ewagriusza z Pontu”. W: Włodzimierz Zatorski OSB (wybór). *Acedia. Duchowa depresja. Wybór tekstów*. Wstęp Lech Misiarczyk. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- 2015. *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Nieścior, Leon OMI 1997. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* 2009. Tłum. Krzysztof Bardski et al. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Przybylski, Ryszard 1993. „Uraz do materii. Esej o nadmiarze możliwości”. *Znak* 7: 87–110.
- Saxl, Fritz, Raymond Klibansky, Erwin Panofsky 2009. *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. Tłum. Anna Kryczyńska. Kraków: Universitas.
- Starowieyski, Marek (red.) 1995. *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków–Tyniec, 16–19 listopada 1994. Wykłady otwarte*. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Tillich, Paul 1994. *Męstwo bycia*. Tłum. Henryk Bednarek. Poznań: Rebis.
- Witczyk, Henryk (red.) 2000. *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność*. Kielce: Jedność.
- Wójcik, Jerzy. „Acedia jako problem pedagogiczny”. http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/jakub_wojcik/acedia_jako_problemm.pdf [24.05.2017].
- Zatorski, Włodzimierz OSB (wybór) 2008. *Acedia. Duchowa depresja. Wybór tekstów*. Wstęp Lech Misiarczyk. Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.