

## IREDYŃSKI I ACEDIA

MAKSYMILIAN WRONISZEWSKI\*

Ireneusz Iredyński nie ma na swoim koncie powieści wybitnej. Najjaśniejszy punkt jego pisarskiego życiorysu stanowią utwory dramatyczne, a niewielki i przeciętny dorobek prozatorski – jeśli nie liczyć wydanych pod pseudonimami kryminałów oraz nielicznych opowiadań, kilku bajek i makabresek – zawiera się w zasadzie w opublikowanym w roku 1983 i liczącym niespełna pięćset stron tomie zatytułowanym *Ciąg*, w skład którego weszły cztery krótkie powieści. Kończąca go *Manipulacja*, drukowana na łamach „Literatury” od lutego 1974 roku, a wydana w całości rok później, wydaje się spośród nich najciekawsza. Przemawiają za tym trzy argumenty.

Po pierwsze, Iredyński kreśli w *Manipulacji* postać charakterystycznego dla swojej twórczości bohatera i z jego wewnętrznej psychomachii czyni jedną z ważniejszych osi powieści, ponadto jednak umiejscawia jego historię w realiach pozwalających na znaczne poszerzenie interpretacyjnego horyzontu. Czytać bowiem można *Manipulację* jako powieść o sytuacji „Polaka za granicą”, a co za tym idzie plasować w polu literackich odniesień wyznaczanych chociażby – jak przekonuje Zdzisław Marcinów – przez *Trans-Atlantyk* Gombrowicza i *Monię Clavier* Mrożka<sup>1</sup>. Wolno także widzieć w niej utwór o „wylęgarni goszystowskiej na Zachodzie”<sup>2</sup>, w którym kpiąca, ironiczna postawa głównego bohatera konfrontuje się z zapalem młodych anarchizujących rewolucjonistów. W końcu jest również *Manipulacja* powieścią o sztuce i artyście, w której nie sposób upatrywać jedynie – jak przy okazji reedycji utworów Iredyńskiego pisał Krzysztof Varga – studium przypadku artystycznego hochsztaplerstwa<sup>3</sup>.

Po drugie, zwracano już uwagę, że postać Stefana Pękały, głównego bohatera *Manipulacji*, w dużej mierze wzorowana jest na samym Iredyńskim:

Jego bohater również ma 35 lat, jest pochodzącym z Krakowa uczestnikiem warszawskiego środowiska artystycznego, odnosi typowe dla lat siedemdziesiątych sukcesy: wystawy

\* Maksymilian Wroniszewski – doktorant Filologicznych Studiów Doktoranckich UG.

<sup>1</sup> Z. Marcinów, *Bohater obok świata. O poezji i prozie Ireneusza Iredyńskiego*, Katowice 2011, s. 163.

<sup>2</sup> M. Piwińska, *Powieść dla młodzieży*, „Literatura” 1975, nr 14, s. 6.

<sup>3</sup> K. Varga, *Wyznania hochsztaplera*, „Gazeta Wyborcza” 7.04.2010, nr 81, s. 14.

(także zagraniczne), budowany na Mazurach dom, wreszcie otrzymuje zaproszenie na dłużej do Zurychu.<sup>4</sup>

W przytoczonym opisie brak jednak wskazania na zbieżność powieściowej fabuły i biografii pisarza, która dla tego szkicu będzie miała znaczenie zasadnicze. Otóż akcja *Manipulacji* rozgrywa się w dwóch czasowych porządkach. Wszystko to, co relacjonuje główny bohater, ma charakter retrospekcji, jest opisem jego szwajcarskich przygód, spisany w zurychskim areszcie, do którego trafia podejrzany o współudział w przygotowaniu zamachu. Możemy więc mówić o swego rodzaju więziennej klamrze dla historii Stefana, który o areszcie wspomina na początku powieści i w jej zakończeniu, kiedy doprowadza swą historię do końca, a owe dwie czasowe płaszczyzny się zbiegają.

Sam Iredeński spędził w więzieniu trzy lata (od połowy grudnia 1965 do końca 1968), skazany za próbę gwałtu, choć sprawa ta była najpewniej polityczną prowokacją. Niewiele z tego więziennego doświadczenia przeniknęło do twórczości pisarza. Nawet w pochodzącej z tego okresu korespondencji Iredeńskiego z żoną, Marią Kapelińską, próżno szukać świadectw więziennego stanu ducha, bowiem listy te są na ogół wypełnione prośbami o przesłanie pieniędzy, ubrań, jedzenia, bądź też traktują o wydawniczych planach i zobowiązaniach. W liście z 10 czerwca 1966 roku, który przytacza Małgorzata Raducha, autorka biografii pisarza, znajdujemy jednak taki oto fragment: „pogłębia się moja skłonność do autoanalizy i mając samotne godziny do przemyśleń stałem się tak sprawiedliwy wobec siebie, że niekiedy mnie to przeraża”<sup>5</sup>. Pod koniec stycznia następnego roku Iredeński pisze natomiast: „Telepie mną gorączka i dreszcze. Dziwne uczucie. W nocy miałem zwidy. Jutro idę do lekarza”<sup>6</sup>. Marek Sołtysik, wydawca więziennej korespondencji pisarza, w bardzo znaczący sposób komentuje jego styczniowy stan ducha:

Następne dni przyniosły nagłe pogorszenie stanu zdrowia Iredeńskiego. Po roku pobytu w więzieniu w pozorną, sztucznie przezeń utrzymywaną harmonię – w ten rytm wyznaczany zajęciami więźnia, pisaniem dramatu i nowymi próbami prozatorskimi, lekturą książek głośnych, tych, których autorzy zyskali poklask, sławę i powodzenie – wpełzła melancholia. Pisarz, niespodziewanie w dreszczach, rozgorączkowany, nocą budzony przez zwidy, 23 stycznia 1967 zgłosił się do lekarza więziennego.<sup>7</sup>

Marcinów, podążając za sugestią Sergiusza Sterny-Wachowiaka, podaje, że w czasie odsiadki wyroku Iredeński pisał *Człowieka epoki*, swoją naj-

<sup>4</sup> Z. Marcinów, dz. cyt., s. 168.

<sup>5</sup> Cyt. za: M. Raducha, *Gra w butelkę. Biografia Ireneusza Iredeńskiego*, Warszawa 2015, s. 127.

<sup>6</sup> Cyt. za: tamże, s. 95.

<sup>7</sup> M. Sołtysik, *Przypisy [w:] I. Iredeński, Listy z więzienia*, wybór, oprac., wstęp, przypisy i posłowie M. Sołtysik, Warszawa 2015, s. 209.

bardziej gombrowiczowską, groteskową, absurdalną powieść<sup>8</sup>. *Manipulacja* najprawdopodobniej została napisana później, już po wyjściu pisarza z więzienia. Być może więc fakt, że *Człowiek epoki* utrzymany jest w poetyce absurdu, wolno traktować jako przejaw zmagania się z więzienną nudą, próbę jej „zasłonięcia”, *Manipulację* zaś poczytywać za dzieło najbliższe biografii pisarza, w tym także – *ex post* – latom więziennym. Przemawiać za tym mógłby fakt, że w notce Sołtysika kilka punktów wydaje się wyjątkowo zbieżnych (niewykluczone, że celowo) z fabułą *Manipulacji*. Jest to przede wszystkim motyw „sztucznie utrzymywanej harmonii”, wyznaczanie rytmu dnia, który nie pozwala popaść w znudzenie i zniechęcenie, po drugie – wspomnienie o podejmowaniu „nowych prób prozatorskich”, czego świadectwem cała zawarta w *Manipulacji* historia, którą Stefan opowiada czytelnikowi (w liście pisanym do żony dwa dni po zgłoszeniu się do lekarza Iredyński notował: „Masza! Poproś Jankę, by przysłała mi maszynę do pisania. To dla mnie b. ważne. Poproś, by przysłała jak najszybciej”<sup>9</sup>), w końcu zaś – odczucie demonicznej obecności, nawiedzanie Iredyńskiego przez zwidy i zjawy.

Trzecim argumentem przemawiającym za interpretacyjną atrakcyjnością *Manipulacji* jest to, że przedstawiony w niej obraz wewnętrznych zmagania głównego bohatera ma wiele wspólnego z długą, choć nieczęsto już dziś przywoływaną, tradycją opisu doświadczenia acedycznego<sup>10</sup>, które samo pozostaje w silnym związku z sytuacją zamknięcia, alienacji, w tym także więziennego wyobcowania.

## ACEDIA

Termin „acedia” rozpowszechnił się za sprawą eremitów zamieszkujących egipską pustynię w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wówczas to jeden z nich, Ewagriusz z Pontu, opisał działanie ośmiu namiętnych myśli (*logismoi*) – nazywanych przezeń także demonami – wśród których najuciążliwszą, bo najbardziej podstępna i złożoną, stanowiła właśnie acedia. Jej złożoność brała się stąd, że odmiennie niż inne myśli, acedia atakować miała jednocześnie dwie części duszy<sup>11</sup>: popędliwą i pożądliwą. Dlatego też Ewagriusz pisał, że ten, kto

<sup>8</sup> Z. Marciniów, dz. cyt., s. 142.

<sup>9</sup> I. Iredyński, *Listy z więzienia...*, s. 105.

<sup>10</sup> Jako że acedia jest w pracach literaturoznawczych rzadko podnoszonym kontekstem interpretacyjnym, warto wspomnieć, że w studiach traktujących o twórczości Iredyńskiego wzmianka o niej pojawia się bodaj raz, choć nie odnosi się ona bezpośrednio do bohaterów utworów pisarza. Książd Stefan Radziszewski pisze o niej w kontekście biblijnej postaci Judasza, którą zestawia z bohaterem dramatu Iredyńskiego *Żegnaj, Judaszu*. Zob. S. Radziszewski, *Zdrada Judasza w dramacie Ireneusza Iredyńskiego „Żegnaj, Judaszu”*, „Religious and Sacred Poetry” 2013, nr 3, s. 78.

<sup>11</sup> A mówiąc ściślej: dwie części namiętnej części duszy. O rozróżnieniu na duszę namiętną i racjonalną w systemie Ewagriusza zob. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 183–378.

„ulega acedii, nienawidzi tego, co jest, pożąda zaś tego, czego nie ma”<sup>12</sup>. Acedia odwołała mnicha od trudów ascezy, od życiowej drogi, którą wybrał, by osiągnąć zbawienie. W tym celu wprawiała w poczucie nieznośnej nudy, której źródło tkwiło w konfrontacji z mniszym *hic et nunc* – ciasnotą celi i dłużącym się czasem wytężonej ascezy i kontemplacji. Zdziwiająca jest przenikliwość, z jaką Ewagriusz rozpoznał i opisał egzystencjalną sytuację związaną z trudem realizacji powziętego zamiaru. Trzeba bowiem od razu zaznaczyć, iż to nie specyficznym chrześcijańskim znaczeniem acedii będzie dla tego szkicu głównym punktem odniesienia, ale – powiedzieć można – jej odmiana „laicka”; doniosłość psychologicznych obserwacji pontyjskiego mnicha, dla których laboratorium były wprawdzie cele pustynnych anachoretów, ale w których widzieć można symptomy wielu odmian egzystencjalnego kryzysu.

Dość wspomnieć, że w takim szerokim kontekście – choć z chrześcijańskiej perspektywy – acedię ujmuje Gabriel Bunge, jeden z najwybitniejszych znawców pism Ewagriusza, który przekonuje, że nie jest ona przypadłością trapiącą jedynie eremitów odległych epok, ani też „chorobą” toczącą wyłącznie wierzących<sup>13</sup>. Marek Bieńczyk powiada z kolei, że z psychologicznych rozpoznań anachoretów czerpać będzie niejednokrotnie „wszelka literatura egzystencji, skupiona na *mal du siècle* poszczególnych stuleci”<sup>14</sup>, i podobnie pisze o acedii Alicja Mieczkowska, stwierdzając, że jest ona jedną z tych kategorii europejskiej kultury, które „z dużą łatwością zakorzeniają się w różnych odmianach czasu, nabywając tym samym nowych odcieni znaczeniowych”<sup>15</sup>. Ta łatwość adaptacji cech acedycznego doświadczenia do opisu różnych odmian egzystencjalnego kryzysu ma źródło we wskazanych przez Ewagriusza pożądlivości i popędliwości – a zatem nienawiści do „tu i teraz” oraz rozgorączkowanej wyobraźni podsuwającej myśli o lepszej przyszłości lub utraconym raju przeszłości – w których zawierają się symptomy znamienne dla rozmaitych „chorób egzystencji”. Mamy tu do czynienia zarówno z objawami nostalgicznej tęsknoty, jak i z prefiguracją romantycznego marzycielstwa z właściwym mu pragnieniem istnienia z dala od złego świata<sup>16</sup>, zwłaszcza zaś z *taedium vitae* w jego szczególnej odmianie.

Cechą dla acedii charakterystyczną, jej znaczeniową dominantą jest bowiem to, że właściwy jej „wstręt do życia nie odnosi się do samego faktu istnienia

<sup>12</sup> Ewagriusz z Pontu, *List 27 [do mnichów]*, przeł. A. Ziernicki, L. Nieścior [w:] *tegoż, Pisma ascetyczne*, t. I, przeł. K. Bielawski i in., wstęp i oprac. L. Nieścior, Kraków 2007, s. 167.

<sup>13</sup> G. Bunge, *Acedia. Duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, przeł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2007, s. 28.

<sup>14</sup> M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2014, s. 117.

<sup>15</sup> A. Mieczkowska, *Acedia jako istnienie zdegradowane. (Wokół twórczości F. Dostojewskiego – „Biesy”)*, „Studia Russica Thorunensia” 1998, t. 3, s. 59.

<sup>16</sup> Zauważmy, że Ewagriuszowski opis acedii jako nienawiści tego, co jest oraz pożądania tego, czego nie ma, nasuwa skojarzenie z referowaną przez Marię Janion kondycją romantycznego marzyciela, który „jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest”. Por. M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 30–59.

(do rzeczy, jakie są), lecz do życia historycznego – które stawia przed nami wyzwania, zadania, sprawy (rzeczy, które się stają, które należy uporządkować, «załatwić») [...]. Acedia jest bowiem «programowo» obca wszelkiej ciągłości, obca istnieniu pojmowanemu jako projekt, przeznaczenie, rozwój, spełnianie czy postęp<sup>17</sup>. Rysuje się w ten sposób różnica między drogą a ucieczką. W wykładni chrześcijańskiej chodziło będzie o ascezę jako drogę do zbawienia, od której ucieczką będą podsuwane przez acedię pokusy. W laickiej – o niemożność dokończenia jakiegokolwiek rozpoczętego przedsięwzięcia. W obu przypadkach chodziło będzie jednak o *taedium operandi*<sup>18</sup>, czyli o „perwersję woli, która pragnie obiektu swego pożądania, lecz nie drogi doń wiodącej”<sup>19</sup>. O acedii powiedzieć więc wolno, że jest nienawiścią do teraźniejszości, poruszeniem pospołu fizycznym i psychicznym; odciąża od skupienia i drogi do celu na wiele sposobów; podpowiada, by z niej zejść, zatrzymać się, zwolnić marsz, albo przeciwnie – by trwoniąc czas, w pośpiechu przebiegać także jej odnogi i boczne ścieżki. Jest ucieczką w znaczeniu dosłownym, ale i ucieczką w świat wyobraźni; beczynnością i rozgorączkowaniem, lenistwem i krzątaniną, znużeniem i podnieceniem. Acedia rozprasza skupienie myśli i zarazem przeciwstawia się idei trwania na wybranej pozycji, w jednym miejscu. Burzy i *stabilitas mentis*, i *stabilitas loci*.

Mając na uwadze te ustalenia, acedii nie można traktować jedynie jako terminu z przestarzałego teologicznego wokabularza, który nijak nie przystaje do naszej rzeczywistości. Jest ona zjawiskiem, dla którego sekularyzacja, wbrew pozorom, nie stanowi większej przeszkody. Taką jej postać śledzi Lidia Macheta w książce poświęconej acedycznym bohaterom Puszkina, Gonczarowa i Iwana Turgieniewa, dowodząc, że acedia na równi „dotyka i bogobojnego mnicha, i obojętnego religijnie dziewiętnastowiecznego rosyjskiego inteligenta”<sup>20</sup>. Acedia jest pokusą zwątpienia, pokusą ateizmu, dlatego też Mikołaj Stawrogin pyta w *Biesach* ojca Tichona, „czy można wierzyć w diabła, gdy się w Boga nie wierzy?”<sup>21</sup>, dając w ten sposób przykład paradoksalnego związku acedycznego

<sup>17</sup> M. Bieńczyk, dz. cyt., s. 124.

<sup>18</sup> A. Piovano, *Walka duchowa. Acedia*, tłum. A. Filip, Kraków 2014, s. 83.

<sup>19</sup> M. Bieńczyk, dz. cyt., s. 122.

<sup>20</sup> L. Macheta, *Demon Południa i zafaszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i „zbędności” inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003, s. 142.

<sup>21</sup> T. Dostojewski, *Spowiedź Stawrogina*, przeł. T. Zagórski [w:] tegoż, *Dzieła*, seria VII, Warszawa 1929, s. 260. Rozdział *Biesów* zatytułowany *U Tichona* został ocenizowany i opublikowany po rosyjsku po raz pierwszy dopiero w roku 1922. Polski przekład *Biesów* autorstwa Tadeusza Zagórskiego z roku 1928, wznowiony w 1958, nie zawiera jednak tego fragmentu powieści. Dopiero do kanonicznego dla polskiej recepcji *Biesów* wydania z roku 1977 włączono „spowiedź Stawrogina” w tłumaczeniu Zbigniewa Podgórcza, która umieszczona została jako aneks na końcu powieści, nie zaś – jak w zamierzeniu autora – pod koniec części drugiej. Wolno przypuszczać, że zafascynowany postacią Stawrogina Iredyński znał tę część z redagowanego przez Melchiora Wańkowicza zbiorowego wydania dzieł Dostojewskiego, w którym ukazała się ona jako samoistny utwór. Ta wersja jest podstawą cytowania. Za prawdopodobne uznać można

demonizmu i niewiary w Boga. Stawrogin to, obok opisywanych przez Machetę Oniegina, Rudina i Obłomowa, jeszcze jedna figura w galerii acedycznych bohaterów rosyjskiej literatury i zarazem postać, która, jak żadna inna, wpłynęła na światopogląd Iredyńskiego<sup>22</sup>. Jego – Stawrogina – zestawienie ze Stefanem Pękałą pomoże nam wydobyć z *Manipulacji* cechy acedycznego doświadczenia, wyostrzając niektóre ze związanych z acedią motywów, a zwłaszcza ukazując jej możliwe konsekwencje.

### IMAGINARIUM DEMONICZNE<sup>23</sup>

Ewagriusz nigdy precyzyjnie nie wyłożył ontologii *logismoi*, a pojęć „myśli”, „namiętności” i „demony” używał zamiennie. Wiązało się to z problemem niepośledniej wagi, a mianowicie niemożnością rozstrzygnięcia czy były one zjawiskiem wobec mnichów zewnętrznym, czy też rodziły się w ich umysłach. Słowem: czy były obiektywnie istniejącymi demonami przychodzącymi skądinąd, czy spersonifikowanymi wytworami subiektywnej wyobraźni. Istotę sporu o ontologiczny status demonów wykląda Ryszard Przybylski:

Dla pustelników, którzy byli przekonani, że demon jest wyobcowaną z nich myślą, ciemnym i okrutnym jądrem ich duszy, źródłem egzystencjalnego lęku stała się świadomość. Z kolei dla

także, że Iredyński znał treść rozdziału *U Tichona* z dramatycznej adaptacji powieści autorstwa Alberta Camusa, a ściślej: z opartego na jej podstawie spektaklu w reżyserii Janusza Warmińskiego (Teatr Ateneum w Warszawie, premiera: 13 marca 1971) albo – to wydaje się niemal pewne (por. przyp. 31) – z legendarnego przedstawienia Andrzeja Wajdy (Teatr Stary w Krakowie, premiera: 29 kwietnia 1971), które zmieniło kolejność scen utworu Dostojewskiego-Camusa i rozpoczęło się właśnie od „spowiedzi Stawrogina”.

<sup>22</sup> „[...] postacią literacką, która wpłynęła na jego [Iredyńskiego – M. W.] pojmowanie świata i stała się przedmiotem wielu towarzyskich dyskusji, był bohater *Biesów* Fiodora Dostojewskiego, Mikołaj Stawrogin [...]. Jeśli ktoś znalazł się w towarzystwie Irka i nie potrafił sensownie zabrać głosu w rozmowie o Dostojewskim, był skreślony lub... wzięty za ubeka!” – M. Raducha, *Gra w butelkę...*, dz. cyt., s. 75–76. Oczywiście w tym zainteresowaniu Iredyńskiego prozą rosyjskiego mistrza, w szczególności zaś postacią Stawrogina, widzieć trzeba również konsekwencję przypadającej na lata twórczej aktywności pisarza swoistej „mody na egzystencjalizm”, której jednym z filarów było piarstwo autora *Idioty*. Nie wszystkie nawiązania do Dostojewskiego, jakie znaleźć można w twórczości Iredyńskiego, wydają się warte komentarza. Składają się na nie zarówno odniesienia fabularne (za przykład może tu służyć zawarta w *Manipulacji* scena zebrania młodych anarchistów, zainspirowana – jak się zdaje – przemową Wierchowieńskiego, wymierzoną w podszyte niezamierzonym despotyzmem rewolucyjno-utopijne wizje Szygalewa), jak i proste „cytaty” w rodzaju zapewnienia bohatera *Człowieka epoki*: „Moi znajomi dziwią się, dlaczego się z kaleką ożeniłem” (s. 339), które traktować można co najwyżej jako – niezbyt wyszukaną zresztą – intertekstualną grę z czytelnikiem. W tekście cytuję prozatorskie utwory Iredyńskiego według: I. Iredyński, *Ciąg*, Kraków 1982. Cytaty lokalizuję, podając numer strony.

<sup>23</sup> Szerzej na temat egzystencjalnego demonizmu w twórczości Iredyńskiego i jego związku z imaginariem acedii piszę w szkicu: M. Wroniszewski, *Iredyński: egzystencjalizm jest demonizmem* [w:] *Re: Iredyński*, red. Z. Majchrowski, M. Wroniszewski, Warszawa 2018.

eremitów wierzących, iż diabeł jest osobowym i substancjalnym złem, źródłem przerażenia stał się sam byt, całe „nie-ja”, każdy inny, każde stworzenie Boga.<sup>24</sup>

Demony były więc projekcją lęku wobec tego, co obce i tego, co „obce we mnie”, wobec – jak byśmy dziś powiedzieli – realnych zagrożeń i nieuświadomionych popędów, które „przybierały kuszące swym urokiem kształty grzechu lub stawały się przerażającymi personifikacjami potępienia”<sup>25</sup>.

Motyw walki z wytworami halucynacji i urojeń pojawia się u Iredyńskiego wielokrotnie, najdobitniej w sztuce *Ottarz wzniesiony sobie*, gdzie Piotra M. odtwórca jego roli (mamy tu do czynienia ze „sztuką w sztuce”) zapowie jako człowieka walczącego z „[...] fantomami, które jego zmałowany umysł traktował jako byty prawie rzeczywiste. Mówię «prawie», albowiem w kilku miejscach zdaje on sobie sprawę, iż otaczające go postacie są wytworem jego choroby”<sup>26</sup>. Pomimo tego, że demony nawiedzające Stefana w *Manipulacji* zjawiają się – by tak rzec – w literackim kamuflażu, jako zakorzenione w różnych rejestrach wyobraźni zmytizowane postaci Murzyna, Śmierci i Muszego Pana, to przywodzą także na myśl wspomniane przez Iredyńskiego w przytoczonym już więziennym liście nocne zwidy (a może stanowią ich literacką „adaptację”); są podobne do owych „nocnych widzeń powstających z powodu acedii”<sup>27</sup>, które trapiły eremitów; do fantomów bohatera *Biesów*, który opowiada ojcu Tichonowi, „że ulega czasem, zwłaszcza w nocy, pewnym halucynacjom, że widzi czasem lub czuje przy sobie jakąś złośliwą istotę, pełną szyderstwa, istotę rozumną, «w różnych postaciach i o rozmaitych obliczach, lecz zawsze jedną i tę samą [...]»”<sup>28</sup>; ale i do korowodu demonów, o których inny acedyk, Geoffrey Firmin (zwany Konsulem) z czytanej przez Iredyńskiego w więzieniu powieści Malcolma Lowry’ego *Pod wulkanem*, mówi, że „każdy z nich w tym czy innym czasie stawał przy [jego] łóżku”<sup>29</sup>. Charakterystyczną dla pisarstwa Iredyńskiego osobliwą postać demonizmu rozpatrywać można w kilku – związanych zresztą ze sobą – aspektach: jako ślad lekturowych nawiązań (Dostojewski, Lowry); jako reprezentację autentycznego więziennego (i alkoholowego<sup>30</sup>) doświadcze-

<sup>24</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 142.

<sup>25</sup> J. Mitański, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury* [w:] A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 350.

<sup>26</sup> I. Iredyński, *Ottarz wzniesiony sobie. Sztuka w trzech aktach* [w:] tegoż, *Kreacja. Dramaty*, wybór i oprac. Z. Majchrowski, oprac. tekstów P. Sieniuc, Warszawa 2014, s. 327.

<sup>27</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* VI, 10; cyt. za: L. Misiarczyk, dz. cyt., s. 339. Podaję ten fragment w tłumaczeniu Misiarczyka, gdyż polskie wydanie pism Ewagriusza w miejsce „acedii” umieszcza równoznaczne z nią w tym kontekście, ale mniej dla nas precyzyjnie „zniechęcenie”. Zob. Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, przeł. B. Spieralska, L. Nieścior [w:] tegoż, *Pisma ascetyczne*, t. II, przeł. M. Grzelak i in., wstęp i oprac. L. Nieścior, Kraków [b. d.], s. 202–203.

<sup>28</sup> T. Dostojewski, dz. cyt., s. 258.

<sup>29</sup> M. Lowry, *Pod wulkanem*, przeł. K. Tarnowska, Warszawa 1963, s. 229.

<sup>30</sup> Zob. M. Wroniszewski, dz. cyt.

nia; w końcu zaś jako symptomatyczny dla acedii lękowy fantazmat – tu jednak nie tyle łączący się z widmem grzechu i potępienia, ile przekuwający odczucie egzystencjalnego niepokoju i zagrożenia w demoniczne wizje.

## OD DEMONOLOGII DO PSYCHOLOGII

W ostatniej rozmowie, jaką w powieści toczy Stefan, czyli konwersacji ze znajomymi aktorami z krakowskiego Starego Teatru, którzy do Szwajcarii przybyli, by „grać dla frajerów Dostojewskiego”<sup>31</sup> (s. 455), następuje taka wymiana zdań:

- Jesteśmy na półmetku – powiedziałem.
- Mówisz o wódce czy o życiu?
- Jak myślisz? (s. 454)

Trzydziestopięcioletni bohater, wspominając o półmetku życia – bo wydaje się, że nie wódka ma na myśli – przywołuje wtórne, metaforyczne znaczenie wyrażenia „południe życia”, czyli stanu, który dziś zwykliśmy nazywać kryzysem wieku średniego, a który swe pierwotne znaczenie wywodzi od acedii właśnie. Otóż egipscy mnisi utożsamiali acedię z pojawiającym się w jednym z psalmów demonem południa (*daemon meridianus*), który – jak wierzyli – zsyła nieznosne znużenie i zniechęcenie dokładnie wtedy, gdy znajdujące się w zenicie słońce potęguje wrażenie nieruchomiejącego czasu. Metaforyzacja wczesnochrześcijańskiego wyobrażenia o demonie acedii, swoiste „rozciągnięcie” ściśle określonego temporalnego aspektu eremickiej demonologii i nadanie mu znaczenia szerszego, ogólnoegzystencjalnego świadczy zarówno o rozprzestrzenianiu się acedycznych wyobrażeń, jak i rozproszeniu ich swoistego znaczenia. Inaczej mówiąc, *logismoi* Ewagriusza nie tylko zamieniły się w ciągu wieków w wady a później grzechy główne, ale też ich demonologiczna wykładnia ustąpiła miejsca eksplikacjom psychologizującym. Na acedyczne osłabienie, zwątpienie i – co nie mniej dla nas istotne – acedyczny demonizm podatni są więc nie tylko mnisi wystawieni na codzienny żar południowego słońca, ale i ci – a wśród nich bohater *Manipulacji* – którzy przeżywają południe życia.

<sup>31</sup> Być może Iredyński przywołuje w tym miejscu *Biesy* Wajdy, których premiera, spośród innych inspirowanych Dostojewskim spektakli Starego Teatru, była czasowo najbliższa wydaniu *Manipulacji*. Joanna Walaszek podaje zresztą informację, że próby do przedstawienia Wajdy i wystawionego półtora miesiąca wcześniej w tym samym teatrze *Żegnaj, Judaszu* (reż. Konrad Swinarski; premiera: 14 marca 1971) trwały równolegle. Zob. J. Walaszek, *Żegnaj, Judaszu w reżyserii Konrada Swinarskiego* [w:] *Re: Iredyński*, dz. cyt. Intrygujące jest to teatralne sąsiedztwo Judasza i Stawrogina, dwóch samobójców-wisielców, których śmierć – w legendzie, tradycji i licznych interpretacjach – niejednokrotnie łączona była z grzechem acedii.



Jak już powiedzieliśmy, acedia niesie ze sobą chęć porzucenia obranej życiowej drogi, odwołuje od zamierzonego celu, wzbudza pragnienie ucieczki, podróży, zmiany miejsca, dzięki którym można oddalić monotonię trwania „tu i teraz”. *Acidiosus* pragnie nowości, odmiany, czegoś, co przeciwstawiłoby się temu, co już istnieje i jawi się jako niewystarczające, nużące. Acedia bowiem nie tylko uprzykrza życie, spowalnia czas, konfrontuje z trudami „czystego trwania”, ale też zawiera załączek nadziei; rozpoczynając wewnętrzne spustoszenie, kusi zarazem łudzącą zasłoną, zawsze daje krótkotrwałą obietnicę nowego początku. To pragnienie staje się udziałem Stefana, którego życie okazuje się ciągłym powrotem do punktu wyjścia, nieustannym powtarzaniem „tego samego aktu złego zaczynania”<sup>32</sup>.

Wyjazd, zdawało mi się, zakończy okres zawieszenia, letniości raczej, gdy wszystko było nijakie, ciągnął się ten okres już dość długo, praca mi nie szła, popadałem w rutynę, najpierw złościło mnie to, a później powiewałem już samego siebie bez specjalnych wzdragań, z kobietami miałem jakieś nudne dla obu stron sprawy, często popadałem w apatię, nawet wódka mi za gładko w gardło nie wchodziła; wyjazd, przez swą fizyczność, miał stanowić kres bezjajectwa (s. 360).

Historia opowiadana przez Stefana rozpoczyna się więc od acedycznego impulsu, zrzędzenia losu, któremu ulega bohater wiedziony nadzieją radykalnej przemiany, rozpoczęcia nowego rozdziału życia, znaczonego nie tylko nowymi celami i postanowieniami, ale i przemianą fizyczną, której znakiem jest ekscentryczny strój, w jakim przybywa do Szwajcarii. Podróż, na którą decyduje się bohater, jest następstwem nudy, jej konsekwencją i chwilowym oddaleniem, nie jest jednak przezwyciężeniem acedii. Wręcz przeciwnie – podróż stanowi jeden ze stopni acedycznego wtajemniczenia. Dodatkowo, acedyczna nuda tym różni się od innych jej postaci, że nie wyostrza – jak nuda romantyków czy Sartre’a – świadomości, lecz ją rozprasza. Gdyby acedyczna nuda niosła ze sobą perspektywę jasnego oglądu egzystencji, Stefan wiedziałby, że pragnienie bycia gdzie indziej musi wiązać się nieuchronnie ze świadomością, że żadne „gdzie indziej” nie istnieje. Skazywałoby go to na inercję, lecz mogło zarazem stać się rozpoznaniem fundującym pozytywną podstawę egzystencji<sup>33</sup>. Tymczasem bohater kuszony jest obietnicą nowego początku i jej ulega. Nie jest na tyle silny, by się jej oprzeć i na tyle owładnięty niemocą, by w tej ostateczności właśnie upatrywać podstawy własnej egzystencji; jest – jak sam mówi – „letni”, a letniość ta zdradza już związek z postawą Stawrogina, który obsesyjnie przypomina sobie traktujący o niej fragment Janowej Apokalipsy (to najważniejsza dla nas jego część: „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię

<sup>32</sup> M. Bieńczyk, dz. cyt., s. 103.

<sup>33</sup> Na temat nudy jako podstawy pozytywnego, konstytuującego tożsamość doświadczenia egzystencji zob. M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Toruń 2016, s. 9–105.

wyrzucić z mych ust” – Ap 3, 15–16<sup>34</sup>). W tradycji mniszey letniość czy też – jak wyrazi to bohater *Dnia oszusta* – „niezdolność do uczuć krańcowych” (s. 84) niebezpiecznie zbliżała do siebie wartości pozytywne i negatywne, zmieniała ich wektor, była pokusą etycznego relatywizmu, pozwalającego usprawiedliwiać przed sobą własne postęпки, ale też prowadziła do zaniku empatii i współczucia względem innych. Mówiono wówczas o „demonie, który czyni duszę nieczułą” i sprawia, że „nie uznaje ona grzechu za grzech”<sup>35</sup>.

Acedia jest w *Manipulacji* rodzajem siły sprawczej, wpływającej na decyzje i postanowienia głównego bohatera. Wyznacza fabularny „plan wydarzeń”, ale jej działanie znać również wyraźnie w scenach, w których narzuca on sobie reżim pracy, usiłuje nie zaburzać rytmu – mówiąc słowami Sołtysika – „sztucznie utrzymywanej harmonii”.

Wstawanie o szóstej rano nie było przymusem zewnętrznym, to ja sam sobie zgotowałem ten los, wiedząc, że leniem jestem śmierdzącym i jeżeli nie narzucę sobie od rana ostrego reżimu, to dzień będzie dla roboty zmarnowany, znałem dobrze te wszystkie sztuczki oddalające pracę na przyszłość, to znajdowanie zajęć nie mających nic wspólnego z pracą, te apatie, te niedyspozycje, te wszystkie samoszachrajstwa lenia (s. 385–386).

Wydaje się, że Stefan bardzo dobrze zna sposób działania acedii, mimo to jednak wywoływany przez nią aksjologiczny relatywizm skutkuje charakterystycznymi próbami logicznego wytłumaczenia posunięć, które powoduje, autoperswazyjnymi zapewnieniami, że wszystko, czego się podejmujemy – choć odwołuje nas to od pierwotnych zamierzeń – jest konieczne, niezbędne, słuszne; że nie ma innego wyjścia, że „tak już jest”. Jeżeli więc starożytny mnich „opanowany przez acedię wymawia się odwiedzinami chorych, w istocie jednak uskutecznia własny cel [tj. opuszczenie celi – M.W.]”<sup>36</sup>, to bohater Iredeńskiego powie: „[...] jeszcze raz ręce umyłem, usprawiedliwiając się przed sobą – i słusznie! – że dzisiejsze częste mycie rąk nie jest objawem natręctwa, lecz umiłowania higieny” (s. 400). Skoro acedia „przymusza mnicha [...] by rozglądać się tu i ówdzie, czy któryś z braci nie [nadchodzi]”<sup>37</sup>, to Stefan, kiedy telefon odrywa go od pisania, „podrywa się ochoczo” (s. 399), by go odebrać i choć na chwilę dać upust acedycznemu pragnieniu ucieczki.

Acedia może zatem podsuwać myśl o dalekich wyprawach, ale częściej wystarczy jej zaszczepienie myśli o drobnej zmianie, która niszczy duchową/psychiczną harmonię, wzburza pożądanie tego, co odległe i nienawidzone do tego,

<sup>34</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000; *Apokalipsę* przeł. A. Jankowski.

<sup>35</sup> Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, przeł. L. Nieścior [w:] tegoż, *Pisma ascetyczne*, t. I..., s. 372.

<sup>36</sup> Tenże, *O ośmiu duchach zła*, przeł. L. Nieścior [w:] tamże, s. 427.

<sup>37</sup> Tenże, *O praktyce [ascetycznej]*, przeł. E. Kędziołek [w:] tamże, s. 231.

co bliskie; która przejawiać się może na przykład jako „krzątliwość, niezdolność do wysiedzenia w miejscu (czyli *de-desidia*) czy gorączkowa gadanina”<sup>38</sup>. Kiedy Stefan w niedzielę wielkanocną zasiada do pisania listów, odciąga go od niego a to – powiedzielibyśmy: neurotyczna – chęć umycia rąk i zębów, a to głód, który przemienia się w niepohamowane łakomstwo, a to chęć napicia się wódki czy „ochota przemożna na water-closet” (s. 400). Wszystko to oddała go od powziętego zamiaru, sugeruje, by realizację postanowienia poprzedzić innymi – rzekomo przygotowującymi do niej – czynnościami<sup>39</sup>. Bohater, nie mogąc skonfrontować się z wyzwaniem, przed którym staje, poddaje się realnym i symbolicznym zarazem aktom puryfikacji, tak jakby każdy z nich miał zaklinać rzeczywistość, miał być punktem odnowy postanowienia, nowego startu.

Wraz z rozwojem akcji powieści acedia wchodzi w kolejne stadium. Bohater boryka się już nie z nadmierną pobudliwością a z dojmującym marazmem, który dopada go po wieńczącym wernisaż wystawy skandalizującym performansie:

Obok mnie działo się życie, w domu pojawiali się i znikali młodzi ludzie, niektórych znałem, innych nie, Andreas próbował wciągnąć mnie do rozmów, mimo mojej dobrej woli rezygnowałem po kilku minutach, wszystko to było tak ode mnie odległe, że dobra wola topiła się jak masło w ogniu, wracałem do swego pokoju, kładłem się do łóżka, wchodziłem w przestrzeń oświetloną czarnym światłem [...] (s. 452).

Paradoksalnie z tej sytuacji „ratuje” Stefana kryminalna intryga, której nieświadomą ofiarą się staje. Podejrzany o współudział w zamachu terrorystycznym przygotowanym przez goszczących w jego zurychskim domu anarchistów, zostaje uwięziony w areszcie. Bohater sam nie mógłby już zdobyć się na jakąkolwiek decyzję, wyręcza go w niej szwajcarska policja, ale i tym razem zmiana miejsca daje tylko pozorną i krótkotrwałą odmianę. To zamknięcie jest pułapką, w której będzie mogło nastąpić ostatnie stadium kuszenia przez demona acedii; w której będzie mógł on dopełnić swego dzieła. Powiedzmy kilka słów o tym, co owo zamknięcie w celi oznacza.

## CELA

Do aresztu Stefan udaje się nie bez podekscytowania kolejną życiową odmianą: „Cela czysta i widna – mówi, rozpoczynając swoją historię – żarcie możliwe, pewien rodzaj wesołości mnie po aresztowaniu ogarnął i ja k d o t a d [podkr. moje – M.W.] – trzyma” (s. 359). Zwracano już uwagę, że Iredyński przejawia szczególną predylekcję do umieszczania akcji swoich utworów

<sup>38</sup> M. T. Zdrénka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012, s. 262.

<sup>39</sup> Przywołuje to na myśl symptomy prokrastynacji. Por. M. Wroniszewski, *Acedia. Od demona południa do prokrastynacji*, „Ha!art” 2017, nr 57.

– zwłaszcza dramatów – w przestrzeniach zamkniętych. „Z reguły – pisze Zbigniew Majchrowski – Ireduński osadza swoje dramaty w przestrzeni ograniczonej, zamkniętej, wyłączonej z nurtu życia, dającej poczucie laboratoryjnego zawieszenia czasu”<sup>40</sup>. Niekiedy to zamknięcie ma charakter, by tak rzec, foucaultowsko-zimbardiański, a zatem pozwala czytelnikowi na obserwację zachowań przebywających na niewielkiej przestrzeni bohaterów, ich konfliktów i interakcji, innym razem mamy do czynienia z pokojem lub celą jako przestrzenią samotniczą, miejscem odosobnienia<sup>41</sup>. Oczywiście zestawienie więziennej celi z celą pustynnych anachoretów może pociągać za sobą pewne wątpliwości, jako że eremici wybierali życie w celi dobrowolnie, że sami skazywali się na trudy ascezy. W istocie jednak fakt ten ma znaczenie drugorzędne, kluczowa jest tu bowiem sama sytuacja zamknięcia – jako przymusu (więziennego) lub zobowiązania (wobec Boga) – która wzmaga tęsknotę za światem zewnętrznym i wzbudza frustrację wynikającą z gonitwy myśli (wspomnień i wyobrażeń) skonfrontowanej ze stagnacją więziennego czasu. Dzieli ją ze sobą i więźniowie, i eremici, i wielu bohaterów Ireduńskiego.

Cela wzbudza *horror loci*, wystawia zamkniętego w niej na próbę znużenia, inercji, zniechęcenia. Dla mnichów była ona potęgującym doświadczenie czasu miejscem próby duszy, w którym nawiedzały ich złe myśli i demony zjawiające się pod różnymi postaciami; była owym „piecem babilońskim”, jak głosi jeden ze starożytnych apoftegmatów, ale i „słupem obłoku, z którego Bóg mówił do Mojżesza”<sup>42</sup> – jak czytamy w nim dalej. Jeśli bowiem eremita mimo trudów trwał w ascezie, pustelnia zamieniała się w przedsiónek Raju, stawała się miejscem wyciszenia, enklawą chroniącą przed południowym słońcem, mimo ciasnoty była „[...] bezkresem pustelnika. Jego rajem”<sup>43</sup>.

Zamknięcie w celi wiąże się więc także z możliwością przemiany, duchowego umocnienia, hartowania duszy. Zwłaszcza romantyzm dał tego wyraziste przykłady, i to w różnych literackich rejestrach – więzienne przemiany Gustawa w Konrada i Edmunda Dantèsa w hrabiego Monte Christo mogą wiele w tym względzie powiedzieć. W romantyzmie właśnie „wyobraźnię więzienną” postrzegano szczególnie silnie jako implikującą „obecność progę, możliwości inicjacji, przejścia od «tu» do «tam», od izolacji do komunii, od kary i cierpienia

<sup>40</sup> Z. Majchrowski, „*Po co to całe okrucieństwo?*” [w:] I. Ireduński, *Kreacja. Dramaty...*, s. 20. Peter Toohey wspomina nawet o grupie utworów, które nazywa „literaturą więzienną”, będącą w jego przekonaniu osobnym gatunkiem literackim, dla którego cechą charakterystyczną miałby być związek z nudą jako konsekwencją zamknięcia w miejscu odosobnienia. Zob. P. Toohey, *Historia nudy*, przeł. K. Ciarcńska, Warszawa 2012, s. 182.

<sup>41</sup> W *Manipulacji* prześledzić możemy oba przypadki. Ów model foucaultowsko-zimbardiański reprezentowany jest tu w scenie performansu, kiedy Stefan wraz ze swoimi pomocnikami więzi wernisazową publiczność w galerii i ciska w jej stronę cuchnącymi zwierzęcymi wnętrznościami.

<sup>42</sup> *Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, przeł. M. Kozera, wstęp M. Starowieyski, Kraków [b. d.], s. 166.

<sup>43</sup> A. Pleśu, *O aniołach*, przeł. T. Klimkowski, Kraków 2010, s. 96.

do wyzwolenia i zbawienia, od smutku do głębokiej radości”<sup>44</sup>. Korzenie tego romantycznego fantazmatu sięgają nieprzyjaznych piasków egipskiej pustyni, znać w nim ascetyczną drogę do zbawienia znaczoną pokusami złych myśli, wśród których acedia – jako ta, która od trudu odciąga – sprowadza największe niebezpieczeństwo. Ewagriusz powiada: „Duch acedii wypędza mnicha z jego celi, kto zaś posiadał wytrwałość, zawsze przebywa w spokoju”<sup>45</sup>. Co jednak, kiedy dręczony przez acedię nie znajduje pocieszenia w Bogu i w jaki sposób może opuścić celę, kiedy – tak jak bohater *Manipulacji* – nie ma na to wpływu? Jakie wówczas rozwiązanie podsuwa acedia?

## MUCHA I SAMOBÓJSTWO

Acedia prowadziła często do myśli o samobójstwie, które w świecie wartości chrześcijańskich postrzegane było jako jeden z najcięższych grzechów. Wiara w sens cierpienia (ascezy) oraz przeświadczenie, że samobójcy nie dostąpią zbawienia, były skuteczną bronią w walce z samobójczymi podszeptami. Nie oznacza to wszakże, że bogobojni mnisi samobójstw nie popełniali, a jedynie wskazuje na fakt, że światopogląd religijny stanowi zarazem ognisko acedii, jak i zaporę przed jej ostateczną konsekwencją. Dopiero jednak w późnym średniowieczu – jak wskazuje Stefan Chwin – rozpowszechniło się przekonanie, iż samobójstwo jest triumfem diabła, który pozbawia człowieka wiary w Boże Miłosierdzie i nadziei na zbawienie. Coraz większe uznanie zdobywał pogląd, że to nie gniew (*ira*) a głębokie załamanie duchowe, przejawiające się w smutku (*tristitia*), zwątpieniu (*desperatio*) i acedii (*accidia*), jest główną przyczyną samobójstw<sup>46</sup>.

Wewnętrzny świat Stawrogina zanurzony jest w tego rodzaju wyobraźni, podsuwającej myśl o świecie pozbawionym Boga i nadrzędnego sensu. O jego czczości bohater przekonuje się na drodze acedycznego samopoznania – znaczonej zarazem nudą, ascetyczną powściągliwością i silnymi podnietami – nad którą nie czuwa żaden Bóg i która skończyć się musiała zawiśnięciem w ciasnej izdebce na spreparowanej z jedwabnego sznura pętli. Stawrogina skończył – powiada Przybylski, dając wyraz chrześcijańskiemu przekonaniu o acedii jako pułapce zastawionej przed Szatana – „ostatni z siedmiu grzechów głównych: *unynije*, smutek, przygnębienie, nuda. Kiedy Stawrogin pisał swój ostatni list, najbardziej przewrotny z diabłów, Acedia, rozpoczął taniec zwycięstwa”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> V. Brombert, *The Romantic Prison. The French Tradition*, Princeton 1978, s. 6–7; za: M. Rudaś-Grodzka, *Cela jako własny pokój. Relacje więźniarek politycznych z XIX i początku XX wieku*, „Wiek XIX” 2015, R. VIII, s. 163.

<sup>45</sup> Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach złych...*, s. 427.

<sup>46</sup> S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk [2011], s. 66–70.

<sup>47</sup> R. Przybylski, *Stawrogin* [w:] M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, posłowie T. Komendant, Warszawa 1996, s. 38; pierwodruk: „Teksty” 1972, nr 4.

Znamienne jest to słynne zdanie wieńczące pożegnalny list Stawrogina: „Nie oskarżać nikogo, ja sam” i końcowe zdanie powieści: „Lekarze, po dokonaniu sekcji zwłok, stanowczo i całkowicie odrzucili myśl o obłudzie Mikołaja Stawrogina”<sup>48</sup>. To całkowite – subiektywne i obiektywne – odrzucenie obłędu jako przyczyny samobójstwa, wskazuje na cechę acedii zupełnie odmienną od tych, które rozpatrywaliśmy wcześniej, na – powiedziec można – ostatnie jej stadium. Nie ma tu już mowy o żadnym rozproszeniu myśli ani o otepiałym stuporze, jest za to całkowite wyostrenie świadomości (i znów: w wykładni chrześcijańskiej wyostrenie to trzeba by uznać za *de facto* „rozproszenie”, „zasłonięcie”, jedynie demoniczny pozór przejrzystości), pozwalające widzieć rzeczy jasno i beznamiętnie spoglądać na sprawy ostateczne. Przy czym to wyostrenie świadomości nie ma niczego wspólnego z chrześcijańską *diakrisis*, czyli zdolnością rozróżniania dobra i zła. Stawroginowskie wyostrenie świadomości odsłania nie aksjologiczne podstawy istnienia (powtórzmy: na drodze do tego stoi letniość), ale wszechobejmującą czczość i pustkę. W *Manipulacji* ta jasność widzenia<sup>49</sup> ujawnia się w scenie psychomachii, którą Stefan toczy z towarzyszącym mu demonem:

Ona [tj. Śmierć – M.W.] w każdej chwili może ze skrawków w całość się obrócić.

– Nie ma żadnego powodu, żeby...

– To zależy, co nazywasz powodem.

– Powody zazwyczaj są proste. Wiecie mi się nieźle, zdrowie, jak sam powiadasz, mi służy, cieszą mnie różne rzeczy, na przykład...

– Pogody słoneczne i deszczowe – wpadł mi skrzecząco muszy pan w zdanie – jazda na nartach w zimie, a rowerem w lecie, dziewczyny i alkohol, książki, filmy, gra w karty, czasami praca, dom na Mazurach, nowe widoki, samochód... Znamy to, znamy... W takim razie dlaczego tak często o niej myślisz? (s. 411)

Stefan, po śladach Stawrogina, wkracza na drogę samowiedzy, która wiąże się z postawieniem sobie ostatecznego pytania. Inaczej jednak niż średniowieczny *acidiosus*, czujący przy sobie „materialną obecność Szatana, który wkładał mu do ręki nóż czy wypychał go przez okno”<sup>50</sup>, bohater-racjonalista znajduje się w stadium acedii, które pozwoli mu już bez cienia wahania powiedzieć: „Diabłów nie ma. Duszy nie ma. Jest się sam ze sobą” (s. 451). Suicydalne fantazmaty mają swoje źródło w acedycznym wyostreniu świadomości, które nie daje się jednak, jak w innych odmianach „choroby egzystencji”, przełożyć na doświad-

<sup>48</sup> F. Dostojewski, *Biesy. Powieść w trzech częściach*, tłum. T. Zagórski, Warszawa 1958, s. 648.

<sup>49</sup> Pokrewna jest ona także temu, co w kontekście charakterystyki bohatera *Pod wulkanem* Jerzy Lisowski nazywa mianem *luciditas* – „przenikliwością spojrzenia”, „najwyższym progiem wymagań w stosunku do samego siebie”. Zob. J. Lisowski, *Postowie* [w:] M. Lowry, dz. cyt., s. 461.

<sup>50</sup> S. Chwin, dz. cyt., s. 67.

czenie pozytywne; acedyk nie jest zdolny czerpać siły ze świadomości skazania na absurd i jego przewyciężenia. Powraca tu sprawa letniości, którą odróżnić trzeba od rozpacz. Ta druga – pisze Przybylski – wiąże się mimo wszystko z akceptacją życia, letniość zaś przekształca człowieka w żywego trupa<sup>51</sup>, prowadzi do stanu, który mnisi nazywali „śmiercią duchową”. W ten sposób letniość, najpierw zaburzająca relacje między dobrem a złem, wprowadzająca w życie etyczny i aksjologiczny relatywizm, skutkująca – jak czytamy w *Ołtarzu wzniesionym sobie* – „zniwelowaniem znaków dodatniego i ujemnego”<sup>52</sup>, w końcu, niebezpiecznie zmniejszając dystans między „jakością” życia i śmierci, prowadzi do myśli o samobójstwie.

Związek samobójstwa i „muszego pana” nie jest oczywiście przypadkowy. Ta „postać”, diaboliczna naturalnie, to demoniczny towarzysz Stefana, którego pojawienie się tak relacjonuje bohater:

Kończąc ostatnią kanapkę zauważyłem słabosilną muchę wiosenną na stole, łąziło toto marudnie, ospale zrywała się do lotu i opadała prawie zaraz w dół [...], pacnąć ją chciałem, ale rozmyśliłem się, gdy już rękę miałem do ciosu wzniesioną, w dobrodzieja postanowiłem się zabawić i rozsypałem na stole trochę cukru [...] (s. 397).

Stefan postanawia następnie muchę połknąć i od tej chwili daje ona o sobie znać jako „muszy pan”, podsuwając bohaterowi samobójcze myśli z jego wnętrza. Ta scena groteskowego – ale jednak – opętania, demonicznej inkorporacji, wydaje się pozostawać w związku z *Biesami* i odnosić do listu Stawrogina, w którym wyjawia on swoje petersburskie winy. Zaraz po tym, jak zgwałcona przezeń dziewczynka, Matriosza, wchodzi do „drobnej komórki, w rodzaju kurnika, obok innej ubicacji”<sup>53</sup> i wiesza się, uwagę Stawrogina na moment przykuwa latająca po jego pokoju mucha: „Nade mną brzęczała jakaś mucha i wciąż skakała mi na twarzy. Złapałem ją, potrzymałem w palcach i wypuściłem przez okno”<sup>54</sup>. Następnie zaś bohater wyznaje:

Znudzony byłem życiem do niemożliwości. [...] W takim stanie, a więc nie bez żadnych przyczyn, opanowała mnie myśl okaleczenia życia własnego, byle w sposób najkoślawszy. Już od roku myślałem o samobójstwie, lecz teraz nadarzyło się coś lepszego.<sup>55</sup>

Stawrogin po raz kolejny odracza swoje samobójstwo, tym razem dzięki pomysłowi ożenku z kaleką. Małżeństwo z Marią Liebiadkin staje się jedną z krańcowych form ekscesu, sprowadzającą na bohatera – zgodnie z dynamiką

<sup>51</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy...*, s. 28.

<sup>52</sup> I. Iredyński, *Ołtarz wzniesiony sobie...*, s. 401.

<sup>53</sup> T. Dostojewski, dz. cyt., s. 273.

<sup>54</sup> Tamże, s. 273–274.

<sup>55</sup> Tamże, s. 276.

acedycznego doświadczenia – chwilową satysfakcję płynącą ze zmiany „sposobu istnienia”.

Mucha ma u Dostojewskiego konkretne, demoniczne znaczenie, w *Biesach* zresztą wszystkie entomologiczne metafory wywodzą się od czarciego imienia, od „muszego pana”, „władcy much” – Belzebuba<sup>56</sup>. Muchy – w *Biesach* towarzyszące Stawroginowi, w *Zbrodni i karze* innemu samobójcy, Swidrygajłowowi<sup>57</sup> – są zwiastunami śmierci, śmierci samobójczej najczęściej. Nie można ich jednak wiązać ze znaczeniem wanitatywnym, muchy Dostojewskiego nie przypominają: *memento mori*, nie pojawiają się po to, by uzmysławiać, jak krucha jest granica między żywym ciałem a martwym mięsem, nie przywodzą na myśl przemijania i ulotności czasu. To muchy demoniczne – ich rodowodu trzeba szukać w (nie tylko) chrześcijańskiej demonologii – te same, które dręczyły ojców pustyni, za których sprawą uciążliwie dające o sobie znać w pustynnym skwarze owady uznano za wyjątkowo łatwy dla demonów obiekt wcielenia, gwarantujący im możliwość ukradkowego pojawiania się i znikania<sup>58</sup>, a także – choć to już późniejsze, średniowieczne przekonanie – wnikania w ludzkie ciało przez znajdujące się w nim otwory<sup>59</sup>.

Tak jak wielu bohaterów Iredyńskiego walczy ze swymi demonami, tak i wielu z nich popełnia samobójstwo, wyobraża je sobie, myśli o nim. Samobójstwo (szczególnie przez powieszenie) to charakterystyczne dla całej twórczości autora *Kreacji* wyobrażenie, które, podobnie jak odczuwaną demoniczną obecność, uznać można za część fantazmatycznego imaginarium acedii. W finale utworu wieszka się bohater dramatu *Żegnaj, Judaszu, Ołtarz wzniesiony sobie* z kolei rozpoczyna się wiadomością o wisielczej śmierci głównego bohatera.

<sup>56</sup> T. Komendant, *Stawrogin, mój bliźni* [w:] M. Janion, R. Przybylski, dz. cyt., s. 84.

<sup>57</sup> Wspomina o tym „muszym” wątku *Zbrodni i kary* Maja Dziedzic w książce poświęconej poetyce epifanii w twórczości Różewicza. Zob. M. Dziedzic, *Musca domestica. Epifanie Tadeusza Różewicza*, Gdańsk 2015, s. 140–141.

<sup>58</sup> S. Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, przeł. B. Stanek, Kraków 2008, s. 37–39. Rozmaite kąsające stwory-owady możemy zaobserwować w licznych dziełach malarzkich przedstawiających kuszenie eremitów. Także acedyczna wyobraźnia Lowry’ego czerpie z tego źródła: „Konsul siedział bezradnie w łazience obserwując owady, które przywarły do ściany pod różnymi kątami do siebie, jak statki na redzie. [...] Nagle wąziutkie cienie pojedynczych gwoździ, plamy po zamordowanych komarach, nawet same zadrapania i pęknięcia na ścianach zaczęły się roić i gdziekolwiek spojrział, wylęgał się następny robak i natychmiast zaczynał pełznąć w kierunku jego serca. Zdawało się – i to było najbardziej przerażające – że cały świat owadów przybliżył się jakoś i teraz go ogarnie, zaleje. Na chwilę butelka tequili w głębi ogrodu rozjaśniła mrok jego duszy, potem Konsul potykając się wszedł do swojej sypialni. Tutaj nie było już straszego, widzialnego rojenia się, jednakże, gdy leżał na łóżku, istniało ono nadal w jego mózgu [...]” – M. Lowry, dz. cyt., s. 183–184.

<sup>59</sup> Opętanie tego rodzaju Iredyński, jak wspominałem, przedstawia w groteskowym świetle, podobnie jak scenę egzorcyzmów, którą także w *Manipulacji* znajdziemy. Można uznać za nią jeden z początkowych epizodów, kiedy pijany Szwajcar w zurychskiej knajpie wodzi palcem po wygolonym na głowie Stefana krzyżu.



W powieści *Ukryty w słońcu* pojawia się w retrospekcji postać Maniusia, który w latach szkolnych „bał się panicznie owadów i sznurka” (s. 164) i który ginie skazany na karę śmierci przez powieszenie za zabicie i ograbienie taksówkarza. W *Dniu oszusta* główny bohater fantazjuje o możliwości popełnienia samobójstwa: wiąże pętlę, staje na krześle i w lustrze ogląda swoją twarz wykrzywioną w wisielczym grymasie. Tę scenę zapowiada pojawienie się w pokoju brzęczącej muchy. Jeszcze ciekawszą scenę znajdujemy w *Ukrytym w słońcu*, gdzie niedługo po tym, jak bohater wyobraża sobie śmierć Maniusia, przypomina sobie także inny epizod z dawnych lat:

Zza zakrętu rzeki podniósł się wrzask; zobaczyłem płynących chłopców; obaj byli opaleni prawie na czarno; opryskiwali się wodą i wrzeszczeli. Potem zawrócili, znikli za zakrętem i stopniowo ich krzyk zamienił się w brzęczenie, aż pochłonięty został przez szum rzeki [oba podkr. moje – M.W.] (s. 166).

To jeden z najbardziej oryginalnych fragmentów prozy Iredyńskiego, znak demonicznej wyobraźni, wprowadzony w zasadzie mimochodem, niekumulujący się w rosnącym odczuciu grozy, ale ukazany na tle nieledwie sielskiego pejzażu; fantazmat łączący wisielczą śmierć i demoniczną przemianę postaci, które – zaskakujące jak niedaleko stąd do pustynnych much i wizji „Etiopów” nawiedzających eremitów – z „czarnych chłopców” przedzierzgają się w owady.

Stefan Pękała samobójstwa jednak nie popełnia, tak się przynajmniej wydaje, bowiem Iredyński doprowadza czytelnika w zakończeniu powieści do znamienego momentu. Przypomnijmy ostatnie zdania:

Obudzili mnie policjanci. Nie wiedziałem, gdzie jestem. Pomogli mi się ubrać i zabrali mnie ze sobą. Później dowiedziałem się, że ktoś od Pana W. odebrał z pracowni „Manipulację” i te piękne nogi wybuchły, gdy pan W. włączył je do kontaktu. Materiał wybuchowy umieszczony był w żelazkach zastępujących stopy. A rozbitego fiacika z Andreasem w środku znaleziono w przepaści, w odległości osiemdziesięciu kilometrów od Zurychu. To by było wszystko (s. 456).

W tym momencie powieści historia opowiadana przez bohatera zbiega się z jego życiem, kończy się „pewien rodzaj wesołości”, który Stefan odczuwał po aresztowaniu, kończy się sens opowiadania. Pytanie, z którym zostawia czytelnika Iredyński, dotyczy tego, co uczyni bohater *Manipulacji* po napisaniu ostatniego zdania, i czy także dla tej sprawy lustrem mogą być *Biesy*. Słowem – czy zapisując ostatnie zdanie powieści: „To by było wszystko”, Stefan ma na myśli jedynie swoją opowieść czy także własne życie.

Maksymilian Wroniszewski

IRENEUSZ IREDYŃSKI AND ACEDIA

Summary

This is an interpretation of Ireneusz Iredyński's short novel *Manipulation* in the context of acedia, a state of depressive indolence and spiritual apathy. This psychological condition received its earliest description in the writings of the Desert Fathers (most notably Evagrius Ponticus), Christian hermits who lived in the Egyptian desert in the 3rd-4th Century A.D. The article lists and analyzes some of the acedic symptoms and motifs that recur in the experience of the main character of *Manipulation* (i.e. temptation by demons, suicidal fantasies, imprisonment in a cell); it also examines the temporal structure of the narration. For intertextual reference the discussion reaches out to the writings of Evagrius Ponticus and Fyodor Dostoevsky's *The Possessed*.

Słowa kluczowe: Ireneusz Iredyński, acedia, demonizm, samobójstwo, *Biesy*.

Key words: Polish literature of the 20th century – the novella – the outsider in fiction – acedia – demonism – Desert Fathers – Ireneusz Iredyński (1939-1985).