

Ewa Pańkowska

Białystok

Kategoria pustki w światopoglądzie powieści

Mały palec Buddy Wiktora Pielewina

Słowa kluczowe: pustka, wolność, buddyzm zen, postmodernizm

Wiktor Pielewin – „człowiek-zagadka”, Mr „X” rosyjskiej literatury¹, pisarz „kultowy”, „pisarz-guru” («учитель жизни»), filozof, genialny kronikarz czasów współczesnych, komentator rosyjskiej rzeczywistości, a nawet prorok – to tylko niektóre z określeń padających pod adresem tego niezwykle popularnego prozaika, uznawanego za czołowego przedstawiciela postmodernizmu².

Pielewin podbił serca odbiorców trafnie postawioną diagnozą współczesności, umiejętnością łączenia popkultury z mitologią, filozofią i satyrą polityczną. Krytycy i czytelnicy docenili zmysł obserwacyjny pisarza, jego wnikliwość w obnażaniu absurdów zarówno rzeczywistości radzieckiej, jak i postsowieckiej³. Utwory tego „kultowego” autora spotykają się z dużym

¹ Pisarz skrupulatnie strzeże swojej prywatności, „utrudnia” dostęp do informacji na swój temat, niechętnie udziela wywiadów. Wokół Pielewina krąży wiele legend i plotek, istnieje również wiele niejasności związanych z jego biografią.

² Twórczość Pielewina bywa także lokowana na styku idei postmodernizmu i innych koncepcji artystycznych. Badacze łączą nazwisko pisarza z soc-artem („odnowioną” formą literackiego soc-artu), pop-artem w literaturze, surrealizmem, realizmem fantastycznym, realizmem psychodelicznym, postrealizmem.

³ Należy podkreślić, iż stosunek krytyków i literaturoznawców (zwłaszcza rosyjskich) do dorobku artystycznego Pielewina jest niezwykle zróżnicowany. Dla części badaczy teksty prozaika stanowią przykład „niskoartystycznej” literatury popularnej. Ich zdaniem, nie jest on pisarzem, lecz „rzemieślnikiem”, który produkuje wyroby literackie, powielając w nich wątki zachodniej literatury popularnej w celu pozyskania młodzieżowej publiczności. Nie brakuje wypowiedzi szyderczych, uznających Pielewina za grafomana pozbawionego własnego stylu [Wołodźko-Butkiewicz 2004, 249, 253].

zainteresowaniem i uznaniem także poza granicami Rosji. Jak zauważa bowiem Ryszard Kozik:

... Wsiadając do pociągu z napisem „Pielewin”, nigdy nie wiesz, gdzie dotrzesz. (...) Dlatego za jego książkami tak się tęskni, tak się na nie czeka, tak się celebruje ich czytanie. Każda z nich to przygoda [Kozik, online].

Jacek Wojciechowski (specjalista w dziedzinie kultury literackiej, czytelnictwa i bibliotekarstwa) nazywa zaś Pielewina pisarzem świetnym i niezwykłym, autentyczną literacką bestią w najlepszym wcieleniu, twórcą, który poczuciem humoru dorównuje najlepszym mistrzom groteski [*T – Wydawnictwo WAB*, online]. Pielewin bywa porównywany z wybitnymi przedstawicielami literatury rosyjskiej i światowej, takimi jak: Mikołaj Gogol, Michaił Bułhakow, Vladimir Nabokov, Siergiej Dowłatow, Wasilij Aksionow, Wieniedikt Jerofiejew, Jorge Luis Borges, Franz Kafka, Joseph Heller, Philip Kindred Dick, Michel Houellebecq, Italo Calvino, Thomas Pynchon.

Twórczość Pielewina doskonale wpisuje się w ogólną definicję i program postmodernizmu obejmującego kulturę pluralistyczną, wymieszaną, wielogłosową, łączącą różne poziomy i języki, mediującą między sferą elitarności i nieelitarności, wyczuloną na sztuczność, teatralność, grę konwencjami, chętnie posługującą się mistyfikacją, ironią, parodią [Dąbrowski 2000, 42]. Interesującego nas autora uznać można za „specjalistę” w łamaniu wszelkich podziałów, zwłaszcza tego na sztukę elitarną i popularną. Pisarz z pewnością łączy bowiem tematy z kręgu kultury masowej, potoczne skojarzenia i symbole z głębokimi (lub też sprawiającymi takie wrażenie) rozważaniami natury filozoficznej lub paranaukowej.

Pielewinowi w interesujący sposób udaje się zespolić typowe dla wschodnioeuropejskiego wariantu prozy postmodernistycznej „literackie” badanie problemów społeczno-politycznych z dominującą w wariantach zachodnioeuropejskim filozoficzną analizą zagadnień abstrakcyjnych. Pisarz w swoich utworach łączy elementy różnorodne, często przeciwstawne. Słusznym wydaje się twierdzenie, iż łączenie w całość wartości wzajemnie się wykluczających, łączenie elementów, których z logicznego punktu widzenia zespolić nie można czy wręcz nie należy, Pielewin uczynił jednym ze swoich „chwytnów firmowych” [Арбитман 1996, online]. Pisarz zespolił fantastykę z realizmem, zacieraając granicę między tym co prawdopodobne a irracjonalne i niewiarygodne, dokonuje dekonstrukcji ogólnie przyjętych wyobrażeń i przekonań na temat natury rzeczywistości⁴ i „zmusza” niejako tym samym

⁴ Warto tu dodać spostrzeżenie Aleksandra Genisa: „Проза Пелевина строится на неразличении настоящей и придуманной реальности. Тут действуют непривычные

swoich bohaterów (a jednocześnie i czytelników) do rewizji dotychczasowych poglądów, do rewizji obowiązujących i dominujących opinii w celu odrzucenia wszelkich zafalszowań i wyzwolenia się z niewoli racjonalizmu [Ле Блеїс 2010, 98, 101, 102]. W rezultacie wszystko to, co przeciętny obywatel (wskutek nieświadomości lub braku wiedzy) przyjmuje za realność, zgodnie z koncepcją Pielewina, okazuje się jedynie projekcją umysłu, mierzem, złudzeniem, snem, sennym koszmarem⁵. Odnajdziemy w związku z tym w utworach tego autora odniesienia do założeń solipsyzmu, jak i aluzje do buddyjskiej tezy, iż życie jest snem. W poznaniu prawdy o istocie rzeczywistości (o jej iluzoryczności) i uzyskaniu tym samym stanu oświecenia-przebudzenia od niewiedzy pomaga Pielewinowski bohater mentor-przewodnik duchowy, stąd w twórczości pisarza powtarza się układ mistrz i jego uczeń. Świadomość symulacyjnej iluzoryczności otaczającego świata stanowi dla bohaterów jedynie punkt wyjścia, bodziec do refleksji i poszukiwań sposobu, aby przenieść się w inną przestrzeń i inny wymiar egzystencji [Лейдерман, Липовецкий 2003, 502]. Dostrzec bowiem można u Pielewina sugestię, iż poza sferą naszych tradycyjnych wyobrażeń, poza przyjętym doświadczeniem istnieje inny, autentyczny świat [Уиллис 1999, 78–79].

Pisarz w wyraźny sposób nawiązuje w swoich utworach do buddyjskiej filozofii pustki, w myśl której ostateczną istotą wszystkich obiektów materialnych jest właśnie siunjata, czyli pustość, bezesencjonalność. Brak trwałej natury oznacza, iż rzeczy nie istnieją niezależnie, nic nie powstaje samo z siebie, lecz na skutek określonych warunków. Buddyjska filozofia pustki pozwala na inne spojrzenie i inne doświadczanie rzeczywistości, zmierza do wykazania, iż wszystko, co da się znaleźć po stronie podmiotu i przedmiotu, jest puste, pozbawione istoty, czyli nie tak realne, jak się wydawało dotychczas, nie tak realne, jak przedstawia to, najogólniej rzecz ujmując, niebuddyjska filozofia.

Pustka to słowo kluczowe w powieści *Mały palec Buddy* (Чанаяев и Пустота, 1996): „Мотив «пустоты» – центральный и сквозной в романе, пронизывающий собой все, начиная с названия книги” [Бурмистров, online].

правила: раскрывая ложь, мы не приближаемся к правде, но и умножая ложь, мы не удаляемся от истины” [Генис 1997, online].

⁵ Jak konstatuje Genis: „Окружающий мир для Пелевина – это череда искусственных конструкций, где мы обречены вечно блуждать в напрасных поисках «сырой», изначальной действительности” [Генис, online].

Pojęcie to przybiera w utworze różne odcienie semantyczne. Odnajdziemy tu przede wszystkim odniesienia do koncepcji pustki w rozumieniu buddyjskim. Pielewin wskazuje również na pustkę, kryjącą się za kunsztowną budowlą utopii komunistycznej, precyzyjnie i wytrwale wznoszonej przez ideologów sowieckich [Janaszek-Ivaničková 2002, 148, 232]. Motyw pustki wyraża jednocześnie świadomość wyczerpania się owych różnorodnych mitów organizujących wcześniej społeczeństwo radzieckie [Skotnicka-Maj 1999, 5]. Po przeszło siedemdziesięciu latach rządów totalitarnych nastąpiła dewaluacja komunizmu jako dominującego systemu wartości (można tu zatem mówić o swego rodzaju pustce ideologicznej), a wraz z tym – napływ do Rosji sprzecznych sygnałów z różnych kultur. Rosjanie stopniowo wyzwalaający się z autorytarnego sposobu myślenia zaczęli podejmować skomplikowane próby autoidentyfikacji w nowej rzeczywistości postsowieckiej, ulegając przy tym wpływom Zachodu (Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych), jak również Wschodu (wschodnich systemów religijno-filozoficznych). W związku z tym Pielewin w *Małym palcu Buddy* wyraża niejako obawę utraty przez Rosję tożsamości narodowej⁶. Zdaniem pisarza, zwłaszcza zbyt niewolnicze powtarzanie wzorców zachodnich doprowadzić może do tego, iż Rosja stanie się „pustą atrapą podlegającą wpływom globalnym” [Witkowski 2003, 10]. Pielewin zwraca także uwagę na pustkę wewnętrzną i duchowe zagubienie zagrażające każdemu współczesnemu człowiekowi żyjącemu w świecie wszechogarniającego konsumeryzmu, ubóstwa gustów, „uszlachetnionej” trywialności i wulgarności.

Zaprezentowane w *Małym palcu Buddy* wydarzenia rozgrywają się w świadomości jednego z dwóch głównych bohaterów utworu – Piotra Pusto (jednocześnie pierwszoosobowego narratora). Jak zauważa jedna z badaczek twórczości Pielewina, Natalia Oliżko:

... перед нами текст о внутренней жизни, которая ради наглядности изображения представлена как жизнь внешняя, как своеобразное странствие героя в глубинах собственного сознания в поисках самого себя [Олизько, online].

Piotr cierpi na chorobę psychiczną – schizofrenię, pod wpływem której przenosi się w czasie i przestrzeni. Akcja powieści toczy się więc w dwóch

⁶ Co ciekawe, Pielewin także bywa oskarżany o propagowanie obcych i niezrozumiałych dla Rosjan idei buddyzmu (według niektórych, idei wręcz niebezpiecznych i wrogich). W ten sposób, zdaniem np. Siergieja Pawłowa, pisarz dyskredytuje chrześcijaństwo, w szczególności prawosławie, „atakując” wiarę i tradycję rosyjską: „...Пелевин – один из тех, кто пересаживает России чужую душу” [Павлов 2003, online].

czasoprzestrzeniach⁷ (są to: lata wojny domowej 1918–1919 i lata 90. XX wieku), stanowiących w świadomości bohatera wzajemnie dopełniającą się całość. Pielewin jasno daje czytelnikowi do zrozumienia, że dostrzega wyraźne podobieństwa między dwoma, na pozór skrajnie odmiennymi, wymiarami czasowymi przedstawionymi w powieści: oba te okresy obfitowały w burzliwe wydarzenia polityczne, gwałtowne metamorfozy społeczno-ekonomiczne, przyniosły wstrząs cywilizacyjny, spowodowały zaburzenie systemu wartości [Szymczak 2003, online]. Według pisarza zarówno Rosja porewolucyjna jak i postkomunistyczna zostały jak gdyby „zarażone bakcylem niszczącego je szaleństwa” [Богданова, Кибальник, Сафронова 2008, 136].

W pierwszym wymiarze czasowym (postrzeganym przez bohatera powieści jako prawdziwy⁸) Piotr jest petersburskim poetą-modernistą, który zrządzeniem fatum zostaje komisarzem w dywizji Wasilija Czapaiewa. W drugim wymiarze Piotr jest pacjentem kliniki psychiatrycznej pod Moskwą, gdzie doktor Timur Timurowicz Kanasznikow za pomocą grupowej terapii szokowej próbuje uwolnić go od „fałszywej osobowości”. Naukowiec stara się „przeorientować” świadomość Piotra na świat realny, a więc jednocześnie usiłuje przeobrazić go w „nowego Rosjanina”. Jednak ten dwudziestostosześcioletni przedstawiciel inteligencji rosyjskiej zdecydowanie nie chce przeistoczyć się w „nowego Rosjanina”, którego celem życiowym, jak akcentuje Pielewin, jest osiągnięcie dobrobytu za wszelką cenę⁹. Przez odwołanie do terminologii, spostrzeżeń i wniosków Ericha Fromma, zawartych w jego eseju filozoficznym pt. *Mieć czy być* (*To Have or To Be*, 1976¹⁰), można

⁷ „Binarnemu” światu w powieści odpowiada symboliczna – „podwójna” nazwa miejsca, w którym utwór rzekomo powstał – Kafka-jurt. Jak konstatuje Galina Niefagina: „... Место датировки записок – Кафка-юрт соединяет экзистенциальный (...) западный и дзен-буддистский восточный дискурсы (...)” [Нефagina 2003, 295].

⁸ Dodajmy, iż dla ludzi cierpiących na schizofrenię świat ich fantazji i wyobrażeń staje się całkowicie realny: „... Он (шизофреник – Е. Р.) скорее откажется верить в окружающую реальность – что он находится в больнице и т. д.” [Руднев 1997, online].

⁹ Przyglądając się dziejom rosyjskiej inteligencji, zwłaszcza jej literackiej reprezentacji, trudno nie zauważyć, iż swoistą cechą tej grupy społecznej jest brak orientacji praktycznej (tak charakterystycznej dla reformatorsko usposobionych elit zachodnioeuropejskich), co powoduje skupienie się na formułowaniu postulatów natury abstrakcyjnej, głównie moralnych, np. duchowego samodoskonalenia [Nakoneczny 2007, online]. W takim aspekcie Pielewinowskiego bohatera można uznać za typowego reprezentanta inteligencji rosyjskiej.

¹⁰ W dziele tym filozof poddaje analizie dwa główne sposoby życia – dwa podstawowe *modi* egzystencji: *modus* posiadania i *modus* bycia, dwa odmienne rodzaje odniesienia do siebie i świata [Fromm 2010, 25, 42]. Pierwszy z nich prowadzi do powstania społeczeństwa, które zainteresowane jest wyłącznie światem rzeczy i konsumpcją, natomiast drugi związany jest z kształtowaniem zupełnie odmiennego modelu egzystencji, wyraźnie uwypuklającego wartości jednostkowe, osobowe [Palacz 1988, 327–328].

powiedzieć, iż Piotr Pusto zdecydowanie wybiera *modus* bycia (drogę duchowego samodoskonalenia), a nie *modus* posiadania. Młody człowiek nie akceptuje zmian dokonujących się w Rosji postkomunistycznej i dlatego też w swojej wyobraźni przenosi się w inny czas – wyimaginowaną przeszłość, ucieka od życia i wrogiej rzeczywistości – „ucieka w chorobę psychiczną”. Chorobowa egzystencja staje się więc swoistym sposobem zanegowania wrogiego świata¹¹.

Na uwagę zasługuje fakt, iż w *Małym palcu Buddy* interesujący nas pisarz całkowicie zaciera granicę między jawą a snem (jawą a wizjami osoby dotkniętej chorobą psychiczną¹²), w związku z czym:

... весьма трудно определить, кто такой Петр Пустота на самом деле: поэт начала XX в., которому снятся кошмары о психиатрической больнице конца XX в., или больной человек, типичный представитель переходной эпохи от СССР к новой России, который страдает от раздвоения личности. И тело, и сознание пелевинских персонажей существует одновременно в двух измерениях (...) – нормальном и ненормальном, реальном и нереальном – в постоянном «стремлении к самоидентификации» (...) и в постоянной неопределенности [Ле Блейс, 101].

Pielewin w formie postmodernistycznej gry prezentuje czynniki sprawcze i rozwój choroby Piotra. Bezpośrednią przyczyną owej mentalnej dolegliwości jest niedopasowanie się do nowego postsowieckiego otoczenia. Jednak z powieściowej historii choroby wynika, iż źródeł schizofrenii należy dopatrywać się w nienawiści do rodzowego nazwiska „Pusto (Pustka)”, która spowodowała najpierw mizantropię, a następnie wywołała niezdrową fascynację literaturą filozoficzną [Mochizuki 2005, 119]. Piotra w szczególności zainteresowały prace Davida Hume’a, Martina Heideggera, George’a Berkeleya, a więc dzieła, w których rozpatrywano filozoficzne aspekty pustki, nicości, niebytu. W centrum filozoficznych rozważań w analizowanej powieści Pielewin ulokował właśnie pustkę, koncentrując swoją uwagę, jak już wspomniano, na tradycji buddyjskiej.

¹¹ *Mały palec Buddy* to przede wszystkim historia Piotra Pusto, który próbuje zgłębić tajemnicę własnej natury. Pielewin przedstawia człowieka, który dąży do samoidentyfikacji-samookreślenia, a ów proces samopoznania dokonuje się w okresie transformacji polityczno-gospodarczej, mentalnościowej. Pisarz porusza zatem kwestię tożsamości osobistej-jednostkowej, także tożsamości narodowej.

¹² Należy podkreślić, iż przy schizofrenii mają miejsce zaburzenia toku myślenia, następuje gwałtowne przeskakiwanie z tematu na temat. Ta schizofreniczna niespójność w sferze myślenia przypomina w pewnym stopniu „logikę snów”: „Одним из основных симптомов шизофрении является расстройство ассоциации. Нормальные сочетания идей теряют свою прочность. Следующие друг за другом мысли шизофреника могут не иметь никакого отношения друг к другу (...). Все это напоминает картину сновидения или картину в сюрреализме” [Руднев, online].

Pustka (siunjata) to termin występujący we wszystkich odłamach buddyzmu, ale w *Małym palcu Buddy* odnajdziemy głównie inspiracje buddyzmem zen.

Buddyjska pustka w żadnym wypadku nie oznacza braku wszystkiego, próżni, nicości („czarnej dziury”). Pojęcie to dotyczy iluzorycznego charakteru wszechświata, a także niesubstancjalnego bytu przejawiających się zjawisk, braku ich wrodzonej i niezmiennej natury. Niesubstancjalność zjawisk stanowi prawdę absolutną. Tak więc rzeczywistość leżąca u podstaw wszystkich zjawisk jest w obrazie buddyzmu poza wszelkimi kształtami, przeciwstawia się jakimkolwiek opisom i uszczegółowieniom, dlatego też często określa się ją jako bezkształtną, pustą [Wasył, online]. Pustość stanowi ostateczną naturę wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych zjawisk, nie można jej ogarnąć i określić przy pomocy pojęć [Nydahl 2008, 182]. Należy tutaj dodać, iż Pielewin w swoich utworach, również w *Małym palcu Buddy*, zwraca uwagę na zniewalającą „władzę słów”, ograniczającą w znacznym stopniu wolność myślenia jednostki, pisarz pokazuje, jak labirynt językowy oplata człowieka i uniemożliwia mu tym samym dotarcie do prawdy:

... В произведениях Пелевина язык наделен абсолютной, магической властью над миром и людьми. Но одновременно он оказывается не способом познания окружающего мира, а лишь очередной иллюзией. (...) язык (...) не отражает правду, не позволяет достичь истины, не передает твердого и определенного смысла [Ле Блейс, 102, 103].

W terminologii zen pojęcie „uczynić się pustym” nie wyraża niczego negatywnego, ale oznacza otwartość potrzebną, by móc przyjmować [Fromm 2011, 141]. Według zen bowiem najlepiej widzi się świat, gdy człowiekowi nie przeszkadzają jego uprzedzenia, gdy człowiek odrzuci sztywne wyobrażenia o rzeczywistości. Wszystko co świadome i nieświadome uwarunkowane jest społecznie, a więc nasze postrzeganie świata i siebie jest niepełne, nieadekwatne, wypaczone¹³. Obraz rzeczywistości staje się jedynie naszą projekcją, nigdy zaś obrazem rzeczywistości samej w sobie [Tomaszewski, online] – jeden z bohaterów analizowanego utworu, baron Ungern, używa określenia „zbiorowa wizualizacja”:

... Мир, где мы живем, – просто коллективная визуализация, делать которую нас обучают с рождения [Пелевин 2001, 256].

¹³ W buddyjskim rozumieniu pustka jest więc brakiem uwarunkowań.

Zen jest teorią i techniką osiągania „oświecenia” – satori, drogą do duchowego zbawienia – drogą od zniewolenia do wolności¹⁴. Uzyskanie satori wymaga ogromnego wysiłku. Celem zen jest to, aby człowiek rozpoznał swoją naturę, przy czym ta wiedza o sobie nie jest wiedzą naukową, nie jest intelektualna. Intelpekt bowiem, każde autorytatywne pojęcie lub obraz ograniczają spontaniczność doświadczenia wglądu we własną naturę [Fromm 2011, 117, 169, 174, 176]. Istotą zen jest uwolnienie człowieka od wszelkiej zależności, od wszelkich autorytetów, w czym pomaga mistrz zen. Mistrz nie posiada gotowej wiedzy dla przychodzącej do niego z własnej woli osoby, on jedynie pomaga uwolnić wiedzę tkwiącą w tej osobie. Dzięki pomocy mistrza uczniowi ostatecznie udaje się uzyskać adekwatny obraz rzeczywistości [Tomaszewski, online].

W pokonaniu wszystkich „zaciemnień” percepcji (emocjonalnych i intelektualnych), uniemożliwiających postrzeganie rzeczy takimi, jakimi są one w swej istocie [Wasył, online], w osiągnięciu tym samym stanu oświecenia i wyzwolenia świadomości ze złudnego pojmowania siebie samej [Suzuki 1979, 12] pomagają Piotrowi nauki spotkanego w porewolucyjnej Moskwie Wasilija Czapajewa, przypominającego w pewnym stopniu mistrza zen.

W *Małym palcu Buddy* Czapajew pozbawiony zostaje autentycznych cech właściwych tej historyczno-legendarnej postaci. Z realnym prototypem, niewykształconym dowódcą bolszewickim, łączą go jedynie nazwisko, wasy i słabość do samogonu. Bohater zyskuje zaś nowe właściwości. Pielewinowski Czapajew dowodzi wprawdzie Azjatycką Dywizją Konną, jednak trudno określić, czy jest on czerwonym, czy białym oficerem¹⁵. Na uproszczony i wyidealizowany wizerunek Czapajewa, wykreowany przez powieść Dmitrija Furmanowa (*Czapajew*, 1923) i film „braci” Wasiljewów (*Czapajew*, 1934), a następnie zdemitologizowany przez krążące powszechnie anegdoty, Pielewin nakłada własną wizję¹⁶. Pisarz wychodzi więc z założenia, że skoro przez wiele lat w świadomości obywateli radzieckich pozostawał zafałszowany¹⁷, a mimo to pretendujący do miana prawdy historycznej obraz czerwone-

¹⁴ Główne założenia wiedzy, dzięki której jednostka osiąga wyzwolenie, dotyczą doktryny pustki.

¹⁵ W *Małym palcu Buddy* Pielewin zaprezentował wojnę domową w formie postmodernistycznej gry, z wyraźnie uchwytną umownością.

¹⁶ Pielewin tworzy mit już trzeciego stopnia, ilustrujący historyczną zmienność wyobrażeń [Supa 2009, 78].

¹⁷ W „przedmowie wydawcy” *Małego palca Buddy* (w której umowność, kpiarski ton, elementy groteski są wyraźnie uchwytny) zakwestionowana została autentyczność wydarzeń przedstawionych w powieści Furmanowa *Czapajew* jak i w filmie Wasiljewów. Z „przedmowy” dowiadujemy się także, iż zmieniono pierwotny tytuł powieści *Wasilij Czapajew*, by uniknąć jakichkolwiek zestawień z utworem Furmanowa.

go dowódcy, to nic nie stoi na przeszkodzie, by postać tę przedstawić na przykład jako guru, znawcę buddyźmu, w pewien sposób ją uwspółcześnić [Szymczak 2003, 426]:

Магическая фигура Чапаева переходит из разряда мифологемы советского сознания с четко очерченными границами в настоящий персонаж пелевинского мифа, далекого от первоисточника, но приближенного к мироощущению нашего современника [Беневоленская 2004, 54].

W *Małym palcu Buddy* legendarny czerwony dowódca przeistacza się więc w filozofa w smokingu, muzyka grającego na fortepianie, w postać niemal mistyczną, swego rodzaju skrzyżowanie wschodniego mędrca, myśliciela (posiadacza wiedzy tajemnej wywodzącej się z religii Wschodu) i Sokratesa¹⁸ [Pietrzak 2003, 9], a nawet maga, który na ostrzu szabli (przypominającej chiński miecz) „wyczarowuje” co zechce, m.in. postać Władimira Lenina. Ostatecznie Pielewinowski Czapajew występuje jako reinkarnacja Buddy Anagamy.

W *Małym palcu Buddy* Czapajew jest nauczycielem i przewodnikiem duchowym narratorskiego „ja”, a także nosicielem podstawowego, estetyczno-filozoficznego wymiaru powieści [Nakoneczny 2011, 275]. Jak zauważa jedna z bohaterów analizowanego utworu, Anna:

– Чапаев, (...) один из самых глубоких мистиков, которых я когда-либо знала. Я полагаю, что в вашем лице он нашел благодарного слушателя и, возможно, ученика [Пелевин, 137].

Tak więc para Czapajew – Piotr stanowi kolejny literacki wariant „wiecznego”, ideologicznego duetu mistrz i jego uczeń.

Ta para głównych bohaterów, zdaniem Iriny Skoropanowej, to zdekonstruowane cytacje zapożyczone ze wspomnianych już powieści Furmanowa, filmu Wasiljewów i anegdot, poddane decentralizacji i hybrydyzacji opartej na zasadzie kontrastu. Czarujący, ale ograniczony, tępawy, prostaczkowaty bohater narodowy, Czapajew-rębajło został „skrzyżowany” z wykwintnym inteligentem-dekadentem, człowiekiem o refleksyjnej naturze, w którym badaczka dostrzega rysy osobowości Aleksandra Nikołajewicza Wertyńskiego,

¹⁸ Czapajew, podobnie jak grecki filozof, dialog i dyskusję traktuje jako środek wiodący do poznania prawdy. Można także powiedzieć, iż stosuje on dwie sokratejskie metody prowadzenia rozmowy: metodę elenktyczną, polegającą na tym, iż filozof początkowo przyjmuje tezę przeciwnika, a potem zadając kolejne pytania, wyprowadza z niej absurdalne konsekwencje, a także metodę majeutyczną, pomagającą uczniowi w uświadomieniu sobie prawdy, którą już posiada, poprzez umiejętne stawianie pytań [Kuziak, Rzepczyński, Sikorski, Sucharski, Tomasiak 2008, 41–42].

najsłynniejszego rosyjskiego barda okresu międzywojennego. Natomiast ordynans legendarnego czerwonego dowódcy Piet'ka, infantylny entuzjasta rewolucji, według Skoropanowej, został „skrzyżowany” z bohaterami Jurija Trifonowa i Władimira Makanina, a więc ludźmi z kompleksami, skłonnościami depresyjnymi, zagubionymi, owładniętymi często niezrozumiałymi dla innych ideami, świadomie wyobcowanymi [Скоропанова 2002, 435].

Kulturolog i lingwista Walerij Danilenko uważa z kolei, iż prototypem Pielewinowskiego Czapajewa jest mistyk Georgij Iwanowicz Gurdżijew, zaś za prototyp Piotra Pusto, zdaniem tego badacza, uznać można z kolei jednego z uczniów Gurdżijewa – Piotra Diemianowicza Uspienskiego¹⁹, teozofa i okultystę, pisarza, dziennikarza [Даниленко, online]. Gurdżijew to postać niezwykle interesująca, człowiek – „wieczna niespodzianka”, nauczyciel wschodnich doktryn ezoterycznych, dla wielu mentor duchowy, mistrz, guru, który w 1912 r. przywiózł do Moskwy nieznaną naukę, zbiór pewnych koncepcji i praktyk, nazwany „czwartą drogą”. Wydaje się, że największy wpływ wywarł na Gurdżijewa sufizm, a ponadto chrześcijaństwo ezoteryczne i buddyzm. Do buddyzmu zaś zbliżał Gurdżijewa kładziony przez ten system filozoficzny nacisk na konieczność przebudzenia ze snu niewiedzy. Można zaryzykować wniosek, że w bohaterze *Małego palca Buddy* i grecko-ormiańskim mistyku rzeczywiście odnajdziemy pewne cechy wspólne, jak chociażby swego rodzaju nieprzewidywalność zachowania [Sieradzan 2006, online].

W Pielewinowskiej koncepcji „eklektycznego” Czapajewa dostrzeżemy także nawiązania do Bułhakowskiego Wolanda:

... Чапаев показывает главному герою (Петру – Е. Р.) Ленина так, как если бы это делал колдун и маг, то есть вызывает его видимый образ. В этот момент Чапаев подобен Воланду из романа М. Булгакова. Он всесилен и может видеть всех и вся [Беневоленская, 54].

Czapajew wydaje się być równie niesamowity i zagadkowy, jak przybysz z zaświatów w *Mistrzu i Małgorzacie*. Piotr Pusto zauważa to już przy pierwszym spotkaniu z czerwonym dowódcą:

Я перевел глаза и заметил за одним из столиков странного человека в перехваченной ремнями черной гимнастерке, с закрученными вверх усами. Он был за столиком один, и вместо чайника перед ним стояла бутылка шампанского. Я решил, что это какой-то крупный большевистский начальник; не знаю, что показалось мне необычным в его волевом спокойном лице, но я несколько секунд не мог оторвать от него глаз [Пелевин, 30].

¹⁹ Adiutantem prawdziwego Czapajewa był Piotr Siemionowicz Isajew.

Na „infernalne właściwości” bohatera *Małego palca Buddy* bezpośrednio wskazuje też opinia kolegów z dywizji – tkaczy, którzy są przekonani, iż ich dowódca zaprzedał duszę diabłu.

Pielewinowski Czapajew odsyła także czytelnika do postaci tajemniczego szamana, mistyka z meksykańskiego plemienia Yaqui, mędrca – Indianina Juana Matusa, którego nauki opisał antropolog amerykański Carlos Castaneda. Mamy tu do czynienia, podobnie jak w analizowanej powieści, z parą – mistrz i jego uczeń. Don Juan staje się przewodnikiem duchowym Castanedy, który dzięki niemu wkracza w pociągający, a zarazem niebezpieczny świat magii. Amerykański antropolog poznaje działanie wielu roślin posiadających właściwości halucynogenne, doznaje w związku z tym odmiennych stanów świadomości i przekracza granicę dotychczas znanego mu świata, podejmuje niejako próbę wyjścia poza obręb rzeczywistości fizycznej. Castaneda podąża za swoim nauczycielem tajemną ścieżką w głąb siebie, przy czym przekonuje się, iż droga do zdobycia wiedzy (niedostępnej racjonalnemu poznaniu) jest kręta i ciernista, a kolcami stają się własne przekonania i uprzedzenia dotyczące wszystkiego: począwszy od koncepcji swojego „ja”, a skończywszy na wizji całego świata [Sikora 2006, online]. Z podobnymi doświadczeniami i problemami styka się Piotr Pusto. Zaznaczmy, że można dostrzec pewne elementy wspólne dla indiańskiego systemu wiedzy i wschodnich sposobów samodoskonalenia się, w tym buddyzmu zen, do którego nawiązuje Pielewin. Jest to na przykład konieczność pozbycia się „bagażu” wszelkich doświadczeń osobistych, czyli osiągnięcie stanu pustego umysłu i tym samym prawdziwej wolności. Oznacza to jednocześnie odkrycie prawdziwej natury rzeczywistości, która istnieje poza kurtyną ludzkich zmysłów, przyzwyczajęń i ocen [Wesołowski, online].

Niezwykle interesujące są w *Małym palcu Buddy* gwałtowne metamorfozy w zachowaniu Czapaiewa. Na przykład kulturalny elegant, człowiek o wykwintnych manierach, esteta, wybitny znawca piękna [Уиллис, 79] nagle przeistacza się w „rębajłę”, który bez problemu znajduje wspólny język z prostymi „czerwonymi” tkaczami. Te nieoczekiwane zmiany w zachowaniu, w sposobie mówienia Czapaiewa nieustannie zbijają Piotra z tropu. Młody człowiek nie jest w stanie rozwikłać zagadki, kim naprawdę jest jego dowódca. Piotr odnosi wrażenie, że uczestniczy w jakiejś szaleńczej grze czy też maskaradzie, które mają służyć ukryciu prawdziwej tożsamości Czapaiewa. Dodajmy:

Своим поведением Чапаев постоянно ставит Петьку в тупик, поскольку знает: это единственная дорога к просветлению [Уиллис, 80].

Można więc zaryzykować stwierdzenie, iż niezwykle enigmatyczne po-

stępowanie Pielewinowskiego czerwonego dowódcy w pewnym stopniu przypomina metody stosowane przez mistrzów zen (swego rodzaju podobieństwo Czapaiewa do mistrza zen już zasygnalizowano). Zmienne zachowanie mistrza stanowi element swoistego treningu, dzięki któremu uczniowie osobiście zdobywają doświadczenie, stopniowo wyzwalają umysły z więzów narzuconych przez słowa, przyjmują nowy sposób myślenia i ostatecznie osiągną stan ducha Buddy, stan harmonii i oświecenia. Najdziwniejszym środkiem stosowanym podczas duchowego treningu jest koan, który, najogólniej mówiąc, oznacza problem. Na pierwszy rzut oka przypomina on pozbawione sensu, nielogiczne skrzyżowanie zagadki i dowcipu, którego rozum w żaden możliwy sposób nie potrafi rozwiązać. W związku z tym koan prowadzi do wzburzenia i wytrącenia umysłu z równowagi, następnie prowokuje bunt przeciwko wszelkim kanonom, które umysł krepują [Smith 1994, 134–137]. Zgodnie z postawą zen wobec intelektualnego wglądu, intelektualnych możliwości celem jego nauk nie jest, jak na Zachodzie, ciągle zwiększanie subtelności logicznego myślenia. Metodą zen jest natomiast wpędzanie człowieka w trudne położenie, z którego musi zdołać się wymknąć faktycznie nie poprzez logikę, ale dzięki umysłowi wyższego rzędu. Stosownie do tego mistrz zen nie jest nauczycielem w zachodnim sensie. Mistrz nie przyzywa ucznia, nic od niego nie chce, nie może również pomóc uczniowi w uchwyceniu „ostatecznej rzeczywistości”. Do wiedzy o prawdziwej naturze rzeczy uczeń musi dojść samodzielnie [Fromm 2011, 177].

W dyskusjach prowadzonych przez Czapaiewa i Piotra odnaleźć można ślady podobnych buddyjskich praktyk. Należy dodać, że anegdota o Czapaiewie i jego świecie Pielewin potraktował w swojej powieści jako swego rodzaju odpowiednik właśnie buddyjskich koanów. Pisarz, po pierwsze, zwrócił uwagę na zbliżoną formę anegdot i koanów – formę dialogową, a po drugie, dostrzegł absurdalny, niedorzeczny, z punktu widzenia wnioskowania dyskursywnego, charakter obu tych krótkich wypowiedzi [Цыганов, online]. Krążące wśród narodu rosyjskiego anegdota w *Małym palcu Buddy* zyskują zupełnie inne znaczenie, stają się jak gdyby przypowieściami, źródłem wschodniej mądrości²⁰, którą głosi i propaguje powieściowy czerwony dowódca [Богданова, Кибальник, Сафронова, 132].

Efektom końcowym wspólnych rozmów Czapaiewa i Piotra jest bliskie solipsyzmowi przekonanie, że cały wszechświat to jedynie projekcja tego, co dzieje się w naszym umyśle [Szymczak, online], a więc wszystkie obiek-

²⁰ Odnajdziemy w niej również elementy postmodernistycznego relatywizmu poznawczego. W *Małym palcu Buddy* Pielewin zaprezentował się więc jako sympatyk „idealistyczno-buddyjsko-postmodernistycznej” filozofii.

ty, z którymi styka się jednostka, są tylko wytworami jej świadomości²¹. W *Małym palcu Buddy* rozwinięta została główna teza George'a Berkeleya (przedstawiciela solipsyzmu – tzw. subiektywnego idealizmu): „istnieć to znaczy być postrzeganym”, zgodnie z którą rzeczywistość sprowadza się do percepcji podmiotu poznającego:

... przedmioty, które postrzegamy, są jedynie ideami w naszej świadomości i nie istnieją poza nią i niezależnie od niej. (...) Wszystko, co o nich możemy wiedzieć, to to, co postrzegamy. Przeto z tego, co widzimy, nie możemy powiedzieć, czy istnieją niezależnie od umysłów, którym są dane. (...) istnienie rzeczy polega na ich byciu postrzeganym [Popkin, Stroll 1994, 365, 369].

Zaznaczmy, że podobne do solipsyzmu idee, zakładające, iż wszystko zależy od naszego umysłu i jest jego własną projekcją, pojawiają się w filozofii Wschodu²², np. w taoizmie, buddyźmie zen. Założenia te pozostają w ścisłym związku z pojęciem pustki, jak już podkreślono, niezwykle ważnym w *Małym palcu Buddy*:

... Prawdziwa natura przedmiotu zwie się *śunjatą*, czyli „pustką” – oznacza to, że żadne zjawisko nie ma prawdziwie istniejącej „jaźni ja” czy też natury. Gdy osoba czy ogólnie podmiot trwający w stanie ułudy postrzega jakiś przedmiot, uznaje, że istnieje on naprawdę. Jednak (...) jego istnienie jest wyłącznie wymysłem podmiotu, jest fałszywym założeniem. (...) nie oddaje ono (założenie E. P.) jednak prawdziwej jego natury (natury przedmiotu – E. P.). Podobnie jest z mirażem: widzimy coś, co nie istnieje naprawdę, choć sprawia takie wrażenie. Nauczając o „pustce”, Budda chciał nam powiedzieć, że rzeczywistość nie jest taka, jaką nam się jawi – że przedmioty są puste, czyli pozbawione fałszywie imputowanej im przez nas egzystencji [Dzongsar Kjenca, online].

Piotr Pusto zauważa wyraźne pokrewieństwo słów „миp” (świat) i „ми-паж” (miraż, ułuda) i dochodzi do wniosku, iż świat materialny (zewnętrzny) jest jedynie złudzeniem, jest całkowicie iluzoryczny. Jeżeli bowiem solipsysta przyjmuje, że istnieje tylko on jako jednostkowy, konkretny podmiot poznający, to wszystko, co pozostaje poza jego umysłem, nie może być absolutnie udowodnione, a zatem może istnieć jako wyobrażenie lub sen.

²¹ Zob.: S. P. Thornton, *Solipsism and the Problem of Other Minds*, [online] <http://www.iep.utm.edu/solipsis/>, [23.02.2012].

²² Buddyjska teza „świat jest jedynie moim przedstawieniem” współgra z postmodernistycznym stwierdzeniem: „świat jest dany tylko jako opis świata, jako ten lub inny sposób sądzienia o nim” [Курицын 1998, 16].

Jak już zauważono, Pielewin w analizowanej powieści zręcznie wykorzystuje anegdoty o Czapajewie²³, nadaje im dydaktyczno-moralizatorski charakter, by przekazać określoną prawdę filozoficzną, opartą na założeniach właśnie solipsyzmu, odsyłającą także do poglądów Immanuela Kanta²⁴, ale nawiązującą też do buddyzmu. Rozpatrzmy dwie typowe anegdoty, które opowiadają pacjenci w szpitalu psychiatrycznym. Jedna z nich zostaje zaprezentowana w dwóch wariantach, różniących się zakończeniem. Pierwszą wersję przedstawia alkoholik Serdiuk:

– Короче, значит, сидят Петька с Василием Ивановичем и бухают. Вдруг вбегает солдат и говорит: «Белые!» Петька говорит: «Василий Иванович, давай ноги делать». А Чапаев наливает еще два стакана и говорит: «Пей, Петька». Выпили, значит. Опять солдат вбегает: «Белые!» А Чапаев еще два стакана наливает: «Пей, Петька!» Опять вбегает солдат и говорит, что белые уже к дому подходят. А Чапаев говорит: «Петька, ты меня видишь?» Петька говорит: «Нет». Чапаев тогда говорит: «И я тебя нет. Хорошо замаскировались» [Пелевин, 335].

Drugi bohater, Wołodin, biznesmen związany ze światem przestępczym, podaje inny wariant zakończenia:

... Белые вбегают, оглядывают комнату и говорят: «Вот черт, опять ушли» [Пелевин, 335].

Według Piotra Pusto, obie wersje uległy zniekształceniu, ponieważ oczywiście nie chodziło o białych, a o oddział „czerwonych” tkaczy pod dowództwem późniejszego pisarza Furmanowa. Jeżeli w analizie przytoczonej anegdoty wykorzystamy metodę opartą na zasadach irracjonalno-intuicyjnego filozofowania, na bliskim solipsyzmowi założeniu, iż istnieje tylko ja sam, a wszystko inne jest moim złudzeniem [Grodecka 1999, 15], a więc jestem tylko „ja” i moje doznania, to nie odnajdziemy w niej niczego śmiesznego i alogicznego. Jeśli bowiem czegoś lub kogoś nie widzę, to tego po prostu

²³ Przytaczane w *Małym palcu Buddy* anegdoty nie są wymysłem Pielewina, można je znaleźć na przykład na stronach internetowych, poświęconych folklorowi ulicznemu.

²⁴ Zdaniem Kanta, realność świata jest nam dana w naszych przedstawieniach. Przedstawienia nasze są czymś „naszym” – podmiotowym. W rozumieniu filozofa, to nie świat sam w sobie jest przedmiotem naszego poznania, ale jedynie przedmiotem poznania są nasze wrażenia-przedstawienia, czyli ja nie poznaję świata samego w sobie, ale poznaję moje wrażenia-spostrzeżenia. To, co jest rzeczywiste, może być rzeczywiste tylko w postrzeżeniu. To, co zwiemy przedmiotem, nie istnieje bez udziału podmiotu myślącego. Wszystko to, czego dotyczy ludzkie poznanie, dokonuje się nie w stosunku do rzeczy czy do świata realnie w sobie istniejących osób, ale dokonuje się w samym podmiocie, w jego świadomości [Krapiec, Maryniarczyk, online].

nie ma. Wszystko wokół mnie to jedynie moje odczucia, wrażenia, czyli wszystko istnieje dzięki projekcji mojego umysłu, poprzez moją osobę [Борданова, Кибальник, Сафронова, 130–132]. Kolejna, wprowadzona przez Pielewina anegdota również ilustruje tezy solipsyzmu.

Potoczną jej wersję przytacza Wołodin:

... Котовский прислал Чапаеву из Парижа красной икры и коньяка. А Чапаев пишет в ответ: «Спасибо, самогонку мы с Петькой выпили, хоть от нее клопами и воняло, а клюкву есть не стали – уж больно рыбой несет» [Пелевин, 337].

Pielewinowski Czapajew-filozof zauważa zaś:

... все зависит от субъекта восприятия. (...) икра, которую я ем, показалась бы какому-нибудь из ткачей Фурманова клюквой, от которой воняет рыбой [Пелевин, 338].

Warto tu zaznaczyć, że odmienne stany świadomości, dostępne po spożyciu różnorodnych środków psychostymulujących, pozwalają postrzegać świat właśnie w kategoriach solipsyzmu i interpretować go jako złudzenie, a Piotr w Rosji porewolucyjnej nie stroni od kokainy [Wołodźko-Butkiewicz, 250].

Uczeń Czapaiewa ostatecznie dochodzi do wniosku, iż pytanie o to, gdzie kończy się iluzja i zaczyna rzeczywistość, właściwie nie ma sensu. Podczas jednej z rozmów z Czapaiewem Piotr wyznaje, że trudno jest mu pojąć, co w istocie jest realne: jego pobyt w szpitalu psychiatrycznym czy też „przygody” u boku czerwonego dowódcy. Czapaiew stwierdza, że raczej nie uda mu się znaleźć logicznej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ żadne „w istocie” nie istnieje. Wszystko bowiem jest pustką i wytworem pustki jako absolutu²⁵. W związku z tym najważniejsza umiejętność, jaką Piotr powinien zdobyć, to zdolność uświadomienia sobie, iż wszystkie „realności-światy” są w jednakowym stopniu iluzoryczne [Лейдерман, Липовецкий, 505]. Jak konstatuje G. Niefagina:

... Истина заключается в том, что между иллюзией и реальностью нет никакой границы. В доступной обыденному сознанию форме это объясняет Игнат, комментируя песню «То не вечер, то не вечер, мне малым мало спалось...»: «Разницы нету – что спи, что не спи, все одно, сон». Поэтому существует множество равноположенных реальностей-снов. Единственная реальность состоит в отсутствии реальности, в Пустоте [Нефагина, 296].

²⁵ Buddyjska filozofia pustki zmierza do wykazania, iż świadomość jest pusta, zmysły są puste, przedmioty przez nie postrzegane są puste, puste jest także wszystko, co mogłoby być ich negacją.

W kontekście pytań o status ontologiczny rzeczywistości niezwykle interesująca wydaje się wspomniana przez badaczkę interpretacja pieśni kozackiej *Oj, nie wieczór to, nie wieczór*, której autorstwo w *Małym palcu Buddy* Pielewin przypisuje baronowi Ungernowi (Czarnemu Baronowi), mimo iż słowa i muzyka są w niej takie same, jak w wersji oryginalnej (ludowej²⁶). Różnica polega zaś na tym, iż pieśń ułożona przez barona Ungerna zyskuje zupełnie inny sens, wyraźnie nawiązujący do filozofii buddyjskiej. Kozak Ignat wyjaśnia Piotrowi Pusto symboliczne znaczenie poszczególnych strof, na przykład wersy w pierwszej zwrotce – „Spać mi przyszło małowiele, – I zwidziało się we śnie” – oznaczają, że nie ma różnicy między jawą a marzeniem sennym²⁷, ponieważ w zasadzie wszystko jest snem. Kiedy uświadomimy sobie iluzoryczną naturę ciała, świata, życia i śmierci, zrozumiemy, iż bez względu na to, czy śpimy, czy czuwamy, pozostajemy w tym samym, podobnym do snu stanie, tak więc według Buddy nasze życie to długi sen [Mistrz Szeng-Jen 1997, online].

Warto zwrócić uwagę na trzecią zwrotkę pieśni *Oj, nie wieczór to, nie wieczór*, która bezpośrednio odsyła czytelnika do buddyzmu. Jako potwierdzenie posłużyć może fakt, iż w wersji pielewinowskiej ciemna (lub czarna) czapka została zastąpiona żółtą:

Oj, powiały złe wichury
Z wschodniej strony, strony złej
I zerwały żółtą czapkę
Z zawadiackiej głowy mej.

[Pielewin 2003, 271]

Żółta czapka oznacza bowiem przynależność do szkoły Gelug. Gelugowie, określane również mianem „Żółtych czapek”, to najmłodsza z czterech głównych linii buddyzmu tybetańskiego, przypisująca sobie przynależność do Mahajany, czyli Wielkiej Drogi, której celem jest osiągnięcie oświecenia. Wydaje się, iż owo oświecenie osiągają ci, których Czarny Baron

²⁶ Jest to ludowa pieśń rosyjska, znana także jako *Sen Stiepana Razina* (*Сон Степана Разина*, XVII w.).

²⁷ Spostrzeżenie to można jeszcze uzupełnić przemyśleniami Kartezjusza, dotyczącymi ontologicznego statusu snu, zawartymi w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (1641). Według Kartezjusza nie posiadamy zadowalającego kryterium pozwalającego odróżnić jawę od snu. Bywa bowiem nieraz tak, iż nasze sny są tak intensywne, że nie jesteśmy w stanie ich odróżnić od rzeczywistości. Gdy się budzimy mamy więc wrażenie, iż to jawa jest snem. W związku z tym, jak dowodzi filozof, może nie jest to tylko wrażenie, może prawdziwym jest twierdzenie, iż gdy uważam, że nie śnię, to tak naprawdę śnię i na odwrót [Leszczyński 2001, online].

przenosi do Wydzielonego Pułku Tybetańskich Kozaków, czyli ci, którym, w myśl filozofii buddyjskiej, udało się zrzucić zasłony błędnych poglądów i koncepcji na temat rzeczywistości, zasłony nawykowych tendencji, usunąć niewiedzę, by rozpoznać „cechę” wszystkich rzeczy, a więc ich pustotę. Można zaryzykować stwierdzenie, iż takiemu stanowi w pieśni odpowiada ją słowa: „Oj, przepadnie (...) zawadiacka głowa (umysł, rozum – E. P.) twa”, czyli „zniknie” cała mądrość ludzka, a raczej zgodnie z buddyzmem – źródło niewiedzy. Potwierdzeniem osiągnięcia stanu oświecenia w powieści jest również to, że Kozacy z Wydzielonego Pułku jeżdżą na białych słoniach, które mają sześć kłów. Pierwszym zaś działaniem Buddy (imię to określa oświecony stan umysłu i oznacza „Przebudzony”) było zstąpienie z nieba Tuszita właśnie w postaci białego słonia z sześcioma kłami [Kopaliński 1990, 386].

W *Małym palcu Buddy* odnajdziemy więc realizację metafory „życie jest snem” przede wszystkim poprzez nawiązanie do tradycji buddyjskiej, w której całe życie człowieka jest właśnie snem, a śmierć to przebudzenie z owego snu życia [Руднев, online].

Z tezą tą korespondują słowa Pielewinowskiego Czapaiewa:

... Петька, (...). Но если ты поймешь, что абсолютно все, происходящее с тобой, – это просто сон, тогда будет совершенно неважно, что тебе приснится. А когда после этого ты проснешься, ты проснешься уже по-настоящему. И навсегда [Пелевин, 226].

Piotrowi ostatecznie udaje się „przebudzić”. Zanurzenie się w nurtach Uralu – Umownej Rzeki Absolutnej Lubości (miłości)²⁸ przenosi go w inny wymiar²⁹, w granice Mongolii Wewnętrznej³⁰, będącej metaforą zaawansowanego stanu wiedzy i jednocześnie wyzwoleniem od wszystkiego, co nie-

²⁸ Rzeka Ural w powieści *Mały palec Buddy* staje się Umowną Rzeką Absolutnej Lubości, a więc swego rodzaju strumieniem niebytu, w związku z czym zmienia się także znaczenie wyrażenia „utonać w Uralu” – w interpretacji Pielewina zwrot ten oznacza uzyskanie stanu oświecenia, innymi słowy, oczyszczenie z niewiedzy („katharsis”). Dodajmy, autentyczny Czapaiew, ranny w walce, zginął w nurtach rzeki Ural, chociaż jego ciała nigdy nie odnaleziono.

²⁹ Bohater ucieka i od „sowieckich koszmarów”, i od chaosu postsowieckiej codzienności. Zanurza się w subiektywną sferę świadomości indywidualnej, w świat własnych przeżyć i refleksji („wewnętrzny mikroświat”), a ostatecznie przechodzi do krainy idealnego bytu.

³⁰ Podkreślmy: „...Последний момент чрезвычайно важен, ибо широкий сюжетный поток пелевинского текста влечет нас из множества ложных реальностей в единственную неложную – реальность собственного бытия (здесь она названа Внутренней Монголией)” [Уиллис, 77].

przyjemne i bolesne [Supa, 77–78], wyzwoleniem od ograniczeń społecznych³¹ i absurdu istnienia, wyzwoleniem z cierpień samsary³².

Wolność w *Małym palcu Buddy* to możliwość realizowania się i przebywania w wielu światach jednocześnie i wynikający z tego faktu brak uciążliwego, a nawet przygniatającego „stałego zameldowania” w którymkolwiek z nich. Zwięźle i aforystycznie formułę owej wolności wyraża Czapajew:

... Все эти построения нужны только для того, чтобы избавиться от них навсегда. Где бы ты ни оказался, живи по законам того мира, в который ты попал, и используй сами эти законы, чтобы освободиться от них. Выписывайся из больницы, Петька [Пелевин, 291].

Pielewin przedstawia koncepcję „wolności absolutnej”, wolności osiągniętej jedynie poprzez oderwanie się od wszystkiego, co stwarza umysł, poprzez oderwanie się od świata materialnego [Kuropaś, online]:

... Освобождение, к которому стремится герой (Петр Пустота – Е. Р.), означает не выход из бесконечной череды перевоплощений (...), освобождение – это свобода от реальности как таковой [Багрецова 2002, 11].

W *Małym palcu Buddy* pisarz nawiązuje do buddyjskiego rozumienia wolności, która oznacza wolność od wszelkich mentalnych koncepcji, od wszelkiego punktu odniesienia, jakiego można by się uchwycić. Jak konstatuje bowiem Piotr Pusto:

– Я одну вещь понял (...). Свобода бывает только одна – когда ты свободен от всего, что строит ум. Эта свобода называется „не знаю” [Пелевин, 324].

Uświadomienie sobie, że jest się częścią wszechogarniającej pustki i zespolenie z ową pustką jest równoznaczne z uwolnieniem się od ciężaru własnej świadomości – w przypadku Piotra Pusto z uwolnieniem się od wszystkich fałszywych „ja”, jest równoznaczne z osiągnięciem stanu „wolności ab-

³¹ Jak stwierdza Daisetz T. Suzuki: „... Żyję społecznie, w grupie, co ogranicza mnie we wszystkich moich ruchach, zarówno myślowo, jak i fizycznie. (...) Dopóty, dopóki żyjemy w tym ograniczającym nas świecie, nigdy nie możemy mówić o byciu wolnymi lub czynieniu tego, co chcemy” [Suzuki 2011, 21].

³² W filozofii buddyjskiej samsara to „koło życia”, to pozbawione wolnego wyboru odradzanie się w uwarunkowanych stanach. Wyzwolenie z cierpień samsary (wyzwolenie od cyklu narodzin i śmierci) zaś to nirwana [Nydahl, 180, 182]. Nieprzypadkowo więc Pielewin czyni Czapajewę wcieleniem Buddy Anagamy – w buddyzmie „anagami” to niepowracający, to ktoś, kto opuścił samsarę.

solutnej” – stanu czystego umysłu, stanu nirwany³³, która jest bezpiecznym schronieniem, najdoskonalszym uwieńczeniem życia, wieczystym, ukrytym spokojem:

... Только отказавшись от своего «иллюзорного» Я (...), через «просветление» как «осознание отсутствия мысли» можно достичь «состояния будды», т.е. нирваны.

... Осознание себя и мира как Пустоты есть последний этап на пути к Нирване, есть сама Нирвана, которую уже описать нельзя [Закуренко 1998, 94].

W podsumowaniu powyższych rozważań można stwierdzić, iż w *Małym palcu Buddy* Pielewin stara się przedstawić skomplikowaną, abstrakcyjną, niepoznawalną rozumem ideę pustki, pustki jako ostatecznej natury rzeczy i zjawisk³⁴. Pisarz przekazuje istotne treści filozoficzne „przyprawione” postmodernistyczną ironią, niekiedy czyni to pod postacią kpiny, a czytelnik sam musi ocenić ważność przesłania:

... Пелевин мифологизирует и – пусть иронически или солипсически – но все же сакрализует пустоту, остающуюся в результате деконструкции дискурсивных иллюзий [Липовецкий 2008, 417].

Interesujący nas autor „nawołuje” do rewizji dotychczasowych wyobrażeń o sobie, o świecie, do odrzucenia wszelkich stereotypów, skostniałych form myślenia, ponieważ to jedyny sposób, by przekroczyć sferę iluzji, zafałszowań i tym samym poznać prawdziwą istotę rzeczy i zjawisk, istotę bytu. Zgodnie z koncepcją Pielewina:

Смысл бытия (...) парадоксальным образом заключается в полном отсутствии смысла, во всемогущей пустоте и прежде всего – в абсолютной свободе человеческого сознания, избавленного от собственных миражей [Ле Блейс, 100].

W analizowanej powieści stykamy się z oryginalnym zjawiskiem historii alternatywnej, a mianowicie z kreowaniem na bazie przejętego materiału

³³ Jest to stan wyzwolenia – urzeczywistnienia pustości „ja”. Człowiek jako pozbawiony substancji, własnej esencji nie może już należeć ani do dziedziny bytu, ani niebytu, dlatego beztrudno udać się może do miasta nirwany [Przybyłowski 2009, 116–117].

³⁴ Pisarz odwołuje się w analizowanej powieści do jednego z najbardziej znanych tekstów buddyjskich – do *Sutry Serca* i przytacza zawarte tam słynne sformułowanie: „forma jest pustką, pustka jest formą”. Pustka nie jest czymś innym niż forma, forma również nie jest czymś innym niż pustka. Jest to skrótowa metafora, która odnosi się do tzw. „nierozdzielności pustki i współzależnego powstawania zjawisk”. Forma należy do świata tzw. Prawdy Względnej (konwencyjonalnej), a pustka to tzw. Prawda Ostateczna. Pustka jest ostateczną naturą formy [Sutra Serca, online].

historycznego alternatywnych osobowości autentycznych postaci, czego doskonałym przykładem jest Pielewinowski Czapałow – tajemniczy i „demoniczny” filozof. Pisarz przypisuje legendarnemu czerwonemu dowódcy cechy, jakich z całą pewnością ten mieć nie mógł, konstruuje bohatera na zasadzie postmodernistycznego collage’u, a więc wypełnionego cytataми i aluzjami do innych znanych postaci literackich, również autentycznych, historycznych.

Powieść *Mały palec Buddy* ze względu na swoją wielopłaszczyznowość jak i wielopoziomową intertekstualność jest podatna na różnorodne strategie odbioru. W związku z tym formułowane w niniejszym artykule wnioski nie pretendują na wyłączność i są jednymi z wielu możliwych odczytań utworu.

Literatura

- Dąbrowski M., 2000, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków.
- Fromm E., 2010, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań.
- Fromm E., 2011, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przeł. M. Macko, Poznań, s. 115–210.
- Grodecka A., 1999, *Lektury stulecia. Słynni pisarze, wielkie dzieła. Kanon literacki. Analizy i interpretacje literackie. Wypisy*, Warszawa.
- Janaszek-Ivaničková H., 2002, *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice.
- Kjence Dzongsar, *Buddyzm w pigułce, czyli Cztery Pieczęcie Dharmy*, tł. S. Musielak, [online], <http://www.mahajana.net/node/60>, [12.11.2009].
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kozik R., *W pociągu „Pielewin” z „T” się nie znudzisz*, [online], http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,44425,11469060,W_pociagu_Pielewin_z_T_sie_nie_znudzisz.html, [02.04.2012].
- Krąpiec M., Maryniarczyk A., *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (wersja online), <http://peenef2.republika.pl/hasla/b/byt.html>, [21.01.2012].
- Kuropaś D., *Książka na dziś: „Mały palec Buddy” Wiktor Pielewin*, [online], <http://www.radio.com.pl/kultura/kultura.asp?id=837>, [09.09.2005].
- Kuziak M., Rzepczyński S., Sikorski D., Sucharski T., Tomasiak T., 2008, *Słownik myśli filozoficznej*, Warszawa – Bielsko-Biała.
- Leszczyński D., 2001, *Foucault, Kartezjusz, szaleństwo*, „Nowa Krytyka”, nr 12, [online], <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article95>, [23.02.2013].
- Mistrz Szeng-Jen, 1997, *Bęben Dharmy. Istota i codzienność praktyki czan*, przeł. J. Majewski, Warszawa, [online], <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=32>, [25.02.2013].
- Mochizuki T., 2005, *Postmodernistyczny pluralizm w rosyjskiej prozie lat dziewięćdziesiątych*, tł. z jęz. angielskiego H. Janaszek-Ivaničková, [w:] *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy. Transformacja*, t. I, pod red. H. Janaszek-Ivaničkowej, Warszawa, s. 115–127.

- Nakoneczny T., 2011, *Rewolucja i pustka. Tekstualizacja tradycji w „Małym palcu Buddy” Wiktora Pielewina*, „Porównania”, nr 9, s. 264–279, [online], http://www.staff.amu.edu.pl/~comparis/attachments/article/193/Porownania%2009_01-22.pdf, [16.11.2012].
- Nakoneczny T., 2007, *Rosyjska tożsamość narodowa wobec modernizacji literatury*, „Porównania”, nr 4, [online], <http://www.staff.amu.edu.pl/~comparis/attachments/article/106/2.2.%20Nakoneczny.pdf>, [23.02.2013].
- Nydahl O., 2008, *O naturze rzeczy. Współczesne wprowadzenie do buddyzmu*, tł. W. Tracewski, Warszawa.
- Palacz R., 1988, *Klasycy filozofii*, Warszawa.
- Pielewin W., 2003, *Mały palec Buddy*, Warszawa.
- Pietrzak P., 2003, *Pielewin i Pustka*, „Nowe książki”, nr 12, s. 9.
- Popkin R. H., Stroll A., 1994, *Filozofia*, tł. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Poznań.
- Przybysławski A., 2009, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław.
- Sieradzan J., 2006, *Od kultu do zbrodni. Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku*, Katowice, [online], <http://www.taraka.pl/gurdzijew.htm>, [05.02.2009].
- Sikora A., 2006, „Zakazane” stany świadomości, czyli magiczne obrzędy meksykańskich szamanów w oczach Carlosa Castanedy, „Anthropos?”, nr 6–7, [online], http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/sikora_1.htm, [23.02.2013].
- Skotnicka-Maj A., 1999, *Literatura przyspieszonego rozwoju*, „Dekada Literacka”, nr 9/10, s. 4–5, 27.
- Smith H., 1994, *Religie świata*, przeł. E. Jagielska-Pszczel, A. Jagielski, Warszawa.
- Supa W., 2009, *Postmodernistów rosyjskich gry z historią*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, t. 9, Białystok, s. 69–84.
- Sutra Serca Doskonałości Mądrości*, [online], http://www.zbigniew-modrzejewski.webs.com/teksty/sutra_serca.html, [14.12.2010].
- Suzuki D. T., 1979, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen. Ze wstępem C. G. Junga*, przeł. M. i A. Grabowscy, Warszawa.
- Suzuki D. T., 2011, *Wykłady o buddyzmie zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań, s. 9–87.
- Szymczak G., 2003, *Mały palec Buddy – powieść Wiktora Pielewina o współczesnej Rosji z ekscentryczną poprawką do historii*, „Pobocza”, nr 4 (14), [online], <http://pobocza.pl/pob14/rec.html>, [17.11.2012].
- Szymczak G., 2003, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, „Studia Rossica XII”: *Literatura rosyjska na rozdrożach dwudziestego wieku*, pod red. W. Skrudny, Warszawa, s. 417–434.
- T – *Wydawnictwo WAB*, [online], <http://www.wab.com.pl/?ECProduct=1290>, [04.05.2012].
- Tomaszewski R., *Psychoanaliza a buddyzm zen – ERICH FROMM*, [online], <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=88>, [15.03.2009].

- Wasyl P., *Kosmologia buddyjska wobec współczesności*, [online], http://a.bongaruda.pl/biuletyn/publikacje/garuda_8/1232105797, [22.10.2009].
- Wesołowski Z., *Don Juana Podróż na Wschód – Carlos Castaneda a filozofia Orientu*, [online], <http://zbyszko.w.interia.pl/podroz.html>, [23.02.2013].
- Witkowski M., 2003, *Tolstoj mi nie podskoczy*, „Gazeta Wyborcza”, nr 218, s. 10.
- Wołodźko-Butkiewicz A., 2004, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa.
- Арбитман Р., 1996, *Рецензия на роман «Чапаев и Пустота»*, «Урал», № 5–6, с. 197–198, [online], <http://magazines.russ.ru/ural/1996/5/nb.html>, [02.01.2008].
- Багрецова О., 2002, *Пространство и время в романах Виктора Пелевина*, [в:] *Актуальные проблемы современной литературы. Сборник материалов межвузовской научно-практической конференции*, под ред. Н. Неждановой, Т. Фроловой, О. Неупокоевой, Курган, с. 3–14.
- Беневоленская Н., 2004, *Восток и Запад в романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота»*, [в:] *Постмодернизм: теория и практика современной русской литературы. Сборник статей*, научный редактор О. Богданова, Санкт-Петербург, с. 54–58.
- Богданова О., Кибальник С., Сафронова Л., 2008, *Литературные стратегии Виктора Пелевина*, Санкт-Петербург.
- Бурмистров Т., «Соответствия». *Пелевин и пустота*, [online], <http://tbv.spb.ru/wca/25.php>, [06.09.2009].
- Генис А., 1997, *Беседа десятая. Поле чудес: Виктор Пелевин*, «Звезда», № 12, [online], <http://magazines.russ.ru/zvezda/1997/12/genis1.html>, [24.06.2013].
- Даниленко В., *Иньволюция в искусстве: постмодернизм в “Русской красавице” В. Ерофеева и “Чапаеве и Пустоте” В. Пелевина*, [online], <http://www.islu.ru/danilenko/articles/postmodern.htm>, [06.12.2007].
- Закуренко А., 1998, *Искомая пустота*, «Литературное обозрение», № 3, с. 93–96.
- Курицын В., 1998, *Группа продленного дня* (предисловие), [в:] В. Пелевин, *Жизнь насекомых*, Москва, с. 7–20.
- Ле Блейс Э., 2010, *Принципы построения фантастического мира в творчестве Виктора Пелевина*, [в:] *Иные времена: эволюция русской фантастики на рубеже тысячелетий*, коллектив авторов, Челябинск, с. 97–105, [online], http://www.slavcenteur.ru/Proba/Kovtun/inye_vremena.pdf?PHPSESSID=d5af031f04ee1eae0dd9ae176a980535, [20.08.2010].
- Лейдерман Н., Липовецкий М., 2003, *Современная русская литература 1950–1990-е годы*, т. 2, Москва.
- Липовецкий М., 2008, *Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920–2000-х годов*, Москва.
- Нефагина Г., 2003, *Русская проза конца XX века. Учебное пособие для студентов, аспирантов, преподавателей-филологов*, Москва.

- Олизько Н., 2009, *Семиотико-синергетическая интерпретация особенностей реализации категорий интертекстуальности и интердискурсивности в постмодернистском художественном дискурсе*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Челябинск, [online], <http://vak.ed.gov.ru/common/img/uploaded/files/vak/announcement/filolog/2009/21-09/OlizkoNS.doc>, [19.09.2011].
- Павлов С., 2003, *Алхимический брак с Востоком. Православный взгляд на роман В. Пелевина «Чапаев и Пустота»*, «Москва», № 4, [online], <http://www.moskvam.ru/2003/04/pavlov.htm>, [25.09.2006].
- Пелевин В., 2001, *Чапаев и Пустота. Желтая стрела*, Москва.
- Руднев В., 1997, *Словарь культуры XX века*, Москва, [online], <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt>, [28.01.2012].
- Скоропанова И., 2002, *Русская постмодернистская литература. Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов*, Москва.
- Уиллис О., 1999, *Виктор Пелевин: «Чапаев и Пустота» (Одна из возможных интерпретаций романа)*, [в:] *Голоса молодых ученых. Сборник научных публикаций иностранных и российских аспирантов-филологов*, под ред. Б. С. Бугрова, вып. 6, Москва, с. 72–82.
- Цыганов А., *Мифология и роман Пелевина «Чапаев и Пустота»*, [online], <http://pelevin.nov.ru/stati/o-myths/1.html>, [23.02.2013].

THE CATEGORY OF EMPTINESS IN PHILOSOPHY OF THE NOVEL
BUDDHA'S LITTLE FINGER BY VICTOR PELEVIN

S U M M A R Y

Victor Pelevin's novel *Buddha's Little Finger* (known in Russia as *Chapayev and Void*), first published in 1996, is the subject of an analysis in this article. The book is set in two different times: after the October Revolution and in modern Russia (Moscow in the nineties of the 20th century). The novel is written as a first-person narrative of Pyotr Void. In the post-revolutionary period Pyotr unexpectedly finds himself in the midst of the 1918–1919 civil war in Russia, serving as a commissar to the legendary Bolshevik commander Vasily Ivanovich Chapayev. In Moscow in the 1990s Pyotr is a patient of a psychiatric hospital. Pelevin is creating alternative personalities of true people. In Pelevin's version the legendary Red Army commander Vasily Chapayev is the philosopher, the expert of Buddhism, after all he appears as Buddha's reincarnation. Legendary Pet'ka, a batman of the red commander, an infantile enthusiast of the revolution, is transforming into Pyotr Void, a poet-modernist. The main purpose of the paper is to present some philosophical truth ("Pelevin's philosophical theory") based on assumptions of solipsism, sending to Immanuel Kant's views, but also referring to Buddhism (in particular to Zen Buddhism), above of all to the Buddhist concept of emptiness – "sunyata" which refers to the absence of inherent existence in all phenomena.

Ewa Pańkowska e-mail: ela.pankowska@poczta.onet.pl